
El pontificado de Juan Pablo II y su tiempo*

The Pontificate of John Paul II and his Times

RECIBIDO: 26 DE DICIEMBRE DE 2018 / ACEPTADO: 7 DE FEBRERO DE 2019

Pablo PÉREZ LÓPEZ

Universidad de Navarra. Facultad de Filosofía y Letras
Pamplona. España
ID ORCID 0000-0002-2224-7472
paperezlo@unav.es

Resumen: Tratamos aquí sobre la huella en el tiempo de Juan Pablo II, Karol Wojtyła, y la de su tiempo en él. Evocamos en primer lugar el contexto histórico para luego centrarnos en nuestra propuesta de interpretación de su acción. Para conseguirlo de forma sintética hemos recurrido a dos soluciones: concentrarnos en la relación de Juan Pablo II con el acontecer histórico de nuestro propio mundo, el occidental, y en los sucesos que marcaron los primeros años de pontificado. Trataremos de interpretar su actividad partiendo de una premisa sobre la relación entre tradición e innovación y en tres grandes escenarios: las cuestiones doctrinales, el triunfo de la secularización y la violencia política. Finalmente, consideraremos una medida que nos parece el centro de su acción pastoral: el impulso de una nueva evangelización de dimensión efectivamente mundial.

Palabras clave: Juan Pablo II, Karol Wojtyła, Historia del siglo XX, Secularización, Política y religión.

Abstract: We will consider the trace of John Paul II, Karol Wojtyła, in time and that of his time in him. We will, first of all, recall the historical context and then focus on our proposal to interpret his action. To achieve this in a synthetic way, we have recourse to two solutions: we will concentrate on the relationship of John Paul II with the historical events of our own world –the Western world– and on the events that marked the first years of his pontificate. We will try to interpret his activities by starting from a premise on the relationship between tradition and innovation in three great scenarios: doctrinal questions, the triumph of secularization, and political violence. Finally, we will assess a measure that seems to be the center of his pastoral action: the impulse of a new evangelization with a truly global extent.

Keywords: John Paul II, Karol Wojtyła, Twentieth Century History, Secularization, Politics and Religion.

* Este artículo ha contado con el apoyo de la financiación del Gobierno de España y del Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) a través del proyecto «Perfiles del centro político (1976-1986)», Ref.: HAR2016-75600-C2-1-P.

LOS TIEMPOS

La Iglesia católica tiene el récord de pervivencia institucional en el tiempo. Eso debería bastar para que mereciera una especial atención por parte de los historiadores. Su paradójica relación con lo temporal, que al mismo tiempo le es propio y ajeno, es un eco actual del misterio de la encarnación divina en el hombre Jesús de Nazaret. Como Él, la Iglesia ha suscitado y suscita más preguntas de las que somos capaces de responder. Si consideramos la historia el recuerdo del uso de la libertad que han hecho los que nos precedieron en el tiempo, una buena manera de indagar sobre el pasado de esa misteriosa realidad divino-humana es detenernos a examinar los cambios suscitados en la Iglesia por los inevitables relevos de quienes la forman en el tiempo. Entre ellos, sin duda, los Papas tienen un protagonismo particular y en el siglo XX hay uno que concita unanimidad al señalar la intensidad de su huella: Juan Pablo II, Karol Wojtyła. Se han cumplido en 2018 cuarenta años del inicio de su largo e intenso pontificado, y puede resultar oportuno reflexionar sobre su huella en el tiempo y las trazas que cabe detectar en él de los tiempos que le tocó vivir. Ese es el propósito de este artículo, en el que nos ocuparemos en primer lugar del contexto histórico para luego centrarnos en nuestra propuesta de interpretación de su acción. Inevitablemente, debemos ser reductivos. Hemos elegido dos maneras principales de conseguirlo: concentrarnos en la relación de Juan Pablo II con el acontecer histórico de nuestro propio mundo, el occidental, y en los sucesos que marcaron especialmente los primeros años de pontificado. Somos conscientes de la amputación que esto significa en una persona cuya acción tuvo relieve mundial en sentido literal, quizá el mayor relieve mundial de su siglo. Pero también es verdad que los años finales del siglo XX todavía eran de predominio de lo occidental y que fueron los del triunfo del modelo de su cultura frente al desafío de la alternativa marxista implantada en la Unión Soviética y su imperio y difundida desde él. También nos consta que nada mejor que el final para iluminar el conjunto de una vida, pero también lo es en buena medida que los primeros años del pontificado sirven para percatarse de cuál fue el programa propuesto. Nos permitimos, pues, la licencia de no atender tanto a los años finales y de mirar desde Occidente, en la esperanza de que, con todo, nuestra opción permita ajustarnos a una extensión razonable sin perder fuerza en nuestro intento: tratar de entender en qué se nos manifiesta hijo de su tiempo Juan Pablo II y cómo contribuyó a transformarlo.

En Occidente, los años setenta fueron escenario de la culminación de un gran cambio y también de la constatación del final de un cierto modelo de vida. En Francia se ha impuesto denominar *les trente glorieuses* a los años que van del final de la Segunda Guerra Mundial hasta mediados de los 70¹. En el ámbito occidental fueron años vividos con la expectativa de conquistar cada día un mundo mejor, confirmada, o casi, por los hechos cotidianos². No faltaron dificultades, pero abundaron los éxitos: la recuperación económica europea, especialmente el milagro alemán, realizada con una ayuda de los Estados Unidos que tendía a olvidarse, fue un éxito innegable. Europa occidental era, a finales de los sesenta, un conjunto de democracias liberales, de sociedades del bienestar en las que la creciente justicia e igualdad social parecían haber dejado atrás los peores demonios de los últimos cien años. Todo esto había ido acompañado de otro interesante fenómeno paralelo y en parte causa del descrito: el final del dominio colonial del mundo por parte de los europeos. Los Estados Unidos le habían puesto esta condición al Reino Unido en 1941 antes de entrar siquiera en la guerra. La firma de la Carta del Atlántico había supuesto la aceptación pública de los británicos de que su modelo de relación con el mundo debía cambiar, de que el modelo colonial debía ser abandonado³. Justamente, ese nuevo planteamiento era uno de los ingredientes que permitió que las relaciones entre los europeos se transformaran pasando gradualmente de la competencia a la colaboración.

Incluso en el ámbito internacional las cosas habían cambiado hasta el punto de rozar el milagro. La reconciliación francoalemana era un hecho: los sangrientos enfrentamientos vividos en el núcleo carolingio de Europa parecían cosa pasada, y Japón se había convertido en una democracia a la occidental asimilada al conjunto mundial⁴. En el Viejo continente se trabajaba en con-

¹ FOURASTIÉ, J., *Les trente glorieuses: ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris: Fayard, 1979.

² «Grand expectations indeed lifted the mood of August 1945. Americans, having fought to win the war, expected to dominate the world order to come. Although worried about a return of economic depression, they had reason to hope that wartime prosperity would continue. The enemies had been defeated; the soldiers and sailors would soon return; families would reunite; the future promised a great deal more than the past. In this optimistic mood millions of Americans plunged hopefully into the new postwar world». PATTERSON, J. T., *Grand Expectations: The United States, 1945-1974*, New York: Oxford University Press, 1997, 8.

³ BORGWARDT, E., *A New Deal for the World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005. También BRINKLEY DOUGLAS, G. y FACEY-CROWTHER, D. (eds.), *The Atlantic Charter*, Basingstoke, Hampshire, R.U.: Palgrave Macmillan, 1994.

⁴ Para la situación de posguerra puede verse LOWE, K., *Continente salvaje. Europa después de la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2012. Un buen tratado sobre la historia de la recuperación y el camino hacia la unidad en ZORGBIBE, Ch., *Histoire de la construction européenne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

solidar un proyecto europeo común de gran atractivo. Incluso los británicos llamaban a la puerta de las Comunidades Europeas creadas en los cincuenta con afán de entrar en ese nuevo club que simbolizaba la paz, la prosperidad y el éxito de la nueva Europa, llamada Europa de los seis: Francia, Italia, la República Federal de Alemania, Bélgica, los Países Bajos, y Luxemburgo. Por dos veces, la Francia de De Gaulle había dicho que no a las pretensiones británicas, pero De Gaulle había dimitido a finales de los sesenta, y había creado así una nueva oportunidad de ampliación del Mercado Común.

Casi nadie recordaba dos aspectos que quedaban en la sombra de la historia y como al margen del éxito vivido. Primero, que se estaba viviendo esa nueva tendencia como consecuencia de la atenuación de la competencia colonial del mundo: los europeos ya no eran imperialistas, al menos no declaradamente. Segundo, que la mitad de Europa estaba como secuestrada por un régimen muy alejado del éxito occidental: los países comunistas eran el contrapunto del éxito del oeste, ¿o eran quizá un modelo alternativo de éxito, como sostenían los partidos comunistas?

Pero la autocomplacencia en el éxito, si se dio, fue solo un espejismo. Los últimos años sesenta fueron testigos de una convulsión inesperada y algo desconcertante: los jóvenes, especialmente los universitarios, habían organizado sonoras protestas que cuestionaban la vigencia del sistema político y social imperante. Inspirados por ideologías izquierdistas radicales, situadas más allá del socialismo y el comunismo con asiento en los parlamentos, planteaban una alternativa en la línea del anarquismo individualista. La revuelta de mayo del 68 en Francia había sido la estrella de la rebelión. Parecía haber quedado en nada políticamente, pero en realidad había triunfado su impugnación de los modos de vida, especialmente en materia sexual, que estuvo en la raíz de la transformación social más importante de occidente en el siglo XX: la disociación de sexualidad y procreación⁵.

Las protestas y las corrientes contraculturales fueron una seria señal de advertencia con importantes consecuencias, pero tendían a considerarse

⁵ Sobre mayo de 1968 hay una síntesis muy valiosa de SIRINELLI, J.-F., *Mai 68. L'événement Janus*, Paris: Fayard, 2008. Sobre los efectos en materia de costumbres sexuales, cfr. el interesante trabajo de KUBY, G., *The global sexual revolution. Destruction of freedom in the name of freedom*, Kettering, OH: LifeSite, 2015. Pueden verse también nuestros trabajos «La chienlit c'est lui! De Gaulle ante mayo de 1968», *Arbor* 194 (787) a428. <https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1001>; y «Cincuenta años de la revolución final», *Nuestro Tiempo* 698, abril-junio 2018, disponible en <http://www.unav.es/nuestrotiempo/es/temas/cincuenta-anos-revolucion-final>.

anomalías que el sistema intentaría controlar. Entre los efectos más dramáticos estuvo el nacimiento de movimientos terroristas de oposición a las democracias: las Brigadas Rojas en Italia, la Baader-Meinhof o Red Army Faction en Alemania, el IRA y los grupos armados unionistas en Irlanda del Norte, etc. Otra “anomalía” que parecía apuntar en distinto sentido era el crecimiento del consumo de drogas entre los jóvenes. Joseph Ratzinger ha interpretado el factor común que ligaba estas dos tendencias que todavía marcan la historia europea: eran dos atajos para alcanzar un paraíso al que no sabía llegar la sociedad de consumo que lo prometía, sociedad que vivía en democracias que terroristas y drogadictos coincidían en considerar hipócritas y falsificadas⁶.

Para terminar con la panorámica de aquellos tiempos, debemos recordar que los años setenta vivieron la culminación de la política de equilibrio entre los bloques dentro de la Guerra Fría. El estilo Nixon-Kissinger fue aceptado, con numerosas reservas, por los soviéticos de la era Breznev, obligados en parte por la presión que suponía la apertura de una nueva relación estadounidense con una China tan comunista como antisoviética. Los soviéticos supieron sacar buen partido de la voluntad de acuerdo mostrada por los norteamericanos.

Los logros se medían por la firma del tratado SALT I, el camino hacia el final de la guerra en Vietnam, y –en Europa– la celebración de la conferencia de Helsinki y la firma de su acta final. La iniciativa de los socialistas alemanes con la Ostpolitik no era ajena a la aceptación de una vieja reivindicación soviética: la celebración de una conferencia sobre seguridad en Europa con la participación soviética. La meta de la URSS era conseguir la salida de los americanos del continente europeo y la creación de un sistema de seguridad regional controlado por ellos. Su sueño se habría cumplido si los Estados Unidos hubieran sido excluidos de la reunión, pero debieron conformarse con su presencia. Con todo, el Acta final trajo consigo ventajas importantes para los soviéticos, que vieron confirmado el statu quo europeo de posguerra y su dominio sobre media Europa, sin renunciar a ampliarlo al resto del continente. Ahora bien, parecían convencidos de que debían cambiar de estrategia para conseguirlo: la presión no había conseguido buenos resultados. El caso de Checoslovaquia en 1968 era un penoso recuerdo de la limitación de su influ-

⁶ RATZINGER, J., *Un tournant pour l'Europe? Diagnostics et pronostics sur la situation de l'Eglise et du monde*, Paris: Flammarion-Saint-Augustin, 1996, 15-19.

jo incluso dentro del «telón de acero». Había que buscar otro camino de acercamiento, por la vía de la confluencia, más amable en las formas, pero no menos ambicioso en el objetivo, que seguía siendo dominar Europa y extender el comunismo soviético por el mundo. En África los avances de los setenta fueron impresionantes, y en América la llegada al poder en Nicaragua de los sandinistas en 1979 era más que prometedor.

En Europa, el Acta final de Helsinki reconocía los derechos soviéticos y creaba el marco de relaciones confiadas que convenía a su nueva estrategia. La única contrapartida había sido la aceptación de los acuerdos conocidos como la tercera cesta, la de los derechos humanos, en la que tanto habían insistido los representantes franceses y los del Vaticano durante la negociación. Los soviéticos lo consideraron un asunto menor y el tiempo demostraría lo equivocados que estaban al respecto⁷.

LOS CAMBIOS DE LOS SETENTA

En Europa, los años setenta fueron los de la primera ampliación de las Comunidades Europeas. Cuando cesó el veto francés, el Reino Unido, Irlanda y Dinamarca ingresaron en el Mercado Común en 1973. Era la constatación de un éxito, pero también la de una limitación: lo económico era casi lo único que se integraba, junto a algunos asuntos nucleares. Era una Europa de mercaderes, pero se construía con la esperanza de conseguir mayor integración política. Desde luego, la característica democrática de sus socios se entendía inseparable de la pertenencia al club y de la forma de entender su futuro.

Como una confirmación de esa idea llegaron algunos cambios en los países del sur de Europa que no eran hasta entonces democracias: Portugal, España y Grecia.

En Portugal los sucesos fueron dramáticos: se vivió una revolución impulsada por elementos comunistas en el ejército, y el país estuvo a punto de convertirse en el primer miembro comunista de la OTAN. La alarma norteamericana llegó a tal punto que Kissinger propuso a Franco que España interviniera militarmente en Portugal, algo que el ya anciano general español desestimó⁸.

⁷ SOUTOU, G.-H., *La Guerre de Cinquante Ans. Les Relations Est-Ouest, 1943-1990*, Paris: Fayard, 2001, 549 y ss. GADDIS, J.-L., *Nueva Historia de La Guerra Fria*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011, 164-167.

⁸ PAYNE, S.-G. y PALACIOS, J., *Franco*, Barcelona: Planeta, 2014, edición Kindle pos. 10246.

La situación consiguió encarrilarse en Portugal, que evolucionó hacia una democracia con un fuerte partido socialista y un partido comunista también fuerte pero controlado. Era el ideal para muchos de los analistas norteamericanos y europeos: buscar un punto medio entre el modelo comunista y el capitalista, un lugar de socialismo aceptable que sirviera para prevenir el comunismo. Ese había sido el intento de la administración Roosevelt en los compases finales de la guerra con la búsqueda de «gobiernos Benes» para las naciones liberadas, y ahora se pensaba lo mismo o algo muy parecido, a pesar del poco glorioso final de Benes en Checoslovaquia. En Grecia, también en 1974, el régimen de los coroneles cayó y se produjo una pronta democratización de la mano de Constantinos Karamanlis.

Tras la muerte del general Franco en 1975, España vivió un proceso de democratización similar, muy denso y exitoso. Antes de las primeras elecciones se produjo la legalización del partido comunista, y la Unión de Centro Democrático ganó las primeras elecciones y gobernó hasta 1982 con una orientación reformista frente a una oposición dominada por los socialistas⁹.

Incluso a los partidos comunistas pareció afectarles el triunfo de la idea democrática en los setenta. El eco de la represión en Checoslovaquia en 1968 tuvo consecuencias entre algunos militantes comunistas, que a veces abandonaron el partido o bien manifestaron su desconfianza hacia las directrices de Moscú. La consecuencia fue la aparición del llamado eurocomunismo en países como Italia, Francia o España. Era un comunismo que se presentaba como compatible con la democracia liberal. No sabemos exactamente qué pensaba de él Moscú, pero da la impresión de que no lo miraba con malos ojos y que encajaba bastante bien en su cambio de línea de acción hacia un modelo más suave.

En definitiva, la democracia había salido fortalecida de la crisis de los primeros setenta, primero política, pero también económica como consecuencia de la crisis petrolera provocada por la guerra del Yom Kippur. El sistema demostraba una solidez mayor que en 1929, cuando una crisis similar había alejado de la democracia a la mayoría de los europeos. Con todo, desde el punto de vista soviético, daba la impresión de que el capitalismo estaba en sus últimos momentos, mientras la influencia de la URSS seguía creciendo hasta alcanzar su máximo histórico.

⁹ POWELL, Ch.-T., *España en democracia, 1975-2000*, Barcelona: Plaza y Janés, 2001.

TIEMPOS DE SECULARIZACIÓN

Hemos mencionado antes la presencia de representantes vaticanos en la Conferencia de Helsinki, lo que nos recuerda que la acción diplomática es una de las dimensiones de la presencia de la Iglesia católica en el mundo y en Europa. Pero, ciertamente, no es la más importante: la Iglesia es una organización compuesta por hombres y con una estructura externa reconocible y una acción institucional, pero es, ante todo, una realidad trascendente que influye de manera muy especial en sus fieles en todos los países en una dimensión que precede a la política y a cualquier dinámica social. Los años que nos interesan estuvieron marcados por la recepción del Concilio Vaticano II y lo que se ha llamado la crisis católica que fue asociada a ese proceso. Entre sus efectos mayores estuvieron una disminución acelerada del número de sacerdotes y religiosos en Europa occidental, con la consiguiente crisis de las estructuras eclesiales, una crisis de identidad doctrinal especialmente intensa en algunos países y ambientes, y una desorientación importante de los fieles que vieron cuestionadas doctrinas y comportamientos que hasta entonces se habían presentado como modelos¹⁰.

La cuestión era interna pero también consecuencia de dinámicas ajenas a la Iglesia, y más antigua de lo que a veces se reconocía. Era una nueva edición de la crisis modernista vivida a principios de siglo, un episodio más de la impugnación de las creencias sobrenaturales por parte de una sociedad ebria de sus logros materiales que los extrapolaba hasta el infinito denegando cualquier valor a lo que no fueran éxitos tangibles: científicos, económicos o técnicos. De alguna manera, era la culminación de una utopía de signo capitalista tan atea como la comunista: la solución de todos los problemas humanos era cuestión de análisis científico y organización. Cualquier otra cosa no era más que palabrería¹¹.

¹⁰ Cfr. el análisis para Francia de PELLETIER, D., *La Crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris: Payot, 2002. Una interesante aproximación contemporánea a algunas de esas corrientes, en BOSCH, U., CLÉMENT, O. y LE GUILLOU, M.-J., «La Crise de Mai: Essai de Discernement Crézien», *Foi et Vie* 3 (1968) 3-13.

¹¹ El problema había sido ya detectado y analizado por algunos desde la posguerra. Puede verse el análisis, recientemente publicado por su actualidad en la carta pastoral publicada por el cardenal arzobispo de París Emmanuel Suhard en 1947: SUHARD, E., *Essor ou déclin de l'Église*, Perpignan: Editions Artège, 2018. Suhard señala la necesidad urgente de una nueva evangelización y los dos obstáculos que hay que evitar para no errar en el camino: las interpretaciones modernista o tradicionalista de la Iglesia en lugar de comprender su misterio como una prolongación del de la Encarnación del Verbo.

Esa solución tecnocrática no era difícil de impugnar, era una construcción mecánica, burocrática y sin alma, contra ella se habían levantado en parte los rebeldes de 1968, pero la respuesta que ellos daban como alternativa a la utopía capitalista era la anarcocomunista, no una vuelta a consideración religiosa alguna: eso era, para utópicos de uno y otro signo, una realidad pasada. Los cristianos habían quedado, así, como náufragos en medio de la cultura contemporánea que los rechazaba en nombre de sus principios y de su pretendido éxito.

La salida que encontraron algunos cristianos fue buscar la alianza con grupos que consideraban compatibles con sus afanes: intentaron una puesta al día de su religión por medio de una adaptación a los criterios mundanos que habían triunfado. Para la mayor parte, el materialismo del capital era, de forma más evidente, incompatible con sus sentimientos religiosos, así que la preferencia por los movimientos izquierdistas se convirtió en predominante. El movimiento de diálogo entre cristianos y marxistas era la punta de lanza de esta solución. Se inició con el encuentro de Salzburgo en 1965, justo después del Concilio, y continuó con los de Chiemsee (RFA, 1966) y el de Mariánske Lázně (Checoslovaquia, 1967), todos ellos aprobados por el Vaticano para perplejidad de los obispos de regiones que vivían bajo persecución comunista¹². La URSS había detectado una posibilidad de aproximación a los movimientos católicos desde tiempo atrás a través de ideales compartidos, como por ejemplo el pacifismo. Pero ahora se le había abierto una vía de influencia de mucha mayor amplitud que le permitiría hacer de los movimientos católicos un vector de penetración comunista en países de Europa occidental y de América Latina especialmente. Con ironía se ha dicho a veces de ellos que no quisieron ser los últimos cristianos y fueron los últimos marxistas¹³.

Pero para muchos católicos, y cristianos en general, si el mesianismo celestial era sustituido por uno terrenal al alcance de la mano, la religión, reducida así a política o a mercado, perdía casi completamente su interés. La consecuencia lógica fue un acelerado abandono de la práctica religiosa y una creciente secularización de las estructuras sociales conquistadas por las nuevas modas. La televisión desempeñó un importante papel al difundir estas ideologías, que predominaban entre los profesionales de la comunicación to-

¹² ALCALÁ, M., *Historia del sínodo de los obispos*, Madrid: BAC, 1996, 379.

¹³ Cfr. MIKRUT, J. (ed.), *La Chiesa cattolica e il comunismo: in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, San Pietro in Cariano (Verona): Gabrielli Editori, 2016.

avía más que entre la población en general. El nuevo dios era el consumo, y sus predicadores los agentes de publicidad, que se cuidaban de mostrar el camino hacia el paraíso material de la forma más atractiva posible. El bienestar material precisaba un complemento sentimental añadido que llegaba por dos vías: la liberación sexual, que prometía placer sin límites, y un difuso sentimiento solidario que estaba garantizado por las convicciones izquierdistas por las que cada uno se autoproclamaba defensor de un mundo más justo y solidario. Para los momentos de descontento se disponía del derecho a la protesta. Todo ello quedaba en manos del Estado providencia y de un mercado bien provisto¹⁴.

Es significativo que esta tendencia materialista y de crisis interna de la religión, se viviera por igual en las democracias y en algunas dictaduras: no hay muchas diferencias en este sentido entre la España de Franco, la Italia de la Democracia Cristiana o la Francia de la Vª República. Quizá un cierto desfase cronológico, pero poco más.

Esta presión cultural y social colocó a la religión en una posición marginal en la vida social y política; tendió a convertirla en una especie de herencia del pasado con fecha de caducidad que parecía más bien próxima. En resumen, cabría decir que se había consolidado la idea de que creencias y práctica religiosa eran elementos irrelevantes a finales del siglo XX: no influían ni influirían en el mundo que se estaba construyendo.

UN PAPA POLACO ANTE UN CATOLICISMO EN CRISIS

La elección de Juan Pablo II el 16 de octubre de 1978 supuso la llegada a la sede de Roma de un obispo polaco que miraba la historia reciente de la Iglesia y el continente con ojos muy distintos de sus homólogos occidentales. En el ambiente eclesástico posconciliar occidental había prevalecido la idea de que el gran error de la Iglesia frente al mundo moderno había sido su empeño por mantener vivo el pasado. Ese intento de *restauración* católica habría sido la gran equivocación: se había perdido la oportunidad de dialogar con el mundo moderno y de abrirse a sus logros y, con ello, se habría perdido el tren del progreso vivido en tiempos recientes en cultura, ciencia, sociedad y políti-

¹⁴ Una interesante perspectiva de estos cambios en los Estados Unidos puede verse en LUKACS, J., *A New Republic. A History of the United States in the Twentieth Century*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004, 289 y ss.

ca. Había llegado el momento de sellar una alianza con la modernidad, de reinventar el cristianismo para mostrarlo al propio tiempo. Esto generó una especie de obsesión por romper con el pasado como condición necesaria para alcanzar la autenticidad evangélica. El efecto de desconexión con el legado anterior generó un vacío doctrinal y pastoral de efectos devastadores. Innovar no es nada fácil, pero pretender hacerlo sin tener en consideración los frutos de las innovaciones vividas en el pasado es casi sinónimo de entregarse a la imitación. Eso fue en buena medida lo que sucedió: los medios eclesiásticos se entregaron a la búsqueda de mesianismos seculares que imitar. Entre ellos, el socialismo marxista era la moda intelectual más extendida y la que más militancia concitaba, por lo que no es extraño que fuera la preferida.

Este tipo de opciones generaba una división en la Iglesia que parecía no tener remedio. La idea de la rebeldía y la innovación transgresora como modo de progresar parecía extenderse más y más hasta hacer casi ingobernable la milenaria institución. Pablo VI, recientemente canonizado, un hombre que a muchos les había parecido el mejor preparado en siglos para ejercer el pontificado, se había sentido incapaz de ejercer su función en medio de una confusión creciente. Weigel lo resume así: «en 1978, la situación en la Iglesia católica era tensa y enconada: iba a la deriva en Roma y vivía en la agitación en el resto del mundo»¹⁵. En Francia, el historiador Jean Delumeau había publicado en 1977 un libro con un título que habla por sí solo: *Le christianisme va-t-il mourir?*¹⁶ Salvo para quienes pensaban que, por fin, había llegado la hora de la revolución en la Iglesia, la perspectiva no era nada luminosa.

En esas circunstancias se produjo la elección como Papa de Karol Wojtyła. Juan Pablo II colocó como primera piedra de su pontificado su llamada a superar los miedos y a abrir las puertas a Cristo. Fue muy explícito en la homilía que pronunció en la misa de inauguración de su pontificado:

«¡Hermanos y hermanas! ¡No tengáis miedo de acoger a Cristo y de aceptar su potestad! (...)

»¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!

»Abrid a su potestad salvadora los confines de los Estados, los sistemas económicos y los políticos, los extensos campos de la cultura, de la

¹⁵ WEIGEL, G., *Juan Pablo II. El Final y el principio*, Barcelona: Planeta, 2011, 429.

¹⁶ París: Hachette, 1977.

civilización y del desarrollo. ¡No tengáis miedo! Cristo conoce “lo que hay dentro del hombre”. ¡Solo Él lo conoce!

»Con frecuencia el hombre actual no sabe lo que lleva dentro, en lo profundo de su ánimo, de su corazón. Muchas veces se siente inseguro sobre el sentido de su vida en este mundo. Se siente invadido por la duda que se transforma en desesperación. Permitid, pues, –os lo ruego, os lo imploro con humildad y con confianza– permitid que Cristo hable al hombre. ¡Solo Él tiene palabras de vida, sí, de vida eterna!»¹⁷

Para lo que a nosotros nos interesa, el miedo a no encajar en las ideologías contemporáneas era uno de los que quedaban fuera de su consideración y era el que atenazaba a algunos cristianos de Occidente. Una de las grandes novedades del planteamiento del Papa polaco era que tomaba la iniciativa con entera naturalidad en su deseo de difundir el mensaje del Evangelio, sin preocuparse de si eso resultaría agradable o no a los poderes mundanos constituidos o a las modas dominantes.

El modo como se puso a la tarea supuso una transformación impresionante de la forma de ejercer la tarea del papado, hasta llegar a afectar a la manera de entender su misma misión. Por primera vez en la historia, un Papa se convirtió en un predicador *efectivamente mundial* del mensaje evangélico, y fue escuchado hasta los confines del mundo. Las estadísticas, aunque no sirvan para hablar de la esencia de su trabajo, resultan apabullantes.

Fue el segundo pontificado más largo de la historia, 26 años y medio (9.665 días). Al ejercerlo, recorrió más de 1 millón doscientos cuarenta mil kilómetros, es decir, más de tres veces la distancia de la tierra a la luna o más de 30 veces la vuelta al mundo. Se entrevistó con 1.600 jefes de Estado o de gobierno. Visitó 140 países, 1.022 ciudades. Se dirigió a audiencias de todas las clases sociales en los ambientes y lenguas más variados: utilizó más de cuarenta lenguas en sus alocuciones, que suman más de 19.000 discursos. Pero eso no le alejó de sus deberes como obispo de Roma, como luego veremos. La recopilación de sus enseñanzas ocupa 56 volúmenes en gran formato. Comprenden 14 encíclicas, 38 cartas apostólicas y 13 exhortaciones pastorales. A sus audiencias acudieron más de 17 millones de personas. En fin, puede afirmarse que ha sido el hombre más visto en directo: alrededor de 250 millones de per-

¹⁷ Homilía en el comienzo de su pontificado, Plaza de San Pedro, 22 de octubre de 1978. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato.html, consultada el 10-10-2018.

sonas lo vieron personalmente, y son difícilmente calculables los que lo vieron por los medios de comunicación. Que esto sucediera a finales del siglo XX no era ninguna sorpresa, que ocurriera con un Papa es algo muy relevante.

Este comportamiento contrastaba especialmente con el estado de opinión que se había generalizado en el mundo occidental. Suele ponerse el ejemplo de Pablo VI en Francia para entender cómo habían cambiado las cosas. Su figura se convirtió en habitual protagonista en las informaciones de la prensa, con una apreciación positiva en los años del Concilio Vaticano II, que fueron también los de la consolidación de la sección de religión en la prensa diaria y en algunas revistas de información general. Fue así hasta 1968, cuando promulgó la encíclica *Humanae Vitae*. A partir de entonces se terminó el romance de la prensa francesa con el papado, y una nueva visión crítica comenzó a arrojar sombras primero, y a someter a un régimen de silencio después, al Papa de Roma.

Ciertamente, el mundo del que venía Juan Pablo II facilitaba su nuevo tipo de mirada y actitud activa, llena de iniciativa y alejada de cualquier complejo, tan diferente de la que se había difundido entre muchos católicos de la Europa libre. Es importante notar que, cuando escribimos entre muchos, es porque no debe entenderse que ocurriera así entre todos. Es más, una de las primeras tareas que debió abordar el nuevo Pontífice en Europa occidental debió ser la atención a las intensas divisiones generadas por la crisis postconciliar entre los católicos.

Uno de los ejemplos más dramáticos, probablemente paradigmático, era la Iglesia en Holanda. Había sido una comunidad modelo de fidelidad, de dinamismo y de vida misionera, pero la aplicación del Concilio la había dividido y había provocado un proceso de secularización acelerado que amenazaba con destruirla. Pablo VI había intentado de varias maneras poner remedio a la situación sin conseguirlo. Antes de cumplir un año en el cargo, Juan Pablo II convocó un sínodo particular de obispos holandeses, que se celebró a comienzos de 1980¹⁸. El Papa se dedicó sobre todo a escucharlos y les alentó, al comienzo y al final de la reunión, a acometer unidos su labor de pastores. La asamblea culminó con un documento esperanzado y una llamada a trabajar unidos. Los resultados prácticos fueron muy escasos. La crisis de la autoridad episcopal, la división entre los prelados, y el progresivo dominio de la vida

¹⁸ ALCALÁ, M., *op. cit.*, 190-205.

eclesial por parte de clérigos y laicos radicalizados, dejaron poco sitio a la recuperación. Los laicos integrados en las estructuras eclesíásticas, que recibían su salario de ellas, estuvieron entre los más radicales y con frecuencia limitaron y hasta impidieron el ejercicio de autoridad alguna a los obispos. Era su idea de la democratización, y también la realidad de la aparición de una nueva burocracia interna en la Iglesia llamada a tener un protagonismo importante durante décadas, que todavía no ha sido estudiado. En la práctica, la vida de la Iglesia holandesa siguió languideciendo en las décadas siguientes. La herida demostraba ser profunda.

No hubo más sínodos especiales para otros países europeos, aunque sí se convocarían para el conjunto de Europa. Juan Pablo II siguió adelante con su magisterio ordinario, y con su programa de viajes apostólicos para llevar su mensaje, lo más directamente posible, a los fieles y a sus pastores. La atención prestada a Europa occidental en sus primeros años de pontificado fue significativa. Entre 1978 y 1989 realizó 105 desplazamientos, de los cuales 61 fueron visitas pastorales en Italia y 44 viajes fuera de ese país. De esos 44, 21 le llevaron fuera de Europa, 3 a Polonia y 18 a destinos de Europa occidental, sin duda la región más atendida en estos años¹⁹.

Por países, debemos distinguir entre Italia y el resto de Europa occidental. En efecto, las cifras italianas testimonian una dedicación intensísima, la mayor de toda la historia del papado. En los primeros 18 años de pontificado Juan Pablo II realizó 127 visitas pastorales por toda Italia, a 250 sedes episcopales y el mismo número de parroquias de la diócesis de Roma. Recorrió allí más de 72.000 kilómetros. Fuera de ese país, el más visitado hasta 1989 fue Francia, 4 veces, seguido por la República Federal de Alemania, Suiza, Austria y España, donde viajó en dos ocasiones. Visitó una sola vez Portugal, Reino Unido, Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo, Liechtenstein, Noruega, Islandia, Finlandia, Dinamarca y Suecia. En definitiva, después de Italia el núcleo carolingio europeo y España fueron el centro de su dedicación.

REFERENCIAS PARA UN NUEVO RUMBO

John Lewis Gaddis, autor de referencia en historia de las relaciones internacionales durante la Guerra Fría, ha escrito:

¹⁹ RICCARDI, A., *Giovanni Paolo II. La Biografia*, Torino: San Paolo, 2011, 221-242.

«El Papa había sido actor antes de convertirse en sacerdote, y su retorno triunfante a Polonia en 1979 reveló que no había perdido ninguna de sus habilidades teatrales. Pocos guías de su época se le igualaban en la capacidad de usar palabras, gestos, exhortaciones, rechazos, incluso bromas, para mover los corazones y las mentes de los millones que lo vieron y escucharon. Al mismo tiempo, un individuo único, mediante una serie de desempeños dramáticos, estaba cambiando el curso de la historia. Esto en un sentido era apropiado, porque la Guerra Fría misma era una especie de teatro donde las distinciones entre ilusiones y realidad no eran siempre evidentes. Presentaba grandes oportunidades para que los grandes actores desempeñaran grandes papeles.

»Estas oportunidades no se volvieron plenamente evidentes, sin embargo, hasta principios de los años ochenta, pues fue solo entonces cuando las formas materiales del poder, en las que los Estados Unidos, la Unión Soviética y sus aliados habían derrochado tanta atención durante tanto tiempo –las armas y misiles nucleares, las fuerzas militares convencionales, los establecimientos de inteligencia, los complejos industriales militares, las máquinas de propaganda–, empezaron a perder su potencia. El verdadero poder descansaba, durante la década final de la Guerra Fría, en dirigentes como Juan Pablo II, cuyo dominio de intangibles –de cualidades tales como la valentía, la elocuencia, la imaginación, la determinación y la fe– les permitía exponer disparidades entre lo que la gente creía y los sistemas bajo los cuales la Guerra Fría había obligado a que vivieran. Las brechas eran más flagrantes en el mundo marxista-leninista, al grado de que cuando fueron cabalmente reveladas no hubo manera de cerrarlas, como no fuera desmantelando el comunismo mismo, y con ello concluyendo la Guerra Fría»²⁰.

Si esta apreciación sirve para comprender la evolución de las relaciones internacionales en la época y cómo influyó en ella la presencia y la acción de Juan Pablo II, nos parece igualmente válida, si no más, aplicada a su modo de gobierno de la Iglesia. El nuevo Papa no introdujo solo algunas medidas, sobre todo cambió los términos en que se pensaba la situación, y contribuyó así a una transformación sin precedentes que contribuyó de manera sustancial a modificar el final del siglo XX en la historia general y en la de la Iglesia. Para susten-

²⁰ GADDIS, J.-L., *op. cit.*, 173.

tar esta afirmación, proponemos acercarnos a su replanteamiento del problema a través de una premisa, tres grandes escenarios de cambio y una medida que nos parece que está en el centro de todo su gobierno.

La premisa tiene mucho que ver con el modo de entender la historia, la vida y la posteridad. Podríamos resumirla con esa reductiva e irónica sentencia: donde no hay tradición, hay imitación. El saber y el hacer humanos viven de la tradición y la innovación. Pero si se rompe con la tradición, además de perder toda la herencia, se pierden muchas oportunidades de investigación, con el peligro de volver a descubrir el Mediterráneo. Juan Pablo II habitaba con seguridad el terreno del que conoce la importancia de la tradición y de la innovación y su mutua necesidad. Tenía una ventaja histórica de partida: no procedía de un país en el que se hubiera vivido un momento que consideraran canónico de relación entre realidades temporales y eclesíásticas y, mucho menos, pensaba que el momento presente, el tiempo que él vivía, fuera la culminación de innovaciones que habían dado con la solución antes siempre ignorada. Al contrario, su vida había contemplado una continua contradicción entre su esperanza y una realidad que se resistía a reflejarla aquí y ahora. Pero no le importaba, sabía que trabajaba hoy para mañana, con la esperanza en el más allá, y que así sería siempre. Le interesaba cambiar el presente y aprendía cuanto podía del pasado.

El primer gran escenario de cambio eran las cuestiones doctrinales. La crisis religiosa del siglo XX tenía mucho que ver con el postulado de una razón autosuficiente que despreciaba los datos de fe sobrenatural. De ahí había surgido la teología liberal protestante que había conducido a una secularización de la fe. En la práctica, eso llevaba a que las creencias no estuvieran ya en manos del pueblo creyente con sus pastores como últimos garantes de su pureza. Las creencias debían ser analizadas y avaladas por académicos, teólogos, filólogos, filósofos o historiadores, que eran sus intérpretes válidos. La dependencia del mundo académico y sus gentes se volvía absoluta. Pero en el mundo académico pocas verdades son seguras, por definición, todas deben ser revisadas, ese es el oficio del estudioso. El problema es que ahí no cabe la fe sobrenatural si no es como excepción o como dato ajeno a la razón.

Juan Pablo II proponía desde el primer momento otro planteamiento: la cultura era fundamental en toda la vida social, también para las creencias, pero la cultura era algo más amplio que la vida académica, y la doctrina algo más que las opiniones de los teólogos, que eran solo un factor más en la profundización y la transmisión de la fe. La vida de los fieles era al menos tan impor-

tante como la teología, seguramente más. El Papa lo mostraría pronto con su insistencia en presentar la vida de los santos ante el pueblo y, a ser posible, santos próximos en el tiempo, que hablaban a nuestra época con su testimonio de fe. Y también con la importancia que concedía a la vida espiritual en general y a la religiosidad popular en concreto. Este concepto de cultura, más amplio y menos elitista, aparecía como un cauce para superar la aporía cultural en la que se había entrado con la crisis modernista, el debate posconciliar y los efectos del supremacismo racionalista en la vida de la Iglesia.

En sus viajes, Juan Pablo II mantuvo reuniones con teólogos en casi todos los países. La acogida no solía estar entre las más entusiastas que se le prodigaban, alguna vez fue francamente hostil, por ejemplo, en ambientes germanohablantes, pero el pontífice no cejó en su empeño por mostrar su interés por la Teología y por hacerla con sentido de fe. Junto a esta actitud estuvo su interés por encontrarse con otros científicos, con escritores y con gentes del mundo de la cultura. Era un recordatorio de que, aislada de esos elementos, la fe no podía vivir, pero tampoco podría aportar nada si no mantenía sus señas de identidad²¹.

Su mensaje cultural fue especialmente intenso en Francia, donde recordó una y otra vez la importancia que para el entero mundo católico tenía la cultura religiosa de ese país y animó a no desistir en el empeño por cultivarla, a no desesperar del trabajo de sus componentes propios, a no abandonarse a una dinámica secular por miedo a ser excluidos de los ambientes intelectuales descreídos. Juan Pablo II era un gran admirador de la cultura francesa, y sus reiteradas visitas al país galo estaban motivadas por este deseo de recuperar el genio francés, de convencerlos para que no se abandonaran y volvieran a tomar la iniciativa a la vez como creyentes y como pensadores:

«Esta nación, [Polonia,] de la cual yo soy hijo, no es extraña para vosotros. Sobre todo en los periodos más difíciles de su historia, ha encontrado en vosotros el apoyo de que tenía necesidad, los principales formadores de su cultura y los portavoces de su independencia. No puedo dejar de recordarlo en este momento. Hablo de ello con gratitud... Hoy, en la capital de la historia de vuestra nación, quisiera repetir estas palabras que constituyen vuestro título de orgullo: Hija primogénita de la Iglesia. (...)

²¹ «La Iglesia suiza, al igual que las de Alemania y Austria, permanecería como una de las más refractarias a Juan Pablo II durante todo su pontificado». WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II: testigo de esperanza*, Barcelona: Plaza & Janés, 1999, 642.

»Y, al repetir este título, quisiera adorar con vosotros el misterio admirable de la Providencia. Quisiera rendir homenaje al Dios vivo, que, actuando en los pueblos, escribe la historia de la salvación en el corazón del hombre.

»Esta historia es tan vieja como el hombre. Se remonta incluso a su “prehistoria”, se remonta al comienzo. Lo que Cristo dijo a los Apóstoles: “Id, enseñad a todas las naciones...”, lo había confirmado a lo largo de la historia de la salvación, y a la vez ha anunciado esta etapa particular, la última etapa. (...)

»Así, pues, para concluir, permitidme preguntaros:

»Francia, hija primogénita de la Iglesia, ¿eres fiel a las promesas de tu bautismo?

»Permitidme preguntaros:

»Francia, hija de la Iglesia y educadora de los pueblos, ¿eres fiel, para el bien del hombre, a la alianza con la sabiduría eterna?»²².

Otro importante gesto en este escenario fue la reiterada llamada para trabajar junto a él en Roma al arzobispo de Munich, Cardenal Joseph Ratzinger. El prelado alemán había sido catedrático de Teología, perito conciliar, y era una de las mentes más brillantes de la Teología. Recurrir a él para ponerlo al servicio de la doctrina católica era una apuesta decidida por el rigor teológico, y una muestra de confianza en el quehacer de los teólogos, concretamente de los del mundo germanohablante, que tanta influencia habían tenido en la época conciliar y seguían teniendo en el debate posterior. La tarea de Ratzinger al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe y su ininterrumpido diálogo teológico con Juan Pablo II fueron una de las señas de identidad del pontificado, y una de las mayores aportaciones de la Iglesia europea a este.

El segundo escenario que propongo considerar es el triunfo de la secularización en la vida social y política. Dios había sido desterrado de las sociedades opulentas poco a poco, casi insensiblemente, y había sido sustituido por los nuevos dioses: el dinero, la seguridad, el bienestar y el placer. Era el triunfo del afán de poder como norma última de la organización de la vida pública y del placer en la vida privada, combinados en las dosis más altas posibles. La actitud del Papa ante el nuevo culto era de impugnación sin paliativos de la

²² «Homilía del Santo Padre Juan Pablo II durante la misa celebrada en el aeropuerto de Le Bourget, Domingo, 1 de junio de 1980». http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800601_parigi-francia.html, consultado el 10-10-2018.

mentira que suponían. Sin trascendencia, los hombres no serían otra cosa que esclavos de los nuevos dioses que ellos mismos fabricaban con sus sofisticados procedimientos tecnológicos o financieros. Todavía más, su discurso a las naciones ricas que abandonaban sus hábitos cristianos por disfrutar de los bienes del mundo insistía en que sin Jesucristo el hombre no podía ser plenamente hombre. Quienes perdían ese horizonte se degradaban por debajo de lo humano. Su catequesis sobre la teología del cuerpo, desarrollada durante estos años, y una de las más elaboradas de su pontificado, era una respuesta detallada y elocuente a la hipersexualización y a otros degradantes efectos de la llamada revolución sexual que seguía expandiendo sus efectos²³.

Había aquí una llamada a un nuevo humanismo que se concretaba en la defensa de la vida, especialmente de los más débiles, en todas sus etapas y en la primacía del *ser* sobre el *tener*. Era lo contrario del complejo de inferioridad que paralizaba a algunos ante el éxito de las sociedades materialistas. El paraíso del consumo, las vacaciones pagadas y sofisticadas, el sexo fácil y el vientre satisfecho eran denunciados como un espejismo que no era ningún logro sino una degradación.

La alternativa propuesta era una vida que supiera ser humana de verdad porque descubriera las riquezas aportadas por Cristo, sobre todo el amor a Dios y a los demás y la vida pacífica y plena que nace de esa armonía con el Creador y las demás criaturas. Y eso estaba al alcance de la mano, era cuestión de buscarlo en la vida ordinaria, de mostrarlo como asequible con una pastoral cercana, con una práctica sacramental frecuente, y con una presentación atractiva de las realidades religiosas. Gran parte de esa lección la dio el Papa con ejemplos gráficos como su cuidado cercano de las parroquias romanas o de la Iglesia en Italia. Ahí podía volcarse inmediatamente con mayor frecuencia, y ahí dio algunas de las lecciones de lo que luego denominará la «nueva evangelización» de Europa: se trataba de buscar a los fieles y presentarles la fe de maneras variadas, compartiendo con ellos encuentros, ratos de adoración eucarística, procesiones o peregrinaciones, acudiendo en público a confesar y confesarse, etc. En definitiva, Juan Pablo II aplicó en Roma lo que había hecho en la diócesis de Cracovia, adaptándolo a la nueva situación: acudir en

²³ JUAN PABLO II, *Varón y mujer: teología del cuerpo*, Madrid: Palabra, 1995. VILADRICH, P. J. y ESCRIVÁ-IVARS, J. (dirs.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Madrid: Rialp, 1991. Cfr. también KUBY, G., *op. cit.*

busca de sus feligreses para escucharles, hablarles de Dios y orar juntos. La temperatura de la vida religiosa creció, y los obispos italianos fueron sumándose a la nueva dinámica en lugar de lamentar la deriva secularista que había ido ganando a algunos fieles. El mensaje era claro: la respuesta a la secularización no era justificarla, sino renovar la evangelización. La práctica de la fe se incrementó en Italia en estos años²⁴.

El caso español era, en este ámbito, igualmente significativo. España estaba construyendo su democracia justo en el momento de la elección de Juan Pablo II. Los cambios que había vivido la sociedad española en los años sesenta y setenta eran muy intensos: el país se había modernizado económicamente y había crecido de forma impresionante. Estaba también más abierto a las influencias exteriores, llegadas a través de modas difundidas por los medios de comunicación y por la corriente creciente de turistas que visitaban el país. No pocos obispos vivieron esos tiempos preocupados por desconectar la Iglesia de la anacrónica dictadura franquista en sus últimos años. Lo consiguieron, y lo consideraron un gran logro. No era pequeño, pero al mismo tiempo la sociedad española vivía un proceso de secularización que impulsaba un creciente materialismo en las costumbres con la consiguiente baja en la práctica religiosa. A eso se sumó la aguda crisis que la Iglesia vivió tras el Concilio Vaticano II. Los seminarios casi se vaciaron y la identidad católica comenzó a buscar nuevas referencias, a veces tomadas del mundo de la política antifranquista o del sindicalismo. El efecto fue un proceso de secularización y desafección de los españoles respecto a la Iglesia extraordinariamente acelerado. El pontificado de Juan Pablo II fue el momento de repensar las prioridades de la Iglesia en España y de volver a poner la mirada en la evangelización, más allá de las maniobras políticas. Los viajes de Juan Pablo II a España y las multitudes que congregó sirvieron para convencer a los obispos en primer lugar de la oportunidad de ese cambio que se dejó notar poco a poco en los planes pastorales, aunque la deriva secularizadora siguiera dominando el panorama cultural²⁵.

²⁴ DZIWIŚ, S., *Una vida con Karol. Conversación con Gian Franco Svidercoschi*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007, 107 y ss.

²⁵ «Todo lo concerniente a la *nueva evangelización* que había pedido Juan Pablo II a la Iglesia española en 1982, fue puesto sobre el tapete [en los años de la presidencia de la Conferencia Episcopal de Ángel Suquía]. Concretamente se aprobó un plan de acción pastoral titulado precisamente *Impulsar una nueva evangelización* (aprobado por la Conferencia Episcopal en febrero de 1990), un plan de formación para los seminarios menores (abril de 1991), otro para los medios de comunicación social (mayo de 1992)...». ANDRÉS-GALLEGO, J. y PAZOS, A. M., *La Iglesia en La España Contemporánea. 2. 1936-1998*, Madrid: Encuentro, 1999, 245.

El tercer gran escenario que queremos traer a colación es el de la violencia política. En algunos ambientes intelectuales europeos, especialmente en Alemania, habían nacido teorías de matriz marxista que cuajaron en las llamadas teologías de la liberación. Se trataba de una secularización de la esperanza cristiana que trataba de poner remedio, por una vía rápida y eficaz, a las graves injusticias sociales que se vivían en muchos países del mundo no desarrollado, especialmente en América Latina. Por esta vía se llegó a la justificación de la insurrección armada y no fueron pocos los sacerdotes y religiosos o religiosas que se convirtieron en guerrilleros creyendo encarnar así un cristianismo realmente comprometido. Una cierta justificación de la violencia se había dado también entre algunos eclesiásticos frente a movimientos terroristas como el IRA en Irlanda del Norte o ETA en España²⁶. De fondo estaba la cuestión de la legitimidad de la violencia como liberadora de la opresión política, o incluso como deber moral para luchar contra la injusticia, importada de autores marxistas. Lo había advertido ya Pablo VI en la *Octogesima adveniens*:

«Sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el íntimo vínculo que los une radicalmente, aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria a la cual conduce este proceso»²⁷.

Una primera inflexión del discurso fue la denuncia por parte de Juan Pablo II de la injusta persecución sufrida por muchos cristianos en los países comunistas. Esto era una novedad importante ya que era una realidad silenciada

²⁶ El 20 de abril de 2018, tras conocerse el comunicado en que la banda terrorista ETA reconocía en parte el daño causado, se publicó un comunicado titulado «Los obispos de Navarra, el País Vasco y Bayona ante la declaración de ETA» firmado por los prelados de esas diócesis en el que se leía: «La Iglesia ha recibido de Jesucristo la vocación a ser instrumento de paz y de justicia, de consolación y de reconciliación. A lo largo de todos estos años, muchos de los hombres y mujeres que conforman la Iglesia han dado lo mejor de sí mismos en esta tarea, algunos de forma heroica. Pero somos conscientes de que también se han dado entre nosotros complicidades, ambigüedades, omisiones... por las que pedimos sinceramente perdón». <https://diocesivitoria.org/2018/04/los-obispos-de-navarra-el-pais-vasco-y-bayona-ante-la-declaracion-de-eta/> (consultado el 3-10-2018).

²⁷ Carta apostólica *Octogesima adveniens*, n. 34, AAS 63 (1971) 424-425. Citado en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*, 6-VIII-1984, VII, 7. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html, consultado el 10-10-2018.

ordinariamente en los medios de comunicación y en muchos ambientes eclesíásticos. No fueron infrecuentes denuncias de la vulneración de los derechos humanos por parte de organizaciones cristianas que omitían sistemáticamente hablar de lo que ocurría en los países comunistas²⁸. La mera presencia de un polaco en la cátedra de San Pedro suponía una nueva orientación de los focos de la atención pública hacia ese país y su contexto. Cuando irrumpió el sindicato independiente Solidaridad y comenzó la represión de las huelgas que promovían los trabajadores, la simpatía occidental, especialmente en algunos países, llevó a la creación de movimientos de apoyo a los polacos, por ejemplo en ambientes católicos franceses. El riesgo de intervención soviética en Polonia en diciembre de 1980 se vivió de forma dramática, y aunque la resistencia más seria la presentarían los Estados Unidos, a esas alturas los países de Europa occidental comenzaban a cambiar su manera de hablar de lo que sucedía tras el telón de acero y a mostrarse solidarios con los disidentes en una medida desconocida hasta entonces. La actitud firme y pacífica de los católicos polacos, sostenida por el Papa, era una lección importante de cómo enfrentarse a la opresión y de si era legítimo o no el recurso a la violencia.

Los pronunciamientos del Papa frente a quienes legitimaban la violencia fueron inequívocos, a veces encendidos, pero, otra vez, fue su ejemplo, esta vez de forma dramática, el que supuso un aldabonazo definitivo en este terreno. El atentado contra su vida del 13 de mayo de 1981 obró como una suerte de encarnación simbólica del sufrimiento de las víctimas de las persecuciones religiosas y de la violencia en general. La imagen de su sotana blanca ensangrentada era un argumento difícil de rebatir para quienes pretendían darle lecciones de compromiso con la causa de la justicia. Sus denuncias del uso ilegítimo de la violencia tuvieron desde entonces un nuevo sello de autenticidad y una marca de identificación con los que la padecían que influyó sin duda en la pérdida de fuerza del atractivo que esas doctrinas radicales tenían entre algunos cristianos.

²⁸ «Lo que había expuesto el CMI [Consejo Mundial de las Iglesias] a graves críticas era la política, concretamente la relación Este-Oeste y sus vínculos con la política del Tercer Mundo. El hecho de contar con miembros de la ortodoxia rusa, y las actitudes de la dirección de Ginebra, por lo general acomodaticias, habían provocado que el Consejo Mundial apenas se pronunciara sobre la persecución de los cristianos en los países comunistas. La asamblea de 1983 en Vancouver no había condenado la invasión soviética de Afganistán y por si fuera poco había aprobado una resolución que era todo un modelo de cómo establecer una equivalencia moral entre la ocupación soviética de ese país y el apoyo occidental a la resistencia afgana». WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II: testigo de esperanza*, Barcelona: Plaza & Janés, 1999, 640-641.

EL PROPÓSITO

Partir de la tradición, mejorarla y construir una cultura de raíz cristiana, fomentar un nuevo humanismo trascendente frente a la deshumanización secularista, una cultura en que cuerpo y espíritu se valoraran adecuadamente, fomentar la erradicación de la violencia y el odio en la vida política y social. Eran tres importantes lecciones en tres campos significativos. Todo esto se tejía en torno a la gran iniciativa que Juan Pablo II proponía: trabajar unidos para difundir el Evangelio. Sus mensajes, formulados de formas muy diversas, apuntaban a ese propósito bien definido: recuperar la conciencia de la identidad cristiana y de la misión evangelizadora. Lo formuló de forma diáfana durante su primera visita a España en 1982 en Santiago de Compostela. Comenzó con una apelación al pasado que es muestra de qué entendía por raíces cristianas de una sociedad:

«La historia de la formación de las naciones europeas va a la par con su evangelización; hasta el punto de que las fronteras europeas coinciden con las de la penetración del Evangelio. Después de veinte siglos de historia, no obstante los conflictos sangrientos que han enfrentado a los pueblos de Europa, y a pesar de las crisis espirituales que han marcado la vida del continente –hasta poner a la conciencia de nuestro tiempo graves interrogantes sobre su suerte futura– se debe afirmar que la identidad europea es incomprendible sin el cristianismo, y que precisamente en él se hallan aquellas raíces comunes, de las que ha madurado la civilización del continente, su cultura, su dinamismo, su actividad, su capacidad de expansión constructiva también en los demás continentes; en una palabra, todo lo que constituye su gloria»²⁹.

A continuación, trazó una descripción del presente que era un deseo de formular en positivo aquellos aspectos que constituían las riquezas de Europa:

«Y todavía en nuestros días, el alma de Europa permanece unida porque, además de su origen común, tiene idénticos valores cristianos y humanos, como son los de la dignidad de la persona humana, del profundo sentimiento de justicia y libertad, de laboriosidad, de espíritu de

²⁹ Acto europeo en Santiago de Compostela discurso del papa Juan Pablo II. Martes 9 de noviembre de 1982. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821109_atto-europeistico.html. Consultado el 10-10-2018.

iniciativa, de amor a la familia, de respeto a la vida, de tolerancia y de deseo de cooperación y de paz, que son notas que la caracterizan»³⁰.

Era la constatación de unas riquezas, pero también la formulación de un deseo. Europa, siguió diciendo, es el continente que más ha contribuido al desarrollo del mundo, tanto en el terreno de las ideas como en el del trabajo, en el de las ciencias y las artes, pero Europa vive un momento difícil.

Europa estaba dividida, en primer lugar, en el ámbito civil, y lo estaba, precisamente por el impacto de las ideas secularizadoras, tanto de la utopía comunista como de la consumista:

«Marcada por las consecuencias de ideologías secularizadas, que van desde la negación de Dios o la limitación de la libertad religiosa, a la preponderante importancia atribuida al éxito económico respecto a los valores humanos del trabajo y de la producción; desde el materialismo y el hedonismo, que atacan los valores de la familia prolija y unida, los de la vida recién concebida y la tutela moral de la juventud, a un “nihilismo” que desarma la voluntad de afrontar problemas cruciales como los de los nuevos pobres, emigrantes, minorías étnicas y religiosas, recto uso de los medios de información, mientras arma las manos del terrorismo»³¹.

Pero con ser dañina esa división civil, todavía era más grave la que afectaba al ámbito religioso. Europa estaba dividida:

«No tanto ni principalmente por razón de las divisiones sucedidas a través de los siglos, cuanto por la defeción de bautizados y creyentes de las razones profundas de su fe y del vigor doctrinal y moral de esa visión cristiana de la vida, que garantiza equilibrio a las personas y comunidades»³².

En definitiva, la apostasía contemporánea era la más grave enfermedad del continente, y a curarla apuntaba su discurso con una llamada urgente y solemne:

«Por esto, yo, Juan Pablo, hijo de la nación polaca que se ha considerado siempre europea, por sus orígenes, tradiciones, cultura y relaciones vitales; eslava entre los latinos y latina entre los eslavos; Yo, sucesor

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, n. 3.

³² *Ibid.*

de Pedro en la Sede de Roma, una Sede que Cristo quiso colocar en Europa y que ama por su esfuerzo en la difusión del cristianismo en todo el mundo. Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: vuelve a encontrarte. Sé tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes. Reconstruye tu unidad espiritual, en un clima de pleno respeto a las otras religiones y a las genuinas libertades. Da al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. No te enorgullecas por tus conquistas hasta olvidar sus posibles consecuencias negativas. No te deprimas por la pérdida cuantitativa de tu grandeza en el mundo o por las crisis sociales y culturales que te afectan ahora. Tú puedes ser todavía faro de civilización y estímulo de progreso para el mundo. Los demás continentes te miran y esperan también de ti la misma respuesta que Santiago dio a Cristo: “lo puedo”»³³.

Pienso que estas palabras resumen el propósito central del magisterio de Juan Pablo II para Europa occidental, y para el cristianismo en general, especialmente para el de larga raigambre histórica. Lo que se propuso en cada país que visitó o en cada encuentro con los obispos, especialmente en tierras de tradición cristiana amenazadas por la secularización, fue despertar la conciencia de la vocación evangelizadora. Si se descubría esa misión, se comprendería qué era preciso cambiar y se pondrían medios para conseguirlo. Ese propósito proyectado en el futuro, cargado de sentido de servicio a la humanidad, era la clave de la idea que este pontífice tenía de Occidente, de Europa, de la Iglesia y del porvenir.

Esa búsqueda de la unidad para trabajar en la misión común reconocía las heridas de las divisiones históricas y procuró aliviarlas como forma de andar el camino. Sus encuentros ecuménicos, especialmente en Suiza, en Inglaterra, en Alemania o en los países nórdicos, fueron un ejemplo de esa búsqueda de una unión recuperada a base de recordar la historia compartida y, sobre todo, el propósito que a todos incumbía: dar a conocer a Cristo al mundo.

Era especialmente consciente de que su ministerio estaba encaminado a perseguir esa meta: las divisiones religiosas solo podrían superarse en la unidad de la fe y esta pasaba por la de la Iglesia, que se construía en la Eucaristía

³³ *Ibid.*, n. 4.

y en torno a Pedro. En este terreno los pequeños avances estuvieron acompañados de la llegada de nuevos problemas, como el cisma de los tradicionalistas de Lefebvre, o el fracaso del acercamiento a los anglicanos. Parecían los más próximos al entendimiento doctrinal, sin embargo, la ordenación de mujeres, consecuencia de preferir criterios sociológicos de actualidad a datos de fe y tradición, comenzada en Estados Unidos, se extendió al Reino Unido en estos años, constituyendo un nuevo obstáculo en el camino hacia la unidad.

Su llamada a la unidad religiosa no alcanzó solo a católicos y cristianos, lo intentó también, especialmente, con los judíos, y tendió puentes con los musulmanes, con una intuición que hoy día parece profética. Sus visitas a sinagogas, su encuentro con musulmanes en Marruecos o la visita a la mezquita de los Omeyas, la Gran Mezquita de Damasco, su intento frustrado de visitar en Irak como tierra de origen de Abraham para subrayar orígenes comunes, son ejemplos bien ilustrativos. Por fin, los encuentros interreligiosos de oración por la paz son muestra de hasta donde llegó en su empeño³⁴.

Con todo, el texto de su discurso de 9 de noviembre en Santiago de Compostela, deja claro que la división que más le preocupaba era la apostasía católica. Cuando miraba el viejo continente su meta era recuperar el vigor de la fe en muchos corazones hasta rehacer su alma. Es decir, en términos históricos le preocupaba el mal actual, el de la hora presente. Esta idea estaba en el centro de su enseñanza: la fidelidad a Cristo era el camino para encontrar solución a los problemas que enfrentaba Occidente. Si los cristianos no aportaban su fe, no se alcanzarían soluciones duraderas. Y esto no era una cuestión de conquista de la sociedad o restauración católica, era una cuestión de servicio, de contribuir a solucionar los problemas del momento. Contra lo que afirmaba el secularismo, la fe no era el problema sino ingrediente imprescindible para resolverlo.

CONCLUSIÓN

Juan Pablo II encontró a su llegada al pontificado un catolicismo acomplejado, dividido y desesperanzado. El fervor del diálogo con el mundo contemporáneo parecía haber terminado en una claudicación ante la secularización que demandaba ese mundo.

³⁴ Una valoración muy gráfica de estos hechos y su significado en DZIWIŚZ, S., *op. cit.*, 210 y ss.; 217-222; y 224-227.

El nuevo Papa veía de otra forma los términos del problema y planteó un desafío muy distinto. La secularización amenazaba con construir un mundo inhumano en el que el tener prevalecía sobre el ser. Era preciso devolver la esperanza al hombre y, en esa tarea, los cristianos debían estar en primera línea. Para conseguirlo era necesario que se empeñaran en una nueva evangelización, lo que requería previamente una reevangelización de la Iglesia misma. Había que detener la apostasía. Para hacerlo, había que recordar a los cristianos lo que sus creencias aportaban para solucionar los problemas contemporáneos, y eso precisaba que los pastores hablaran de Dios y no de teorías sociológicas, políticas o económicas. La esencia de las soluciones cristianas no estaba en las ciencias ni en las técnicas sino en la fe. Contra la secularización, se precisaba demostrar la validez de la fe para buscar las soluciones a los problemas humanos en todo tiempo, también en el tercer milenio.

El mensaje del Papa fue escuchado unas veces y otras no. Pero su presencia y acción cambiaron el panorama mundial. Su cambio de perspectiva mostró a muchos lo que antes no acertaban o no se atrevían a ver. Antes de él la secularización era el futuro y la religión debía contentarse con su puesto en el pasado. Con él, la religión volvió a aparecer en la plaza pública como elemento esencial de la vida de los hombres, determinante para el futuro. El pontífice polaco generó en la Iglesia una importante renovación que convive desde entonces con las ruinas dejadas por la intensa destrucción que ha experimentado a finales del siglo XX. Es difícil prever qué efecto tendrá todo esto en el futuro, pero parece que el símil evangélico de la semilla arrojada en el campo es quizá la mejor forma de aproximarnos a lo que el trabajo de Juan Pablo II puede haber supuesto para su propio tiempo.

Bibliografía

- ALCALÁ, M., *Historia del sínodo de los obispos*, Madrid: BAC, 1996.
- ANDRÉS-GALLEGO, J. y PAZOS, A. M., *La Iglesia en La España Contemporánea. 2. 1936-1998*, Madrid: Encuentro, 1999.
- BORGWARDT, E., *A New Deal for the World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.
- BOSC, U., CLÉMENT, O. y LE GUILLOU, M.-J., «La Crise de Mai: Essai de Discernement Crézien», *Foi et Vie* 3 (1968) 3-13.
- BRINKLEY DOUGLAS G. y FACEY-CROWTHER, D. (eds.), *The Atlantic Charter*, Basingstoke, Hampshire, R.U.: Palgrave Macmillan, 1994.
- DELUMEAU, J., *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris: Hachette, 1977.
- DZIWIWSZ, S., *Una vida con Karol. Conversación con Gian Franco Svidercoschi*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- FOURASTIÉ, J., *Les trente glorieuses: ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris: Fayard, 1979.
- GADDIS, J.-L., *Nueva Historia de La Guerra Fria*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- JUAN PABLO II, *Varón y mujer: teología del cuerpo*, Madrid: Palabra, 1995.
- KUBY, G., *The global sexual revolution. Destruction of freedom in the name of freedom*, Kettering, OH: LifeSite, 2015.
- LOWE, K., *Continente salvaje. Europa después de la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2012.
- LUKACS, J., *A New Republic. A History of the United States in the Twentieth Century*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004.
- MIKRUT, J. (ed.), *La Chiesa cattolica e il comunismo: in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, San Pietro in Cariano (Verona): Gabrielli Editori, 2016.
- PATTERSON, J. T., *Grand Expectations: The United States, 1945-1974*, New York: Oxford University Press, 1997.
- PAYNE, S.-G. y PALACIOS, J., *Franco*, Barcelona: Planeta, 2014.
- PELLETIER, D., *La Crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris: Payot, 2002.
- PÉREZ LÓPEZ, P., «La chienlit c'est lui! De Gaulle ante mayo de 1968», *Arbor* 194 (787) a428. <https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1001>.
- PÉREZ LÓPEZ, P., «Cincuenta años de la revolución final», *Nuestro Tiempo* 698, abril-junio 2018, 104-111.

- POWELL, Ch.-T., *España en democracia, 1975-2000*, Barcelona: Plaza y Janés, 2001.
- RATZINGER, J., *Un tournant pour l'Europe? Diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du monde*, Paris: Flammarion-Saint-Augustin, 1996.
- RICCARDI, A., *Giovanni Paolo II. La Biografia*, Torino: San Paolo, 2011.
- SIRINELLI, J.-F., *Mai 68. L'événement Janus*, Paris: Fayard, 2008.
- SOUTOU, G.-H., *La Guerre de Cinquante Ans. Les Relations Est-Ouest, 1943-1990*, Paris: Fayard, 2001.
- SUHARD, E., *Essor ou déclin de l'Église*, Perpignan: Editions Artège, 2018.
- VILADRICH, P. J. y ESCRIVÁ-IVARS, J. (dirs.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Madrid: Rialp, 1991.
- WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II: testigo de esperanza*, Barcelona: Plaza & Janés, 1999.
- WEIGEL, G., *Juan Pablo II. El Final y el principio*, Barcelona: Planeta, 2011.
- ZORGBIBE, Ch., *Histoire de la construction européenne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

La oración cristiana

