

REVOLUCIÓN EN LA IGLESIA DURANTE LOS SESENTA

Vicente LEÑERO

El fenómeno Teilhard

UN DÍA de pascua de Resurrección, el 10 de abril de 1955, murió en Nueva York uno de los más significativos precursores —instigadores— de la gran revolución religiosa que habría de sacudir a la Iglesia católica durante la década de los sesenta. En efecto, con Pierre Teilhard de Chardin, científico jesuita, se inicia la gran toma de conciencia del catolicismo contemporáneo. Exorcizar una fe contaminada de postulados mágicos, devolver al compromiso cristiano su calidad de compromiso, romper moldes anacrónicos, denunciar el legalismo de las normas morales, delatar la corrupción espiritual..., constituyen los principales objetivos de esta impresionante revolución. Teilhard la inicia pensando, y los cazadores de brujas lo convierten, antes de que él mismo lo advierta, en un francotirador emboscado.

Para sus jueces e impugnadores, el pecado de Teilhard consiste en tratar de reconciliar, partiendo de hipótesis materialistas, la ciencia y la religión. Avalado por sus conocimientos de paleontología y sin dejar nunca de lado sus profundas convicciones religiosas, el científico jesuita retoma las teorías evolucionistas para edificar a partir de ellas las bases de una nueva teoría a la que el pensamiento judío-cristiano otorga su originalidad, su significación y su trascendencia.

Teilhard entiende la evolución como “un ascenso continuo de la organización y de la conciencia”. La vida tratando de ser cada vez más vida desencadena el gran fenómeno de la evolución que tiene en el hombre —centro dinámico del universo— su eje y su flecha. Porque la evolución no concluye con el hombre a pesar de que biológicamente parezca rematar en él. Organizándose en formas cada vez más complejas, la especie humana prosigue su ascendente desarrollo socializándose. Lejos de pulverizar la conciencia individual, la creciente socialización implica para Teilhard una mayor personalización del ser humano, resultado de su necesaria e íntima comunión con los demás. Considerado así, el universo se encuentra en “estado de génesis”; su agitación, sus convulsiones, sus luchas internas son como dolores de parto que anuncian nuevas etapas en el camino siempre ascendente de la evolución. Ésta culminará al fin en un polo magnético

que Teilhard denomina Omega y que explica —para la terminología cristiana— el concepto de parusía, el concepto de Dios.

El pensamiento del visionario jesuita —rígidamente ortodoxo— inyectó de optimismo la religiosidad de la época y la obligó a apoyarse nuevamente en la gimnasia de la razón. Muchos cristianos heridos por los rescoldos del existencialismo descubrieron en Teilhard, en su revalidación de la materia, en su confianza en el porvenir del universo, una respuesta verdaderamente valiosa al pesimismo reinante. “¡Por fin tenemos derecho a amar al mundo!”, exclamaron. Y de su repentino enamoramiento surgió, como forzosa consecuencia, un sentimiento de responsabilidad. Porque amar al mundo exige estar en el mundo, construir el mundo. Con Teilhard de Chardin nace —toma forma, adquiere sentido— el concepto moderno, actualísimo, del compromiso cristiano.

Por su parte, y pese a profundas diferencias de orden filosófico, los pensadores marxistas encontraron en Teilhard —dentro del campo cristiano— el primer “interlocutor valioso” con quien compartir una fe en el hombre, un mismo afán por ir “hacia adelante”, un mismo “optimismo constructivo”. Gracias precisamente a Teilhard pudo iniciarse, en 1957, el diálogo entre cristianos y marxistas.

Teilhard no alcanzó a presenciarlo ni previó, posiblemente, las repercusiones que su obra tendría en la conciencia religiosa del siglo. Tampoco pareció sospechar que sería uno de los más firmes apoyos intelectuales para la revolución que empezaba a gestarse dentro de la Iglesia. Fue en cambio testigo y víctima resignada de la muy característica persecución eclesiástica contra la inteligencia y contra la libertad.

Ante las continuas y tajantes negativas con que Roma respondió siempre a sus solicitudes de *imprimatur* para sus libros, el sacerdote reaccionó con sumisión y obediencia. Jamás logró imponer sus razones y derechos sobre la estupidez de sus censores, pero jamás se rebeló contra sus dictámenes. Tuvo que resignarse a ver sus artículos publicados en revistas científicas y a que algunas de sus obras circularan clandestinamente, impresas en mimeógrafo, en institutos jesuitas y en centros intelectuales. Fue hasta después de su muerte cuando un comité científico —a contrapelo de Roma— inició con *El fenómeno humano* la publicación de las obras completas de Teilhard de Chardin.

La respuesta mundial fue impresionante. Traducidos muy pronto a todas las lenguas, los ensayos del pensador jesuita fueron acogidos por creyentes y no creyentes con un interés inusitado para escritos propiamente especializados. En Europa y en América se formaron comités para el estudio de su obra, y el pensamiento teilhardiano terminó por integrarse, dialécticamente, al pensamiento moderno.

Sólo Roma mantuvo por mucho tiempo —hasta las vísperas del Concilio— su terca posición antiteilhardiana. Pero resultó tan torpe y absurda como inútil. En vano el Santo Oficio trató de frenar el “escándalo” del fenómeno Teilhard con una nota secreta lanzada en 1957 y con un mánitum de fecha 30 de julio de 1962.

La nota secreta decía: “Los libros del P. Teilhard de Chardin S.J. deben ser retirados de las bibliotecas de los seminarios y de las instituciones religiosas; no deben venderse en las librerías católicas y no deben traducirse a otras lenguas.” Y el mánitum de 1962 estipulaba: “Las obras, aun las más póstumas, del P. Pierre Teilhard de Chardin se difunden y están teniendo una acogida exitosa. Haciendo a un lado el juicio en lo que toca a las ciencias positivas, aparece con toda claridad que estas obras presentan ambigüedades y aun errores graves en materia filosófica y teológica, hasta el punto de dañar la doctrina católica. Por lo tanto,

los padres de la Congregación del Santo Oficio invitan a todos los ordinarios, a los superiores de los seminarios y a los rectores de universidades, a que defiendan las almas, sobre todo las de los jóvenes, contra los peligros contenidos en las obras del P. Teilhard de Chardin y sus discípulos.”

Ya era demasiado tarde. A cuatro meses del Concilio Vaticano Segundo el desprestigiado Santo Oficio era incapaz de contener, con su dique de hipócrita prudencia, la caudalosa corriente renovadora que empezaba a sacudir la fortaleza del Vaticano. El fenómeno Teilhard era un caudal importante en esa corriente; sin duda, una de sus fuerzas, una de sus razones más significativas.

El Papa bueno

Si para la actual revolución de la Iglesia, Pierre Teilhard de Chardin constituye un germen y un símbolo —el símbolo de la inteligencia— corresponde al papa Juan XXIII el mérito histórico de ser el impulsor efectivo de esa gran toma de conciencia religiosa.

Para el mundo católico, la década de los sesenta se inicia bajo el signo vivificante del papa Juan.

Habían transcurrido apenas tres años de que el cardenal Ángel José Roncalli fuera nombrado sucesor de Pío XII, cuando el nuevo pontífice alertó el mundo emitiendo, el 15 de mayo de 1961, su encíclica *Mater et magistra*.

Aunque estrictamente hablando la encíclica mantenía la misma actitud en materia social adoptada por la *Rerum novarum* de León XIII y la *Quadragesimo anno* de Pío XI, el documento pontificio de Juan XXIII incorporaba, en forma que resultó escandalosa para los conservadores católicos, conceptos sobre la socialización que hasta entonces parecían ser de uso exclusivo del comunismo y sus simpatizantes. La sola palabra socialización chillaba en los oídos del creyente tradicional y, sobre todo, en los oídos de los empresarios católicos y de la jerarquía de numerosos países occidentales donde el capitalismo y el catolicismo formaban un matrimonio muy bien avenido.

Desde luego, hablar en 1961 de que la socialización “no trae de por sí peligros graves de opresión con daño de los seres humanos”, sino que contribuye en cambio “a fomentar en ellos la afirmación y el desarrollo de las cualidades propias de la persona”, era como intentar convertir en primicia, un siglo después de Galileo, la noticia de que la Tierra gira alrededor del Sol. Sin embargo, para el mundo católico tales perogrulladas, expresadas en una encíclica papal, resultaban conceptos avanzadísimos.

Con la *Mater et magistra* de Juan XXIII ocurrió un fenómeno semejante al que provocó la *Rerum novarum* de León XIII o, más recientemente, la *Populorum progressio* de Paulo VI: escándalo y desconcierto en los medios conservadores; desorbitado entusiasmo entre los católicos de supuesta avanzada. La verdad es que en materia social, las más claridasas encíclicas papales han resultado siempre tardías. La historia nunca podrá ver en ellas —como pretenden sus apologistas— actitudes de vanguardia; las registrará únicamente como resonancias muchas veces inevitables de las teorías que el marxismo o que el socialismo ateo —a los que por cierto nunca se atreven a dar crédito las encíclicas— han promulgado con anticipación—. Es cierto quizá que los documentos pontificios no constituyen en sí tratados de doctrina sociológica, y que la jerarquía está muy lejos de pretender determinar qué regímenes o qué organización convienen al mundo; pero también es cierto que se ha tratado de ver en tales documentos,

publicitariamente, la verdad definitiva sobre la problemática social de la época, y se ha querido impedir la libre acción del católico mientras un documento pontificio no encienda su luz verde. Ocurre entonces que la Iglesia —una Iglesia entendida así, rigiéndose por encíclicas— termina por llegar siempre tarde al campo de lo social.

Juan XXIII cayó también —no podía ser de otro modo— en el garlito de las encíclicas. Como sus antecesores empleó el mismo tono solemne, doctoral, equívocamente definitivo. Aunque escandalizó a conservadores con términos que por el hecho mismo de provocar esa clase de escándalo demostraron cierta oportunidad, sus principios de justicia social y de bien común no eran, examinados con rigor, sino lugares comunes. Seguramente cualquier otro Papa —dada la evolución histórica de la Iglesia y su inevitable incorporación al mundo— hubiera emitido conceptos semejantes aunque en lo personal fuese un hombre mucho menos abierto que Juan XXIII.

No fue precisamente por sus encíclicas por lo que el papa Juan resultó figura principalísima en la revolución religiosa de la década. Tampoco lo fue por sus méritos intelectuales o por un refinado talento político. Lo fue, y muy notoriamente, por su humildad y por su fe. Su humildad y su fe —una fe campesina, vigorosa— le permitieron darse cuenta de que sólo mediante un diálogo abierto era posible devolver a la Iglesia su carácter de comunidad. El Papa ya no podía, ni debía, gobernar solo la enorme grey. No podía determinar tampoco cuáles entre las mil ideas contrarias que se formulaban en muy diversos círculos católicos merecían atención o desatención. Si no deseaba ejercer funciones dictatoriales estaba obligado a admitir que la unidad en la Iglesia se expresa, paradójicamente pero inobjetablemente, en la pluralidad. El Papa podía tener sus propios puntos de vista, pero podían no ser los mejores. Juan XXIII llegó a la conclusión de que la única manera de obrar ecuménicamente era convocando a una asamblea que permitiese exponer, escuchar y discutir todos los criterios que flotaban en el ambiente respecto a la realidad y al futuro de la Iglesia.

Como un examen de conciencia universal se planteó así el Concilio Vaticano Segundo.

El anecdotario de Juan XXIII es riquísimo en situaciones pintorescas, en frases ingeniosas, en agudísimas observaciones que nos describen a un hombre cuya sencillez y bondad corrían paralelas a su sabiduría de campesino y a su experimentada intuición. Su fe elemental estaba tan al margen de las complejidades del pensamiento moderno que fue capaz de decir, cuando aún era nuncio en París: “Ese Teilhard, ¿no podría conformarse con enseñar el catecismo y la doctrina social de la Iglesia, en vez de suscitar todos esos problemas?” Pero a la vez era tan respetuoso de la libertad, que en su cuarto año de pontificado, al enterarse del mánitum del Santo Oficio contra Teilhard, comentó airadamente en una audiencia: “¡Es una medida lamentable!”

Al convocar al Concilio, Juan XXIII tenía muy en mente al Santo Oficio y a la Curia romana. Sabía muy bien que un concilio en esa segunda mitad del siglo xx ayudaría a resolver el agudo problema que venían significando desde largos años atrás, para el desarrollo del catolicismo, las poderosas estructuras vaticanas. No en balde los enemigos de la Iglesia habían acuñado una frase: “Pontífices van y pontífices vienen, pero la Curia permanece.” Y no en balde se continuaba comentando en voz baja la dramática experiencia del modernismo durante el pontificado de Pío X (1903-1914).

Juan XXIII no ignoraba que en aquellos tiempos la Curia romana —principalmente en la persona del secretario de Estado, Merry del Val— se aprovechó

de la mediocridad de Pío X y lo presionó para que convirtiera en herejía las desarticuladas lucubraciones de los modernistas. Arrancando frases de sus contextos, reproduciéndolas al margen de su desarrollo original, tomando por conclusiones lo que eran hipótesis de trabajo y añadiendo incluso frases gratuitas, la Curia delató "el sistema del modernismo". De hecho no había tal sistema; se forzó a que existiera para justificar la precipitada condenación con que Pío X, primero en la bula *Lamentabili* y después en la tristemente célebre encíclica *Pascendi*, puso un freno violento a la libre investigación dentro de la Iglesia.

La Curia romana premió más tarde el servilismo de Pío X elevándolo a los altares, y se convirtió en una organización-ogro, en una amenaza para todos los intelectuales católicos que se atrevieran a pensar en voz alta sobre asuntos eclesiales. Desde Pío X hasta Pío XII la Curia continuó atentando contra la inteligencia —el caso Teilhard es sumamente ilustrativo— al mismo tiempo que consolidaba su poder.

Contra ese poder casi ilimitado, que ni siquiera el talento político de Pío XII pudo controlar —más bien lo alentó—, el hombre sencillo que era Juan XXIII opuso la más poderosa de las fuerzas: la fuerza de toda la Iglesia reunida en Concilio.

Se inicia el Concilio

El 12 de octubre de 1962, después de tres años de preparaciones, de dificultades, Juan XXIII logró inaugurar la magna asamblea católica.

"La idea del Concilio —había dicho en 1959, poco después de anunciar lo que la Curia consideró una empresa "muy peligrosa"— no ha madurado en mí como el fruto de una meditación prolongada, sino como la flor de una inesperada primavera... Queremos que el Concilio sea un acto de bondad."

El día de la inauguración —aquel 12 de octubre— el papa Juan pronunció un discurso que parecía ya contagiado por el optimismo, por la fe en el futuro de la humanidad que había predicado Teilhard de Chardin. En él invitaba a los padres conciliares a penetrar la realidad y exigencias de los tiempos modernos con auténtico espíritu cristiano. Contra la actitud de "desprecio al mundo", infiltrada en el pensamiento católico por culpa de un anacrónico maniqueísmo, y contra la característica nostalgia por épocas pretéritas supuestamente más religiosas, Juan XXIII oponía el amor a la realidad y la confianza en el presente y en el futuro, que al fin de cuentas implicaban un llamado a la aceptación del compromiso cristiano. "*Llegan a mis oídos —dijo el Papa en su discurso— ciertas insinuaciones emanadas de hombres de ardiente celo, sin duda, pero carentes de amplitud de espíritu, de discreción y de mesura, que no ven en los tiempos modernos más que prevaricación y ruinas. Esta gente pretende que nuestra época ha empeorado mucho con relación a otras anteriores. Se comportan como si no hubiesen aprendido nada de la historia que es, no obstante, maestra de la vida; como si antaño triunfaran plenamente el pensamiento y la vida cristianos y la justa libertad religiosa. Nos parece necesario manifestar nuestro desacuerdo con esos profetas de la desgracia que siempre están anunciando calamidades, y casi la inminencia del fin del mundo.*"

El enfoque de la realidad circundante desde una perspectiva cristiana, el enfrentamiento del catolicismo con el pensamiento moderno y el análisis de las estructuras eclesiales, se constituyeron desde un principio en los temas de reflexión del trabajo conciliar.

La primera sesión se prolongó a lo largo de dos meses. Al concluir, el 8 de diciembre de 1962, el editorialista francés Henri Fesquet, puntualizaba, en un balance somero:

"1) En el seno de la Iglesia se ha operado un 'desbloqueo' psicológico muy considerable. Ya vuelve a circular la sangre entre la cabeza y los miembros del episcopado.

"2) Los obispos han tomado de nuevo conciencia de sus derechos y sus poderes. Se han sentido responsables de la Iglesia entera y no sólo de sus diócesis.

"3) Fuera de la Iglesia católica se ha producido igualmente un "desbloqueo" psicológico, aunque de importancia menor. Cristianos no romanos y no creyentes se han dado cuenta de que la Iglesia romana se interesaba realmente por los problemas del mundo exterior y que tenía algo que decir a este respecto. El 'ghetto católico' es ya sólo un mal recuerdo."

Ya desde aquellas primeras reuniones conciliares se advirtió también —inevitable condición de todo diálogo— una clara división de mentalidades que los periodistas clasificaron en dos grupos antagónicos: conservadores y progresistas. La división no era tan simple, desde luego, pero sirvió para sintetizar la compleja red de fuerzas que actuaban en el Concilio. Del diálogo entre los que luchaban por mantener intactos los principios que en ese entonces gobernaban a la Iglesia, y los que a toda costa exigían modificarlos —ya accidentalmente o ya esencialmente— fue surgiendo poco a poco el espíritu de los textos conciliares con que el Vaticano Segundo daría cuenta al mundo de la toma de conciencia eclesial.

Entre la primera y la segunda sesión transcurrieron nueve meses. En el lapso murió Juan XXIII —el 3 de junio de 1963— y lo sucedió el cardenal Giovanni Battista Montini, Paulo VI.

Optimismo conciliar

¿Seguiría Paulo VI al política pontificia de Juan XXIII? ¿Sería también un Papa reformador? En plena época conciliar, cuando ya se había aprendido a preguntar y discutir en voz alta las cuestiones eclesiales, tal género de interrogantes —que en otro tiempo el católico hubiera considerado juicios temerarios— resultaron comunes hasta para las beatas. Poco antes de que se iniciara la segunda sesión del Concilio, Paulo VI pareció responderlos afirmativamente al anunciar, como una cuestión de hecho, la reforma de la Curia. La noticia era trascendental, tomando en cuenta sobre todo que la última reorganización del departamento romano databa de 1588. Ciertamente Pío XII ya había pensado en ella, pero como ante muchos otros problemas que prometió abordar y nunca abordó frontalmente —el de impulsar la opinión pública dentro de la Iglesia, por ejemplo— Pío XII terminó arrojando al basurero de sus buenas intenciones la urgente reforma de la Curia.

El anuncio de Paulo VI inflamó por ello el optimismo de quienes abrigaban muchas dudas sobre el sucesor de Juan XXIII.

Paulo VI declaró: "Que la Curia romana no sea más una burocracia, como injustificadamente algunos la acusan; pretenciosa y apática, sólo canonista y ritualista, una palestra de escondidas ambiciones y de sordos antagonismos de que otros la acusan, sino una verdadera comunidad de fe y de caridad, de oración y de acción... La Curia romana no será celosa de las prerrogativas temporales de otras épocas, ni de las formas externas, no muy idóneas para expresar e imprimir verdaderos y profundos significados religiosos; ni avara de facultades que, sin herir

el orden eclesiástico universal, hoy el episcopado puede, por su naturaleza y localmente, ejercer mejor.”

Transcurrieron varios años antes de que tal reforma se llevara a cabo, pero Paulo VI cumplió su palabra. Por desgracia las reformas no fueron ni han sido hasta hoy suficientes, y pese a los intentos de descentralización, el organismo romano continúa siendo un serio obstáculo para el trabajo pastoral e intelectual. Tal circunstancia no se sospechaba entonces, en vísperas de la segunda sesión conciliar, de modo que las buenas intenciones de Paulo VI lo presentaron como un pontífice dispuesto a continuar la marcha hacia adelante emprendida por Juan XXIII.

La segunda sesión del Concilio se desarrolló del 29 de septiembre al 3 de diciembre de 1963. Hubo aún dos sesiones más: la tercera, del 14 de septiembre al 20 de noviembre de 1964, y la cuarta, del 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965.

Dieciséis textos —4 constituciones, 9 decretos y 3 declaraciones— compendiaron los tres años de reflexión y de trabajo del Concilio Vaticano Segundo.

Al concluir, la imagen de la Iglesia católica se había modificado. En lo relativo a su estructura interior, una enorme serie de reformas deshicieron viejos moldes que equivocaban el contenido de la fe cristiana. Al definir claramente que todos los fieles, no solamente el clero, forman la Iglesia; al establecer el principio de colegialidad, que devuelve a los obispos la autoridad que el Papa y la Curia les habían expropiado; al postular la necesidad de un diálogo sin prejuicios con ateos y creyentes de otras religiones; al iniciar audaces reformas litúrgicas; al promover la actualización de la vida religiosa en seminarios, institutos y comunidades; al conceder a los laicos su derecho a participar efectivamente en las actividades eclesiales; al confesar algunos de los errores cometidos en el pasado; al tratar de expresar en un lenguaje moderno los postulados del cristianismo, y al reconocer, en fin, la apremiante necesidad de una más amplia y más libre investigación de todos los problemas que atañen a la vida íntima de la Iglesia y a sus relaciones con el mundo moderno, el Concilio hacía entrar en el enrarecido ambiente del catolicismo ese “aire fresco” que Juan XXIII invocaba meses antes de la asamblea ecuménica.

“En el Vaticano Segundo —escribió Fesquet al esbozar un balance del Concilio— las campanas han doblado a muerto por una teología conceptualista, nocional, de tipo escolástico, en provecho de una teología personalista y, por decirlo así, ‘existencialista’. El Concilio ha logrado, no sin apuros, esquivar la teoría de la tesis y la hipótesis, que durante más de un siglo se había introducido en el pensamiento católico.

”1) La verdad ya no es considerada como algo inanimado y objeto de posesión, sino como el misterio de una persona viva, cuyo hogar es el hombre-Dios. Con ello los dogmas y las instituciones dejan de ser considerados como fines, para pasar a ser medios.

”2) El individualismo ha cedido el paso a una visión comunitaria de las realidades humanas. Con ello han quedado profundamente modificadas las perspectivas de la teología y de la moral.

”3) Está en vías de elaboración una nueva antropología. Se ha tomado conciencia de que el dar al hombre no equivale a quitar a Dios. Todo lo contrario. Que el amor de Dios pasa a través de los hombres, y la construcción de la ciudad celeste a través de la construcción de la ciudad terrestre. De ello se deriva una ‘mística de la Tierra’ que vuelve a dar al universo su sentido fundamental-

mente religioso. Teilhard de Chardin es, a modo de filigrana, uno de los inspiradores del Concilio.

"4) Se le ha quitado a la noción de la evolución su poder demoníaco. La idea de crecimiento orgánico ha triunfado sobre la de una cierta inmutabilidad mítica de los principios, que arranca de un pánico infantil a todo cambio. Las referencias necesarias a todo pensamiento aparecen como ejes motrices y no como moles inertes.

"5) La noción de tradición ha quedado purificada de sus escorias. El movimiento ya no se considera como un mal, sino como condición del progreso. Al fetichismo del pasado ha sucedido la nostalgia de las formas más perfectas que es preciso promover.

"6) La teología se impregna de historia y vuelve su mirada hacia el futuro. El pensamiento escatológico ha vuelto a adquirir sus derechos. San Pablo y Teilhard han vencido a la escolástica y a Descartes."

Los entusiastas como Fesquet reconocían también que el Concilio había dejado de lado una serie de problemas prácticos e inmediatos —la regulación de los nacimientos, el sistema de nombramientos de obispos y de elección del Papa, el celibato sacerdotal, el divorcio, el sicoanálisis, la efectiva participación de la mujer en la vida eclesial— pero confiaban en que tales problemas serían abordados durante las sucesivas reuniones de un sínodo de obispos que el propio Paulo VI instituyó con el objeto de proseguir, en forma indefinida, las inspiraciones del Concilio y de hacer efectivo el principio de colegialidad.

Había razones por tanto para mirar con optimismo el futuro de la Iglesia. Y con un gran optimismo —nos lo ha recordado agudamente Gerardo T. Allaz— clausuró Paulo VI el Vaticano Segundo: "Es preciso reconocer que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista... El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza."

Poco tiempo duró a Paulo VI el optimismo. Incapaz de convertirse personalmente a la mentalidad conciliar que originó el Concilio y que el Papa no comprendió —no ha comprendido— mostraría muy pronto el cobre de su temperamento vacilante. Cuatro años después, temblando de miedo, histérico, Paulo VI lanzaba voces de alarma y hablaba de crisis, de desastre, de autodemolición.

La mentalidad conciliar

Los últimos cinco años de la década que abarca hasta ahora el período posconciliar han sometido a una dura prueba de fuego al catolicismo supuestamente transformado.

Al firmar los 16 documentos del Vaticano Segundo, la Iglesia había firmado su promesa de renovación. Llegaba el momento de cumplirla. El Concilio no había sido una meta; había sido, obviamente, un punto de partida.

No a todos convenía entenderlo así. Quienes durante las sesiones conciliares se opusieron sistemáticamente a las iniciativas renovadoras abandonaron el Vaticano con el firme propósito de cumplir las obligaciones acordadas, pero no dar un paso más hacia adelante. Esto representaba, sencillamente, una contradicción. Lo acordado en el Concilio no se reducía a una serie de normas congeladas que se pudiesen obedecer conforme al viejo criterio legalista, constituía ante todo una mentalidad, un espíritu, que sólo podría obedecerse mediante pasos hacia

adelante. La creación de una mentalidad conciliar —como se la definió de inmediato— fue la enseñanza sustancial de la asamblea ecuménica.

Sólo en las cuestiones litúrgicas hubo un acuerdo casi unánime respecto a lo que significaba esta mentalidad conciliar. Pese a ciertas trabas y a ciertos límites impuestos ya por los conservadores, ya por la “prudencia” vaticana, se produjo en todo el mundo un importante fenómeno de evolución litúrgica que hasta la fecha no se ha detenido. Baste analizar los continuos cambios operados en la celebración de la misa desde la terminación del Concilio, para comprender en qué consiste la mentalidad conciliar. Pero es obvio, la liturgia no ofrecía problemas de fondo. Era muy fácil para cualquier criterio —incluso el más estrecho— aceptar alteraciones, supresiones, simplificaciones de todo lo relacionado con el rito. Y aún aquí, con limitaciones. Quienes han tratado de ir un poco más allá en estos asuntos se han estrellado con oposiciones rotundas. Los renovadores radicales, por ejemplo, no han conseguido que se devuelva a la misa su condición original de cena, no han logrado erradicar las anacrónicas vestimentas eclesiásticas ni exorcizar de la liturgia muchas manifestaciones fetichistas, no han podido frenar la construcción de templos pese a que para un cristianismo realmente encarnado —un cristianismo desacralizado— el templo es punto menos que superfluo: el holandés Adolfs lo comparaba con un mausoleo: la tumba de un Dios muerto por una fe mágica.

Pese a todo podría aceptarse que en los asuntos litúrgicos la mentalidad conciliar ha conseguido expresarse sin necesidad de vencer grandes obstáculos. Los obstáculos se han consagrado a entorpecer las manifestaciones de la inteligencia. Apenas terminado el Concilio se tendió contra ella una gran trampa. Los sectores inmovilistas, alentados por una Curia romana empeñada en mantener —bajo un burdo disfraz posconciliar— sus firmes posiciones de antaño, proclamaron una violenta oposición al desarrollo de un cristianismo pensante. La oposición hubiese fracasado si no se hubiera aliado a ella, primero tangencialmente y poco después con toda la fuerza de su poder pontifical, el asustadizo Paulo VI.

El mundo católico y el no católico que habían seguido con visceral interés o con gran simpatía el despertar de la Iglesia anunciado por Juan XXIII, que habían creído ver en Paulo VI el celoso continuador del *aggiornamento*, terminaron descubriendo que el nuevo Papa estaba muy lejos de ser un reformador; su mentalidad burocrática, su temperamento indeciso que movió a Juan XXIII a apodarlo “mi Hamlet cardenal”, su patética deformación eclesiástica y, sobre todo, su anémica fe, le impedían marchar al ritmo galopante que la Iglesia reunida en Concilio había elegido para su camino futuro. Se ubicó así en las filas de la reacción posconciliar.

Los primeros gritos de alarma sonaron hacia Holanda. De allá soplaba el aire más fresco y, por lo tanto, el más peligroso. Cinco millones de católicos, encabezados por sus obispos, por sus teólogos, por sus sacerdotes, estaban empeñados en tratar de llevar el movimiento conciliar hasta sus últimas consecuencias. Para ello impugnaban no solamente el legalismo de las normas morales —“la moral hecha de normas objetivas es moral de botica”—, el autoritarismo papal y la centralización vaticana, impugnaban también los sistemas teológicos tradicionales que pese al Concilio continuaban aferrados al espíritu de la Iglesia. Y al mismo tiempo que insistían en la necesidad de que la Iglesia católica se expresara en una pluralidad de iglesias locales —dada la mentalidad, la tradición y la religiosidad de cada país o continente— luchaban por devolver su carácter profético

a una Iglesia universal, "pueblo de Dios", que sólo parecía tomar en cuenta su condición de Iglesia canónica.

Las ideas del catolicismo holandés que tanto preocupaban al Vaticano tomaron forma en un libro cuyos trabajos preliminares habían sido iniciados desde 1960 por un grupo de teólogos, exegetas, sacerdotes, profesionales laicos e incluso amas de casa: el *Catecismo para adultos*. El libro quedó definitivamente concluido el primero de marzo de 1966 y presentaba, en un lenguaje apropiado para el hombre moderno, los postulados del cristianismo. Al desmitologizar los dogmas, al formularlos mediante conceptos desprovistos de la vieja retórica mitificante, el nuevo catecismo demostraba la vigencia del mensaje bíblico y evangélico.

"No entendamos mal la expresión *nuevo* —declararon los obispos holandeses cuando se publicó el *Catecismo*—. No quiere decir que hayan cambiado algunos puntos de la fe, mientras todo lo demás habría quedado como antes. De ser así, hubiera bastado modificar algunas páginas del catecismo anterior. Pero no es así. Es exactamente al revés. Todo el mensaje, la fe en su totalidad sigue siendo la misma, y sin embargo es nueva la manera de acercarnos a ella, es nuevo el aspecto de su conjunto. Todo lo vivo permanece igual asimismo y se renueva. El mensaje de Cristo es algo vivo. Por eso, este *Catecismo para adultos* se esfuerza por anunciar la fe impercedera en una forma moderna."

En pocos meses la edición del catecismo holandés alcanzó la cifra de 500 000 ejemplares y, por supuesto, provocó la alarma del Vaticano. Aunque éste prohibió que el *Catecismo* fuese traducido a otras lenguas en tanto una comisión romana no emitiera un dictamen, editores de Londres, de Nueva York, de Friburgo, de París, realizaron respectivas traducciones que se convirtieron en otros tantos *bestsellers*.

La Comisión cardenalicia sobre el nuevo catecismo acabó por dar su aprobación —muy a su pesar según se desprende de sus aclaraciones doctrinales—, cuando el libro circulaba ya por todo el mundo. La aprobación exigía incluir, al menos a manera de apéndice, una serie de precisiones doctrinales que no hace sino patentizar, en violento contraste con el espíritu conciliar que anima a todo el *Catecismo*, el estrecho criterio de los censores romanos.

Consciente de su derrota, una de las muchas que le infligió el pujante catolicismo holandés, la Curia romana se aprestó a tomar venganza. Años más tarde eligió a uno de los más connotados teólogos holandeses, el dominico Edward Schillebeeckx, y a manera de escarmiento lo llamó a cuentas a la Congregación para la Defensa de la Fe: pomposo título que sustituyó el viejo nombre, pero no todos los viejos métodos, del Santo Oficio. No se hicieron públicos los cargos contra Schillebeeckx, pero eran obvios: el holandés creía en la libertad de la inteligencia. Gracias a la intervención de Karl Rahner y Hans Kung, importantes teólogos del movimiento conciliar, el atentado contra Schillebeeckx no tuvo consecuencias mayores. Quizás el Vaticano no pretendía ir más allá: le bastaba encender luces preventivas para frenar el impulso de muchos otros intelectuales cristianos.

El éxodo sacerdotal

La persecución contra la inteligencia emprendida por Roma desde los primeros meses del posconcilio conmocionó primero a los teólogos y luego a los sacerdotes y laicos. Quienes pensaban que era el momento esperado para emprender una

libre búsqueda teológica, cayeron en la cuenta de que el Vaticano quería justamente lo contrario.

Muchos no pudieron superar el desengaño. El teólogo inglés Charles Davis, quien había fungido como asesor del cardenal de Westminster en el Vaticano Segundo, decidió, el 30 de diciembre de 1966, abandonar la Iglesia católica.

“Sigo siendo cristiano —declaró a la prensa—, pero he llegado a la convicción de que la Iglesia, tal como vive y actúa en la hora presente, constituye un obstáculo para los cristianos conscientes que conozco y admiro. No puede ser la fuente de los valores que les animan y que ellos difunden. Al contrario, viven y obran en una tensión y una oposición constantes con ella. Hay quienes siguen siendo católicos romanos sólo por llevar una vida cristiana al margen de la Iglesia institucional y por ignorarla en lo ordinario. En la Iglesia oficial, la preocupación por la autoridad sacrifica la verdad.”

Por razones de otra índole, aunque en el fondo similares, muchos eclesiásticos más tomaron un camino paralelo al de Davis. En México, el prior benedictino Gregorio Lemercier pidió su reducción al estado laico y deshizo su monasterio de Cuernavaca, cuando la Curia romana —después de un largo y complicado proceso— prohibió la práctica del sicoanálisis dentro de la comunidad conventual.

Otro benedictino, el abad alemán Alkuin Heising, renunció a sus funciones de abad y de sacerdote porque “me es imposible continuar formando parte de esos dignatarios eclesiásticos que, a pesar de sus excelentes intenciones, bloquean la evolución en el interior de la Iglesia con su estilo autoritario”.

La encíclica de Paulo VI sobre el celibato sacerdotal aceleró el éxodo. Cuando el Papa expresó tajantemente la imposibilidad de permitir sacerdotes casados dentro de la Iglesia, muchos clérigos más desertaron, inconformes.

La inconformidad expresa alcanzó —y alcanza aún— proporciones gigantescas.

Hubo quienes orientaron su descontento contra la mentalidad anticonciliar de Roma con medidas menos radicales, pero no por ello menos significativas. Tal es el caso del cardenal Léger, arzobispo de Montreal y uno de los líderes de la renovación durante el Concilio. Contrariamente a lo que se esperaba, Paulo VI no incluyó a Léger en la comisión encargada de examinar el problema del control de la natalidad, y lo excluyó además de la comisión pontificia sobre problemas de doctrina, a la que tan activamente había contribuido el Cardenal.

El 9 de noviembre de 1967 Léger manifestó en conferencia de prensa su decisión de abandonar su sede arzobispal para trasladarse, como un simple sacerdote, a un leprosario de África. El Cardenal no adujo razones de política eclesiástica, aunque éstas flotaban en el ambiente. Simplemente dijo: *“Algunos se preguntarán por qué dejó la nave en el momento en que afronta la tempestad. Y, en el fondo, es precisamente esta crisis religiosa la que me lleva a dejar un puesto de mando para volverme un simple sacerdote misionero. Aunque a la naturaleza duele el pensamiento de dejar tantos amigos y recuerdos, siento una gran paz. La confrontación con el paganismo puede estimular la fe.”*

Mientras el Vaticano y sus grupos incondicionales miraban impasibles la dolorosa sangría —“¡Al que no le guste que se vaya!”, llegó a gritar en cierta ocasión un superior franciscano—, los teólogos continuaban sufriendo la solapada y paralizante vigilancia vaticana. Al fin, en diciembre de 1968, cuarenta de ellos explotaron con una petición dirigida a Paulo VI en la que llamaban “abiertamente y en la forma más seria la atención sobre el hecho de que la libertad de los teólogos y de la teología al servicio de la Iglesia, recobrada por el Segundo Concilio Vaticano, no debe ser puesta en peligro hoy día”.

En su declaración de 1 400 palabras exigían una reforma radical de la Congre-

gación para la Doctrina de la Fe (el ex Santo Oficio) y formulaban una serie de "proposiciones constructivas":

1. Reflejar en la composición de esta Congregación la "pluralidad legítima" de las escuelas teológicas contemporáneas y de los criterios teológicos de hoy.

2. Introducir la edad límite de 75 años para los cardenales que forman parte de la asamblea plenaria de la Congregación, así como para los consultores, que deberían ser "especialistas excelentes y universalmente reconocidos como tales".

3. Constituir inmediatamente la comisión internacional de teólogos, recomendada por el sínodo episcopal, de tal modo que integre las diversas tendencias teológicas.

4. Establecer un procedimiento claro para los casos en que la Congregación se crea obligada, excepcionalmente, a reprender a un teólogo, o a un grupo de teólogos, por una razón doctrinal.

5. Garantizar, en este procedimiento, los siguientes puntos: el examen de los criterios de un autor será en los textos en la lengua original y no en traducciones no autorizadas; se llamará a un defensor oficial del teólogo afectado, nombrado por la Congregación, y todas las tesis impugnadas se comunicarán por escrito al autor, lo mismo que el conjunto de las opiniones, decretos, informes y actos que se relacionen con él; en caso de litigio, se recurrirá a otros teólogos reconocidos, cuya mitad cuando menos será designada por el mismo interesado; si una discusión personal se considera necesaria, el teólogo podrá discutir en la lengua que elija y hacerse asistir por un especialista. No existe obligación de secreto; si después de esta etapa la Congregación se ve obligada a condenar las doctrinas en cuestión, deberá refutarlas públicamente en una toma de posición fundada.

El caso Illich

Para los católicos prudentes que por amor de un servilismo de siglos se inclinaban a pensar que las acusaciones de la vanguardia pensante contra el ex Santo Oficio eran poco menos que el resultado de inspiraciones diabólicas, un caso de resonancia mundial vino a descubrir dolorosas realidades de la situación vaticana posconciliar.

El protagonista de aquel caso era monseñor Iván Illich, quien había fundado en Cuernavaca un Centro Intercultural de Documentación sobre América Latina (CIDOC). Dos artículos de Illich generaron el conflicto posterior. En el primero de ellos, un ensayo bien documentado, se denunciaban las desastrosas consecuencias que estaba teniendo para la Iglesia de América Latina la ayuda norteamericana en misioneros y en dólares para el episcopado. Illich decía que la nueva corriente de bienestar económico en la Iglesia latinoamericana "hace la carrera eclesiástica mucho más atractiva para los oportunistas. Como consecuencia, los obispos se convierten en pordioseros serviles y ceden a la tentación de organizar verbenas y de lanzarse a la caza de sacerdotes y fondos extranjeros para construir anomalías tales como seminarios menores... El misionero norteamericano asume el papel tradicional de un capellán-lacayo de un poder colonial...; es necesariamente una agente encubierto —si bien inconsciente— del consenso social y político de los Estados Unidos."

En el segundo artículo, reproducido en México el 12 de julio de 1967, Illich trazaba un panorama alarmante de la burocratización de la Iglesia y delineaba lo que podía llegar a ser la Iglesia del futuro un vez que se reconciliara con el mensaje evangélico.

“La Iglesia romana —escribió Illich— es el organismo burocrático, no gubernamental, más grande del mundo. Emplea un millón ochocientos mil trabajadores a tiempo completo —sacerdotes, hermanos, religiosos, laicos. Estos empleados trabajan dentro de una estructura corporativa que ha sido considerada por una agencia consultora americana, como una de las organizaciones dirigidas con mayor eficacia en el mundo. La Iglesia institucional funciona al mismo nivel que la *General Motors* o la *ESSO*. Esta bien conocida realidad es aceptada con orgullo por algunas personas. Pero para otras, este mismo funcionamiento efectivo de la maquinaria es considerado como causa de descrédito. Los hombres sospechan que la Iglesia institucional ha perdido su significación ante el Evangelio y ante el mundo.”

Más adelante, al delinear la Iglesia del futuro, Illich escribió: “Un laico adulto, ordenado al diaconato, presidirá la comunidad cristiana normal del futuro. El ministerio será un ejercicio dentro de su tiempo libre más bien que un trabajo. La diaconía será la unidad institucional primaria de la Iglesia, suplantando a la parroquia. Su base será la casa, más bien que el templo. El encuentro periódico de amigos reemplazará la asamblea dominical de extraños. Un dentista, un obrero o un profesor, capaces de sostenerse económicamente por sí mismos, serán quienes presidirán estos encuentros más bien que un burócrata o un funcionario empleado de la Iglesia. El diácono será un hombre maduro en sabiduría cristiana adquirida a lo largo de su vida en el seno de una liturgia íntima, y no el profesional graduado en el seminario y formado con fórmulas teológicas. Frecuentemente el matrimonio y la educación de sus hijos, y no la aceptación del celibato como condición legal para la ordenación, le darán la capacidad de un liderato responsable.”

Las interesantes formulaciones de Illich, dignas de una discusión y una reflexión serias, fueron piedra de escándalo y alertaron a las autoridades eclesiásticas mexicanas y vaticanas. Uniendo a ellas las actividades de Illich como director de un centro que por sus preocupaciones sociales se hacía automáticamente sospechoso, los conservadores sacaron conclusiones dramáticas. El director de una revista mexicana, miembro del Opus Dei, polarizó el miedo de los integristas, y en un editorial periodístico “desenmascaró” a Illich afirmando que su meta era *“la socialización progresiva de México y del resto de Latinoamérica... Me parece que no es necesario aclarar el sentido en que el yugoslavo usa la palabra socialización. En todos sus escritos y conversaciones el lenguaje empleado es exclusivamente marxista. ¿Un sacerdote católico actuando como agente comunista? No creo que haya nadie que pueda espantarse de ello. No es el primer caso... No puede negarse la habilidad de Illich al escoger a México para sus actividades. Un país en el que las autoridades civiles y eclesiásticas no tienen relaciones oficiales —pero que se respetan mutuamente— ofrece las condiciones ideales para desarrollar su trabajo sin temor a ser condenado. Pero ha llegado el momento de desenmascararlo y de obrar en consecuencia.”*

En lugar de que las autoridades romanas sopesaran, al nivel que los artículos y las actividades de Illich merecían, las ideas expresadas por el polémico personaje, consideraron más expedito conceder la razón a los integristas mexicanos —entre quienes se encontraban miembros importantes del episcopado— y emprendieron un juicio condenatorio.

Nunca se hubieran conocido en detalle los métodos que el ex Santo Oficio continuaba empleando a tres años de concluido el Concilio, ni el nivel intelectual lamentable de los jueces de la Congregación, si el 28 de enero de 1969 Illich no hubiera decidido hacer público el interrogatorio completo al que lo sometió

Roma en junio de 1968. El interrogatorio comprendía un total de 85 preguntas desprovistas, todas ellas, de la mínima seriedad teológica exigible a un tribunal vaticano.

La publicación del interrogatorio en la prensa mundial provocó irritación en los ambientes posconciliares. Decididamente la Iglesia institucional estaba traicionando los postulados más elementales del Segundo Concilio Vaticano.

Era por tanto natural que se hablara de crisis en el catolicismo. Pero bien vista, la crisis era originada por la cerrazón de Roma ante el legítimo impulso conciliar de numerosos obispos, sacerdotes y laicos. Contra una Iglesia anquilosada que volvía las espaldas al Concilio, se alzaron en todo el mundo voces como las del obispo brasileño Helder Câmara, como las del obispo mexicano Sergio Méndez Arceo, como las del sacerdote guerrillero colombiano Camilo Torres, como las del párroco florentino Mazzi, como las del cardenal Suenens...

En ellos, y en muchísimos otros, latía vivo el espíritu evangélico replanteado por el Concilio.

La encíclica del papa Hamlet

En plena lucha entre el movimiento conciliar y la poderosa reacción inmovilista, Paulo VI promulgó, el 25 de julio de 1968, su encíclica *Humanae vitae* sobre la regularización de la natalidad, que respondía negativamente a la pregunta sobre la legitimidad de los métodos artificiales de control planteada desde los tiempos del Concilio.

Pero el mundo católico no era ya la sumisa grey que canonizaba en vida a Pío XII. De obediente y lerdo se había transformado en despierto y rebelde. El movimiento conciliar había hecho del dominio público que el principio de colegialidad episcopal no puede ser ignorado por el pontífice de Roma, por muy vicario de Cristo que se sienta, y que el pontífice de Roma no tiene derecho a violentar la conciencia de los creyentes amparándose en un discutible principio de autoridad.

La forma en que se gestó la encíclica *Humanae vitae*, dada a conocer por Joan Grootaers en su estudio *El matrimonio católico y la contracepción*, hizo palpables los arbitrarios métodos de que se valió Paulo VI para imponer su personal punto de vista en detrimento de los trabajos de investigación realizados por los expertos.

En síntesis, la secuela de acontecimientos que precedieron a la encíclica papal se desarrolló en la siguiente forma:

En 1964, durante la tercera sesión del Concilio y contra la opinión de numerosos obispos, Paulo VI decidió que el tema del control de los nacimientos no era de la incumbencia de los padres conciliares. Anunció que se lo reservaba para sí, y nombró como asesores a una comisión de expertos en todas las materias implicadas en el tema. En marzo de 1966, la comisión de expertos fue reforzada por una supercomisión de obispos y cardenales.

La comisión de expertos se dividió en dos grupos. Uno de ellos mantenía una posición "abierta" a favor del control natal. El otro una posición "cerrada", en contra. Después de varias reuniones, una votación final realizada en mayo de 1966 en el grupo de teólogos, dio como resultado una mayoría de 15 miembros a favor de la posición "abierta" y una minoría de 4 a favor de la posición "cerrada".

En junio de 1966, la supercomisión de obispos y cardenales se reunió con

veinte expertos. Nueve miembros de la supercomisión votaron a favor del carácter lícito de la anticoncepción; 2 votaron en contra; 1 en contra, bajo reserva, y 3 se abstuvieron.

No contento con estos resultados favorables al control natal, Paulo VI habló de que el caso requería más estudio. Pidió un informe a la minoría de posición cerrada, otro a la mayoría de posición abierta, y el 25 de julio de 1968 promulgó su encíclica.

Las reacciones en contra por parte de numerosos teólogos, sacerdotes, obispos y laicos fueron tan violentas que Paulo VI se vio obligado —algunas veces con desplantes melodramáticos, otras con visible irritación— a defender su encíclica. En la historia de la Iglesia contemporánea era la primera vez que un Papa lo hacía.

A sólo seis días de la promulgación de *Humanae vitae*, Paulo VI hablaba en los siguientes términos:

“Jamás hemos sentido como en esta coyuntura el peso de nuestro magisterio. Hemos estudiado, leído, discutido cuanto podíamos, y hemos también orado mucho. Algunas circunstancias relativas a esto son conocidas; debíamos responder a la Iglesia, a la humanidad entera; debíamos valorar, con el empeño y con la libertad de nuestra tarea apostólica una tradición no sólo doctrinal, no sólo secular, sino reciente, la de nuestros inmediatos predecesores. Estábamos obligados a hacer nuestras las enseñanzas del Concilio por nosotros mismos promulgado. Nos sentíamos inclinados a acoger, hasta donde pudiéramos, las opiniones, aunque de carácter consultivo, de la comisión constituida por el papa Juan, de venerada memoria, y por nosotros mismos ampliada. Pero a la vez debíamos ser prudentes. Sabíamos de las discusiones encendidas con tanta pasión y también con tanta autoridad sobre este importantísimo tema. Sentíamos las voces potentes de la opinión pública y de la prensa. Oíamos las más tenues, pero bastante penetrantes —en nuestro corazón de padre y pastor— de tantas mujeres respetabilísimas, especialmente angustiadas por el difícil problema y de su aún más difícil experiencia. Leíamos los informes científicos acerca de las alarmantes cuestiones demográficas en el mundo, patrocinadas a menudo por estudios de expertos y por programas gubernamentales. Venían a nosotros, de varias partes, publicaciones inspiradas algunas por el examen de particulares aspectos científicos del problema, u otras por consideraciones realistas de muchas y graves condiciones sociológicas, o bien por aquéllas, tantas veces imperiosas, de las mutaciones desbordantes en cada sector de la vida moderna...

”¡Cuántas veces hemos tenido la impresión de ser casi superados por este cúmulo de documentaciones, cuántas veces, humanamente hablando, hemos advertido la insuficiencia de nuestra pobre persona a la formidable obligación apostólica de deber pronunciarse al respecto! ¡Cuántas veces nos hemos estremecido ante el dilema de una fácil condescendencia con las opiniones corrientes, o una sentencia mal soportada por la sociedad actual, o que fuese arbitrariamente demasiado grave para la vida conyugal!”

Pero las razones sentimentales del atribulado pontífice no lograron conmovier a los rigurosos teólogos y pastores que veían en la encíclica, en su promulgación y en su contenido, problemas más profundos que los problemas personales que el Papa argüía.

Uno de esos teólogos, el holandés Bernard Delfgaauw, puntualizó las siguientes cuestiones:

“1) La encíclica hace caso omiso de la idea de la colegialidad episcopal como se la ha expuesto en el Concilio Vaticano Segundo. En vez de elaborar con los

obispos un punto de doctrina, de común acuerdo, se los impone. Un Papa que actúa así, por su cuenta y razón, no habla como jefe de la Iglesia, sino como persona privada, aunque este Papa hable convencido de que así debe hablar... El Papa ha pecado —sin saberlo ni sospecharlo en lo más mínimo, por supuesto— de abuso de poder.

"2) La encíclica confunde derecho y moral, prescribe ciertas cosas que podrían ser líneas de conducta moral, en forma de prescripciones jurídicas. En el plano del derecho cabe mandar y prohibir, pero en el de la moral sólo cabe indicar reglas de conducta ideales. Pero en la encíclica del papa Paulo se tratan los asuntos de moral como si fueran asuntos de derecho.

"3) La encíclica pone contra el muro de los pecadores a los creyentes que usan medios anticonceptivos tras una decisión tomada en conciencia y con toda responsabilidad, sin darse cuenta de que pueden estar obligados a hacer uso de esos medios anticonceptivos por imperativos de conciencia y que, al revés, no usarlos sería contrario a su conciencia y, por consiguiente, caerían en pecado.

"Intentar justificar las declaraciones del Papa sería tanto como espesar aún más las tinieblas en que demasiadas cuestiones se envuelven ya en el presente. Tenemos derecho a saber cómo están y cómo van las cosas. Y la única manera de que la claridad se haga es que los obispos obliguen al Papa a retirar la encíclica o a que se retire él. Cualquier otra solución seguiría dejándonos en la confusión más lamentable."

Derrumbe en el Vaticano

Desde luego el episcopado no obligó a Paulo VI a renunciar, como Delfgaauw proponía airadamente, pero a partir de la encíclica *Humanae vitae* el movimiento conciliar cobró una mayor conciencia de su compromiso cristiano.

Éste se expresaba no sólo en forma de impugnaciones al inmovilismo del Vaticano, ni sólo mediante libros, ensayos, estudios cada vez más radicales, sino en forma de actitudes personales definitivamente comprometidas con la conciencia. Así, las deserciones sacerdotales alcanzaron perspectivas de auténtica desbandada; la toma de templos y catedrales por grupos de sacerdotes y laicos se volvieron noticia tan frecuente como el robo de aviones; las asambleas y congresos católicos locales llenaron de críticas al autoritarismo eclesiástico, a la ausencia de espíritu evangélico y a la anémica fe de la Iglesia institucional. En lugar de golpes de pecho, los católicos se pusieron a dar golpes contra los contubernios de la jerarquía y los gobiernos dictatoriales, contra el ausentismo o la ceguera de la Iglesia en los problemas inmediatos del mundo contemporáneo.

Se habló entonces de cisma y Paulo VI empleó, durante la Semana Santa de 1969, la palabra *autodemolición*. El pontífice no advertía que la crisis por la que atravesaba el catolicismo estaba motivada en gran medida por la inconsciente traición del propio Paulo VI al espíritu del Concilio. No quería entender además —no quiere entender aún— que la revolución religiosa que el mundo contempla con estremecimiento, pero a la vez con maravillada sorpresa, es muestra palpable de que el cristianismo ha vuelto a convertirse en compromiso, en fuerza visceral, y arde avivado por ese aire fresco que sopló el movimiento conciliar intuido por Juan XXIII.

Paulo VI, el pontífice Hamlet, continúa en actitud titubeante, aferrado a su ya anacrónico trono pontifical, temiendo que de un momento a otro los muros de la basílica de San Pedro se derrumben estrepitosamente. En nada se afec-

taría el cristianismo si tal desastre ocurriese. Acostumbrado a caminar por el desierto desde sus más remotos orígenes, el pueblo de Dios —la actual Iglesia— no necesita de ninguna basílica, de ningún templo, de ninguna cueva para ofrecer su testimonio. Las raposas han poseído siempre una guarida, pero el Hijo del Hombre no tuvo donde reposar su cabeza.

Tal vez a la década de los setenta corresponda presenciar el derrumbe definitivo de la anquilosada estructura vaticana, que la década de los sesenta resquebrajó a golpes de fe.

26687