SUMARIO

ESTUDIOS

- **El personalismo solidario de Juan Pablo II. Convertir la interdependencia en solidaridad.**
  Julio L. MARTÍNEZ, SJ 437
- **Juan Pablo II: una mirada retrospectiva.**
  João Batista LIBÂNIO 457
- **Juan Pablo II: un Papa carismático y paradójico.**
  Mª José ARANA, RSCJ 471
- **Trinidad, persona y sociedad. Sobre el magisterio de Juan Pablo II.**
  Pablo GUERRERO RODRÍGUEZ, SJ 487
- **Juan Pablo II: el valedor de la justicia en el mundo.**
  Victor CONZEMIUS 501

PRESENTACIÓN

«NO TENGÁIS MIEDO»

«En ese diálogo, tu voz se ha oído con fuerza en estos años y ha marcado un camino. Es tiempo ahora de ver por dónde sigue soplando el Espíritu de Dios, siempre una voz, siempre sorprendente».

Estas líneas que se acaban de citar forman parte de una carta que José María Rodríguez Olaizola, miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae,* escribió a Juan Pablo II unos días después de su muerte*. Enmarcan los párrafos que configuran este número extraordinario de dicha revista, que se compone únicamente de cinco colaboraciones, elaboradas por autores de diversos países y continentes (Brasil, Suiza, España), y que pretende presentar algunos aspectos que han caracterizado la marcha de la Iglesia católica durante el pontificado de Juan Pablo II.

Hace algo más de un mes, el 2 de abril de 2005, fallecía en la ciudad eterna Karol Wojtyla, obispo de Roma desde el mes de octubre de 1978. A lo largo de más de dos décadas, su *voz se ha oído con fuerza y ha marcado un camino.*

Hace aún menos fechas, los cristianos celebrábamos la fiesta de Pentecostés, en la que invocábamos al Espíritu Santo, don de Dios por antonomasia, que es *siempre una voz sorprendente.*

Que el Espíritu Santo, que se nos entrega de nuevo, sea una voz que nos sorprenda, es, sin duda alguna, el deseo de todos cuantos leemos y elaboramos *Sal Terrae.* Junto a él, otros dos deseos están presentes en este número de la revista:

---

* Puede consultarse dicha carta en <www.pastoralsj.org>.

1. Que la lectura de los artículos de *Julio L. Martínez, João Batista Libânio, María José Arana, Ángel Cordovilla y Victor Conzemius,* que refrescan nuestra memoria y hacen que recordemos muchos acontecimientos vividos recientemente, nos ayuden a reconocer algunos de los mensajes que *la siempre sorprendente voz del Espíritu* ha pronunciado en los últimos años en diversos lugares de nuestro planeta.

2. Que la fina sabiduría y sensibilidad teológica, femenina, social y eclesial de nuestros cinco colaboradores contribuya a aumentar en todos nosotros la escucha de la voz del Espíritu. De un modo particular, en este tiempo pascual, en que celebramos la presencia del Resucitado entre todos nosotros, el que –como afirma tan bellamente José Antonio García– dinamizó, alentó y consoló el «estado de cuaresma de sus primeros seguidores, comunicando Paz, Misión y Espíritu». Ojalá él nos comunique también hoy Paz, Misión y Espíritu y nos susurre a sus seguidores, que vivimos igualmente nuestras propias cuaresmas, el *no tengáis miedo,* tan propio y característico de Jesús y que con tanta fuerza proclamó en vida Karol Wojtyla.

ST 93 (2005) 437-456

ESTUDIOS

El personalismo solidario de Juan Pablo II.

Convertir la interdependencia en solidaridad

Julio L. MARTÍNEZ, SJ*

La muerte del Papa Juan Pablo II ha despertado una más viva conciencia sobre la envergadura de un largo pontificado desbordante de actividad y de profundo compromiso ético. Entre los muchos datos que se han puesto de relieve está el de que en 1978 la Santa Sede mantenía relaciones diplomáticas con 90 Estados, y en 2005 lo hace con 174, casi el doble en poco más de cinco lustros. El Papa ha realizado 104 viajes oficiales, ha visitado 130 países y ha recibido en el Vaticano 737 visitas de jefes de Estado y 245 de Primeros Ministros. El Papa ha escrito 14 encíclicas, 3 de las cuales son de Doctrina Social[1]. Todos estos apabullantes datos, con ser imponentes, no lo son tanto como la significación que Juan Pablo II ha tenido en un período de la historia marcado por un cambio profundo. Baste recordar lo distinto que es el hodierno mundo globalizado del «sistema de bloques» de 1978, en el que aún ni existían términos como «Internet». Y esa significación de importancia colosal se ha dado, a mi juicio de Profesor de Moral Social, con dos señas de identidad complementarias: la defensa incansable de la paz y el

* Profesor de Teología Moral. Director del Instituto de Estudios sobre Migraciones. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. *Laborem excercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991).

infatigable empeño de convertir la interdependencia en solidaridad, cuyo fruto es la paz.

En este artículo-homenaje me voy a fijar en la solidaridad.

La solidaridad incorporada por Juan Pablo II a la doctrina social católica

De la mano de Juan Pablo II, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) –ubicada disciplinarmente dentro de la Teología Moral Social– incorporó en las últimas décadas del siglo XX la solidaridad como categoría fundamental de la moral social. Es un hecho probado que la solidaridad nació dentro de la matriz laica de los movimientos sociales de la modernidad y, por tanto, de espaldas a la doctrina moral eclesial, incluso en contra de ella. Sin embargo, poco a poco fue asumida por el Magisterio eclesial, hasta llegar a convertirse en un concepto de referencia ineludible en la moral social católica.

Aunque ya encontramos signos de la solidaridad en documentos eclesiales anteriores[2], *Sollicitudo rei socialis* (SRS) es la «encíclica de la solidaridad», es decir, el documento de la DSI donde más nítidamente se puede apreciar esta recepción y, aunque tardía, cálida acogida católica del concepto. En esta encíclica de 1987, Juan Pablo II introduce la solidaridad entre la lista de las virtudes cristianas, la vincula a la justicia social (ambas en la clave de la interdependencia creciente entre personas y pueblos, una clave que apunta en el sentido de la conciencia del mundo como aldea global) y la relaciona con la caridad. En SRS la solidaridad queda asimismo referida al misterio de la unidad del mismo Dios cristiano, comunidad trinitaria de personas[3].

2. En el n. 35 de *Summi pontificatus,* de Pío XII (1939), aparece por primera vez el término «solidaridad» en el Magisterio de la Iglesia. A partir de ahí se encuentra, aunque sin gran profusión ni relevancia, en *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963), de Juan XXIII; en *Populorum progressio* (1967) y *Octogesima adveniens* (1971), de Pablo VI; así como en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965), del Concilio Vaticano II, y en otros documentos menores.
3. El artículo de mi colega, el Prof. A. Cordovilla, en este mismo número de la Revista *Sal Terrae,* aborda con más amplitud el puesto de la Trinidad en el pensamiento teológico de Juan Pablo II.

No exageramos si decimos que con esta encíclica la solidaridad adquiere carta de ciudadanía en el horizonte de la ética social católica.

Una vez que la solidaridad se ha convertido en categoría moral básica de la DSI, no podemos prescindir de ella para entender la dignidad humana. En efecto, las ideas de dignidad personal y solidaridad son correlativas para la DSI: la persona crece cuando construye solidaridad, y decrece cuando la destruye. Cuando la DSI se distancia críticamente del individualismo que sobreestima a la persona individual y su preferencia subjetiva, sin atender a los vínculos solidarios que la constituyen, o del colectivismo que destruye la singularidad de la persona para convertirla en una pieza de una maquinaria o en un número dentro de un colectivo, está revelando una convicción fuerte y consistentemente arraigada en la ética social cristiana: el ser humano es siempre, aun cuando los sistemas o la ideologías no le dejen expresarse así, persona solidaria.

La dignidad de la persona, clave de la doctrina social pontificia

En el centro de la ética social de Juan Pablo II está la concepción de la dignidad de la persona y de la sociedad como una comunidad de personas. El punto de partida de la moral es siempre la persona, como sujeto y fin de toda la actividad social; y ni que decir tiene que, en la doctrina del magisterio, dignidad y persona han estado intrínsecamente unidas, hasta el punto de que incluso resulta difícil el deslinde conceptual entre ambas. La persona es el sujeto activo y responsable de la acción y de la vida social. Se trata, pues, de mirar a la persona humana en lo que es y debe llegar a ser según su propia naturaleza social. Y, asimismo, de mirar a la sociedad como ámbito de desarrollo y liberación de la persona. Es en ella donde ha de ser tutelada su dignidad y reconocidos y respetados sus derechos, fundados en esa misma dignidad.

De ahí que la dignidad se conciba como característica de todas las personas y el fundamento del que emergen todos los derechos, deberes y exigencias morales. La suma y sustancia de todos ellos conforma la promoción de la dignidad humana. Aquí surgen importantes preguntas: ¿en qué sentido la dignidad de la persona es el fundamento de la ética

social cristiana?; ¿qué elementos distintivos y específicos contiene ésta a la hora de fundar la dignidad?

La naturaleza humana, base de la dignidad

La base de la antropología que sustenta la comprensión de la dignidad[4] incorpora datos de la razón natural, redimensionándolos con la ayuda de la revelación. Juan Pablo II se remite también aquí a las palabras de sus predecesores: «todo ser humano es persona, es decir, naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre», y de esa naturaleza nacen «derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables. Y si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es forzoso que la estimemos mucho más, dado que el hombre ha sido redimido con la sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural lo ha hecho hijo y amigo de Dios y lo ha constituido heredero de la gloria eterna»[5].

Pero añade reflexiones de su propia cosecha motivadas por el momento histórico concreto de la experiencia humana. El Papa reconoce las observaciones críticas de muchos filósofos contemporáneos a la tesis de que, además de la naturaleza empírica, existe una naturaleza espiritual en el ser humano que es la fuente de su vida moral. Se trata de demostrar si es posible, y cómo, «reconocer» los rasgos propios de todo ser humano, en términos de naturaleza y dignidad, como fundamento del derecho a la vida en sus múltiples formulaciones históricas. Sólo sobre esta base es posible un verdadero diálogo y una auténtica colaboración entre creyentes y no creyentes.

Según Juan Pablo II, la experiencia diaria muestra la existencia de una realidad de fondo común a todos los seres humanos, gracias a la cual pueden reconocerse como tales. Es necesario hacer referencia siempre a «la naturaleza propia y originaria del hombre, a la naturaleza de la persona humana, que es la persona misma en la unidad de al-

4. El capítulo I de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* aborda con amplitud la dignidad de la persona humana, partiendo de la convicción de que su defensa es compartida por todos.
5. JUAN XXIII, *Pacem in terris,* nn. 8 y 9.

ma y cuerpo; en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar su fin» (*Veritatis splendor* [VS], 50; también, *Gaudium et Spes,* 14).

Desde aquí, uno de los equívocos que conviene eliminar es el presunto conflicto entre libertad y naturaleza, puesto que la libertad pertenece a la naturaleza racional del hombre, y puede y debe ser guiada por la razón: «Precisamente gracias a esta verdad, la ley natural implica la universalidad. En cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia» (VS, 51).

Aún más, la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta el vínculo constitutivo con la verdad. Desde ahí se entiende la denuncia del grave peligro de comprender los derechos humanos como derechos de la subjetividad individual o colectiva, separada de la referencia a la verdad de la naturaleza humana. Los derechos del hombre deben referirse a lo que el hombre es por naturaleza y en virtud de su dignidad, no a las expresiones de opciones subjetivas propias de quienes gozan del poder de participar en la vida social o de quienes obtienen el consenso de la mayoría (cf. *Evangelium vitae* [EV], 19-20).

Esta naturaleza peculiar del ser humano, fundamento de su dignidad objetiva –igual en todos e intacta en cada estadio de la vida humana individual desde la concepción–, es la base donde se sustentan los derechos de todo individuo humano, tiene su origen en Dios creador y se basa en la espiritualidad que es propia del alma, pero se extiende también a su corporeidad, que es uno de sus componentes esenciales.

Ni que decir tiene que el recurso a la revelación para dotar de fundamento a la dignidad humana puede contener un sentido positivo si uno estima que el dato revelado desarrolla lo que alcanza la razón, redimensionándola y ahondándola, complementado el fundamento filosófico[6]. Pero también puede recibir una valoración netamente negativa si lo que se considera es que todo fundamento religioso introduce en el

6. A esa conjunción se le ha llamado «respuesta perfecta»: T. HÄCKER, *¿Qué es el hombre?,* Guadarrama, Madrid 1961, 128.

terreno de lo irracional y, por consiguiente, no hace sino dilapidar el caudal de la fundamentación racional. Esa comprensión de lo religioso en el campo de la ética se ve continuamente en los comentarios de personas que descalifican las opiniones de los obispos o de los teólogos moralistas sobre temas de bioética, por ejemplo.

Sin embargo, pese a quien pese, la ética cristiana no es razón reemplazada por la fe, ni razón sin fe, sino razón configurada por la fe en la vida de la tradición cristiana. Desde luego, presentar convicciones morales sin avalarlas con argumentos razonables e informados, no ha sido nunca, ni lo es hoy, el modo de proceder de la moral católica. Tampoco lo ha sido en la doctrina de Juan Pablo II y su empeño de compenetrar fe y razón.

Disonancias con el individualismo liberal

La ética social cristiana considera insostenible la concepción liberal de la persona como individuo autointeresado y libre de vínculos naturales, y la concepción de dignidad que ahí se funda por varias razones que a estas alturas no necesitan mucha justificación:

En primer lugar, la dimensión social no es algo externo al ser humano, sino algo que lo constituye íntimamente. Fuera de lo social no es concebible la persona humana. La socialidad, no menos que la individualidad, define a la persona. El destino humano se hace posible con el destino de los otros.

En segundo lugar, desde esta concepción de la persona se entiende la afirmación de su centralidad en la ética social y, desde ella, también el reconocimiento de la dignidad de la persona como fundamento ético. Esto es así hasta el punto de que la dignidad se convierte no sólo en punto de partida, sino en meta de toda la doctrina social de la Iglesia. Como enseña Juan Pablo II, la trama y guía de la enseñanza social de la Iglesia es cabalmente «la correcta concepción de la persona humana y de su valor único, toda vez que el ser humano es la única criatura que Dios ha querido por sí misma» (*Centesimus annus* [CA], 11).

En tercer lugar, la dignidad de la persona es en realidad el fundamento no sólo de la ética social, sino de toda la moral, porque la per-

sona es el gran valor que ha de ser respetado (concepción cristiano-kantiana), siempre y cuando no perdamos de vista que «persona» es no sólo individuo singular, insustituible e irrepetible, sino ser relacional, comunitario, creado por la comunión de Dios, comunidad de personas, y para la comunión y el diálogo con la creación, los demás seres humanos y Dios.

Además, en cuarto lugar, este personalismo solidario, base y fundamento ético, desencadena la afirmación de un conjunto de principios sociales (solidaridad, subsidiariedad, bien común...) y también el reconocimiento de los grandes valores (verdad, justicia, igualdad, libertad, participación...) sobre los que se articula la vida social.

El rico y complejo despliegue de la solidaridad

La solidaridad es definida con precisión como «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS, 38). Esto quiere decir que, si se queda en sentimiento superficial y no afecta a la vida del sujeto, no se puede llamar solidaridad, por más que nuestra cultura de la moral del sentimiento (y sentimiento mediático: e.g., marathones televisivos de la solidaridad) la jalee y se muestre encantada con ella. La solidaridad de la que tanto ha hablado Juan Pablo II tiene presente la compasión con los más débiles y la creación de vínculos y pertenencia comunitaria, pero no se reduce a ellas. Es personal y comunitaria, pero también política. La solidaridad comienza en el encuentro sensible con el «otro concreto», en situación de necesidad (que exige tomar partido), y conduce a, se hace en y alimenta con la pertenencia a la comunidad. Pero la solidaridad como encuentro personal y como comunidad no prescinde de las estructuras mediadoras, porque no olvida que esa misma interpelación y pertenencia necesita la interpretación ético política y empírica de las instituciones sociales para guiar la praxis en el sentido de la liberación.

Siendo la solidaridad la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, y no un sentimiento superficial por los males de las personas, presentándose el ejercicio de la solidaridad dentro

de cada sociedad como válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas, resulta totalmente coherente que Juan Pablo II haya escrito lo que sigue:

> «Nuestra tarea es hacer de la solidaridad una realidad. Debemos crear un movimiento mundial que entienda la solidaridad como un deber natural de todas y cada uno de las personas, las comunidades y las naciones. La solidaridad debe ser un pilar natural y esencial de todos los grupos políticos, no una posesión privada de la derecha o la izquierda, ni del Norte o el Sur, sino un imperativo ético que busque reinstaurar la vocación de ser una familia global. Dios, en realidad, nos ha dado la tierra para el conjunto de la raza humana, sin exclusiones ni favoritismos» (CA, 31).

Al ver la realidad social actual a la luz del Evangelio (divina Revelación), que es luz de la Trinidad, surgen –en la reflexión del Papa Wojtyla– dos notas primordiales que cualifican cualquier expresión cristiana de la solidaridad, a saber:

- Su carácter de deber moral, de imperativo ético.
- Su despliegue en una triple expresión ética co-implicada y co-referida, a saber, ético-personal, ético-comunitaria y ético-política[7].

Esta tridimensionalidad de la solidaridad que, en mi opinión, se puede reconocer en la doctrina social de Juan Pablo II, se podría tematizar como:

- La solidaridad personal que supera la dinámica del sentimiento y la lógica del altruismo supererogatorio, propio de la comprensión individualista liberal. Sus sujetos son las personas de carne y hueso, con sus historias concretas, muchas veces con vidas traspasadas por el sufrimiento y las injusticias. Se realiza a través de la com-pasión.

7. He desarrollado este tema en J.L. MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana», en (A. Villar y M. García-Baró [eds.]) *Pensar la solidaridad,* UPCO, Madrid 2004, 47-114.

- La solidaridad que exige hacerse cultura –«cultura de la solidaridad», ha dicho el Papa– y se realiza en la generación de valores y prácticas sociales que proponen una forma alternativa de vivir.
- La solidaridad política, unida a la justicia social (entendida ésta como las condiciones mínimas para la participación de todos en la vida de la sociedad), la cual necesita de instituciones locales y globales de titularidad pública y privada, tanto del Estado como de la sociedad civil. Se realiza al poner las condiciones sociales para la participación.

Las tres dimensiones se co-implican, se necesitan entre sí; se alimentan y purifican mutuamente; se interpelan y se autentifican abriéndose unas a otras. Sin solidaridad personal y comunitaria me parece imposible trabajar por la solidaridad política. Pero, a la vez, sin la vertiente política las otras pueden quedarse, al fin y a la postre, en gestos bienintencionados o en expresiones emocionales. Los tres sujetos –individuos, comunidades e instituciones– de cada una de las dimensiones son imprescindibles para una praxis de la solidaridad que sirva a la dignidad humana, pero ninguno de ellos por sí solo es suficiente.

Renunciar a la función ético-personal en la moral social sería desconocer que la ética entera es primariamente personal; que los actos, las virtudes, los pecados, los deberes, los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente existentes, que son las individuales. Pero las personas individuales no son los únicos sujetos actores de nuestras complejas sociedades: también están las comunidades humanas de solidaridad, donde los individuos son reconocidos como personas y pueden tejer su identidad; y las estructuras sociales que no existen al margen de las personas y sus grupos, pero que, en cierto y auténtico sentido, adquieren una «vida» (funcionamiento) que no se agota en ellos, y por eso ha de ser tenido en cuenta como sujeto de la solidaridad, aunque, eso sí, sujeto análogo de la persona individual, en quien recae la responsabilidad primera de la acción solidaria: la solidaridad es virtud de las instituciones sociales, pero también lo es de las comunidades y, sobre todo, de las

personas. Por eso concluimos que la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde se pueda, en la estructura misma de las instituciones sociales básicas, de carácter político, económico, jurídico, educativo, eclesial, etc., pero no para reducirla a las instituciones. Todo esto, sin olvidar los problemas intrínsecos a esta moralización y al hecho de que la tarea moral, lo mismo la personal que la institucional, es una tarea histórica inacabable.

Una última nota que ha añadido la reflexión de Juan Pablo II a la solidaridad es el subrayado del plus cristiano, no porque ésta no tenga pleno sentido en el plano de una ética humana, sino porque, «a la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo» (SRS, 40).

Dialéctica sujetos individuales-estructuras sociales

Hemos reiterado la idea de que no es posible considerar a la persona fuera de las relaciones sociales. Como dice Juan Pablo II, la doctrina social mira hoy especialmente al hombre, inserto en una compleja red de relaciones sociales. Por eso las ciencias humanas y la filosofía son una ayuda para interpretar la centralidad del hombre dentro de la sociedad y ponerlo en situación de comprenderse mejor a sí mismo. De ahí que lo verdaderamente importante de la ética social no sea sólo la afirmación de la centralidad de la dignidad de la persona, considerada como ser social, sino, sobre todo, llegar a establecer una relación correcta y certera entre persona y sociedad.

– Persona y sociedad no son dos polos opuestos y antitéticos: «La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados» (*Gaudium et Spes,* 25).

- No todo depende de la persona y de su compromiso social: no es posible reducir a la responsabilidad individual la totalidad de la vida social.
- No se puede obviar la función de las estructuras sociales y los condicionamientos que se ejercen sobre las personas y los grupos.

Los textos recientes de la doctrina social conciben lo social, no como realidad dada y abstracta, sino como realidad dinámica e histórica: la sociedad cambia, y no es posible comprenderla y definirla de una vez para siempre. En esta línea, tenemos la noción de bien común como «conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (*Gaudium et Spes,* 26), desde el cual se pide a las instituciones, privadas o públicas, que se esfuercen por ponerse al servicio de la dignidad y del fin de la persona, por cuanto es «escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana, contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional» (*ibid.,* 29)[8].

SRS asume un concepto nuevo muy importante, el de las *estructuras de pecado,* gestado primero en el terreno de la teología de la liberación a través de su concepto de «pecado estructural», germinalmente en los documentos de *Medellín* (1968), y admitido oficialmente dentro del *corpus doctrinal* del Magisterio en 1986, en la *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación,* en su calidad de respuesta crítica dada por la Congregación para la Doctrina de la Fe a la teología de la liberación.

> «Las instituciones y las prácticas que la gente se encuentra ya existiendo o que crea, en el nivel nacional e internacional, y que orientan u organizan la vida económica, social y política. Siendo necesarias en sí mismas, a menudo tienden a fijarse y fosilizarse como mecanismos relativamente independientes de la voluntad humana, y por ello paralizando o distorsionando el desarrollo so-

8. *Gaudium et Spes,* nn. 7, 8, 63, 64, 66.

cial y causando injusticias. Sin embargo, siempre dependen de las responsabilidad del hombre, que las puede alterar, y no de un supuesto determinismo de la historia»[9].

Ni que decir tiene que el concepto de estructura es difuso y polisémico en los textos de la DSI, aunque no lo es menos en los de la literatura sociológica. Depende del ámbito en el que se hable (biología, lingüística, sociología, etc.) para saber el significado o significados principales que se le atribuyen. Hay tres notas implícitas a esa noción de estructura, tal como la utiliza la doctrina social, que merecen destacarse: Primero, se hace una identificación de las estructuras con las instituciones y las prácticas (sociales[10]), pero sin mayores precisiones[11]. Segundo, la estructura aparece como diferente de los seres humanos, por cuanto se afirma que son ellos las que las encuentran y crean. Tercero, dado que las estructuras son necesarias, tienden a establecerse de modo independiente de la voluntad humana, a tener consecuencias para el desarrollo humano y a generar injusticia, aunque pueden cambiarse.

La noción de «estructuras de pecado» no pretende sustituir, por descontado, al pecado personal (analogado principal); al contrario, se funda en él, pero su consideración se vuelve crucial para poder dar cuenta del conjunto de la realidad que distorsiona la vida humana, en la que existen mecanismos (sobre todo el afán de ganancia y la sed de poder, absolutizados e inseparablemente unidos: SRS 37) que refuerzan, difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los individuos y grupos humanos. Se reconoce la interacción mutua entre los «individuos» –con sus injustos comportamientos– y las «estructuras» que, teniendo su origen en la libertad de los individuos, les influyen y condicionan. Así reza el n. 36 de SRS:

9. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la Libertad Cristiana y la liberación,* PPC, Madrid 1986.
10. MACINTYRE, por ejemplo, en *Tras la virtud,* 233, define «práctica» como «una manera cooperativa de actuar compleja y coherente, establecida socialmente, y a través de la cual se obtienen los bienes inherentes a tal práctica».
11. «Institución» es un concepto sociológico asociado a los elementos de estabilidad y regularidad.

> «Un mundo donde, en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado. La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo, parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar».

El texto habla de «estructuras» como factores que actúan contra la conciencia y la promoción del bien común universal y piden una respuesta eficaz, que pasa por el cambio de mentalidad y la conversión. En orden a esta conversión, se propone la solidaridad como respuesta eficaz, pues es un principio cristiano básico de la organización social y política. Pero lo verdaderamente significativo para nuestros propósitos está en afirmar que «las estructuras de pecado sólo podrán ser vencidas mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana» (SRS, 40). En todo caso, tendrá que ser un ejercicio no circunscrito al ámbito de la actuación personal o de la vida comunitaria, sino con una expresión efectiva en las instituciones básicas de la sociedad en sus diferentes niveles: local, nacional, regional y mundial.

SRS considera, sin entrar en análisis, que las instituciones políticas que canalizan la solidaridad son el reverso de las estructuras de pecado (SRS, 36). En una formulación directamente referida a la dignidad, ya *Gaudium et Spes* había pedido que «las instituciones humanas, públicas y privadas, se esfuercen por ponerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre, luchen con energía contra cualquier esclavitud social o política, y respeten, bajo cualquier régimen político, los derechos fundamentales del hombre» (n. 29).

Tratar la relación entre personas y estructuras nos pone delante del último tema del que quiero hablar: la dignidad en los procesos de globalización

Servir a la dignidad humana en medio de la globalización

Así pues, la solidaridad como actitud ética es la respuesta más adecuada a la situación del mundo actual. Tal escenario se condensa en SRS con la categoría «interdependencia», percibida como sistema determi-

nante de relaciones en el mundo actual en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, cuando el término «globalización» aún no se había generalizado como hoy.

En sucesivos documentos breves de sus últimos años de pontificado, Juan Pablo II ha insistido en que, superando catastrofismos o falsos optimismos, la doctrina social católica deberá volcarse sobre el nuevo proceso de globalización con una mirada crítica y centrada en la ética. La visión moral de la DSI en temas sociales, y concretamente en el tema que aquí nos ocupa, se apoya en tres pilares básicos: «la persona humana, la solidaridad y el bien común»[12] y en dos principios inseparables: «el valor inalienable de la persona humana» y «el valor de las culturas, que ningún poder externo tiene derecho a menoscabar, y menos aún a destruir»[13]. En otras oportunidades lo expresa de forma similar, afirmando que la ética social de la Iglesia en el tema de la globalización se apoya en las «tres piedras angulares fundamentales de la dignidad humana, la solidaridad y la subsidiariedad»[14]. Queda patente, pues, que las categorías de persona, bien común y solidaridad son las van a orientar la visión ética de la globalización propuesta por Juan Pablo II.

La realización de la globalización ética, fundada en la dignidad de la persona, en la búsqueda del bien común y construyendo una humanidad solidaria, depende del empeño personal de cada uno y también de instancias políticas de alcance mundial. La conversión y la reforma personal son un camino necesario para dar un rumbo más humano a la globalización. Pero el proceso se quedará inacabado sin el apoyo de instancias socio-políticas, de entidades de ámbito y con repercusión mundial. Por eso es necesario establecer quién ha de realizar la gobernación mundial del proceso de globalización de manera que se respete

12. JUAN PABLO II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales,* abril 2001, n. 2.
13. *Ibid.,* n. 4.
14. JUAN PABLO II, *Ecclesia in América* (1999), n. 55. Dignidad humana, solidaridad y subsidiariedad son los tres principios clásicos de la DSI. En otras ocasiones la subsidiariedad aparece como categoría complementaria de la solidaridad (cf. CA, 15). La dignidad humana y la categoría de persona se pueden considerar formas distintas de afirmar un mismo valor.

a la persona y el bien común. Por lo tanto, es necesario que surja una «nueva cultura, nuevas reglas y nuevas instituciones a nivel mundial»[15].

Considera Juan Pablo II que «la humanidad, al embarcarse en el proceso de globalización, no puede por menos de contar con un código ético común»[16]. Este código ético común impedirá que la globalización sea un «nuevo tipo de colonialismo». Un código ético común asegura que en el proceso de globalización «triunfe la humanidad entera, y no sólo una elite rica que controla la ciencia, la tecnología, la comunicación y los recursos del planeta en detrimento de la gran mayoría de sus habitantes» (*ibid.*). Para construir este código ético orientador de la globalización, la doctrina social católica ofrece su aportación. Tenemos criterios éticos que van a servir de parámetros y líneas orientadoras del proceso de mundialización.

Criterios de la moral cristiana para una justicia social global

En la doctrina social de Juan Pablo II encontramos una concepción totalmente vanguardista de la cooperación al desarrollo, como desarrollo humano y sostenible, que para ser tal debe ser endógeno e integral («de toda la persona y de todas las personas»). Ante los retos colosales de la interdependencia mundial, el mensaje del Papa polaco ha urgido a los cristianos a «oponer a la globalización de los beneficios y de la pobreza una globalización de la solidaridad».

Si la dignidad de la persona es criterio fundamental y meta de todo desarrollo, ello exige un desarrollo desde abajo. Justamente esto dice el principio de *subsidiariedad,* que protege al individuo y a los estratos sociales subordinados (familia, comunidades, diversos actores de la sociedad civil, etc.) del poder total del Estado y del centralismo burocrático. También exige este principio una actuación positiva de ayuda por parte de la instancia superior donde se requiera su cooperación. Esto vale también para la configuración y funcionamiento de la

15. JUAN PABLO II, *Discurso a Empresarios y Sindicatos* (mayo de 2000).
16. JUAN PABLO II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales* (abril 2002).

sociedad global. Por eso se busca primero siempre la solidaridad entre los afectados mismos, es decir, que pongan en obra y valor su iniciativa propia y cooperación para superar las dificultades. Esto no obsta para que se consideren importantes las medidas políticas que posibilitan tales iniciativas individuales y comunitarias, apoyándolas y completándolas. Sin las condiciones-marco requeridas (como son, por ejemplo, la seguridad del derecho y la igualdad ante la ley), los esfuerzos personales, aunque sean muy importantes, están abocados a fracasar o a durar poco.

Especial atención exige el principio de la *justicia entre generaciones,* según el cual los problemas económicos y sociales del presente no se deben solventar sin tener en cuenta la pregunta por el mantenimiento y la garantía de los fundamentos de vida para las generaciones futuras. La convicción de que el desarrollo económico, social y ecológico es un objetivo social global que no se debe dejar destruir impunemente, sirve de base para el concepto del desarrollo sostenible y el desarrollo ecológico justo, que ha sido reconocido como modelo vinculante por la comunidad internacional de los Estados desde la Conferencia de las Naciones Unidas para el medio ambiente y el desarrollo, celebrada en Río de Janeiro en 1992. El principio ético ecológico que sirve de base a este planteamiento es la interrelación del ser humano con su medio ambiente natural. Esto demuestra que el ser humano asume su responsabilidad solamente cuando adapta la dinámica de su actividad civilizadora al carácter limitado de los recursos naturales y a la capacidad de resistencia de la naturaleza que lo rodea. En efecto, la antropología de la iconalidad divina requiere que el ser humano viva en relación especial con el resto de la creación: su dominio sobre el mundo es de solicitud y responsabilidad para con la vida humana y no humana.

Aunque en los escritos de Juan Pablo II hay elementos para elaborar adecuadamente una reflexión ética sobre la justicia global *entre la universalidad y la particularidad*[17], creo que en este punto el Papa nos

17. Así, por ejemplo, su reiterada afirmación del «valor de las culturas humanas que ningún poder externo tiene derecho a menoscabar, y menos aún a destruir», junto al valor inalienable de la persona humana (27 de abril de 2001).

ha dejado, más que una tarea realizada, un reto que el conjunto de la Iglesia –que, por ser católica y universal, es necesariamente culturalmente plural– tiene que asumir con valentía y decisión. Esta tensión entre lo universal y lo particular, que como consecuencia de la globalización se agudiza más, sólo se orienta correctamente mediante un diálogo intercultural lo más amplio posible; y aquí tienen mala entrada las tendencias centralizadoras y uniformizadoras que algunos han visto en este largo pontificado, sin duda junto a importantísimos gestos simbólicos de diálogo interreligioso e intercultural (impresa en la memoria de todos está, por ejemplo, la Jornada de Oración por la Paz celebrada en Asís).

Un diálogo intercultural que lleve a una confluencia ética (del tipo de la que lleva años patrocinando el teólogo alemán Hans Küng, uno de los críticos más duros de Juan Pablo II) sólo puede triunfar cuando todos los participantes lo perciben como un intercambio honesto y orientado a la búsqueda de entendimiento, que renuncia a tutelas y manipulaciones y se abre a la razón moral. Probablemente es más fácil y fructífero para tender puentes entre las diversas tradiciones éticas partir de las experiencias de injusticia, donde el dolor y el sufrimiento tiene rostros y narraciones concretas, historias de injusticia –de hambre, de pobreza, de discriminación, de maltrato, de explotación...– que nos hermanan y nos permiten encontrar la común humanidad.

De la comprensión común de la dignidad humana que así acontece, surgen algunos criterios fundamentales éticos que, por una parte, señalan hacia una pretensión universal y, por otra, encuentran su expresión concreta en una multiplicidad de culturas.

– El respeto a la diferencia local, regional, étnica, religiosa... no ha de emplearse como justificación para vulnerar la dignidad humana fundamental o para excluir a personas o grupos de los bienes esenciales de la comunidad.
– La dignidad fundamental y el valor de los seres humanos no se asegura únicamente a través de comunidades particulares. Requiere acción positiva en favor de los que son vulnerables a las condiciones fácticas de la interdependencia desigual y no recíproca.

En este orden de cosas, Juan Pablo II ha puesto la opción preferencial por los pobres en una perspectiva internacional. Luchar por la justicia es ayudar a pueblos enteros a entrar en la dinámica del desarrollo económico y humano, lo cual exige un cambio de vida, de modelos de producción y consumo, así como de estructuras consolidadas de poder. En un mundo desigual, la justicia tiene que superar un concepto estático e individualista de equivalencia, para desequilibrar la balanza en favor de los más débiles, y tiene que hacerse solidaridad en la voluntad de corresponsabilidad de todos. Ahí se funda también la defensa de la diversidad cultural, pues nadie «tiene derecho a despojar a los pobres de lo que es más importante para ellos, incluidas sus creencias y prácticas religiosas».

En esta línea, quiero terminar recordando la contundente defensa de la dignidad humana de los emigrantes y refugiados que Juan Pablo II ha realizado en muchas ocasiones. Una defensa del derecho de las personas a emigrar (cuyo fundamento es el destino universal de los bienes de este mundo) y que no niega la necesidad de regular los flujos migratorios en el pleno respeto de la dignidad de las personas y de las necesidades de sus familias, teniendo en cuenta las exigencias de las sociedades que acogen a los inmigrantes, pero exige la necesidad de trabajar en favor del desarrollo de los países de origen de los inmigrantes y «comprometerse seriamente para salvaguardar ante todo el derecho a no emigrar, es decir, a vivir en paz y dignidad en la propia patria. Gracias a una atenta administración local y nacional, a un comercio más equitativo, a una solidaria cooperación internacional, hay que ofrecer a todo país la posibilidad de asegurar a sus habitantes, además de la libertad de expresión y de movimiento, la posibilidad de satisfacer sus necesidades fundamentales, como la comida, la salud, el trabajo, la casa y la educación, sin las cuales mucha gente se ve en la obligación de emigrar por la fuerza»[18].

Balance final

1) Para comprender el significado especial de la doctrina social de Juan Pablo II interesa conocer tanto su denuncia de la antropo-

logía del colectivismo, negadora de la trascendencia y de la libertad y subjetividad del individuo y de la sociedad, como su crítica contundente del liberalismo individualista, ya que la persona no es individuo aislado, y la sociedad no es una creación surgida del autointerés.

2) La dignidad humana para la ética social cristiana no es un espíritu desencarnado y separado de las fuerzas biológicas y sociales, ni una experiencia espiritual interna independiente de la interacción humana, ni mucho menos una realidad atemporal más allá de la historia política, económica y cultural, sino que se realiza en la asociación e interacción social y estructurada por los procesos de las instituciones nacionales e internacionales.
3) En consonancia con lo anterior, la solidaridad no es una virtud supererogatoria u opcional de los individuos, sino una virtud obligante que, unida a la justicia, trabaja por el bien común y se expresa en la dimensión personal, política y cultural.
4) Se trata, pues, de mirar a la persona humana en lo que es y debe llegar a ser según su propia naturaleza social, y de mirar a la sociedad como ámbito de desarrollo y liberación de la persona. Es en ella donde ha de ser tutelada su dignidad y reconocidos y respetados sus derechos humanos, que son civiles, políticos, económicos, sociales y culturales –condiciones mínimas para que las personas y los grupos puedan participar en la vida de la sociedad, en sus distintos niveles.
5) Los derechos humanos se fundan en la dignidad fundamental de la persona como imagen y semejanza de Dios, y en la afirmación de la socialidad radical del ser humano, cuya fuente última es la comunidad trinitaria. Sólo nos desarrollamos como personas en el tejido de relaciones, libertades y necesidades que conforman nuestra vida. Y hoy ese tejido está hecho, querámoslo o no, de interdependencia mundial. Sobre estas premisas, la ética cristiana busca la edificación de una familia huma-

18. JUAN PABLO II, *Migraciones desde una óptica de paz* (Mensaje en la Jornada Mundial de las Migraciones 2004), n. 3.

na orientada al bien común. La globalización, como cualquier otro sistema, debe estar al servicio de la persona humana, de la solidaridad y del bien común.

6) Apoyar y servir a la causa personal y social de la dignidad humana ha de ser el criterio ético por excelencia para verificar y repensar las prácticas sociales y las instituciones básicas de la sociedad y de la Iglesia. Juan Pablo II ha clamado hasta el agotamiento y sin desfallecer contra la «globalización del lucro y de la miseria» y en favor de la «globalización de la solidaridad».

7) La Iglesia católica tiene ante sí el gran reto –discutiblemente acometido en la doctrina papal– de aceptar y realizar su misión social como Iglesia mundial, sin devorar a las Iglesias locales. Frente a toda tentación de centralismo u homogeneización, potenciada por la globalización, necesitamos una Iglesia Universal que se comprenda como comunidad aprendiz y maestra (discente-docente) de vida[19], acreditada a lo largo de los siglos, y que anuncie un programa que tienda a construir puentes entre las comunidades locales. Sólo aprendiendo juntas las unas de las otras (unidas entre sí por el mensaje del Evangelio) y viviendo la solidaridad, pueden llegar a ser las Iglesias locales en su multiplicidad una verdadera Iglesia Universal.

8) Desde la Cruz de Jesucristo, Juan Pablo II siempre ha invitado a abrir los ojos al sufrimiento de tantas mujeres y hombres en el mundo actual, a activar una mayor solidaridad real con los que sufren y a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas. Recibiendo fuerza, personal y comunitariamente, de un Dios que ama la vida y que por amor muere en la Cruz, podemos apostar por la justicia y la solidaridad, y creer y hacer creíble la esperanza cristiana fundada en la resurrección y en la victoria final de la alegría. Ésta es la elección que hace la ética cristiana, no por los méritos humanos, sino por la fuerza del Espíritu del Señor.

19. J. MÜLLER, «Weltkirche als Lerngemeinschaft. Modell einer menschengerechten Globalisierung?»: *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 317-328.

ST 93 (2005) 457-470

Juan Pablo II: una mirada retrospectiva*

João Batista LIBÂNIO, SJ**

Personalidad carismática

La muerte arroja el velo del olvido sobre el común de los humanos, pero sirve para hacer brillar la grandeza de los gigantes de la historia. A lo largo de los años en que lo desempeñó, el Pontificado de Juan Pablo II significó para muchos el paso de una personalidad fuerte pero tradicional, conservadora, que no los atraía. Algunos días después de la muerte del Papa, un famoso periodista brasileño, Arnaldo Jabor, titulaba su columna: «A mi no me gustaba Juan Pablo II»[1]. Así habría quedado, si no hubiera sido por la inmensa emoción mundial que provocó su muerte. Y, en un gesto de humildad, añadió: «¡Qué solo me encuentro!». Puede que muchos críticos cáusticos, que no saben cómo él impactó a las gentes de todo el mundo, se sientan del mismo modo.

¿Qué ocurrió con ese hombre que fascinó a multitudes? «Soy ateo», proseguía el columnista, «solitario, condenado a no tener fe, pero vi que, si de alguna cosa precisamos hoy, es de una nueva ética, de un pensamiento trascendental, de una espiritualidad perdida. Verdaderamente, Juan Pablo II acertó de pleno».

Sí. De manera directa, ese periodista captó bien el corazón del pueblo y apuntó hacia uno de los motivos por los que la figura del Papa alcanzó tan profundamente a las personas. Los analistas intentan verbalizar ese fenómeno, que pertenece más al fondo inconsciente e imagi-

---

* Original portugués: «João Paulo II: olhar retrospectivo». Traducción de José Manuel Lázaro, SJ.

** Profesor de Teología en el Instituto «Santo Inácio» de Belo Horizonte (Brasil).

1. Diario *O Globo,* 05/04/2005.

nario de las personas. Juan Pablo II habló a arquetipos humanos primitivos de manera inmediata, por la vía de los gestos y los simbolismos. Por eso puede coexistir en él una seducción ilimitada por la persona y una reacción no siempre acogedora del contenido de su mensaje. Incluso cuando asumía posiciones radicales, oponiéndose al uso de medios anticonceptivos, a la práctica de la interrupción de cualquier embarazo, o a la unión estable de homosexuales, transparentaba en su persona el coraje y el valor de decir lo que pensaba, agradase o no agradase. A pesar de la letra de la canción, atraía esa dimensión de lealtad interior del cantante.

Aún más: su personalidad unía dos cualidades que difícilmente van juntas. Por un lado, una profundidad espiritual, alimentada por largos silencios de oración y contemplación, que traslucía mística y entereza interior. Es la reserva del místico, momento en que se retira del bullicio del mundo para sumergirse en el misterio infinito de Dios. Por otro, él conseguía hacer saltar fuera de sí, y que brillara para los otros, esa interioridad escondida y misteriosa, creando relaciones de profunda empatía con lo mejor que las personas tienen. A pesar de la severidad de muchos discursos, él no despertaba miedo ni rechazo en los alejados de Dios, sino atracción en ciertos momentos deslumbrantes. Una lectura racional del discurso irritaba a muchos. El hecho de sentir a la persona, consolaba. Ese juego paradójico formó parte de su modo de ser. Y ahí están los millones de personas que se acercaron a su cuerpo muerto, traduciendo así esa mezcla de sentimientos.

Desde la perspectiva latinoamericana, reflexionando con distancia sobre sus viajes por el Continente, nos quedó la imagen de un Papa en comunión profunda con el pueblo. Las tres categorías –pre-, modernidad y post-modernidad– no consiguen explicar esa fascinación mutua –Pueblo y Papa–[2]. Él es una mezcla extraña de esos tres momentos culturales. Tiene el encanto de la experiencia religiosa y de lo sagrado de la post-modernidad, clavada en el corazón de una modernidad en cri-

2. Título usado, además, para el libro que analizó su primer viaje a Brasil: A.L. ROCHA – L.A. GÓMEZ DE SOUZA, *O povo e o Papa. Balanço crítico da visita de João Paulo II ao Brasil,* Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1980.

sis. Muestra la fuerza voluntariosa de la modernidad que juega con todos los recursos de la electrónica. Y vive de una fe inquebrantable en el Misterio absoluto de Dios, sólo posible bajo la protección de la premodernidad. Es esa pieza íntegra, paradójica y compleja la que nos deja perplejos.

En contrapartida, e independientemente de su voluntad u objetivo, la personalidad extraordinaria y soberana del Papa ha bloqueado canales de renovación, provocando miedo, timidez y flaqueza de ánimo en tantos como lo rodean. H. Vaz, al analizar la visita del Papa a Brasil en 1980, alude a su extraordinaria personalidad, que «redujo a figuritas liliputienses a los actores habituales que se mueven en la escena de nuestra historia presente»[3]. Lo que en 1980 apuntaba como primera señal, se confirmó y fortaleció, y ocupó todo el escenario de la Iglesia a lo largo del Pontificado.

La misión evangelizadora

Si aún tiene alguna validez un análisis de clase, me atrevería a decir que Juan Pablo II consiguió otra hazaña extraordinaria. Consiguió la adhesión incondicional de movimientos y grupos religiosos en el interior de la Iglesia que resistían o se cansaban de la sociedad moderna burguesa, y que se entregaron por entero al apostolado. Con esa tropa de elite incentivó la evangelización, destinada en gran parte a las clases pobres del Tercer Mundo. Allí, él depositó la esperanza estadística del futuro de la Iglesia. Desconfiaba, sin embargo, de movimientos de liberación, en los que los pobres se tornasen protagonistas conscientes, críticos y políticos. Percibía en ellos el germen de la secularización hasta los extremos del secularismo marxista, mientras soñaba con esa multitud de pobres en torno al ideario cristiano. Así se entiende el rechazo

3. H.C. DE LIMA VAZ, «Igreja e Sociedade no Brasil: primeiras reflexões depois de João Paulo II», en (A.L. Rocha – L.A. Gómez de Souza) *op. cit.,* p. 179.

que mostró de la teología de la liberación y del movimiento sandinista, con su reprimenda a los sacerdotes comprometidos con la revolución nicaragüense; sin apartarse por ello de su opción por los pobres.

En el fondo, él intuía que la modernidad, tanto en la forma ilustrada europea, burguesa y materialista hedonista, como en la expresión liberadora dirigida a la transformación de la realidad política y económica, se apartaba y se oponía a la salvación trascendente ofrecida por Cristo. Desde el inicio de su Pontificado, le dominó obsesivamente el anuncio de la persona de Jesucristo, redentor de la humanidad y centro del mundo. Hacia él se dirigieron su pensamiento y su corazón en aquel momento solemne en que asumió el ministerio pontificio, como escribió en la Encíclica *Redemptor hominis.*

Más allá de ese trazo cristológico, le ocupó el imaginario religioso la idea de la proximidad del Gran Jubileo del año 2000. Prepararlo y después ser el Papa que iba históricamente a vivirlo, le llenó el corazón de celo y entusiasmo. No era la magia del número, sino la centralidad de Cristo lo que le fascinaba. Pensando en ese momento de la historia, lanzó el proyecto de la «Nueva evangelización» o de la «reevangelización».

La fuerza, la riqueza, el vigor y la vitalidad de su Pontificado se resumen fundamentalmente en ese término. Se encontró delante de dos ejemplos de evangelizadores, propuestos como patronos de la evangelización: San Francisco Javier y Santa Teresita. Muchos papas se acercaron a la figura contemplativa de Santa Teresita, considerándose «prisioneros del Vaticano», en expresión de Pío IX. Desde allí, sin viajar, sin salir de aquellos centenares de miles de metros cuadrados, rezaban, escribían documentos, hacían alocuciones a los peregrinos, recibían en audiencia a obispos, hombres de poder, diplomáticos, miembros de congresos, religiosos y religiosas, y toda una gama variadísima de visitantes. Así vivieron los Píos. Juan XXIII arriesgó con un discreto viajecito a Asís. Pablo VI visitó los diversos continentes, pero con pocos viajes. El tiempo principal, la mayor energía, se concentraba en Roma y sus quehaceres. Juan Pablo II optó por el modelo Francisco Javier. El misionero de los grandes y numerosos viajes. Fueron más de cien peregrinaciones por el mundo, además de ciento cincuenta realizadas sólo en Italia.

El choque de su muerte y la conmoción universal llegaron, sin duda, por causa del conocimiento que el mundo tuvo de él por los viajes y por su capacidad de entrega y comunicación. Dedicó especial atención a los jóvenes, dirigiéndoles la palabra en las andanzas mundiales, participando en las Jornadas Mundiales de la Juventud, escribiéndoles cartas apostólicas, promoviendo innumerables encuentros con ellos en Roma y en otras ciudades. En el hipódromo de Longchamp, en Paris, congregó a cerca de un millón de jóvenes, llamándolos «señal de esperanza para el mundo». Todo lo que hacía, decía y escribía, apuntaba directamente a la evangelización, en el sentido de anuncio explícito de Cristo, poniendo de relieve la necesidad de una conciencia crítica y ética y un compromiso con la acción.

Aspecto ambivalente de la «nueva evangelización»

Nada es puro ni en la historia humana ni en la de la Iglesia. La «nueva evangelización» tuvo su coste. Las frecuentes ausencias y el desgaste gigantesco de energía por causa de los viajes le impidieron tener un cuidado minucioso de la burocracia. Ésta, que ya tenía por sí misma una dinámica de poder y de autoalimentación, se anquilosó, con consecuencias negativas para el conjunto de la Iglesia. Y ahí tocamos uno de los puntos vulnerables del Pontificado. Control doctrinal, elección de obispos alineados con los intereses institucionales y poco proféticos, actitudes serviles y domesticadas con relación al poder curial, y carrerismo insinuante, restringieron en el conjunto de la Iglesia el clima de libertad, de discusión de proyectos osados, de propuestas nuevas, de caminos diferentes. Se volvió a pisar el mismo camino, trazado de arriba abajo. El impulso profético del Concilio Vaticano II menguó. La colegialidad se enfrió. El carisma original de las iglesias particulares se niveló, tendiendo a una uniformidad sin vitalidad.

Aún más. Los nuevos movimientos eclesiales asumieron la nueva evangelización, introduciendo en ella dos elementos fundamentales: el uso inteligente, eficiente y masivo de los medios de comunicación y un contenido restauracionista en el campo dogmático y moral. Respondían

al contenido de muchas enseñanzas papales, pero no siempre captaban su espíritu, originalidad y fuerza simbólica. Fueron, sin duda, un factor de neoconservadurismo[4] y de «vuelta a la gran disciplina» eclesiástica[5].

Dimensión liberadora de la evangelización

Sería una lectura parcial percibir únicamente la vertiente conservadora de la «nueva evangelización». Ella tuvo una acogida original y liberadora en América Latina, siguiendo la estela de Medellín[6]. Eso fue posible a causa de la dimensión social del Pontificado, que apoyó una evangelización junto a los pobres, manifestada en gestos simbólicos de visitar favelas, regiones de pobreza y miseria, y allí confesar su horror delante de tal pobreza y clamar por la justicia. Otra fuente en que se inspiró fue su doctrina social. Ésta se centró en los derechos humanos, en la dignidad de la persona humana y solidaria con respecto a los otros, sobre todo a los pobres. Atraviesa toda esa problemática la conciencia aguda del valor incomparable de la vida humana, que nunca puede ser instrumentalizada para otro fin que no sea ella misma. Ya no fundamenta la doctrina social simplemente en una concepción iusnaturalista, sino en una antropología teológica basada en la Encarnación del Verbo Divino. Fuente última y máxima de la dignidad humana. Articula valores humanos, personales, sociales y la revelación cristiana.

Descendiendo a lo concreto, rescató el valor básico del trabajo, atribuyéndole la primacía con relación al capital. Reafirmó con coraje, en oposición al sistema capitalista, la gran tradición de la Iglesia sobre el destino universal de los bienes que precede a la propiedad privada y que le da el sentido y la consistencia, Alimentó la evangelización liberadora con severas críticas al capitalismo. Consideró «inaceptable la

4. J.I. González Faus, «El meollo de la involución eclesial»: *Razón y Fe* 220 (1989) nn. 1089-90, pp. 67-84; «O neoconservadorismo. Um fenômeno social e religioso»: *Concilium* 161 (1981).
5. J.B. Libânio, *La vuelta a la gran disciplina,* Paulinas, Buenos Aires 1986.
6. A.A. da Silva, C. Neotti et alii, *Nova evangelização e vida religiosa no Brasil,* Crb, Rio de Janeiro 1989.

afirmación de que la caída del denominado "socialismo real" deje el capitalismo como único modelo de organización económica. Se hace necesario romper las barreras y monopolios que dejan a tantos pueblos al margen del progreso, y garantizar a todos los individuos y naciones las condiciones básicas que les permitan participar en su desarrollo»[7]. Se abrió terreno para nuevas utopías y proyectos sociales, que vienen siendo pensados por la teología de la liberación[8].

Confrontación entre el mundo capitalista y el socialista

Ya se convirtió en lugar común afirmar que Juan Pablo II participó activa y decisivamente en la caída del muro de Berlín y en el desmoronamiento del socialismo real. Y, por extensión, se concluye, equivocadamente, que él robusteció el sistema capitalista. Sin entrar en su complejidad, ese problema puede ser visto a partir de América Latina. Fue muy difícil para el Papa, bien por causa de su origen y su experiencia traumatizante del comunismo, bien por los asesores que lo rodeaban, entender la relación entre la Iglesia, la pastoral, la teología de la liberación y el ideario socialista. Temía que esa corriente de liberación se transformase en un «caballo de Troya» que desatase dentro de la Iglesia los demonios del secularismo, del materialismo dialéctico e histórico, de la politización de la fe y de la Iglesia popular de carácter ideológico y exclusivista. Por eso mostró reservas, incomprensiones y críticas a la teología de la liberación, como las que aparecen en la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe[9], suavizadas por otro documento de la misma Congregación[10] y por un Mensaje del Papa a los Obispos de Brasil, donde afirmó que «la teología de la liberación no sólo es oportuna, sino útil y necesaria»[11].

7. JUAN PABLO II, *Centesimus annus,* n. 35.
8. L. BOFF, *Ecologia: Grito da terra, Grito dos pobres,* Atica, São Paulo 1995.
9. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teologia de la Liberación,* 1984.
10. *Instrución sobre la libertad cristiana y la liberación,* 1986.
11. JUAN PABLO II, *Mensaje a los Obispos de Brasil,* 1986.

Hubo otras señales de tensión durante el Pontificado con respecto a la Iglesia de la liberación, desde el modo en que fueron tratados obispos y teólogos cercanos a esa tendencia, hasta el establecimiento de censuras más severas a sus escritos. No en vano, del inmenso arsenal de escritos, alocuciones y gestos del Papa se puede entresacar abundante material que refuerza esa línea. Con el cambio de coyuntura en el mundo después de 1989 y con la derrota del Gobierno Sandinista en Nicaragua, casi desaparecieron los ámbitos de tensión. La temática conflictiva en el interior de la Iglesia se dislocó del campo de la liberación al del diálogo ecuménico e interreligioso.

Ecumenismo y diálogo interreligioso

Capítulo central y paradójico de este Pontificado, por los avances y frenos. Lo atravesó la tensión básica, ya presente en otros campos, entre los gestos y la doctrina. En el campo del ecumenismo, hubo puntos de enorme avance y un duro golpe de cerrazón. Los gestos de apertura ecuménica se manifestaron en las audiencias y visitas a líderes ortodoxos, anglicanos, o protestantes, en sus sedes de Constantinopla o Canterbury. El ecumenismo era para él una verdadera obsesión. La encíclica *Ut unum sint* afirmó osadamente cómo percibía él que la forma actual del ejercicio del ministerio petrino era un obstáculo para el ecumenismo. Pide ayuda para su reforma, que desgraciadamente sólo vino en el libro del arzobispo emérito americano[12]. Ahí dejó lanzado el reto para el próximo Pontificado.

Tuvo triste repercusión negativa el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus.* Hombres de peso, como el Cardenal Kasper, mostraron su disgusto y sufrimiento. Deshacía por un lado lo que construía por el otro. Decepción y perplejidad fueron los sentimientos que de ahí surgieron. Los más críticos y mordaces veían en ese texto la verdad de los hechos, desmintiendo la sinceridad y le-

12. J.R. QUINN, *Reforma do papado: indispensável para a unidade cristã,* Santuário, Aparecida 2002.

altad de los gestos ecuménicos. Otros lo interpretaron como crecimiento de la fuerza de una Curia que no se alineaba con el espíritu ecuménico del Papa. Los hechos están ahí en aparente contradicción.

El diálogo interreligioso padeció una tensión semejante. El Pontificado acentuó fuertemente la identidad y la visibilidad católica ante la fragmentación y atenuación de los valores de la modernidad. Obró una concentración cristológica, afirmando el carácter de mediador universal y exclusivo de Jesús con relación a la salvación, causando malestar en las tradiciones religiosas no cristianas. Castigó a teólogos como Jacques Dupuis, que intentaron caminos más abiertos en esa problemática. Puso bajo el punto de mira del control dogmático a la teología asiática, que ensayaba reflexiones de diálogo en un contexto abiertamente no cristiano. Cuando el cielo de la teología de las religiones parecía oscuro y tempestuoso, he aquí que los dos encuentros en Asís abren un pliegue azul entre las pesadas nubes. En 1986 y, sobre todo, el día 24 de enero de 2002, en el Día de Oración por la Paz, acudieron a la simbólica ciudad italiana del «Poverello» representantes de las Iglesias Ortodoxas, Antiguas Iglesias de Oriente, Iglesias, Comunidades Eclesiales, Federaciones, Alianzas y Organizaciones Cristianas de Oriente, Judaísmo, Islam, Budismo, Tenrikyo, Shintoísmo, Confucionismo, Jainismo, Sikhismo, Hinduísmo, Zoroastrismo, Religiones Tradicionales Africanas... En el saludo a los presentes, Juan Pablo II indica el espíritu: «gracias por haberse adherido a mi invitación, interviniendo aquí, en Asís, en este encuentro de oración por la paz, que me trae a la mente el de 1986 y constituye su continuación. El fin es siempre el mismo: rezar por la paz, que es por encima de todo un don de Dios a implorar con fervorosa y confiada insistencia». En 1993 se reúne con cristianos, judíos y musulmanes en una Jornada de ayuno y oración por la paz en los Balcanes.

Paladín de la Paz

En términos mundanos, más allá de la dimensión religiosa, la presencia de Juan Pablo II alcanzó el papel más elevado en el radical rechazo de la guerra. Tras los pasos de Juan XXIII, conociendo los efectos trágicos

que la guerra ocasiona, incluso a los civiles, Juan Pablo II rechaza simplemente todas las guerras. El camino para los conflictos es el diálogo diplomático. En 1991, cuando vencía el ultimátum de la ONU, escribe a George Bush y a Saddam Hussein para evitar el estallido de la primera Guerra del Golfo[13]. Va a ser una voz solitaria que clamará contra esa guerra. Escribe al Presidente americano G. Bush que «no podemos engañarnos con respecto al hecho de que el empleo de las armas y, sobre todo, de los armamentos sofisticados de hoy, no provoque, además de sufrimiento y destrucción, nuevas y tal vez peores injusticias».

Aunque muy debilitada su salud, repite el mismo gesto de repudio a la invasión americana en Afganistán (2002) y a la segunda Guerra del Golfo (2003), emprendida ahora por Bush hijo. Lo interpela duramente para que no invoque a Dios para hacer una guerra. En una visita a Azerbaiyán (2002), ya había dicho con vigor: «¡Basta de guerras en nombre de Dios! ¡Basta de profanaciones de su santo Nombre! (...) Mientras yo tenga voz, clamaré: ¡Paz, en nombre de Dios!».

La paz le sirvió de catalizador del movimiento interreligioso. En Jerusalén, ciudad-foco de tanta violencia de raíces religiosas, étnicas y político-económicas, afirma que la religión no debe tornarse en pretexto para la violencia. «Religión y paz caminan juntas». Estaba convencido de que no habría paz mundial sin paz entre las religiones. Y, como líder de la mayor religión mundial, sentía la responsabilidad de ser promotor de esa paz, usando todo el peso de su autoridad moral, religiosa y humana. En el aeropuerto de Bakú (Azerbaiyán), el 22 de mayo de 2002, dice: «Las religiones... no constituyen ni deben ser un trágico pretexto para contraposiciones que encuentran su origen en otras problemáticas... Pido a los responsables de las religiones que rechacen cualquier violencia como una ofensa al nombre de Dios, y que se tornen incansables promotores de paz y de armonía, en el respeto de los derechos de todos y cada uno».

13. Carta de JUAN PABLO II al Presidente de los Estados Unidos, George Bush, y al Presidente de Irak, Saddam Hussein, pidiendo el final de la Guerra del Golfo (15 de enero de 1991).

La herencia del Vaticano II

Juan Pablo II creyó honestamente haber sido un continuador del Concilio Vaticano II. Volvió sobre ese tema, y repetidas veces, desde sus primeras alocuciones. Se colocó en posición de promover su recepción. Tal vez en ese punto aparezca más claramente el carácter paradójico y complejo de este Pontificado.

El Concilio Vaticano II tejió los textos con hilos de una doble eclesiología que A. Acerbi llamó jurídica y de comunión[14]. Delante de esa distinción, el Pontificado de Juan Pablo II perfiló antes una eclesiología jurídica que de comunión, aunque haya usado un lenguaje de la segunda y haya promovido algunos gestos en ese sentido. No en vano, su personalidad tan gigantesca lo transformó en una especie de único verdadero obispo de la Iglesia católica, de modo que los obispos locales quedaron, en muchos casos, reducidos a sus simples «vicarios episcopales». Las propias conferencias episcopales perdieron aquel vigor de los años siguientes al Concilio. Los documentos eclesiásticos de varias instancias repetían hasta la saciedad citas pontificias. Y ese fenómeno se delineó ya desde el inicio del Pontificado. El documento de Puebla, escrito algunos meses después de su elección, citó al Papa más de cien veces, mientras que quedaron en la sombra el pródigo Pío XII y el carismático Juan XXIII.

En aquel momento, al comentar el Documento de Puebla, observábamos que, con una semana de discursos, Juan Pablo II impresionó más a los redactores del documento que a una larga tradición eclesial. Eso muestra que el texto no se atuvo a los documentos por su valor teológico interno, según los criterios de la propia Iglesia, sino por su fuerza psicológica e ideológica[15]. Hoy añadiría que el espíritu mimético que se apoderó del mundo católico con relación al Papa vino de su poderosa influencia personal. Frases del evangelio que están siendo leí-

14. A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»,* Dehoniane, Bologna 1975.
15. J.B. LIBÂNIO, *Introdução à III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Puebla: Conclusões,* São Paulo 1979, p. 66.

das desde hace dos mil años, de repente se repiten por todas partes, porque el Papa las usó en un determinado sentido. «Remad mar adentro» (Lc 5,4) se constituyó en expresión clave, como el lema del Gran Jubileo y de las campañas vocacionales. La Conferencia Episcopal de Brasil tituló su último proyecto pastoral «Queremos ver a Jesús», siguiendo también la cita que él hizo de Juan (Jn 12,21)[16]. No fue la palabra bíblica como tal la que inspiró los documentos, sino el hecho de haberlas citado el Papa.

El centralismo romano se extendió desde la persona del Papa a la Curia romana, limitando las propuestas más democráticas para la elección de obispos y el espíritu colegial que se extendía por todas las instancias eclesiásticas. Hubo obispos que se sentían en comunión con la Iglesia de Cristo al vincularse directamente con Roma, situándose en rebeldía con respecto a la Conferencia Episcopal y a la comunión con sus hermanos obispos. En el caso de Brasil, decisiones y opciones de la Conferencia Episcopal no salieron adelante por culpa de ciertos obispos que invocaban una comunión inmediata con Roma. Se generó una eclesiología deformada, con un fuerte acento primacial, clerical, socio-jurídica, continuando la que rigió en los años posteriores a los pontificados de Pío IX y Pío X en la estela del Concilio Vaticano I, sin haberse dejado tocar por el soplo renovador del Vaticano II. La estructura jerárquica, tricéntrica –Papa, obispo, párroco– se impuso a costa de la participación, del espíritu comunitario, de la valoración de los carismas, del reconocimiento de los ministerios de los laicos. Y cuando se hablaba de comunión, se entendía por tal la actitud de quienes acatan las decisiones superiores en espíritu de obediencia y dependencia.

Debido a la fuerza del creciente centralismo y a los temores de los obispos locales, se alejó del modelo de Iglesia de red de comunidades, que comenzó a existir en los países de América Latina en verdadero

16. Mensaje del Papa Juan Pablo II en la XIX Jornada Mundial de la Juventud: Roma. Domingo de Ramos, 4 de abril de 2004: comienza «Queremos ver a Jesús». Ver tambien: CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Projeto nacional de evangelização, 2004-2007: Queremos ver Jesus: caminho, verdade e vida: orientações gerais,* Paulinas, São Paulo 2004.

proceso de eclesiogénesis[17]. Un clima de mayor vigilancia dogmática y disciplinar generó una atmósfera de miedo, con las secuelas de la inhibición creativa, la mediocridad clerical y la acentuación creciente de los factores visibles y jurídicos.

El Vaticano II significó la apertura al mundo moderno. El Papa entró en esa corriente. Asumió, como vimos, causas de la humanidad, como la paz, la lucha contra toda violencia y en favor de la justicia social. En eso, él secundó ampliamente el Concilio. Entró de lleno en la senda de la comunicación social de masas. Utilizó esos recursos de manera excelente y genial. Ocupó el imaginario social y global con una presencia significativa. Rescató para las personas de hoy, inmersas en el materialismo, en la cultura secularista de la competitividad, de la productividad y de la estresante búsqueda de bienes de consumo, el valor trascendente del Misterio Absoluto de Dios. Trajo un soplo de espíritu para una humanidad asfixiada por un capitalismo sin alma. Significó lo nuevo en una modernidad envejecida por los desmanes y pérdidas espirituales.

Los nuevos movimientos eclesiales

Otra espada de dos filos del Pontificado. Las formas clásicas de la Acción Católica y de las órdenes religiosas tradicionales parecían perder el impulso o incluso desaparecer. Movimientos eclesiales –unos que ya existían, otros que surgieron en los últimos años– ocuparon ese vacío de manera vigorosa. Y recibieron el respaldo solemne del magisterio pontificio. Simbólica fue la vigilia de oración presidida por Juan Pablo II durante el encuentro de los movimientos eclesiales y de las nuevas comunidades el sábado 30 de mayo de 1998, víspera de Pentecostés. Con la presencia de varios fundadores de esos movimientos y de unos quinientos mil adeptos reunidos en la plaza de San Pedro,

17. L. Boff, *Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja,* Vozes, Petrópolis 1977 (trad. cast.: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia,* Sal Terrae, Santander 1986[5]).

les dice: «Hoy, la Iglesia se alegra al constatar el renovado cumplimiento de las palabras del profeta Joel, que hace poco escuchábamos: "Derramaré Mi Espíritu sobre toda criatura..." (Hch 2,17). Vosotros, aquí presentes, sois la prueba palpable de esta "efusión" del Espíritu».

Trajeron nuevo vigor a la Iglesia, pero entraron en choque con algunas iglesias locales. El actual papa, Joseph Ratzinger, interpretó tal hecho como consecuencia del celo juvenil y entusiasta de tales movimientos, en contraste con la lentitud y acomodación estructural de ciertas iglesias locales[18]. En el espíritu general que dominó el Pontificado, apostó por ellos y los consideró como legítimo y auspicioso fruto del Vaticano II[19].

Por otro lado, ellos asumieron métodos y contenidos de acción que revelan un espíritu anterior al Vaticano II. Trajeron problemas para las comunidades eclesiales de base que expresaban entre nosotros lo mejor de la recepción del Concilio interpretado por Medellín.

Conclusión

Una mirada retrospectiva nos sitúa delante de una figura monumental que, por eso mismo, ha producido conmociones sísmicas en la Iglesia, con hendiduras de diferentes cualidades. La política del Este se desmoronó. El armamentismo belicista temió sus invectivas. Los pensadores libres del interior de la Iglesia sufrieron. Muchas autoridades se encogieron. Personalidades creativas se sintieron inhibidas, acomodándose en la fácil línea de la anuencia. El mundo entero se conmovió ante su dolor y muerte. El gigante del gesto y de la palabra terminó sus días en el silencio de la palabra y en la incapacidad para moverse por culpa del «Parkinson». Necesitaremos mucho tiempo para saber entenderlo y averiguar la herencia de sus enseñanzas y sus símbolos.

18. «Conferenza del Card. Ratzinger: Movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica»: *Il Regno* 43 (1998/13), n. 818, p. 400.
19. J. RATZINGER – V. MESSORI, *A fé em crise. O cardeal Ratzinger se interroga,* EPU, São Paulo 1985, 27s.

ST 93 (2005) 471-485

Juan Pablo II, un Papa carismático y paradójico

María José ARANA, RSCJ*

Introducción

¿Qué más podemos decir de este Papa, de quien parece que los medios de comunicación han agotado ya en estos días todas las posibilidades y nos han descubierto todas sus facetas de vida y muerte? No es nada fácil. Hemos seguido minuto a minuto la evolución de sus últimos días. Todavía resuenan en nuestros oídos las aclamaciones multitudinarias, las alabanzas masivas... que han envuelto uno de los acontecimientos mediáticos más importantes, si no el más importante, de la historia. Durante su vida, Juan Pablo II supo moverse ante los medios de comunicación con una sorprendente soltura; su muerte ha sido todo un acontecimiento mediático que ha enfervorizado a multitudes católicas y ha movilizado incluso a los que no lo son. Juan Pablo II ha sido una figura excepcional del siglo XX y reconocida como tal hasta el final de su Pontificado.

Pero, por otra parte, también nos falta esa «distancia» temporal que ayuda a «visibilizar» mejor a los personajes y la historia. De todas formas, desde estas perspectivas vamos a tratar de acercarnos un poco más a esta figura que ha sido referencia fundamental para la Iglesia Católica durante nada menos que casi 27 años: el segundo Pontificado más largo de la historia, después del de Pío IX.

* Doctora en Teología. Profesora del «Instituto de Teología de Vida Religiosa» de Vitoria. Algorta (Vizcaya).

Trataremos de acercarnos a este Pontificado y a esta figura desde puntos tan concretos como «la cuestión de la Mujer» y, en menor medida, y solamente tocando alguna de sus consecuencias más inmediatas, las «relaciones ecuménicas». Pero, evidentemente, y además, a través de ellos nos asomaremos y/o rozaremos otros aspectos de la Iglesia como, por ejemplo, la cuestión de la «ordenación de las mujeres», la llamada desde las otras Iglesias a replantear el «servicio de Pedro» y otros asuntos que son objeto y ámbito de discusión y reflexión ecuménica... Ya sé que estos dos asuntos no son fáciles de afrontar ni en la Iglesia en general, ni en el Pontificado que termina en particular; en ellos, más quizá que en otros, podemos contemplar los «claroscuros» que todo lo humano conlleva. Quizá por eso nos pueden mostrar de forma más clara unas facetas y formas de actuar importantes para evaluar el Papado que acaba. Pero no vamos a entrar en ellos de forma muy profunda; simplemente, intentaremos mostrar una «mirada panorámica» muy general, sin pretensión de entrar en el detalle.

La mujer, alabada y marginada

Cada vez son más las mujeres –y en algunos casos también los varones– que consideran que la cuestión de la mujer en la Iglesia y lo que a ella se refiere es aún una asignatura muy pendiente, y que con el Pontificado de Juan Pablo II no sólo no ha avanzado hacia soluciones mejores, sino que, en una sociedad que progresa rápidamente en este punto, el desnivel entre sociedad civil y sociedad católica se hace aún sentir con más fuerza que antes. Las mujeres, en general, van tomando más conciencia de su precaria situación, pero la sociedad civil, al menos la occidental, no sólo les va abriendo más huecos, sino que va avanzando eficazmente, aunque todavía queda mucho camino por recorrer; sin embargo, no sólo es que las cosas no avanzan con la rapidez deseada en la Iglesia, sino que ésta se va quedando atrás, y así se va acentuando su desfase con respecto a la sociedad civil.

Juan Pablo II recibió la herencia de una Iglesia que, sin duda, todavía estaba atrasada en esta materia, aunque había comenzado a desper-

tar después del Vaticano II. Cualquier tipo de marginación (por razón de raza, sexo, condición social, etc.) está claramente condenada por el Concilio como consecuencia lógica del Evangelio. Comenzaba un tímido despertar también en las bases eclesiales, especialmente entre las mujeres, y se iniciaba el despertar de una aún muy débil esperanza. Demasiados siglos pesaban sobre mentes, prácticas, mandatos, creencias... Pero algo comenzaba a asomar.

Sin embargo, Pablo VI no supo interpretar lo dado ni caminar hacia adelante sobre unas bases que comenzaban a perfilarse de otra forma. La carta papal «Inter Insigniores» sobre el sacerdocio femenino, la alocución sobre «el papel de la mujer en el designio de la Salvación» (1977) y otras referencias y actuaciones no mejoraron las cosas en la medida de lo esperado; pero, a pesar de todo, tampoco consiguieron ahogar una esperanza que comenzaba a despuntar en una Iglesia aún muy poco consciente de las incoherencias del machismo eclesial, salvo honrosas excepciones, y estaba como adormilado tanto «en la Cabeza como en su miembros».

No cabe duda de que, desde su mentalidad y convicciones, Juan Pablo II ha afrontado el asunto. Es más, en éste, como en otros muchos puntos, podemos ver sus paradójicas expresiones y su pensamiento. Hay momentos, pasajes de documentos y discursos, que señalan un innegable cambio de mensaje y estilo en los escritos emanados del Vaticano; sin embargo, así las cosas, no sólo no se da el paso hacia adelante, sino que en la práctica las cosas permanecen de forma contradictoria. Vamos a asomarnos a unos pocos datos concretos que pueden explicar lo que quiero decir.

Por ejemplo en el Documento «Vita consecrata», que escribió Juan Pablo II como consecuencia del Sínodo de Obispos sobre la Vida Consagrada (1996), afirmaba: *«Ciertamente no es posible desconocer lo fundado de muchas de las reivindicaciones que se refieren a la posición de la mujer en los diversos ámbitos sociales y eclesiales»* (n. 57). En él se admite, creo que por primera vez desde la Silla Pontificia, que es posible la «reivindicación» no sólo en la sociedad civil, sino en la misma Iglesia, en la que también se reconocen ámbitos que están necesitados de cambio y en los que «urge, por tanto, dar pasos concre-

tos...» (n. 58). La palabra *«reivindicación»,* dicha desde el Vaticano y aplicada a las mujeres, es algo que no se puede pasar por alto. Pero, además, la Iglesia Católica ha recomendado a la sociedad civil en muy repetidas ocasiones que vele, trabaje y deseche cualquier marginación y violencia contra las mujeres, pero en ningún momento se lo había llegado a plantear en el interior de la Iglesia. Aquí se queda a mitad de camino; simplemente afirma que *«no es posible desconocer lo fundado...»;* pero, aunque después se olvide, lo admite, y eso ya es muy importante. Además añade, y esto es también novedad en los escritos papales: *«Es obligado reconocer igualmente que la nueva conciencia femenina ayuda también a los hombres a revisar sus esquemas mentales, su manera de autocomprenderse, de situarse en la historia e interpretarla, y de organizar la vida social, política, económica, religiosa y eclesial»* (n. 57). También es ésta una idea muy importante y que aparece por primera vez en los documentos del Vaticano.

Ciertamente, y con razón, se ha afirmado que éste ha sido un Papa paradójico, porque, a la vez que firma y afirma ideas semejantes, por otro lado las contradice abiertamente en otros documentos emanados de su pluma o de las Congregaciones romanas.

Por ejemplo: el documento que en el otoño de 2003, y con la aprobación del Papa, publicó el Vaticano sobre cuestiones prácticas en la celebración de la Eucaristía (en el que se incluye, entre otras, la prohibición de que las niñas puedan ser monaguillos) es una prueba clara de ello. Se alaba a las mujeres, pero no sólo se las ignora en la práctica, sino que no se le reconoce ninguna oficialidad a su trabajo y a su presencia. Parece como si las anteriores afirmaciones hubieran sido ignoradas, teniendo nulas repercusiones en la práctica. Más dura fue la «Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo» (31 mayo, 2004), dada a conocer por la Congregación para la Doctrina de la Fe y aprobada por Juan Pablo II, en la que, además de negar a las mujeres cualquier reconocimiento oficial en las materias a las que nos referimos, en el interior de la Iglesia, niega la validez de los movimientos feministas dentro y fuera de la Iglesia, y se pronuncia en una línea teológica e ideológica que contradice abiertamente no sólo el trabajo que las mujeres

están realizando en este campo, sino incluso otras declaraciones anteriores del mismo Vaticano.

No es la primera vez que esto ocurre. De hecho, en 1988 el Papa sorprendió a la cristiandad con su Carta Apostólica «La dignidad de la mujer». La crítica, también la procedente de la mano de las mujeres, alabó ampliamente este documento, que sin duda suponía una novedad en la producción pontificia de todos los tiempos[1], porque nunca un Papa había dedicado una carta entera a las mujeres. Sin embargo, a la vez que se destacaba todo el avance que la Carta suponía para las mujeres y para la Iglesia, así como sus valiosas aportaciones e incluso su «belleza», también se constataban los «límites» de la misma, que residen fundamentalmente en el hecho de no haber abandonado una antropología y un simbolismo excesivamente tradicionales, «inadecuados». Por eso se observa un claro desnivel entre la primera parte –la más larga, bíblica y teórica, tratada de forma que casi podría estar firmada por cualquier teóloga feminista– y la segunda, en la que no se consigue dar los pasos lógicos a la hora de plantear la cuestión de la Eucaristía y, por lo tanto, de los ministerios en la Iglesia, etc.

No cabe duda alguna de que a Juan Pablo II le interesó y le preocupó la cuestión de «la mujer» en la Iglesia y en la Sociedad, pero no consiguió dar los pasos esperados, bien porque se detenía sin avanzar, bien porque se orientaba en una línea que la mayoría de los católicos, y sobre todo las católicas, no habríamos deseado. Yo querría centrarme en dos acontecimientos ocurridos durante su largo Pontificado, más directamente referidos a las mujeres y que atrajeron poderosamente la atención del Vaticano y del mismo Papa: por un lado, (1) la ordenación de las mujeres en la Iglesia Anglicana en 1992, así como la «respuesta» de la Iglesia Católica y en la Iglesia Católica; y, por otro, (2) la V Conferencia Mundial de la ONU sobre la Mujer, celebrada en Pekín en

1. Hay muchísima bibliografía y referencias sobre el tema, pero yo voy a citar el libro recopilado por M. ANTONIETTA MACCIOCCHI, *Las mujeres según Wojtyla* (Paulinas, Madrid 1992), donde se recogen treinta artículos. tanto de conocidas pensadoras y teólogas católicas como de otras pertenecientes a diferentes confesiones cristianas. También entre estas aportaciones se cuentan las de once prestigiosos varones de diferentes países europeos.

1995 y que fue precedida por la Conferencia sobre Población celebrada en El Cairo (1994). Desde ellos nos adentraremos en algunos asuntos que nos preocupan de forma especial.

La ordenación de las mujeres en el diálogo cristiano

Con relación al primer punto, Juan Pablo II heredó el tema iniciado por su predecesor. Con Pablo VI se estableció una larga correspondencia entre el Vaticano y Canterbury, cuyo contenido y puntos de vista eran sustancialmente distintos por ambas partes. Pablo VI recordó a los anglicanos cuál era la posición de la Iglesia católica al respecto, «con el fin también de eliminar un nuevo obstáculo hacia la unidad de los cristianos», y en otras ocasiones afirmó que todo ello representaba «un elemento de grave dificultad y como una amenaza para la reconciliación entre las dos Iglesias»[2]. Así pues, ya el Papa anterior recalcó el debate ecuménico que subyace a este asunto.

Juan Pablo II prosiguió la correspondencia en el mismo tono y se alarmó profundamente cuando los anglicanos ordenaron a las mujeres (1992), entre otras cosas, por tratarse de la Iglesia más cercana dogmáticamente a la Iglesia católica y por la amenaza que en ello veía la jerarquía al prolongado diálogo entre ambas. Sin embargo, ésa era la reacción oficial; dentro de la Iglesia católica, no pocas personas, especialmente las mujeres, no sólo mostraron su desacuerdo con esta reacción, sino que, en su día, afirmaron que «aplauden a la jerarquía anglicana por esta decisión, se sienten más cercanas a esos planteamientos y ven necesario un verdadero diálogo ecuménico»[3].

Como es sabido, el día de Pentecostés (22 de mayo de 1994), Juan Pablo II daba por cerrada la cuestión con la breve carta «Ordinatio sacerdotalis», en la que afirma que se trata de una declaración *definitiva* (n. 4) (que no es lo mismo que «definitoria»), dando por zanjada la

2. Cf. M.J. ARANA, «María y la ordenación de las mujeres»: *Ephemerides Mariológicae* XLIV (Julio- Septiembre 1994), pp. 467-483.
3. *Ibid.,* p. 474.

cuestión y prohibiendo la discusión sobre el tema. Posteriormente, el entonces Cardenal J. Ratzinger aseguraba: «quien niegue la tal doctrina no debe considerarse dentro de la fe de la Iglesia»; y en la misma línea iba también el documento «Ad tuendam fidem», firmado por el Papa, y «la Nota aclaratoria de la fórmula conclusiva de la profesión de fe» sobre este documento, en el que la Congregación para la Doctrina de la Fe (1998), también presidida por Ratzinger, especifica y concreta aún más el anterior. Juan Pablo II tuvo otras intervenciones semejantes que, desde luego, no resultaban nada satisfactorias para la mayoría de las mujeres católicas.

Pero cada vez que el Vaticano –o el Papa– proclama la exclusión de las mujeres de las ordenaciones diaconales, presbiterales etc., se ve obligado a afirmar que ello no significa una discriminación o marginación de las mismas dentro de la Iglesia... Sin embargo, existe una marginación evidente que hiere a muchas mujeres, influye negativamente en la misma Iglesia y deteriora su imagen.

La posición de las mujeres en el interior de la Iglesia no ha avanzado, porque, según el Derecho Canónico, las mujeres no pueden ser ni «lectoras» ni siquiera «acólitas»... Lo cual no deja de ser una gran contradicción, tanto por el trabajo que realizan en cualquier parte del mundo como por las afirmaciones contra la marginación y las expresiones «laudatorias» que el mismo Vaticano se permite realizar, sin duda con buena intención, pero sin ningún acierto.

La Iglesia en las Conferencias mundiales

Con motivo de las dos Conferencias de la ONU anteriormente citadas, también se multiplicó la atención y la producción vaticana. Un dossier preparado para la de Pekín recoge nada menos que tres cartas y diecisiete intervenciones realizadas por el Papa Wojtyla entre el 10 de agosto del 94 y septiembre del 95, tanto en alocuciones públicas del Ángelus, canonizaciones, etc. como en documentos... También incluye diez cartas a personas particulares en las que, bien el Papa, bien otras instancias vaticanas, afrontan el tema «Mujer» en vistas a dicha Confe-

rencia. En el dossier se adjuntan las tres intervenciones de la Santa Sede en Pekín.

Indudablemente, tenemos que resaltar muchos puntos positivos, tanto en relación con la denuncia de una situación de injusticia en la sociedad civil con respecto a las mujeres como en relación con el manifiesto aprecio que a las mujeres se profesa en estos documentos. Estas intervenciones están en la línea de la conocida Carta pastoral «La dignidad de la mujer» (1988), en la que se alaba «el genio femenino» y otras cosas... y en otras muchas intervenciones. Hace casi un año –31 mayo de 2004–, la Congregación para la Doctrina de la Fe volvió a escribir una «Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo», en la que incluso se habla de la superioridad espiritual de las mujeres y se vierten otras alabanzas...

Sin embargo, ni en El Cairo ni en Pekín fue percibida la Santa Sede como una real defensora ni como una esperanza para las mujeres, principalmente en las cuestiones que atañen a la sexualidad.

Según las estadísticas, el porcentaje de mujeres que no siguen la moral sexual de la Iglesia por considerarla inadecuada es alarmantemente alto, pero las cosas continúan como estaban, y no parece preocupar demasiado a la Jerarquía el desajuste entre lo vivido y las normas oficiales, sin tener en cuenta el deterioro que ello produce.

La complicada antropología y el difícil diálogo

Mi impresión, como la de tantas y tantas otras mujeres católicas, es que la Iglesia continúa manteniendo aquello que la teóloga sueca Elisabeth K. Borresen plasmó tan acertadamente en la fórmula «equivalencia y sumisión». Es decir, que en el orden de la Salvación, de la Gracia, de la vida espiritual y de todo lo que no «toca» lo concreto de un cambio real y del poder, la mujer es «equivalente al varón»; pero en la realidad se sigue manteniendo en el «estado de sumisión», en esa inferioridad de la que habla Santo Tomás y que tantos otros repiten hasta nuestros días.

Ésta es la paradoja a la que nos referíamos al comienzo. En el discurso vaticano se puede percibir claramente una antropología diferenciada y diferenciadora, una antropología de la «complementariedad» que ensalza el «eterno femenino», para confinarlo después a márgenes muy reducidos dentro de la misma Iglesia y prioriza o, mejor, exclusiviza lo masculino. No acaba de sacar las conclusiones lógicas. En los documentos eclesiales, la mujer es vista con excesiva frecuencia como esposa, virgen, etc., *alabada en su maternidad y en una especificidad demasiado próxima a los modelos tradicionales ya obsoletos,* aunque también es verdad que muchas veces se reconocen y censuran muchas discriminaciones, violencias e injusticias que pesan sobre ellas.

En uno de sus Boletines (octubre 1995), el grupo francés «Femmes et Hommes en Église» concedía a Juan Pablo II el premio «limón» (el negativo), frente al «naranja» (el positivo), y aclaraba: «Premio limón a Juan Pablo II por su carta a las mujeres de junio de 1995. Tomando solamente una parte de la carta, se le podría haber concedido al Papa el premio "naranja", porque reconoce la responsabilidad de la Iglesia en la opresión de las mujeres y porque expresa su pesar. Sin embargo, el Papa cae después en una contradicción. La imagen de mujer que continúa exponiendo es estrecha e inadecuada»[4].

Esta doble posición y la imagen de la mujer que comporta están dificultando el diálogo de la Iglesia con las mujeres del mundo actual. Además, es evidente que la cuestión de la sexualidad sigue necesitando una seria revisión en la Iglesia Católica, porque también aparece como inadecuada ante el porcentaje elevadísimo de las mujeres católicas que, según las estadísticas, prescinden de ella. La falta de mujeres en los órganos de decisión y gobierno de la Iglesia, el alejamiento del ministerio y tantas otras cuestiones nos están indicando con claridad la falta de coherencia entre lo que la Iglesia anuncia y predica y lo que vive en sí misma y refleja en sus propias estructuras.

Mirando la actuación de Juan Pablo II en esta cuestión, quizá bastante más que en otras muchas, se observa un marcado desnivel. Se

4. Citado por M.J. ARANA, «La participación de la Mujer en la Iglesia Católica»: *Éxodo* 31 (Noviembre-Diciembre 1995).

dieron pasos, especialmente a nivel de afirmaciones, pero faltaron concreciones y, sobre todo, sobraron contradicciones. Todo ello no obsta para que aún existan grupos de mujeres empeñadas en ayudar a reflexionar sobre esta materia a la Iglesia, la Jerarquía y los Papas; una cuestión que beneficia no sólo a las mujeres, sino, como decíamos al comienzo y basándonos precisamente en el fragmento de «Vita Consecrata» de Juan Pablo II, también es fundamental para los varones; y, desde luego, beneficia a la Iglesia, que sin duda está perdiendo credibilidad por todas estas cuestiones, porque, como afirmaba en su momento Jean-Marie Aubert «continúa siendo una de las últimas fortalezas de la masculinidad». ¿Será capaz Benedicto XVI de afrontar con valentía y resolver satisfactoriamente esta cuestión aún tan pendiente en nuestra Iglesia?

El diálogo ecuménico

Como hemos ido constatando, el tema anterior se veía también enlazado, afectado e implicado con el diálogo ecuménico y la relación con las demás iglesias cristianas. En momentos, la jerarquía ha considerado que el tema de la ordenación de las mujeres era un real obstáculo para proseguir un diálogo ya avanzado. Esto ha provocado dificultades no sólo ante las mismas Iglesias cristianas, sino también en algunos sectores de la Iglesia católica, ya que, como decíamos, a muchas mujeres católicas les cuesta aceptar que se las utilice como dificultad ante algo que ellas entienden de otra forma.

De todas formas, el Pontificado de Juan Pablo II no ha ignorado esta cuestión, pero también aquí nos encontramos con claras paradojas. En las páginas siguientes tocaremos algunas cuestiones del «diálogo ecuménico», dejando para otra ocasión otro capítulo interesantísimo: el del diálogo interreligioso.

No podemos dudar del interés del Papa sobre el tema ecuménico. En 1984, Juan Pablo II proclamaba en la sede del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra: *«Debo reafirmar que la Iglesia católica está comprometida en el movimiento ecuménico con una decisión irrevocable y*

quiere contribuir al mismo con todas sus posibilidades. Y para mí, obispo de Roma, esto constituye una de las prioridades pastorales»[5]. La verdad es que no todos los organismos y personajes del mundo ecuménico han visto o han sentido esa «prioridad»... En algunos medios, y especialmente a raíz de la Declaración vaticana «Dominus Iesus» (06-05-2000), se ha afirmado: *«no puede ignorarse que el ecumenismo registra su etapa de más baja intensidad desde el Vaticano II»,* idea que vuelve a repetirse en otros lugares del mundo ecuménico. Los dos aspectos, las dos constataciones son ciertas.

Sí, ciertamente podemos decir que en este punto, como en el anteriormente visto y en otros, Juan Pablo II ha tenido sus momentos paradójicos: por una parte, se ha visto claramente su empeño en el tema, en los múltiples documentos, alocuciones, mensajes, viajes, encuentros con personajes relevantes de otras confesiones y religiones, actos simbólicos... Por otra, también se han constatado limitaciones, palabras que han sido freno y/o retroceso en el diálogo, dificultades de entendimiento... Es decir, ambas cosas son ciertas: «prioridad», pero también «etapa de baja intensidad», incluso «invierno ecuménico»...

Ya en su primera encíclica, «Redemptor hominis» (1979), el Papa dedicó una parte importante de la misma al ecumenismo y al diálogo interreligioso, reconociendo explícitamente la presencia operante del Espíritu Santo, del «Espíritu de Verdad que actúa más allá de los confines visibles del Cuerpo Místico» (n. 6)[6], y ampliando doctrina y práctica ecuménica.

Es importante subrayar también que la primera encíclica que un Papa dedica íntegramente al ecumenismo se la debemos a él: «Ut unum sint» (23-03-1995), que marca una senda clara hacia el movimiento ecuménico; presenta el ecumenismo no como un «añadido», sino como algo esencial en la vida y la acción de la Iglesia, que siempre ha de huir de la «desunión». Un punto sumamente importante en el avance ecuménico es la invitación a las otras iglesias a dialogar sobre

5. Citado en L. LAGO ALBA, «Primavera Ecuménica de la Iglesia», en (AA.VV.) *El Concilio del siglo XXI,* Madrid 1987, p. 126
6. Cf. También *Unitatis Redintegratio,* 3.

un modo nuevo de ejercer el primado de Pedro, tarea que el Papa «no puede llevar a término solo» (n. 96); es decir, reconoce el alcance ecuménico de la problemática y de su resolución. Ya Pablo VI había tenido esta iniciativa; Juan Pablo II insiste en ella, aunque, a decir verdad, es un asunto que ya ha quedado pendiente para el próximo pontificado, y ello si es que el sucesor lo asume.

La «Carta Ecuménica Europea» (Estrasburgo, 22-04-2001)[7] se ha escrito bajo su pontificado y supone un hito –aunque poco conocido– en el desarrollo de la comunión y colaboración en el mundo cristiano europeo, que recoge el espíritu y la práctica de las dos Asambleas –Basilea (1989) y Graz (1996)– promovidas por la Conferencia de las Iglesias Europeas (KEK) y el Consejo de Conferencias Episcopales Europeas (CCEE).

En fin, es incontable la cantidad de documentos, discursos, mensajes, entrevistas, visitas a todos los Continentes... que este Papa ha dedicado al tema. Sin embargo, y como decíamos anteriormente, su actividad ecuménica no siempre ha sido percibida en su perspectiva más positiva, ni fuera ni tampoco, algunas veces, dentro de los sectores más progresistas de la Iglesia. Intentaremos asomarnos a algunos asuntos que han sido más controvertidos.

Una de las dificultades mayores con que ha tropezado el Pontífice es el de la relación con las Iglesias ortodoxas, especialmente por la cuestión de las Iglesias católicas de rito oriental, denominadas *uniatas;* cuestión complicada, primero por la complejidad y diversidad de las mismas Iglesias, pero especialmente por las divergencias con las Iglesias ortodoxas en cuanto a la relación existente entre libertad religiosa, evangelización y proselitismo. La clarificación de todas estas cuestiones está siendo muy difícil durante el actual pontificado. Sin embargo, Juan Pablo II se ha querido acercar de muchas formas a Oriente. La cuarta encíclica que escribió, «Slavorum apostoli» (1985), coincidiendo con el aniversario de la muerte de San Metodio, y la Encíclica «Orientalia lumen» (1995), con ocasión del centenario de la

7. Véase el texto completo en *Ecclesia* 3.047 (05-05-2001).

«Orientalium dignitas» de León XIII, son ya un gesto importante de atención, especialmente a los católicos de rito oriental; pero de alguna forma se asoma también a toda la problemática ecuménica y ortodoxa. En la Encíclica «Ut unum sint» recuerda las palabras de predilección que el Vaticano II dedica a los ortodoxos: «aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos, y sobre todo, en virtud de la sucesión apostólica...» (n. 50, cit. UR, 14). También habría que resaltar los numerosos viajes de este Papa al Este europeo (Ucrania, Rumania, Balcanes etc.) leyendo en ellos el mensaje de unidad que subyace explícita e implícitamente. Sin embargo, las dificultades en el diálogo con la ortodoxia, especialmente con el Patriarcado Ruso, pero también con la Iglesia griega y otras, son muy delicadas y de difícil solución.

Tampoco el diálogo con el Consejo Mundial y las Iglesias protestantes ha resultado siempre fluido.

«Declaración conjunta sobre la Justificación» del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y la Federación Luterana Mundial (1997)

Dada la importancia de este Documento y el hito que supone, ya que, como sabemos, constituye una de las mayores dificultades desde el comienzo de la Reforma protestante, me detendré un poco más, considerando además que es un mérito que se haya logrado durante el Pontificado de Juan Pablo II, aunque su historia comenzó durante el pontificado de Pablo VI.

La Comisión Internacional para el Diálogo católico-luterano inició sus trabajos en 1967 y ha trabajado conjuntamente varios aspectos teológicos. Indudablemente, el tema de la Justificación es muy fundamental en el diálogo, ya que lo fue también en la ruptura del siglo XVI; fue base de la Reforma protestante y de la teología luterana –«por cuatrocientos años esta doctrina nos ha dividido»: mons. W. Kasper–; por lo tanto, sus repercusiones son importantes no sólo para el luteranismo, sino para todas las Iglesias reformadas. Juan Pablo II afirmó que era

«un hito en el no siempre fácil camino hacia la plena restauración de la unidad de los cristianos»; un «motivo de esperanza», decía mons. W. Kasper, y ciertamente lo era tanto por el contenido del Documento como por el trabajo conjunto de ambas comisiones. En él se tocan todos los aspectos doctrinales sobre la Justificación en los que ambas confesiones están de acuerdo, y se marcan también algunas diferencias. Una vez terminado, el documento se entregó, por una parte, a los Sínodos de las diversas Iglesias luteranas y, por otra, a la Congregación para la Doctrina de la Fe y al Pontificio Consejo para la Unión de los Cristianos. La discusión interna fue intensa y con distintos resultados. Por parte luterana, a pesar de las inevitables objeciones, se logró el consenso de aprobación. La Iglesia católica redactó un Documento[8] –«Respuesta a la Declaración sobre la Justificación» (25-06-1998)– que, aunque afirma un acuerdo básico, sin embargo pone tantas objeciones (aquí no podemos detallarlas) que provocaron una gran desilusión; como decía Mons. Kasper: *«muchos las interpretaban como un retorno del diálogo ecuménico»*[9], y pide en líneas posteriores: *«no debemos desanimarnos midiendo las distancias que todavía nos separan de la meta».* Más claro aún es el luterano Rev. Dr. Guillermo Hansen, que escribe dos artículos con estos títulos tan expresivos *«Un nuevo capítulo en la relación entre luteranos y católicos»,* inmediatamente después del consenso protestante, y *«¿Un paso adelante, dos pasos atrás?»,* al publicarse las dificultades de la respuesta católica. Estas dos interpretaciones nos dicen un poco en esquema lo que está ocurriendo y cómo se están viviendo en la actualidad bastantes cuestiones en el ámbito ecuménico.

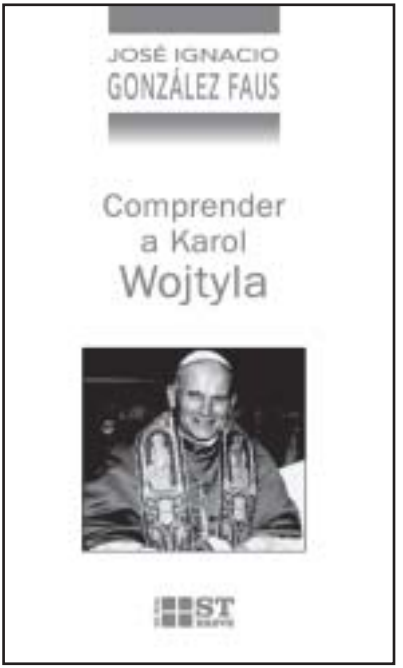
8. Firmado por el Cardenal J. Ratzinger
9. Mons. Walter KASPER, Obispo emérito de Stuttgart y Secretario del Pontificio Consejo para la Unión de los Cristianos, «La Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación. Un motivo de esperanza».

Caminos de esperanza

Benedicto XVI acaba de comenzar su Pontificado, y en su primera homilía ya señala, no como un elemento más, sino como el objetivo prioritario de su programa, el «trabajar por la unidad plena y visible de todos los cristianos» en diálogo ecuménico, diálogo interreligioso y diálogo con la Humanidad entera. Esto compromete profundamente al Papa, que ya ha comenzado con signos vivos que remarcan el deseo de comenzar un camino. La primera salida a San Pablo Extramuros, símbolo de la «gentilidad», del diálogo ecuménico y del Vaticano II (allí anunció Juan XXIII la celebración del Concilio), junto con otros signos, presencias y subrayados el mismo día de la inauguración oficial de su pontificado (25 de abril de 2005), nos indican que realmente Benedicto XVI es muy consciente de las prioridades que elige y del camino que señala. En su momento Pablo VI, y después Juan Pablo II («Ut unum sint»), comprendieron y afirmaron que la forma actual del ejercicio del Primado de Pedro constituía una de las mayores o, mejor, la mayor dificultad en el diálogo interconfesional cristiano. Ambos expresaron su deseo de tratar de encontrar nuevas formas de ejercer este Servicio de Pedro, pero no llegaron a realizarlo. Cuando Benedicto XVI prioriza con tanta fuerza esta línea ecuménica para su Pontificado, sabe que asume esta responsabilidad inconclusa; es consciente del camino que emprende, camino que «como humilde trabajador de la viña del Señor» intentará recorrer «escuchando con la Iglesia la palabra y la voluntad de Dios», como ha afirmado en sus alocuciones y homilías recientes.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

J.I. GONZÁLEZ FAUS
Comprender a Karol Wojtyla
88 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €

Hay una serie de factores personales y contextuales que no deberían ser olvidados a la hora de efectuar un acercamiento a Karol Wojtyla que intente, sobre todo, comprender. Una persona no es sólo sus genes, sino también su ambiente, su educación, los ejemplos recibidos y la libertad que trabaja esos factores. Pero lo que en estas páginas se denomina «matriz wojtyliana» puede aportar algunas luces para la comprensión fraterna de Juan Pablo II, objeto muchas veces de los entusiasmos más encendidos y de los rechazos más viscerales.

ST 93 (2005) 487-500

Trinidad, persona y sociedad.
Sobre el magisterio de Juan Pablo II

Ángel CORDOVILLA*

Persona, misión, Iglesia

El cristianismo es una religión donde priman las realidades personales frente a las instituciones anónimas. Tiene su fundamento en la persona de Cristo, quien desde su conciencia y libertad (persona) vivió enteramente volcado en la obediencia al Padre al servicio del Reino de Dios (misión). De tal manera vivió para esa misión que su misma persona *es* su misión. En estas coordenadas (vertical y horizontal) hay que entender su muerte y resurrección, así como el posterior surgimiento de la Iglesia mediante el envío del Espíritu Santo. Este origen personal, que es el fundamento permanente de la Iglesia, hace que sus mediaciones y estructuras más significativas sean precisamente las mediaciones personales. San Pedro Damián ya habló de que todo cristiano es, en cierto sentido, una *microiglesia*[1], dando a entender que, en determinadas situaciones y en momentos límite, una persona puede y debe representar a toda la Iglesia ante los demás. En este sentido, una sola persona que se identifica totalmente con la misión que le ha sido encomendada puede ser decisiva en el curso de la Iglesia y, desde ella, en

* Sacerdote. Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid

1. PEDRO DAMIANO, *Opusculum XI. Liber qui apellatur «Dominus vobiscum»* (PL 145, 231): «Lo mismo que al hombre en lengua griega lo llamamos microcosmos, es decir, un pequeño mundo... así también cada uno de los fieles es visto en cierto modo como una pequeña Iglesia (*minor Ecclesia*)». Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios,* Salamanca 2004, 39-40.

el transcurso de la historia[2]. Si esto puede decirse de todo cristiano, con mayor razón podemos decirlo de un Papa como Juan Pablo II. Lo cual no significa, por otro lado, que él sea la totalidad de la Iglesia, ni mucho menos; pero su persona ha sido decisiva para la marcha de la Iglesia en los últimos treinta años.

No ha transcurrido todavía el tiempo suficiente para juzgar sus aportaciones e influencias, sus luces y sus sombras, por falta de perspectiva. Uno tiene la impresión de que lo que normalmente decimos sobre él como elogio o como crítica está muy vinculado a nuestros propios deseos y frustraciones. Sólo el tiempo podrá decidir sobre lo oportuno o no de sus decisiones, incluso de las más controvertidas, que quizá ahora, desde pensamientos y dichos a la moda, pueden parecer nos un error, una equivocación o un empecinamiento propio de un Papa polaco y conservador, pero que más adelante podríamos juzgar como algo que fue una decisión profética. No quiero ni puedo hacer un análisis teológico de su magisterio, sino compartir con el lector las *impresiones* que, como cristiano, sacerdote e incipiente teólogo, ha dejado en mí su vida, su persona y su mensaje, así como las que yo considero que son *líneas de fuerza* de su magisterio ofrecidas a la teología actual.

Siete palabras como resumen de su vida y su mensaje

Si tuviera que hacer una semblanza de Juan Pablo II, recurriría a siete palabras que este Papa ha repetido y proclamado incansablemente a lo largo de su pontificado. Unas palabras que, por supuesto, no son exclusivas suyas, sino que él las ha tomado, explícita o implícitamente, del Evangelio, o bien pertenecen al patrimonio de la humanidad. Y unas palabras, también, que él ha dicho de forma insistente, no sólo con la boca, sino con el testimonio de su propia vida. Palabras hechas carne y sangre en su propio cuerpo. Entre ellas, mencionaremos tres referidas hacia dentro de la Iglesia: *¡No tengáis miedo!, ¡Mar adentro!* y

2. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 3: El hombre en Cristo,* Madrid 1993, 243-261.

¡Abrid las puertas a Cristo![3]; y otras cuatro dirigidas hacia fuera: *libertad* y *dignidad humana,* por un lado; *justicia* y *paz,* por otro. Desde la comprensión de las mismas, podemos percibir los tres ejes en que se concentra y resume su magisterio y los impulsos que la teología ha de acoger para seguir profundizando y desarrollando: el *misterio de Dios* como misterio trinitario, fuente y fundamento de toda la realidad; la *persona humana* como ser en relación (amor y libertad), fuente y fundamento de la vida moral; la *sociedad* como escenario y lugar de realización de una vida plenamente solidaria.

1) Ad intra ecclesiam

a) ¡No tengáis miedo

Éstas fueron las primeras palabras con que Juan Pablo II inauguró su pontificado en 1978. Son las palabras que el Señor resucitado dirigió a las mujeres, las primeras testigos del sepulcro vacío y de su resurrección, y que posteriormente repitió a los apóstoles y a los discípulos cuando, de forma sucesiva, fue haciéndose nuevamente presente. De esta forma, el Papa nos remitió a todos los cristianos, desde el inicio, a la presencia del Señor resucitado en medio de la Iglesia y del mundo. La valentía y el coraje cristiano que este Papa ha mostrado con su vida no tienen su asiento ni en sus propias fuerzas ni en el poder de la Iglesia, sino en la victoria de Cristo resucitado sobre todo poder dominador en la tierra, incluido el pecado y la muerte. Algunos han pensado que este nuevo estilo eclesial era arrogante e intransigente; sin embargo, mi percepción es que el Papa nos ha invitado a una confianza y atrevimiento que nace de la victoria de Cristo en el misterio pascual, «nos ha despertado de una fe cansada, del sueño de los discípulos de ayer y de hoy»[4]. Es muy significativo que haya sido al final de su vida,

3. Cf. O. González de Cardedal, «De Karol Wojtyla a Juan Pablo II»: *El País,* 4 de marzo de 2005.
4. J. Ratzinger, «Homilía en las Exequias de Juan Pablo II», 8 de abril de 2005.

en medio de su debilidad y fragilidad, cuando con más fuerza ha aparecido y resonado este mensaje de la Pascua. De esta forma se ha hecho patente la tan conocida expresión de Pablo a los Corintios: que la fuerza del Apóstol se manifiesta y se realiza en su debilidad (2 Cor 12,9), de la misma manera que la fuerza y sabiduría de Dios se ha manifestado en la debilidad y locura de la cruz de Cristo (1 Cor 1,18-30).

En esta misma lógica evangélica, creo que el cristianismo en estos años *se ha fortalecido.* Quizá nuestras estructuras y nuestra presencia pública (especialmente en Europa) se hayan visto menguadas, pero en Juan Pablo II (y en tantos otros) hemos podido comprobar que hoy se puede ser cristiano en el mundo con confianza y atrevimiento. Una confianza que nace de la dignidad inmanente del mensaje y la realidad que Dios mismo ha puesto en nuestras manos, y un atrevimiento que no es fruto de una arrogancia o sentimiento de superioridad frente a nuestros hermanos los hombres, sino que está impulsado por esa misma confianza radical. Cuando tantos cristianos hemos sentido miedo a ser testigos de Cristo en medio de un mundo que en algunos momentos nos miraba con cierta hostilidad y, sobre todo, con una absoluta indiferencia, en Juan Pablo II hemos podido ver cómo se puede dar un bello testimonio de Cristo ante los hombres (de su verdad, de su bondad y su misericordia) como camino, verdad y vida para el mundo.

Aplicado propiamente a la teología, creo que se puede decir que con estas palabras del Papa los teólogos debemos perder el prejuicio y el miedo a decir nuestra propia palabra en el debate actual y plural en que confluyen las diferentes palabras humanas (ciencias). A veces a los teólogos nos cuesta aprender que nuestra palabra no es *la* Palabra de Dios (sino que está al servicio de ella en la comunión eclesial), ni siquiera la única palabra humana sobre las realidades fundamentales que a todos nos afectan (está al servicio de la comunidad humana). Pero, sin ser la suya la única, sí tiene el teólogo una palabra específica que ha de pronunciar con sencillez y valentía, confiando en que esta palabra *por sí misma* tiene capacidad de transformar e incidir en la vida de la Iglesia y en la realidad contemporánea, sin buscar atajos que al final la conviertan y transformen en una ideología inservible. Esta radical confianza en la teología como *teología* (con sus límites y sus posibili-

dades) es algo sobre lo que Juan Pablo II insistió en su discurso a los teólogos alemanes en 1980, y que posteriormente ha profundizado, a través de la *Congregación para la doctrina de la fe,* con su documento *El don de la verdad. La vocación eclesial del teólogo* (1989) y, finalmente, en su encíclica *Fe y razón* (1998). En ese discurso anteriormente mencionado, Juan Pablo II tiene una expresión muy bella y profunda para alentar la tarea del teólogo: «El conocimiento científico, y especialmente el teológico, necesita el coraje para la osadía y la paciencia de la maduración»[5]. Esta combinación de coraje y paciencia, de atrevimiento y madurez para la tarea teológica actual, me parece muy necesaria.

b) ¡Rema mar adentro!

Si las palabras anteriores fueron las primeras, éstas casi han sido las últimas. Fueron pronunciadas cuando Juan Pablo II nos invitaba a iniciar el tercer milenio del cristianismo. Y nuevamente nos remiten a Cristo, el Señor de la Iglesia y de la historia humana, que nos invita a que, en su propio nombre y fiados de él, volvamos a realizar aquello en lo que nosotros pensábamos que éramos especialistas, pero que, al hacerlo desde nosotros mismos y desde nuestras propias fuerzas, no había producido más que vacío e infecundidad. Retomadas por el Papa, resuenan en nosotros como una encarecida invitación a salir de nuestros estrechos límites eclesiales (eclesiocentrismo) para dirigirnos con más profundidad al corazón del misterio de Dios y al corazón del mundo y de la historia. Parafraseando a Juan de la Cruz, a quien Juan Pablo II dedicó su trabajo de tesis doctoral, podemos decir que es una invita-

5. JUAN PABLO II, «Discurso a los teólogos» en Altötting (Baviera) el 18 de noviembre de 1980. No me resisto a citar la expresión alemana, por su belleza y porque, queriendo o sin querer, en esa expresión aparecen unidas dos de las figuras más representativas de la teología del siglo XX, Karl Rahner y Hans-Urs von Balthasar: «Die theologische Erkenntnis braucht den *Mut zum Wagnis* und die *Geduld des Reifens*». Al primero se le dedicó un libro homenaje por su 75 cumpleaños, con el título *Wagnis Theologie* (1979). El segundo fue autor de una antología de textos de san Ireneo con el título *Irenäus, Geduld des Reifens* (1943).

ción a *entrar más adentro en la espesura,* en la espesura de la cruz y de la gracia que ya habitan en el corazón de todo hombre y que tenemos el deber de descubrir en la entraña de esta historia dramática contemporánea, en el corazón del mundo.

Ésta me parece a mí que es la clave para comprender las líneas fundamentales de aplicación y de profundización de la doctrina del Concilio Vaticano II en el magisterio de este Papa (*Sínodo extraordinario de los Obispos* de 1985 y posteriores *Sínodos de Obispos* temáticos y geográficos). Juan Pablo II no ha traicionado al Concilio Vaticano II. Lo ha defendido y aplicado desde su profundización en esa doble perspectiva: una penetración más honda en el misterio de Dios y una comprensión más aguda del mundo, tanto de la presencia de la gracia en él como del poder y de los nuevos rostros del pecado (estructuras de pecado). A mi modo de ver, el inmediato postconcilio se centró en los cambios más vistosos (aunque, a la larga, un tanto superficiales), así como en la siempre necesaria tarea de las reformas de las estructuras eclesiales[6]. Esta tendencia corría el riesgo de ser excesivamente eclesiocéntrica, quizá perdiendo de vista el verdadero debate y misión que se producía en el mundo. Este Papa alentó un cambio de perspectiva que el cardenal Walter Kasper ha sabido expresar admirablemente:

> «El tema que se plantea especialmente a la Iglesia y a la teología en esta situación son los presupuestos humanos de la fe y los accesos a la fe. En último término, se trata de la cuestión de Dios. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* ha dicho cosas esenciales y nuevas al respecto. En conjunto, el interés del Concilio se limitó excesivamente a la Iglesia. En cambio, se dedicó poca atención al verdadero fondo y al auténtico contenido de la fe, a Dios, si establecemos la comparación con la atención que se prestó a la mediación eclesial de la fe. Principalmente en este punto, el Concilio Vaticano II plantea el desafío de ir mas allá de los textos del Concilio siendo plenamente fieles a la tradición testimoniada por él, y, a la vista del ateísmo moderno, hacer una nueva exposición

6. Ésta es una tarea siempre necesaria e inacabada que tiene que ser realizada a la luz del misterio de Dios y en sintonía con el mundo al que hay que ofrecer la salvación.

> del mensaje de Jesucristo, el Dios uno y Trino, en su significación para la salvación del hombre y del mundo»[7].

Creo que en este sentido hay que entender el *«cambio de rumbo»* en la lectura y hermenéutica del Concilio. No como una traición a éste, sino como la necesaria profundización teológica de las afirmaciones del Concilio desde una perspectiva trinitaria y cristológica, en continuidad con la gran tradición de la Iglesia, que tienen una incidencia y repercusión directa en la comprensión del hombre y del mundo. Es la concreción de ese querer ir más allá de los textos del concilio centrados en la mediación de la fe (Iglesia), para acercarnos a su contenido (misterio de Dios) expuesto de forma nueva, como palabra de verdad y evangelio de salvación al mundo contemporáneo (salvación). Una concentración y profundización que repercute directamente en la amplitud y anchura de su irradiación en la totalidad de la teología y, por extensión, en todos los ámbitos de la vida de la Iglesia y del mundo. Muchos de nuestros debates y discusiones teológico-pastorales están condenados al fracaso en su raíz por la falta de hondura y profundidad en su tratamiento. Sólo en la hondura puede haber diálogo y unión de lo que a primera vista nos parece contrario o contradictorio. En esta línea y perspectiva, el discurso de Juan Pablo II a los teólogos alemanes en Altötting es sumamente elocuente:

> «Porque las huellas de Dios en este mundo secularizado están muy encubiertas, la tarea apremiante de la teología actual es la concentración en el Dios trinitario como origen y fundamento permanente de nuestra vida y del mundo entero. Toda la pasión del conocimiento teológico tiene que conducir a Dios mismo... La concentración en Dios y en su salvación para los hombres significa una ordenación interna de las verdades teológicas... La profundidad de la concentración se muestra también en la amplitud de su irradiación en la totalidad de la teología»[8].

7. W. KASPER, «El desafío permanente del Concilio Vaticano II. Hermenéutica de las afirmaciones del Concilio», en *Teología e Iglesia,* Barcelona 1989, 414.
8. JUAN PABLO II, «Discurso a los teólogos» en Altötting.

En esta tarea apremiante que Juan Pablo II señalaba para la teología, situaría sus tres grandes Encíclicas dedicadas a profundizar en el misterio trinitario de Dios: la dedicada al misterio de Cristo como *Redentor del hombre* (1978), en quien este último encuentra el modelo acabado y la imagen perfecta a la que está llamado desde su origen. Porque, como el Concilio ha dicho, recogiendo la teología de los Padres (Ireneo y Tertuliano), y como ha reiterado incansablemente Juan Pablo II, el misterio del hombre sólo se esclarece en su ultimidad y en su raíz en el misterio de la Palabra encarnada (GS 22). Pero Cristo, revelando el misterio del hombre al propio hombre, nos revela simultáneamente el misterio de Dios como el *Padre rico en misericordia* (1980). Porque la apertura a Cristo, que en cuanto redentor del mundo revela el misterio de la vocación humana, no puede llevarse a efecto más que a través de una referencia cada vez más madura al Padre y a su amor. En un mundo donde parecen reinar el pecado y el mal, el Papa nos anima a mirar más arriba, hacia lo alto, hacia el misterio de Amor que está en el Padre y que, por obra del Hijo y del Espíritu Santo, se hace presente en medio de nosotros. Ese Espíritu, *Señor y vivificador* (1986), que lo introduce en lo íntimo de nuestros corazones y lo lleva a todos los extremos de la tierra.

En este sentido, la teología actual, cansada de un cierto angostamiento antropológico[9], ha vuelto a colocar en el centro el misterio trinitario de Dios, no sólo como fundamento trascendente de la historia de la salvación (K. Rahner)[10], sino como realidad y misterio que en su contenido concreto y específico nos ayuda a comprender en su última radicalidad al hombre, al mundo, a la Iglesia, y desde el que se ilumina el diálogo del cristianismo con el mundo moderno y las otras tradiciones religiosas (G. Greshake)[11].

9. Esta expresión no quiere poner en contradicción teología y antropología. En la tradición de la Iglesia (Ireneo, Tertuliano, Hilario de Poitiers, Agustín, Tomás de Aquino, Buenaventura, etc.), en la mejor teología contemporánea (Barth, Teilhard, Rahner, von Balthasar, de Lubac, Congar, etc.) y en el propio magisterio de Juan Pablo II, antropocentrismo y teocentrismo no se excluyen, sino que se implican mutuamente.
10. K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *Mysterium Salutis* II, Madrid 1992², 269-338.

c) ¡Abrid las puertas a Cristo!

Estas palabras fueron dirigidas por Juan Pablo II especialmente a los jóvenes y nos muestran la pasión misionera de este Papa, quien se sentía tanto sucesor de Pedro (confirmar en la fe a sus hermanos) como de Pablo (anunciar el evangelio de Cristo a todas las gentes). La valentía primero, como la llamada a la profundidad después, están motivadas por este deseo de presentar a los demás lo único necesario, Jesucristo, la única vocación donde el ser humano puede encontrar su plenitud (GS 22). Dentro de esta pasión misionera por presentar a Cristo como camino, verdad y vida del mundo, encarnado en toda cultura y alcanzando a la intimidad de toda conciencia (*Redemptoris missio,* 1991), debemos comprender su impulso al ecumenismo y al diálogo interreligioso, tanto a través de sus gestos (visita de un templo luterano, visita a la sinagoga de Roma, encuentros con los líderes religiosos en Asís) como de sus palabras (*Ut unum sint,* 1995; *Orientalem lumen,* 1995).

Desde este magisterio pontificio, la teología tendrá que seguir trabajando para poder ayudar a la fe de la Iglesia a caminar entre el mandato de Cristo de hacer discípulos suyos a lo largo y ancho de la tierra, proponiendo a Cristo como palabra de verdad y evangelio de salvación (Ef 1,14), y la actual sensibilidad del hombre contemporáneo por el respeto a la libertad, a la singularidad y a la diferencia, a la tolerancia entre diferentes tradiciones religiosas y culturales. Casi de forma provocadora, Juan Pablo II nos ha recordado en su encíclica *Fe y razón* que nada está más lejos del cristianismo que pensar que el hombre débil es el humus necesario y la mejor plataforma para la propuesta de la fe como gracia y como nueva creación. A mayor libertad y autonomía del hombre, mayor es la gracia y el don que se desborda sobre él, como una auténtica sorpresa que le conduce a su mayor plenitud y realización jamás imaginadas. Porque «el cristianismo es gracia, es la sorpresa de un Dios que, satisfecho no sólo con la creación del mundo y del hombre, se ha puesto al lado de su criatura y, después de haber hablado muchas veces y de modos diversos por medio de los profetas, *últi-*

11. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología trinitaria,* Barcelona 2000.

mamente, en estos días, nos ha hablado por medio de su Hijo (Hb 1,1-2)»[12]. El cristianismo es la religión de la gloria, siendo la religión de la encarnación, porque, fundamentada en Jesucristo, es una llamada a existir en vida nueva para alabanza de la gloria de Dios. El mismo ser humano es epifanía de la gloria de Dios, llamado a vivir la plenitud de la vida en Dios[13].

2. Ad extra ecclesiam

Junto a las tres palabras anteriores hay que tener en cuenta estas otras cuatro que han sido pronunciadas y escuchadas con especial intensidad fuera de la Iglesia. Ello no significa que las primeras sean *sólo* para los cristianos, y estas otras para todos los hombres y mujeres de buena voluntad. Tampoco podemos pensar que sean exclusivas de Juan Pablo II, sino que pertenecen al patrimonio de la humanidad, y todo ser humano puede y debe escucharlas en lo profundo de su corazón y en lo íntimo de su conciencia. No obstante, ha sido Juan Pablo II quien, en este último tercio del siglo XX y en el comienzo del siglo XXI, las ha pronunciado con más intensidad y verdad, atestiguándolas con el ejemplo de su propia vida.

d) Libertad y dignidad humana

La primera de ellas es la libertad. Juan Pablo II la ha tenido que ejercer, vivir y defender ante diferentes regímenes totalitarios que querían imponerse como visiones absolutas y definitivas del mundo y del misterio del hombre: el nazismo primero, el comunismo después y, finalmente, las sociedades regidas por un neo-capitalismo y consumismo cuya comprensión absoluta de la libertad las sitúa al borde de su disolución, precisamente por su falta de fundamento, de contenido y ejercicio reales. En este sentido, Juan Pablo II ha sido plenamente moderno, al asumir el verdadero *pathos* del hombre contemporáneo (la libertad) como lugar privilegiado donde anunciar el evangelio de la gracia.

12. JUAN PABLO II, *Novo millenio ineunte,* Ciudad del Vaticano 2001, 4.
13. JUAN PABLO II, *Tertio millenio adveniente,* Ciudad del Vaticano 1994, 6.

Su magisterio no ha ido dirigido a recortar o eliminar la libertad del ser humano, sino a mostrar cómo el anuncio del evangelio está profundamente arraigado en ella; cómo ambas realidades, lejos de excluirse, se implican mutuamente: *libertad del hombre* y *Evangelio de la gracia;* o quizá también, como ha expresado magistralmente el teólogo luterano E. Jüngel, *indicativo de la gracia* e *imperativo de la libertad*[14].

Algunos piensan que la experiencia concreta de liberación que el Papa experimentó y alentó en su propia vida frente al nazismo y al comunismo marxista, le impidió después comprender la lucha de la liberación en el continente latinoamericano alentada por las teologías de la liberación, así como los posteriores gritos y movimientos de liberación nacidos fundamentalmente en las sociedades desarrolladas, tales como el movimiento de liberación de la mujer, de grupos homosexuales y otros grupos marginales. Teniendo en cuenta que se trata de contextos diversos y momentos históricos diferentes, creo que el Papa ha mantenido una continuidad de fondo, siendo fiel en su defensa de la libertad y de la liberación humana, sea cual fuere la causa de su esclavitud. El problema ha surgido cuando el Papa ha tenido que ensanchar y profundizar el sentido de la libertad humana desde la fidelidad a la verdad del Evangelio. Ensanchar hacia una comprensión integral, y no sólo económica y mundana, de la liberación (*Libertatis conscientia,* 1986), y profundizar en las raíces de una libertad que se encuentra alimentada y sostenida por la verdad, realizada en el trabajo humanizador y consumada en el amor (*Veritatis splendor,* 1993; *Laborem exercens,* 1981; *Familiaris consortio,* 1981).

En este contexto tenemos que entender su insobornable defensa de la dignidad de la persona y el valor inviolable de la vida humana (*Evangelium vitae,* 1995), independientemente del lugar en que se viva, de la situación económica que se disfrute, el credo religioso que se profese o la raza de la que se provenga (la vida de todos los hombres, en suma). Pero también de todo el hombre, en toda su integridad, alma y cuerpo, y en cualquiera de los estadios en que este se encuentre: ya

14. Cf. E. JÜNGEL, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen* IV, Tübingen 2000.

sea al inicio de la vida humana en el momento de la concepción, o al final de ella encaminándose hacia la muerte, asumiendo la vejez, el dolor y la enfermedad como una realidad que pertenece también a la condición humana y desde la que uno puede configurarse nuevamente con el Cristo que constituye nuestra vocación y medida (*Sentido salvífico del sufrimiento humano,* 1984).

En este sentido es significativo cómo la teología se está moviendo en la elaboración más profunda del concepto de persona, iluminado desde el propio misterio trinitario, que nos haga comprender que el otro no es aquel que me aliena en mi identidad y realización personal, sino aquel que, en cuanto otro y distinto de mí, me constituye, me libera y me plenifica. El teólogo inglés C. Gunton ha afirmado que la modernidad se equivocó al concebir al otro y la alteridad como realidad necesariamente heterónoma de la que hay que desvincularse para ser libre[15]. Así, comenta el mismo autor, de forma paradójica, mientras que el *pathos* de la modernidad fue el intento de liberación de una heteronomía cósmica y teológica, el resultado en el momento actual ha sido una nueva forma de heteronomía, más enajenadora que las anteriores, pues el desafío al que ahora nos enfrentamos es «el peligro de la disolución de lo humano»[16]. La solución consiste en volver a conectar al hombre con sus realidades constituyentes y constitutivas: con el cosmos, con el prójimo y con Dios. En el centro de todo ello se sitúa una *ontología de la persona* que tiene como categorías y realidades esencialmente vinculadas las de relación, alteridad y libertad.

e) Paz y justicia (solidaridad)

La postura firme y permanente de Juan Pablo II ante la guerra y el terrorismo ha sido el mensaje de la paz y la justicia. Una paz que tiene

15. Cf. C. GUNTON, *The one, the three and the many. God, creation and the culture of modernity,* Cambridge 1993, 13-40. Estudio que hay que prolongar con su obra *The promise of the Trinitarian Theology,* Edinburgh 1999, 83-157.
16. J. JIMÉNEZ LOZANO, «Un icono de nuestra infancia»: *ABC,* 8 de Abril de 2005: una «tercera» sobre el Papa muy interesante, donde Juan Pablo II es presentado como una persona cuya autoridad moral se impone como las *autoridades naturales* (Pascal).

un claro fundamento teológico (don de Dios), pero que tiene que ser actualizada y reinterpretada en la actual problemática histórica (tarea de los hombres). Siguiendo la doctrina de Pío XII, del Vaticano II y de Pablo VI, esta paz tiene que entenderse estrechamente vinculada a la justicia[17], al desarrollo de los pueblos[18] y a la solidaridad como el camino que conduce hacia ella. Una solidaridad que ha de entenderse como una virtud, como «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos responsables de todos» más que como un «sentimiento superficial por los males de tantas personas lejanas o cercanas»[19]. «El objetivo de la paz, tan deseada por todos, sólo se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y nos enseñan a vivir unidos, para construir juntos, dando y recibiendo, una sociedad nueva y un mundo mejor»[20]. *Opus solidaritatis pax* (la paz es fruto de la solidaridad), que se traduce en la exigencia de la renuncia a toda forma de imperialismo económico, militar y político y en la lucha contra todo *mecanismo perverso* y toda *estructura de pecado* que provocan y van gravando cada vez más el abismo existente entre el Norte enriquecido y el Sur empobrecido. En este sentido, me parece profética la interpretación social y global que en numerosas ocasiones ha hecho Juan Pablo II de la parábola del «rico epulón» y el pobre Lázaro:

> «El amor preferencial por los pobres, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al "rico epulón", que fingía no conocer al mendigo Lázaro postrado a su puerta (cf. Lc 16,19-31)»[21].

17. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes,* 78.
18. PABLO VI, *Populorum progressio,* 86.
19. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis,* 38.
20. *Ibid.,* 39.
21. *Ibid.,* 42. Últimamente, en el *Angelus* del 26 de septiembre de 2004.

Esta paz y esta justicia, a las que sólo se puede llegar desde el camino de la solidaridad, alcanzan su última comprensión desde la gratuidad total, el perdón y la reconciliación. ¿Cuál ha sido, si no, el sentido del acto de purificación de la memoria pidiendo perdón ante Dios y ante los hombres por los pecados de la Iglesia? La paz no se puede construir sobre la amnesia ni el olvido, sino sobre el perdón y la reconciliación. En realidad, Juan Pablo II nos invita a comprender la paz, la justicia y la solidaridad desde la gracia y el misterio trinitario, desde el ejemplo que, a lo largo de la historia de la Iglesia, nos han dado santos como Pedro Claver y Maximiliano María Kolbe, entre otros.

Conclusión

Tres son los ejes y los centros que, a mi modo de ver, se desprenden de este breve acercamiento al magisterio de Juan Pablo II a través de siete palabras centrales en su vida y pensamiento. El primero es el misterio de Dios en su comprensión trinitaria, raíz y fundamento de todo, verdadero hontanar de su pensamiento y clave de comprensión de su visión del mundo, del hombre y de la Iglesia (misterio, comunión y misión). En segundo lugar, hay que situar a la persona humana, que, si bien ha de ser comprendida desde el misterio de Dios revelado en Cristo, se convierte en el centro inamovible de su doctrina moral. En tercer lugar, y naciendo de esta teología y filosofía personal, está la sociedad, donde la persona humana llega a su realización plena y esencial vocación social. El cristiano está llamado, en medio del mundo, a crear estructuras de solidaridad y de gracia horizontalizando y socializando las anteriores perspectivas teológico-trinitaria y antropológico-personal. El legado del magisterio de Juan Pablo II a los teólogos es la llamada a realizar una teología que tenga el coraje para la osadía y la paciencia de la maduración, poniendo en el centro de su reflexión tres núcleos esenciales, como son la Trinidad, la persona humana y la sociedad; en este sentido, una teología trinitaria, personal y social.

ST 93 (2005) 501-519

Juan Pablo II, el valedor de la justicia en el mundo*

Victor CONZEMIUS**

El pontificado de Juan Pablo II, en su proyección universal, hace saltar por los aires todas las normas anteriores[1]. El hecho de que en su entierro estuvieran presentes más de doscientos hombres de estado, presidentes, reyes, jefes de gobierno y representantes de otras comunidades cristianas y otras religiones, sigue siendo también difícilmente concebible para un observador objetivo. Tenemos que frotarnos los ojos: el presidente de Estados Unidos, su ministra de Asuntos Exteriores y dos de sus predecesores rinden los últimos honores al Papa. A nadie se le habría pasado por la cabeza hace treinta años. Sólo hay relaciones diplomáticas plenas entre el Vaticano y Estados Unidos desde 1984. En

---

* Original alemán: «Johannes Paul II – Globalplayer der Gerechtigkeit». Traducción de Patricia Alonso y Vicente. El artículo se publica en su lengua original en la revista *Stimmen der Zeit,* en mayo de 2005. Agradecemos a la citada revista y a su director, Martin Maier, SJ, las facilidades ofrecidas para publicar la traducción del citado artículo.

** Profesor emérito de Historia de la Iglesia en la Universidad de Lucerna. Suiza.

1. De las muchas biografías, se citan: G. WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie,* Paderborn 2003; J. ROSS, *Der Papst. Johannes Paul II. Drama u. Geheimnis,* Berlin 2000; L. RING-EIFEL, *Johannes Paul II. Der Mensch – der Papst – das Vermächtnis,* Freiburg 2005. De las valoraciones que aparecieron con motivo de la muerte de Juan Pablo II, se mencionan: T. GARTON ASH, «The first World Leader. The greatest political actor of our time leaves us the challenge of moral globalization»: *The Guardian,* 04-04-2005; Th.J. REESE, «The Legacy of John Paul II»: *America,* 18-04-2005; H. TINCQ, «L'homme des médias était surtout homme de Dieu»: *Le Monde,* 04-04-2005; «Pope John Paul II. Obituary Issue»: *The Tablet,* 09-04-2005; H.-J. FISCHER, «Ein Werkzeug Gottes. An den grundfesten der Kirche lie*ß* der Papst nicht rütteln»: *FAZ,* 04-04-2005; L. FERRY, en *Le Soir,* 06-04-2005; *Die Neue Zürcher Zeitung* incluyó una serie de artículos informativos sobre la personalidad y el pontificado de Juan Pablo II que se citan en el texto.

general, ningún hombre de estado de los tiempos modernos hubiera esperado que el pontificado romano se convirtiera, en el último siglo, en una instancia moral a escala mundial.

El pontificado del siglo XIX parecía abocado a la decadencia o, cuando menos, a la insignificancia política. En 1878, en el entierro del Papa Pío IX, romanos enojados con él intentaron arrojar su ataúd al Tíber. En 1915, el gobierno italiano, al entrar en la guerra, cerró al Vaticano las puertas de futuras negociaciones de paz. Y cuando, en 1917, el Papa Benedicto XV tanteó las posibilidades de paz e hizo una propuesta, ello significó en el cuartel general italiano: hay que ahorcar a este tipo, colgarlo del primer árbol, pues se quería saber muy poco de un acuerdo de paz. En 2005, la política de la paz reúne a hombres de estado de todo el mundo junto al ataúd del sexto sucesor de Benedicto XV.

Hay que tomar nota de estas grandes perspectivas para poder comprender el inmenso aumento de la autoridad del papado. Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI contribuyeron a ello, cada uno a su modo; pero quizás ha sido Juan Pablo II quien más y con mayor fuerza lo ha hecho.

Retrocedamos al año 1978, el año de los tres Papas, el año en que murió Pablo VI, el sonriente Juan Pablo I falleció después de 33 días, y Karol Wojtyla de Cracovia aceptó el servicio de Pedro con el nombre de Juan Pablo II. Antes de la elección del Papa, circulaba en la gran prensa un perfil, como si el «*trust* de cerebros» de una multinacional estuviera buscando un «manager» eficiente. El perfil, elaborado por profesores de teología alemanes, proyectaba de manera doctrinaria sus propios deseos e ideas sobre el futuro titular de la misión de Pedro. De ellos, los firmantes franceses, entre los que estaba el teólogo del concilio Yves Congar, me aseguraron pocas semanas después que ese perfil era muy alemán y tosco y no había gustado a los franceses, pero que, sin embargo, habían firmado por solidaridad con los inspiradores. El nuevo Papa, según el perfil, debía estar abierto al mundo, ser un guía espiritual, un auténtico padre espiritual, un obispo compañero, un mediador ecuménico, un verdadero Cristo, como decían los tópicos habituales.

Ya un año después de la elección del Papa, uno de los inspiradores ponía poderosos puntos de interrogación sobre cada uno de estos pos-

tulados. El esfuerzo era apreciable, pero, comparado con las esperanzas que se habían depositado en el Papa y las necesidades reales de la Iglesia, el balance provisional del pontificado era decepcionante. ¡Ya después de un año se pesaba a Juan Pablo II... y se le consideraba de peso muy ligero!

En nuestro intento por evaluar debidamente este pontificado, no partimos de la concepción idealizada de un perfil fijado en un papel. Ningún mortal, por perfecto que fuera, podría responder a él. En el cónclave siempre se elige a un ser humano, no un programa. Un ser humano con un contexto biográfico-histórico determinado, marcado por una experiencia determinada, condicionado por un horizonte teológico determinado y una devoción determinada, en este caso una devoción popular fuerte, pero en cierto modo no exenta de problemas.

El Papa que llegó del frío

Karol Wojtyla era polaco. Procedía de un país en el que nacionalismo y catolicismo habían contraído una unión singular. En tiempos de crisis, cuando la nación polaca estuvo apagada o fue maltratada por ocupantes del este y del oeste, el catolicismo –formulado con un matiz romántico– salvó el alma de Polonia. La posición geográfica periférica del país contribuyó a que, también en su cultura, fuera éste considerado periférico y secundario por los países europeos centrales. Sin embargo, y tal vez por ello, Polonia, sus poetas, artistas y científicos se asieron con fuerza a Europa. Se formó una especie de mesianismo polaco, una concepción romántica de que Polonia estaba llamada a salvar con su sangre, algún día, a la extenuada y decrépita Europa.

En un país así, en el que religión e identidad nacional casi se fundían, la Iglesia era la única institución social que podía salvaguardar ciertos espacios de libertad socio-políticos bajo la dominación totalitaria. No en vano poseía su crédito patriótico, debido al alto tributo en sangre que había pagado bajo la ocupación nacionalsocialista: alrededor de una quinta parte de sus sacerdotes (no todos héroes como el

padre franciscano Maximilian Kolbe, martirizado en Auschwitz) nunca volvió de los campos de concentración alemanes.

Así, la Iglesia de Polonia, también bajo la dominación comunista, era tanto una institución privilegiada como un bastión de la resistencia contra el ateísmo ordenado por el Estado. A la Iglesia como catalizador de la resistencia se unieron también los que, por lo general, no compartían nada con ella, aquellos a quienes su mensaje no les servía de casi nada. En estas circunstancias, la Iglesia sólo podía conservar su vigor si se mantenía unida, si no se permitía, tampoco en su pensamiento teológico, espacios de tolerancia y giros extraordinarios que amenazaran la unidad de la doctrina. La ordenación como sacerdotes de hombres casados y de mujeres eran temas que ni siquiera asomaron por el horizonte durante su episcopado en Cracovia, aunque las ambivalencias del precepto del celibato ya no le eran desconocidas al joven obispo auxiliar Karol Wojtyla. En Polonia sólo había una pequeña minoría de protestantes, a cuya confesión y orientación nacional no se asociaba nada positivo.

En esta Iglesia, con sus tradiciones vivas y sus fuerzas internas y externas, nació Karol Wojtyla el 18 de mayo de 1920. Si es cierto el dicho de que para cada Papa el mundo permanece tal y como lo conoció antes de su etapa en el cargo, entonces esto es válido también, y de manera especial, en el caso de Juan Pablo II[2]. Karol Wojtyla creció con imposiciones extraordinarias. Conoció el mundo de un modo muy diferente al del estudiante de teología medio del mundo occidental. Pero experimentó siempre, también en las peores circunstancias, la entrega de seres humanos bondadosos. Después de ir a las escuelas primarias de su Wadowice natal, pasó a un instituto público.

Le caracterizaba un talento polifacético. Sus éxitos intelectuales iban a la par de su rendimiento deportivo. Era un futbolista, nadador y piragüista entusiasta; más tarde, practicó también el esquí en los Cárpatos. Su primer amor fue para la lengua y la literatura polacas; para su estudio se matriculó en 1939 en la Universidad Jagellónica de

2. H. HELBLING, «Der Papst, der aus der Kälte kam»: *NZZ,* 04-04-2005.

Cracovia. Escribía poemas y obras de teatro, fue director aficionado y actor. Su faceta literario-musical muestra los rasgos fundamentales y la amplitud de sus horizontes. La ocupación alemana lo expulsó de la universidad, y tuvo que ganarse duramente el pan como peón en una cantera y en una estación depuradora.

En ese momento –entretanto sus padres habían muerto; también su hermano, médico– se decidió a estudiar teología. El cardenal Adam Sapieha, de Cracovia, lo acogió en su seminario conciliar en la clandestinidad y le ordenó sacerdote después de la liberación (en 1946). El cardenal reconoció el talento del joven y le dio todo tipo de apoyo. A pesar de las restricciones existentes, le consiguió la autorización para salir del país con el fin de estudiar en el *Angelicum,* la universidad de los dominicos en Roma. Allí, el joven sacerdote se doctoró con un estudio sobre el místico español Juan de la Cruz. En el seminario conciliar belga en el que se alojaba, encontró un ambiente intelectual que no era tan estrecho como el que había en los demás grandes seminarios romanos. Wojtyla tenía una memoria extraordinaria para recordar los encuentros agradables mantenidos con las personas; después de decenios se acordaba todavía de ellos. Así, por ejemplo, nombró a Godfried Danneels arzobispo de Malinas-Bruselas, o cardenal al humilde cura rural belga Gustaaf Joos, que por cierto sólo pudo disfrutar poco tiempo de su cardenalato. Cuando, como Papa, recurrió de manera muy espontánea a estos hombres de manera individual para su política personal, en ocasiones le fue bien. Pero ello también fue unido a grandes riesgos y decepciones, como han mostrado, por ejemplo, los nombramientos de Hans Hermann Groer como arzobispo de Viena y de Kurt Krenn como obispo de Sankt Pölten.

Después de algunos años como párroco, Wojtyla volvió a la Universidad de Cracovia para estudiar filosofía y preparar otro trabajo sobre el filósofo alemán Max Scheler. La reanudación del estudio no significó ruptura alguna con la pastoral ni un giro exclusivo hacia la ciencia teológica. La apertura a la pastoral y al ser humano concreto debía conservar la prioridad absoluta en su actividad. Eso fue lo que ya entonces atrajo a los jóvenes hacia él y les hizo caer en el hechizo de su carismática personalidad. El 4 de julio de 1958, mientras se encon-

traba de viaje en piragua con unos estudiantes a través de Polonia, le llegó, con 38 años, el nombramiento de obispo auxiliar de Cracovia; seis años más tarde, el 13 de enero de 1964, se convirtió en arzobispo de esta diócesis, la más rica de Polonia y, por su superficie, una de las más grandes de Europa. Entretanto, en su otra actividad –la de profesor en la facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin desde 1956–, el obispo auxiliar se había hecho un nombre como eminente moralista social en Polonia.

Típica de su gestión como arzobispo fue su cercanía con la gente. Para ello conservó para sí espacios libres, confiando los asuntos administrativos a sus colaboradores, los obispos auxiliares y el vicario general. Visitó las parroquias bajo su jurisdicción, llegando hasta los últimos pueblos de montaña de los Tatra. En el palacio arzobispal de Cracovia se reservaba tiempo para todos los que querían presentar sus peticiones. Aquí se esboza el establecimiento de las prioridades que mantuvo en Roma más tarde.

En 1962, Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II. Karol Wojtyla pronunció un apreciable discurso sobre la libertad religiosa y colaboró en la constitución pastoral *Gaudium et Spes.* Los contactos que estableció con obispos de otros países y continentes, así como numerosos viajes al extranjero, contribuyeron a que de vez en cuando su nombre penetrara también en la prensa occidental.

Una elección papal que causó sensación

A pesar de todo, causó sensación su elección como Papa el 16 de octubre de 1978 (tras la sorprendente muerte de Juan Pablo I, enfermo del corazón). Por primera vez, desde hacía 450 años, era elegido Papa un no italiano; los corazones sencillos observaron triunfantes que, por fin, había terminado el dominio casi eterno de los italianos. Algunas semanas más tarde, ya se pudo oír que con los italianos se había caminado mejor. Después de que amainara la primera agitación, hubo igualdad de opiniones: era un hombre que irradiaba vitalidad, calor y confianza en la fe. Se le podía creer cuando, en la predicación el día de su entro-

nización, exclamó: «¡No tengáis miedo! ¡Abrid de par en par las puertas a Cristo! ¡Abrid a su poder salvador las fronteras de los estados, los sistemas económicos y políticos, los amplios ámbitos de la cultura, de la civilización y del progreso!».

Se trataba de un llamamiento vigoroso, lo suficientemente claro como para infundirse ánimo a sí mismo en su gran tarea y convencer a los seres humanos. No había el más mínimo rastro de pesimismo ni queja alguna sobre las adversidades de la época. El propio Papa, como portador de la esperanza, muestra el camino: no con la vara de la disciplina, sino como alguien cuyo ojo interior ha visto lo invisible y a quien le gustaría ganar a los seres humanos para su visión.

Desarrolló una interpretación dinámica de los derechos humanos, con más fuerza que sus predecesores. Para él no se trataba de una lista de derechos civiles, sino que exigían la realización del derecho y la justicia en la vida económica y en la sociedad. Su primer viaje al extranjero le llevó, en 1979, a México, donde tomó partido por los campesinos y los labradores oprimidos. En el Vaticano, con su espontánea cordialidad, pasaba por alto todas las reglas y barreras del protocolo; tenía un trato espontáneo con los niños, del mismo modo que con periodistas o jefes de estado. Ello pronto significó: es un Papa al que se puede tocar. En sus visitas pastorales, miles de manos se extendían hacia él. No se escatimaban los superlativos: se le llamaba «la figura más fascinante de la escena mundial», «el nuevo Mesías de nuestro tiempo», el Papa que «sacia el hambre religiosa de las masas»... En sus visitas, el hombre de blanco reunía a cientos de miles de personas a su alrededor. Gentes de Iglesia preocupadas, como el cardenal Michele Pellegrino de Turín, comenzaron a escandalizarse con estos espectáculos de masas y a manifestar sus reservas. El Papa regía la Iglesia mundial como si se tratara de una diócesis polaca. Marginaba a los obispos y fomentaba los sentimientos religiosos puramente emocionales.

Por todas partes surgían cosas que criticar. Al volver la vista atrás, resulta asombroso el modo en que este hombre que llegó del frío debilitó considerablemente los miedos y las reservas hacia su gestión de sus contemporáneos, que estaban predispuestos a corregir sus primeras impresiones. Al contrario que sus predecesores, no poseía ningún tipo

de experiencia curial, no tenía ningún «clan» en el que poder apoyarse. Y, sin embargo, fue capaz de delegar con éxito los asuntos administrativos de la Iglesia para mantener las manos libres para sus proyectos. Tuvo buena mano en la elección de sus más estrechos colaboradores. El cardenal Agostino Casaroli, diplomático de confianza de la vieja escuela vaticana, se convirtió en Secretario de Estado; Achille Silvestrini en «ministro de Asuntos Exteriores» pontificio. Con Joseph Ratzinger, antiguo arzobispo de Munich y Freising, por fin había sido llamado al frente de la Congregación de la Fe un hombre que entendía algo de teología, como el prestigioso teólogo protestante Wolfhart Pannenberg recordaba en una ocasión de manera algo mordaz.

El no italiano se adaptó a Italia con una rapidez asombrosa y pronto gozó de una considerable popularidad. Casi nadie intentó –aunque la tentación rondaba– implicarle en los lejanos escándalos financieros del Vaticano. Pues la admiración por Juan Pablo II no penetraba los límites de la curia romana. Pocas semanas después de su investidura, un miembro de la curia amigo contaba, no sin alegrarse del mal ajeno, que los domingos el Papa visitaba las parroquias romanas; sin embargo, cada vez acudían menos creyentes. Éste es sólo uno de los numerosos ejemplos de las palabras clericales maliciosas con que fue considerada su actividad. Más tarde se le reprochó que había introducido vagones enteros de polacos en el Vaticano, como si no hubiera tenido derecho a aumentar los efectivos del personal del Vaticano con colaboradores eslavos, que proporcionalmente no estaban en absoluto representados de manera exagerada.

Un anuncio en formato mundial

Al primer viaje al extranjero a México le siguieron otros 103 a países de todos los continentes. Estos viajes transcurrían según un esquema determinado: en primer lugar, el Papa besaba el suelo cuando pisaba un país por primera vez, igual que había hecho ya como vicario en su primera parroquia rural en Polonia. A continuación, le saludaban el correspondiente jefe del Estado, los obispos y los diplomáticos. Des-

pués del recorrido desde el aeropuerto hasta la capital del país, se repetían las escenas de bienvenida ritual-simbólica en las visitas a instituciones eclesiásticas, sociales y culturales y en los encuentros con líderes de otras confesiones y religiones no cristianas.

En general, las misas multitudinarias se celebraban al aire libre. Los viajes debían contribuir sobre todo a fortalecer la fe de los católicos y animarles a colaborar en la construcción de una sociedad justa en sus países. Con total referencia a elementos emocionales de la piedad popular, especialmente a la devoción mariana, tan central para él, no dejaba de recordar con insistencia las exigencias sociales del Evangelio. Ciertamente había advertencias contra el peligro de la secularización, la pérdida de valores y la «cultura de la muerte»; pero siempre seguía siendo central la mirada a la perspectiva de futuro que anuncia el Evangelio como mensaje de libertad y liberación. Se le reprocha especialmente que, en 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe condenara la teología de la liberación por tomar prestadas ideas de la ideología marxista. Sin embargo, se omite tranquilamente que en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* Juan Pablo II recogió dos conceptos fundamentales de la teología de la liberación: el discurso de las estructuras sociales del pecado y la opción por los pobres.

Por sus especiales condiciones intelectuales como moralista y filósofo, Juan Pablo II poseía un amplio depósito para sentar las bases didácticas de su anuncio. Dejó constancia de su condición fundamental de profesor en sus catorce encíclicas, de las que aquí sólo nombramos las que tienen impacto social: *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981) y *Centesimus annus* (1991). Desde el punto de vista estadístico, el país al que el Papa viajó con más frecuencia fue Polonia, donde su mensaje fue acogido con entusiasmo por millones de personas. Sólo rechazó algunas invitaciones de dictadores, porque las transmisiones televisivas le permitían llegar también en esos países a las personas que sólo conocían el lenguaje del sistema difundido por televisión. Así, sucedía que una visita del Papa apelaba directa e indirectamente a la conciencia de los dictadores centroamericanos. También el propio Papa aprendía en estos viajes. Esto es válido especialmente para Norteamérica, cuyo orden social liberal era contrario a

sus propias ideas y le resultaba incomprensible. Pero, desde la jornada mundial de la juventud en Denver, en 1993, descubrió también el gran potencial positivo de la sociedad estadounidense. En posteriores encuentros con presidentes estadounidenses, pudo instarles a ver la supremacía económica y política del país como una obligación para un actuar ético.

Juan Pablo II, por medio de sus viajes, pero también a través del modo de relacionarse con las personas, hizo de la propia institución del papado algo más vivo y, a la vez, más humano. Y lo hizo, en cierto modo, con la emotividad de su temperamento eslavo y apoyándose en una excepcional capacidad de trabajo. La certidumbre de fe con que se comportaba sacudió y escandalizó a un mundo escéptico. Algunos creyeron poder tildar su comportamiento de «fenómeno ayatolá». Pero para el sociólogo no creyente Niklas Luhmann resultaba incluso reconfortante que las masas aclamaran a este hombre de blanco, en lugar de a cualquier estrella de Hollywood.

Karol Wojtyla procedía abiertamente. Se expuso a sí mismo y su propia misión, más que sus predecesores, a la crítica; y lo hizo en el sentido más verdadero de la palabra. No se puede valorar lo suficiente, en los efectos determinantes que pudo tener en la personalidad del Papa, el atentado del turco comunista Mehmet Agca contra Juan Pablo II, el 13 de mayo de 1981, en la Plaza de San Pedro. Lo cierto es que le confirmó en la idea de que Dios le protegía en su misión y le tenía llamado a desempeñar tareas especiales. Juan Pablo II reclamaba para sí la autoridad que él mismo acababa de dar a su misión. Ahora esa autoridad se reflejaba en él desde la misión que, a su entender, se había ampliado.

Un sistema mundial en caída libre

Este aumento de autoridad se expresa más directamente en el ámbito de lo político. Primero en su Polonia natal; después, indirectamente, en todo el bloque oriental. La imagen que expresó convincentemente esta dimensión política del carismático Juan Pablo II fue la entrada de la

caravana de automóviles de Mijail Gorbachov, atravesando la Via della Conciliazione, en el Vaticano en 1989. El heredero y defensor de la desplomada Rusia imperial-comunista acudía a Roma para presentar sus respetos al Papa eslavo. A primera vista, podemos considerarlo un triunfo y gustarlo. Pero con ello nos quedamos en la superficie. El acontecimiento tiene una dimensión mucho más profunda. Marca el hundimiento de una ideología sobre la felicidad del mundo que ha vertido ríos de sangre y extinguido millones de vidas humanas. El ateísmo materialista se presentó como una visión científica del futuro supuestamente invencible con los argumentos de la razón. Frente a ella –se argumentaba– no había alternativa alguna, no había oposición posible. Stalin había preguntado con sarcasmo: «¿Cuántas divisiones tiene el Papa?». ¿Cómo era posible que la visión de una humanidad sin divisiones militares pudiera vencer, siquiera sobrevivir, a esa idea comunista supuestamente cimentada de manera científica e invencible?[3]

Juan Pablo II no se atribuyó el hundimiento del comunismo como mérito propio. Expresaba de manera serena:

> «Sería demasiado sencillo decir que la Divina Providencia ha hecho que se hundiera el comunismo. En cierto sentido, el comunismo como sistema se ha hundido por sí solo. Ha demostrado que era una medicina más peligrosa que la propia enfermedad. No ha llevado a cabo ninguna reforma social real, aunque se ha convertido en una poderosa amenaza y un desafío para el mundo entero. Pero se ha hundido por sí solo, debido a sus propias e inherentes debilidades».

El mundo tendría que haber contenido la respiración. La idea del cristianismo –cuyo hundimiento fue machaconamente anunciado en el siglo XIX con los mil golpes de bombo de los más modernos conocimientos científicos– debía dar muestras de tener más posibilidades de

3. H. MAIER, «Wie viele Divisionen? Diplomatie u. Öffnung – Das Papstum in der Gegenwart»: *NZZ,* 09/10-04-2005. Véase ID., «Braucht Rom eine Regierung?»: 219 (2001) 147-160.

futuro que las ideologías en cuya trampa habían caído, con increíble miopía, tantos intelectuales europeos entre 1920 y 1950; y, en lo concerniente al comunismo, durante más tiempo aún.

Polonia, que de todos modos poseía un «status» aparte en el bloque oriental, debido a su historia y su identidad católicas, desempeñó el papel de pionera en la descomposición del comunismo. Indirectamente, Karol Wojtyla, arzobispo de Cracovia, había sido una de las personalidades más activas en la defensa contra la maniobra comunista de querer ahogar a su nación. Él y su círculo de amigos dieron al movimiento liberal, en los sindicatos y entre los intelectuales, la ayuda logística que necesitaba para poder imponerse. Bajo la protección de la Iglesia se congregaban las fuerzas que no pretendían ninguna revolución violenta, pero que con su perseverancia lograron suavizar los fundamentos del sistema. Cuando, en el verano de 1989, Polonia tuvo con Tadeusz Mazowiecki, viejo conocido del Papa, un primer ministro no comunista, aquello era ya imparable. También el resto de países centroeuropeos cayeron en el torbellino de la libertad. El politólogo inglés Timothy Garton Ash establece esta serie de conexiones al respecto:

> «Sin el Papa polaco, ninguna revolución de Solidaridad en Polonia; sin Solidaridad, ningún cambio dramático de la política soviética con Gorbachov hacia los estados de la Europa oriental; sin ese cambio, ninguna nueva revolución de los claveles en 1989»[4].

Hasta ese momento, la Iglesia no había desempeñado en ningún país un papel tan fundamental que condujera a una revolución política pacífica y a obtener las libertades políticas democráticas. Puede que en Alemania las iglesias –también las protestantes– hayan sido fuerzas motrices en la reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial; en Italia, la Iglesia luchó, codo a codo con la Democracia Cristiana, para fijar por escrito los valores cristianos fundamentales; pero lo que hizo por Polonia fue incomparablemente más. La Iglesia de Polonia contribuyó a salvar la identidad nacional del país. Fue su mérito histó-

4. GARTON ASH, véase nota 1.

rico imperecedero. A Juan Pablo II, sin embargo, no le bastó. En su conversación con Gorbachov aludió a su tema preferido de una Europa no dividida: desde el Atlántico hasta los Urales, un contraproyecto al dictado de paz de Yalta de 1945. En agosto de 1989 expuso este concepto a los cientos de miles de peregrinos llegados a Santiago de Compostela, lugar de peregrinación en España, a quienes encomendó que evangelizaran de nuevo el continente que se estaba uniendo otra vez.

¡Nueva evangelización! Para algunos una visión espantosa, una vuelta a la Edad Media, una *recatolización,* una marginación de la Ilustración... Era la hora de los pesimistas y los alarmistas. Se equivocaban, pues el Papa polaco no tenía las ambiciones propias de un teócrata. En su caso, se trataba más bien del intento –demasiado significativo, por ilusorio– de trasladar a Europa un modelo que había dado buen resultado en Polonia[5]. En Polonia, en tiempos del comunismo, la Iglesia había desempeñado la función de arca. Nadie destruye un arca que conoce las aguas del diluvio y sabe lo fácilmente que se perece bajo las impetuosas olas. La elección de un polaco como Papa había contribuido a que la Iglesia de Polonia se convirtiera en un arca salvadora. Y no sólo para un puñado de buenos y justos, sino para un país entero, para millones de personas que, decepcionadas, abandonaron las promesas que les habían hecho creer. El Papa polaco dio un nuevo amor propio a los cristianos del Este. Había esperado poder proporcionárselo también a los occidentales. Sin embargo, esta esperanza no se cumplió. Aquí su anuncio chocó con las fronteras que él mismo calificó de «secularización», «materialismo» y «hedonismo».

¿Un atleta partidista?

El hundimiento del comunismo contribuyó a mitificar su persona. Se propagó el dicho de que este Papa tenía una mayor influencia política hacia fuera que hacia dentro. A ello iba también unida la valoración de

5. O. KALLSCHEUER, «Antikommunismus u. Antikapitalismus. Politische Aspekte des Pontifikats Johannes Pauls II»: *NZZ,* 09/10-04-2005.

que era un atleta al servicio de la justicia y la dignidad humanas, pero que ello no armonizaba con su política dentro de la Iglesia. Tal vez esta contradicción sea cierta. Sin embargo, se hace caso omiso de lo que significa el que la persona del Papa, precisamente en su testimonio de lo eclesial-religioso, obtuviera un inmenso aumento de credibilidad.

Sigue siendo asombroso que, precisamente en contra de todos los pronósticos, su mensaje haya sido acogido y admirado por gran parte de la juventud. No es que después del encuentro con el Papa estos jóvenes cambiaran radicalmente su forma de vida; pero el simple hecho de que lo escucharan y se dejaran interpelar por él es un fenómeno que actualmente resulta ambiguo. Las Jornadas Mundiales de la Juventud en París (1997) y en otros lugares, con sus millones de participantes, permiten observar, en gran parte de la juventud al menos, el anhelo no disminuido de perspectivas de futuro permanentes que siembren valores y sentido. Ello es tanto más notable cuanto que la mayoría de estos jóvenes sólo conocieron al Papa en su última etapa de vida como anciano tembloroso, y al vigoroso Karol Wojtyla de los primeros decenios nada más que de oídas. Su atractiva manera de comportarse y lo consecuente de sus convicciones lo convirtieron en un aliado de la juventud. Juan Pablo II era el portador de una antorcha que iluminaba el camino hacia un futuro incierto; era un faro.

La unidad en la disputa con el comunismo ateo había sido la condición para la supervivencia de la Iglesia tras el telón de acero. El Papa polaco también la consideraba condición indispensable para la supervivencia de la Iglesia en una sociedad abierta tras la caída de todos los muros de Berlín. Una Iglesia «aerodinámica», en consonancia con el espíritu de la época, no le habría permitido realizar los grandes gestos simbólicos de la fundación de la paz entre religiones y de la petición de perdón por las faltas cometidas por las personas de la Iglesia a lo largo de su historia. En octubre de 1986, 130 líderes religiosos mundiales se reunieron en torno al Papa en Asís para rezar con él, cada uno en su propio lenguaje religioso. En 2002 tuvo lugar otro encuentro por la paz en Asís, cuando la lucha de las culturas adoptaba formas amenazadoras. En las salas del histórico monasterio franciscano se encon-

traron muftíes, rabinos, patriarcas, obispos y presidentes de iglesias de todas las confesiones cristianas, monjes budistas, hindúes y zoroástricos, y rezaron por la paz. El Papa cerró el compromiso común de los líderes religiosos con estas palabras: «¡Nunca más violencia! ¡Nunca más guerra! ¡Nunca más terrorismo! Que, en el nombre de Dios, todas las religiones del mundo traigan justicia y paz, perdón y vida y amor».

El problema de los cristianos y la violencia religiosa ocupó al Papa desde los comienzos de su pontificado. Bajo el lema de la limpieza de la memoria, llevó a cabo iniciativas sin paralelo en la historia de la Iglesia. Ya en 1980 habló de la necesidad de reconocer la culpa en la que han incurrido aquellos cristianos –incluidos algunos papas, naturalmente– que, olvidándose del evangelio, han ejercido la violencia religiosa. En 1994 invitó a los cristianos a ver en el inminente cambio de siglo un desafío y una oportunidad, y a unirlo a un examen de conciencia histórico. Con este fin constituyó dos comisiones, una teológica y otra histórico-crítica, que debían clarificar dos ámbitos especialmente sensibles: las relaciones entre cristianos y judíos y los vínculos de la Iglesia con la Inquisición.

El hecho de que precisamente un polaco impulse semejante programa de investigación produce asombro. Tal vez el Papa polaco, debido a su origen, tuviera una mayor independencia con respecto a este tema que un Papa italiano que hacia finales de siglo quisiera hacer balance. La historia de la Iglesia de Polonia tiene sus propias páginas oscuras. Pero Polonia no estaba, o lo estaba sólo muy poco, cargada con los sucesos en los que estuvieron implicadas las iglesias de otros países europeos: las cruzadas, las grandes inquisiciones, la persecución de los indios en Sudamérica, el comercio de esclavos. En sus numerosos viajes admitió autocríticamente sucesos que estaban en evidente contradicción con el espíritu del evangelio. Alrededor de cien de estas confesiones se pueden probar; en muchas de ellas une la petición de perdón. El 12 de marzo de 2000, pronunció en la Basílica de San Pedro una confesión completa de las faltas cometidas en la historia. El espectacular gesto fue organizado de manera que también los cardenales de la curia fueran incluidos activamente en el solemne acto. Por cada una

de las siete peticiones de perdón, un cardenal daba un paso al frente y encendía una mecha en un candelabro de siete brazos[6].

Pero quizá su encuentro más conmovedor fue el que tuvo con el judaísmo: su confesión de las culpas, su oración ante el Muro de las Lamentaciones y su visita a Yad Vashem en marzo de 2000. Éste fue el momento en el que un cristiano pudo contener la respiración. Amigos que discrepaban de Juan Pablo II de manera totalmente positiva me dijeron que hubieran deseado que viniera un ángel y se llevara al Papa, marcado por el Parkinson e inclinado e inmerso en la oración, al reino de cuya esperanza era portador. Así de conmovedora fue la densidad religiosa de este momento en el segundo plano de la dolorosa historia de las relaciones entre cristianos y judíos.

De atleta a hombre doliente

Pero Juan Pablo II se quedó en este mundo. A pesar de la parálisis progresiva, desempeñó las funciones de su misión, y tampoco renunció a los viajes, en la medida en que le parecían importantes (por ejemplo, el que hizo a Cuba en 1998). Los ojos veían a otra persona, pero ¡qué persona! Del héroe atlético y triunfante que se había mostrado en el balcón de San Pedro en 1978 ya no quedaba nada, aparentemente. Se veía más bien a un hombre doliente que luchaba contra su enfermedad. Pero él demostró con admirable energía que también un cuerpo débil podía albergar un espíritu fuerte. Aunque no hizo frente al martirio como Pedro, las palabras que Jesús dirigió a éste se hicieron realidad en él: «En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven, tú mismo te ceñías, e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras» (Jn 21,18).

6. V. CONZEMIUS, «Historie u. Schuld. Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton?»: *RQ* 95 (2000), 94-109.

De acuerdo en que el anciano tembloroso y digno de compasión –con dificultad para hacerse entender incluso en su lengua materna, el polaco– se convirtió en un «eccehomo» que debía de provocar al mundo. El mundo moderno había anunciado el culto al cuerpo y la eterna juventud como promesa de futuro. Ahora un «eccehomo» lo desafiaba en su credo. El hombre al que millones de personas habían aclamado en sus horas de salud siguió siendo hasta los últimos días de su enfermedad un agente de alegría para mayores, enfermos, inválidos, disminuidos. También su muerte fue pública. Resultaba coherente. Así, el mundo que había convertido en una única parroquia pudo participar en su calvario.

Uno de los que entendieron el *memento mori* de Karol Wojtyla fue Martin Walser, que apuntó: «El Papa nunca se ha granjeado mi simpatía tanto como ahora. La discreta teatralidad de años anteriores que me impresionó, más que fascinarme, ha desaparecido. Ha quedado la pura lucha por una hora más de vida. Entonces participamos en ese combate de manera espontánea».

El carismático Juan Pablo II se convirtió, en sus últimos años de vida, en un icono de Cristo, reflejo de la grandeza y la fragilidad del ser humano, el poder y la debilidad del papado. Cuando, en los últimos años, se le habló de si quería renunciar, dados sus padecimientos físicos, dicen que respondió: «Cristo tampoco se bajó de la cruz». Así se mantuvo hasta el final en la tradición mesiánica polaca, que hace que el hombre doliente mire al Resucitado y asocie todo sufrimiento, también el de Karol Wojtyla, a la esperanza de ser levantado junto a Dios.

La visión: reconciliación de los seres humanos entre sí y con Dios

Volvamos a las imágenes de su entierro. Aun cuando no queramos reducir simplistamente la inesperada cita de políticos y hombres de estado a un acontecimiento secular, este desfile da mucho que pensar. Timothy Garton Ash asegura que Juan Pablo II, y no el Presidente George W. Bush, era el verdadero líder, el jefe encubierto de los seres humanos de este mundo. Es un triunfo póstumo para Juan Pablo II

haber despertado a esos seres humanos, consagrándose a su misión anunciadora y exigiendo justicia. El hecho de que millones de personas atestiguaran su agradecimiento a este Papa y se sintieran unidas a él, excede el límite de duelo habitual en tales ocasiones. Hasta qué punto están dispuestos los responsables cristianos a seguir desarrollando la confianza que se les entrega, debido al testimonio de Juan Pablo II, en lugar de tener miedo de su audacia.

No se puede tratar de encasillar en la personalidad de Juan Pablo II a su sucesor. El Papa que llegó del frío escapa a las etiquetas al uso y es único. «Grande hacia fuera, pequeño hacia dentro», decía una de las fórmulas en las que se le quería caracterizar. «Cercano a las personas – universal – estrecho de mente sobre la Iglesia», decía otra. Ninguna de estas fórmulas hace justicia a Karol Wojtyla; tanto menos el título de «Papa de las contradicciones». Quería ser un misionero del mensaje de Cristo y, de ese modo, contribuir a una humanidad reconciliada con Dios y entre sí. Para ello quería tener preparada a la Iglesia, buscaba y encontraba colaboradores, pero también chocó con sus propios límites[7].

Pero el caso no es que dejara a su sucesor una Iglesia sin problemas. Heredó una serie de problemas de sus predecesores; por ejemplo, el carisma instituido del celibato de los sacerdotes. En eso no hubo sacudidas, aunque conocimientos antropológicos y de otro tipo sugerían una revisión. Con la desacertada prohibición de discutir sobre la ordenación de mujeres no se solucionó esta cuestión, aunque en su caso no se puede negar un cierto cambio de orientación en el problema de la Iglesia y la mujer[8]. Teniendo en cuenta las prioridades que se había fijado, se reforzó por fuerza el poder de las instancias de la curia;

7. Otras propuestas de reforma: J. GROOTAERS, Serie de conferencias (manuscrito) sobre el tema: *Trois décennies de l'Eglise catholique: stagnation ou renouveau?,* Université Catholique de Louvain, 2001; G. ZIZOLA, *L'ultimo trono. Papa Wojtyla e il futuro della chiesa,* Milano 2001; M. DENEKEN, *Die Kirche nach Papst Johannes Paul II. – Anforderungen für die Zukunft,* Conferencia en la Academia Católica de Baviera el 14-04-2005.
8. E. GÖSSMANN, «Interreligiöser Friede, Genius der Frau. Hat Johannes Paul II. Hoffnung keimen lassen?»: *NZZ,* 09/10-04-2005.

la participación colegial de los sínodos de obispos en la dirección de la Iglesia, en la que el Concilio Vaticano II había depositado gran esperanza, continuó siendo vaga e indeterminada. La voz de las iglesias locales se perdía muy a menudo sin ser oída en sus necesidades pastorales. Cuando un nuncio o un consejero papal fallaba, se producían desaciertos sucesivos en los nombramientos de obispos. Esto afectó de manera especialmente dura a Austria, por ejemplo[9]. También en Suiza, con motivo de la ocupación de la sede episcopal de Coira por Wolfgang Haas, se produjo una discusión eclesial absurda que finalizó con una grave pérdida de autoridad de la Iglesia. Frente al fuerte Papa faltaban obispos fuertes que, consecuentes con su conciencia, tuvieran maneras de pensar diferentes a las del Santo Padre, como el obispo Franz Kamphaus de Limburg en el asunto de los centros de orientación espirituales. Esconderse tras los anchos hombros del Papa se convirtió en una mala costumbre de los obispos, incluso cuando no se deseaba un pluralismo episcopal tan dilatado como en la Iglesia anglicana.

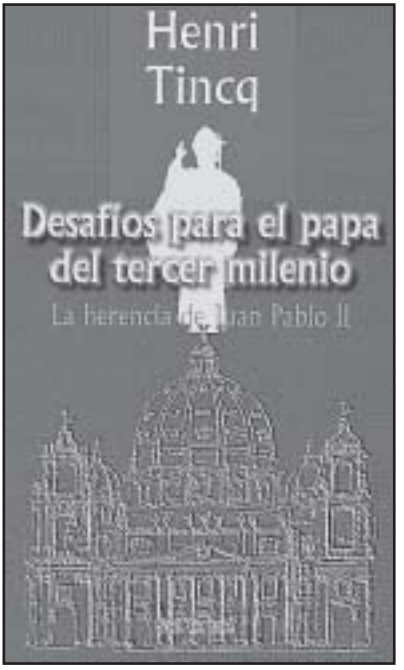
La última palabra se la damos a Thomas J. Reese, director de la revista *America:*

> «Millones de personas buscaban el encuentro con el Papa y le oyeron predicar. "¿Qué querían ver? ¿Una caña que doblada por el viento?" Venían a ver a un hombre santo, a un hombre con convicciones y principios, a un hombre que se preocupaba por ellos, a un hombre que cambió el curso de la historia. En nuestros días, los dirigentes políticos sólo dicen lo que sus asesores creen que la gente quiere oír... En eso Juan Pablo II era totalmente diferente. Hablaba por convicción, tenía principios, desafiaba y también decía cosas duras. Incluso los que no estaban de acuerdo con él admiraban su sinceridad y su poder de convicción. Lo vamos a echar mucho de menos. Su sucesor no lo va a tener fácil. Descanse en paz».

9. G. GRESHAKE, «Nach dem Fall Krenn. Streiflicher zur jüngsten österreichischer Kirchengeschichte»: *Herder Korrespondenz* 58 (2004), 589ss.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



HENRI TINCQ

Desafíos para el papa del tercer milenio.

La herencia de Juan Pablo II

216 págs.

P.V.P.: 16,30 €

Alternando la investigación, el relato y el análisis, Henri Tincq, responsable de información religiosa en el diario *Le Monde,* expone los grandes problemas eclesiales que el pontificado de Juan Pablo II ha dejado sin resolver, y que en ocasiones incluso podría afirmarse que se han agudizado, y rechaza la doble tentación de una Iglesia fragmentada y diluida y de una Iglesia autista y aislada, para apelar a un impulso creativo y renovador, en un mundo moderno cada vez más secularizado y en el que se afirma una diversidad cultural irreversible.