

De la «acción de los católicos» a la santidad laical

El historiador frente a la santidad contemporánea

Benoît PELLISTRANDI

Resumen. El así dicho *fracaso* de la presencia de los católicos en bastantes campos de la vida política y social, implican preguntarse cómo definir la *santidad* en nuestra época. El historiador debe ceder la palabra al teólogo, cuando se analiza la invariante de la santidad en la historia. Por el contrario, si se analizan los modelos de santidad, el historiador puede ofrecer una explicación de esas elecciones, así como de su cronología. Aquí, en la estrategia de las canonizaciones, podía esperarse algún cambio, después del Vaticano II. Sin embargo, esa reacción no se ha producido.

Palabras clave: Ciclo revolucionario, canonizaciones, santidad.

Abstract. The so-called «failure» of Catholic presence in different fields of political and social life imply posing the problem of how to define «sanctity» in our times. In analyzing the unchanging element of sanctity in history, the historian should listen to what the theologian has to say. If models of sanctity are analyzed, on the other hand, the historian should justify both the choice of models and the chronological criterion followed. After Vatican II, one may expect some changes in the canonization strategies. However, no such move has been observed.

Key words: revolutionary cycle, canonization processes, sanctity.

El XXIV simposio internacional de Teología que celebra la Universidad de Navarra nos invita a reflexionar sobre «El caminar histórico de la santidad cristiana, de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II». Se trata de un encuentro de teología en el cual, sin embargo, se ha pedido, para iniciar los debates, una mirada o unas consideraciones propiamente históricas. Merece la pena preguntarse el porqué esta elección por parte de los organizadores. ¿Es el historiador competente para pronunciarse sobre el fenómeno de la santidad? ¿Qué es para él la santidad? ¿Abordará el tema desde un punto de vista antropológico o sociológico, intentando entender por qué las sociedades se dan modelos de vida y con la intención de enmarcar la santidad cristiana dentro de un fenómeno más amplio y evaluar la santidad cristiana desde una perspectiva comparativa? Pero entonces,

¿por qué pedir al historiador este trabajo de «deconstrucción», término muy apreciado por las ciencias sociales? O bien, ¿se limitará el ponente a avalar las tesis de la Iglesia católica sin ejercer la crítica propia de su oficio? Permítanme, pues, precisar mi método y el enfoque que he decidido seguir para reflexionar sobre el tema que nos reúne.

Creo comprender que la hipótesis de los organizadores de este encuentro es que la presencia de los católicos en la sociedad tiene algo que ver con la santidad. Nos tendremos pues que preguntar sobre este vínculo, dentro del marco cronológico de la contemporaneidad, es decir en un periodo durante el cual los fundamentos religiosos, sobre todo los católicos, de las sociedades occidentales han sido cuestionados cuando no destruidos. Observamos una catolicidad sometida a un proceso de secularización, con sus dimensiones políticas, sociales, culturales, y cómo no, religiosas. ¿Cómo han entendido los católicos su quehacer en este tipo de coyunturas y de situaciones? ¿Qué propuestas han sido dadas a estos desafíos? Nuestra respuesta, para ser coherente con el objetivo de este congreso, tendrá que ceñirse a los efectos sociopolíticos o socioculturales de una presencia católica renovada desde la perspectiva de la fe. Es decir, tenemos que valorar las iniciativas católicas dentro de su especificidad religiosa y la manera de dar testimonio de la fe de los católicos en el mundo. Tal propósito exigiría en realidad un equipo de investigadores y de historiadores. Me perdonarán por limitarme aquí a esbozar una síntesis problemática.

En un segundo punto de mi intervención, me propongo analizar el modelo de santidad propuesto por la Iglesia católica. La Iglesia católica tiene dos maneras claras de proponer la santidad como modelo a sus fieles: sus propuestas dogmáticas y pastorales, y su estrategia de beatificaciones y canonizaciones. Textos y prácticas. He aquí un material que se puede analizar, evaluando las variaciones cronológicas que han afectado a estos dos campos. Los textos nos dicen el mensaje del magisterio y su articulación a la tradición eclesial. No pretendo analizarlos como teólogo. Me limitaré a recordar qué marco fija la constitución *Lumen gentium* y cómo expresa, no un nuevo rumbo dogmático, sino una actualización de la forma de vivir en plenitud para el cristiano. Analizaré más tarde cómo señalan las canonizaciones una estrategia pastoral que apoya la enseñanza dogmática, y veremos cómo los Pontífices contemporáneos han querido, a través de esta herramienta poderosa, proponer nuevos intercesores y nuevos modelos a la comunidad de creyentes. Reflexionaré seguidamente sobre la contemporaneidad de los nuevos santos con la idea de ver en esta política muy consciente, las ambiciones pastorales actuales. Espero que estos apuntes permitan esbozar las líneas directrices del «caminar histórico de la santidad cristiana», no tanto desde una historia espiritual, que plantea otro tipo de problemas metodológicos, sino desde la historia institucional, pero tomando la institución eclesial como la expresión de una doble realidad terrenal y sobrenatural. Efectivamente, la santidad une estas dos realidades en una dinámica

apologética y teleológica, presentándose como la anticipación del gozo de los salvados en el banquete del Señor.

1. *Católicos en sociedades secularizadas*¹

El marco cronológico elegido por los organizadores del simposio abarca desde «el final del ciclo revolucionario» hasta el Concilio Vaticano II, entendiendo el ciclo revolucionario como el tiempo de las consecuencias de la Revolución francesa en el orden político y social de la Europa occidental. Las sociedades europeas se reorganizan, más o menos violentamente, y se define un nuevo orden que pone fin al «Antiguo Régimen». Esta expresión, tan polifacética para los historiadores, tendrá aquí matizaciones espirituales, más que socioeconómicas. Sabiendo que la cuestión religiosa fue clave en el proceso revolucionario, el «Antiguo Régimen» servirá aquí para designar una organización sociopolítica en la cual el poder y la posición social de la Iglesia y de los fieles estaban sostenidos por el Estado, y la ortodoxia católica servía de referente a la organización de las sociedades². La fuerte carga anticatólica de la Revolución francesa —«estatalización» de la Iglesia a través de la *Constitution Civile du Clergé*, destrucción del calendario tradicional sustituido por uno revolucionario que elimina el día del Señor, culto al «Ser Supremo»...— tuvo como consecuencia el gran dilema entre la Iglesia y la libertad política. Las problemáticas del siglo XIX se organizarán en torno a esta cuestión. Según las respuestas de la Iglesia, la relación de los católicos con la libertad política oscilará entre el rechazo y el compromiso. La cronología no presenta una trayectoria simple y uniforme. Se producen progresos y frenos, esperanzas y desencuentros. Lo que podemos adelantar ya es que esta situación ha colocado a la Iglesia y a los católicos en una posición defensiva frente a la modernidad y ha creado un malestar generalizado hacia lo religioso como reliquia de un «Antiguo régimen» condenado a desaparecer. Tanto en el plano filosófico como en los aspectos prácticos, este divorcio entre la Iglesia y la modernidad generó diferentes respuestas por parte de los católicos, como de los no católicos, sobre su presencia visible en la sociedad, cuando ésta les negaba, o les quería negar, esta visibilidad.

1. «Au 19^e siècle, des laïcs sont apôtres dans une Église encore cléricale qui se défend au sein d'un monde en voie de sécularisation (...) [Au 20^e siècle], dans un monde sécularisé, une Église-Peuple de Dieu prépare le Royaume dans l'itinéraire des hommes» (Yves CONGAR, *Laïc et laïcat*, en DSp 9 [1976] col. 98 et col. 101).

2. Esta definición podría ser matizada, visto que las relaciones Iglesia-Estado en el «Antiguo Régimen» nunca fueron tan asimétricas. Al contrario, los Estados han intentado controlar la Iglesia y ésta ha luchado para defender su especificidad, sin siempre lograrlo. Ver la síntesis de René RÉMOND, *Religion et société en Europe*, Paris 1998.

La modernidad política va unida a una transformación sin precedentes de nuestro modo de vida. La industrialización y la técnica han provocando cambios tanto estructurales como antropológicos en nuestro mundo. Responder a los desafíos de la industrialización, de la expansión del modelo económico industrial y consumista y ahora de la «mundialización», entendida como el apogeo de un capitalismo hegemónico ha suscitado, desde todas las opciones posibles, una infinidad de respuestas, desde teorías doctrinales como el marxismo, hasta utopías, pasando por iniciativas concretas. El catolicismo ha participado en este debate y cabe preguntarse en qué medida los cambios sociales inducidos por la modernización económica no han sido para él un ámbito para proponer nuevas formas de compromiso cristiano con los hombres. Es pues, en este amplio marco de revoluciones, que no solamente se han sucedido sino que han multiplicado sus efectos entre sí, en el que los católicos han tenido que proponerse nuevas actitudes ante el mundo terrenal³.

a) *Política y libertad*

Los conocedores de la historia de la Iglesia saben bien que el siglo XIX planteó para la organización propiamente política de la Iglesia múltiples desafíos. Por una parte, la legislación de los Estados nacionales se emancipó de un patrón católico, dando lugar a la secularización. Por otra, la base territorial del poder de la Iglesia —los Estados pontificios— fue objeto de repetidas violaciones y finalmente se perdió transformando el Papado en una anomalía jurídica en el marco de las relaciones internacionales de finales del siglo XIX. El primer problema (la secularización de los estados y de las legislaciones) siguió en el siglo XX, cuando la cuestión del estatuto de la Ciudad del Vaticano fue resuelta por los acuerdos de Letrán en 1929. Centrémonos pues en el primer aspecto de las relaciones entre la Iglesia y la política y, para hacerlo, propongo una reflexión sobre una paradoja. Es opinión común, que la Iglesia de hoy está comprometida con los derechos humanos y que la figura de Juan Pablo II merece respeto por su lucha por estos derechos. ¡Qué lejos estamos del ambiente del *Syllabus* de 1864, que no fue más que la culminación de un largo desencuentro entre la Iglesia y las formas modernas del liberalismo! ¿Ha cambiado la Iglesia en sus criterios? ¿Se ha convertido la política moderna?

3. Ver Gérard CHOLVY, *Être chrétien en France au XIX^e 1790-1914*, Paris 1997. En este libro, el historiador demuestra la vitalidad del cristianismo después de la tormenta revolucionaria gracias al compromiso de los laicos en la sociedad. Del mismo autor, ver su estudio *Les associations de laïcs en France (XIX^e-XX^e siècles)*. *Un état de la recherche* y el de José ANDRÉS GALLEGU, *Los movimientos católicos en España*, ambos en Benoît PELLISTRANDI (ed.), *Actas del encuentro hispano-francés de historia religiosa*, Casa de Velázquez (Madrid), 2-5 de abril de 2001, que será publicado a finales de 2003.

La hipótesis que pretendo presentar aquí es que, lejos de intentar releer la historia y falsificarla con malabarismos intelectuales o doctrinales, precisamente esta aproximación entre la Iglesia y la democracia ha sido posible a través de la acción concreta de los católicos. Aquí nos encontramos de lleno con el tema del congreso. Desde la militancia abiertamente liberal y demócrata de un Lamennais con en su periódico *L'Avenir* —militancia condenada por Gregorio XVI en 1832— hasta los distintos partidos de democracia cristiana, se realizó un acercamiento de los católicos al mundo de la política moderna. Entre el *non expedit*, de 20 de septiembre de 1871, prohibiendo a los católicos participar en la vida política del nuevo Estado italiano hasta los apoyos explícitos de Pío X, Pío XI y Pío XII a dicha participación, hubo un cambio radical que se debe tanto a la evolución del propio Papado como al resultado de la acción de los laicos militantes. El vínculo entre esta acción militante y el mundo de la Acción católica italiana, reorganizada por Pío X en 1905, por Benedicto XV en 1915, en 1923 por Pío XI, es claro. Un dato bastará para confirmarlo: en 1946, de 207 diputados democristianos elegidos a la Asamblea Nacional, 122 procedían de la militancia de los movimientos de Acción Católica. Semejantes fenómenos se observan en Francia cuando se comprueba, después de 1945, que los dirigentes del Movimiento Republicano Popular (MRP) también se habían formado en la militancia de Acción Católica.

Conviene subrayar el papel fundamental del papa León XIII alentando a los católicos a entrar en la política para cambiar las legislaciones. No es casual, como veremos, que este papa haya sido también el impulsor de la doctrina social de la Iglesia y que su encíclica *Rerum novarum* (1891) haya marcado las directivas de acción tanto de la Iglesia jerárquica como de los laicos en el terreno social y económico. La valoración de este texto y su posteridad son sobradamente conocidas. Con todo, importa insistir en el papel atribuido a los laicos para transformar efectivamente el mundo. De *Rerum novarum* a *Populorum progressio* (1967), la enseñanza de los Santos Padres ha insistido sobre la necesidad del compromiso del cristiano con la realidad socioeconómica y sociocultural de su tiempo, haciéndolo siempre desde la perspectiva del evangelio y de la caridad. Sabemos la íntima unión que existe entre la caridad y la santidad: ¿no es la caridad hacia el mundo y los hombres que lo habitan la base del compromiso político y social de los católicos? O, por lo menos, así tendría que ser el compromiso político en opinión del magisterio de la Iglesia. Si insisto en esto, es porque creo que debemos releer las acciones católicas a la luz de sus intenciones, aunque hayan fracasado o hayan sido desvirtuadas.

No podemos ni siquiera esbozar aquí un panorama de la presencia católica en la vida política de los distintos países de Europa; no obstante, es factible resaltar algunos principios. He aludido antes al riesgo de falsificar la historia intentando ocultar la profundidad del enfrentamiento político entre la Iglesia y la moderni-

dad. Es imposible negar el rechazo primitivo de la Iglesia hacia las formas de liberalismo que llevaban en sí la marginación de ésta y la secularización de las normas sociales. Sin embargo, existe una continuidad, no exenta de dificultades, en la visión de la política y de sus fines, entre la Iglesia del siglo XIX y la Iglesia de hoy, continuidad que encontramos en el ideario de la democracia cristiana. El valor del individuo y la defensa de la familia, la libertad de enseñanza, la descentralización como solución práctica adecuada y la justicia social a favor de los más pobres constituyen la base de las propuestas políticas de origen cristiano. Después de la Primera guerra mundial (1914-1918), y más aún después de la Segunda (1939-1945), la idea europea así como la de la cooperación internacional como bases para la paz entre los Estados y los pueblos, han enriquecido este ideal.

Aparece claramente, sin embargo, que estos ideales no se han ido realizando tan fácilmente. La secularización de las sociedades está hoy mucho más avanzada que a finales del siglo XIX y es lícito preguntarse si la propuesta de León XIII sobre la participación católica en la política para cambiar la legislación no habrá fracasado rotundamente. He aquí algunos campos en los cuales la influencia de los católicos se ha marginado progresivamente: leyes permitiendo el divorcio, separación entre el Estado y la Iglesia, nacionalización de la enseñanza y de los bienes eclesiásticos, leyes sobre el aborto o nuevas formas de vida en común que pretenden equipararse al matrimonio. En los pasados ochenta, el rey Balduino de Bélgica decidió ampararse en una posibilidad técnica, ya que no tenía la capacidad legal para oponerse a la ley que iba a permitir el aborto en su país, para no firmarla. No hace falta recordar las polémicas que surgieron a raíz de esta decisión. Si lo menciono aquí es para reflexionar sobre la capacidad real de acción de los católicos en la vida política de nuestras sociedades contemporáneas.

La agitada historia de la Acción Católica —y su fracaso final en los años sesenta— tiende a acentuar el sentimiento de fracaso de los católicos en la política. Pero esta Acción Católica —acción de los católicos en la sociedad (Pío X), participación de los laicos en el apostolado de la jerarquía (Pío XI), y colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico (Pío XII)— testimonia la voluntad de la Iglesia —jerarquía y fieles— de intervenir activamente en la historia. Si los modelos de Acción Católica han sido distintos de un país a otro —organización centralizada italiana, especializada en Francia y Bélgica, confiada a las asociaciones católicas en Alemania—, cabe destacar que las crisis de los años 1960 revelaba un malestar general y ambiguo. Las asociaciones pedían autonomía a los obispos, se aventuraban en el compromiso político. Tal efervescencia era fruto no sólo de la evolución sociopolítica, sino también de la espiritualidad misma. Estas crisis eran coetáneas a una mayor secularización sociomoral.

Está hoy generalmente admitido que la religión tiene que ceñirse al ámbito estrictamente privado y no al público. Tal consenso expresa el fracaso de la ambi-

ción pastoral y misionera de los distintos movimientos de Acción Católica, así como de las ambiciones de los papas del siglo xx. ¿Es legítimo preguntarse si los católicos están hoy en día constreñidos por un nuevo dogmatismo y nuevos valores sociales, contrarios al modelo cristiano?

b) *Los católicos y la acción social*

Existe un gran contraste entre los logros políticos de los católicos y sus logros sociales. La sensibilidad católica a los problemas sociales deriva directamente del papel fundamental que debe desempeñar la caridad en todo cristiano y en toda organización eclesial. En el siglo xix, cuando la industrialización de las sociedades europeas cambió radicalmente las formas de vida y de trabajo, los católicos reflexionaron sobre sus consecuencias y propusieron respuestas concretas. El catolicismo social ha sido bien estudiado y de la abundante bibliografía sacaremos dos conclusiones. La primera nos lleva a los hombres y mujeres que se propusieron dar respuestas concretas a la pobreza y a la marginación de los obreros. Bastará aquí un solo nombre, no para ocultar los otros sino como ejemplo: se trata de Frédéric Ozanam, fundador, junto a Emmanuel Bailly y otros cinco compañeros, en 1833 de las conferencias de San Vicente de Paúl. Nacida en la parroquia parisina de Saint-Sulpice, esta organización laica contaba, en 1848, con 388 «conferencias», que agrupaban a diez mil miembros. En 1861, eran ya 32 000 miembros, dirigidos entonces por Adolphe Baudon. La idea de Ozanam era «santificarse» visitando a los pobres. En París, la acción caritativa de la hermana Rosalie encontró apoyo en Donoso Cortés durante su etapa de embajador en Francia; también se asentaba en la visita a los pobres. Los católicos han sido pioneros, tanto en el terreno de la creación de organizaciones caritativas como en la promoción de un modelo económico asociativo o cooperativo. Una mirada a la historia social de Alemania o de Francia, pero también de Italia y de España, convencerá a cualquiera. No es casual que la encíclica *Rerum novarum* fuese publicada en 1891: era una propuesta apoyada en las experiencias pioneras del siglo xix.

Asistencia caritativa, enseñanza, cajas de ahorro, sistemas de seguros sociales, ayudas familiares, cooperativas, sindicatos, asociaciones profesionales: no existe ni una sola forma de organización socioeconómica que no haya sido explorada o desarrollada por los católicos. El protagonismo de las élites derivaba de la conciencia de responsabilidad que tenían de su función dentro de un orden social mejorable. Es importante, aunque no sea políticamente correcto, subrayar la acción de algunas individualidades como impulsoras de acciones colectivas, modelos de caridad y piedad, fundadores de asociaciones de beneficencia, etc.

La atención a los pobres y a los más débiles fue también una característica de la reflexión social de los católicos en el siglo xx, aunque haya sido criticada por

algunos sectores católicos como recuerdo de un paternalismo más propio del siglo XIX. Y muchas de las propuestas, casi utópicas, de algunos escritores del XIX, tendrían una traducción, más o menos fiel, en el modelo de Estado-Providencia que se desarrolló a partir de los años 1930 y sobre todo después de 1945. Los historiadores de las distintas Acciones Católicas europeas o de los movimientos sociales católicos vinculan la acción concreta con la espiritualidad de los movimientos. Volvemos a encontrar la caridad como expresión real de la dedicación del cristiano a su prójimo y leemos en las instrucciones pastorales las anticipaciones a la llamada universal a la santidad que recogerá el Concilio Vaticano II. También insisten en los límites del cambio producido. A la vista de lo cual, Étienne Fouilloux se ha preguntado:

«Reste une ultime question, obsédante. Ces bataillons nombreux de cadres catholiques ont-ils insufflé un peu de leur esprit aux rouages dont ils assument le fonctionnement ou bien ont-ils succombé pour partie aux sirènes de l'efficacité, voire de la puissance? La question est moins d'ordre historique que moral. Nous n'y répondrons donc pas, tout en la laissant posée»⁴.

Existen otras formas de plantear la pregunta —se podría reflexionar sobre la primacía de lo político sobre lo religioso y estudiar los riesgos de tal opción—, pero queda claro que el problema de la presencia de los católicos en las sociedades secularizadas queda pendiente.

Los Focolari creados por Chiari Lubich, una terciaria franciscana, el movimiento Comunione e Liberazione de Luigi Giussani, así como otras iniciativas más recientes, tales como los movimientos carismáticos o la Comunidad Santo Egidio en Roma, son la traducción de una nueva forma de presencia cristiana en la sociedad. No son formas radicalmente nuevas, y el mismo resurgimiento de las Órdenes terceras en el siglo XIX constituye una prueba de la continuidad de otra tradición en la vida cristiana, la de un compromiso asumido de manera vinculante y en el cual la vida propiamente religiosa, con la oración en su corazón, tiene el protagonismo. ¿Será esa la nueva «santidad laical»? No podemos responder a ello, porque el historiador no tiene que hacer previsiones; pero es menester señalar este replanteamiento de la vida cristiana en el seno de sociedades tan fuertemente secularizadas. Se inscribe también en la óptica de la santidad en la vida ordinaria la fundación del Opus Dei, en 1928, aunque, por su naturaleza, estructura y organización, misión pastoral e historia, es una realidad algo distinta de las realidades asociativas de la Iglesia que acabamos de mencionar.

4. Étienne FOUILLOUX, *Traditions et expériences françaises*, en Jean-Marie MAYEUR, Charles PIÉTRI, André VAUCHEZ et Marc VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 12, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Paris 1990, p. 488.

Dentro de esta variedad de propuestas cristianas para vivir en el mundo como «hijos de Dios», es verosímil que no todos lleguen a la santidad y que los riesgos de errar o de equivocarse de plano sean numerosos. El esquema que acabo de presentar precisa ahora de un cambio de punto de vista. Es necesario, para nuestra reflexión, que volvamos nuestra mirada a la propuesta de la Iglesia católica, de plantear en términos más rigurosos la santidad en su caminar histórico.

2. La santidad contemporánea en la Iglesia católica

a) La definición católica contemporánea de la santidad

En la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, redactada por los obispos durante el concilio Vaticano II, aprobada y publicada por Pablo VI, «obispo de la Iglesia católica» el 21 de noviembre de 1964, se encuentra definida la llamada universal a la santidad. Esta exposición —párrafos 39 a 42— debe ser considerada como la definición católica contemporánea de la santidad. Conviene partir de su contenido, es decir de su lógica y sus afirmaciones, para proponer una «lectura interna» de la santidad y relacionarla con los procedimientos eclesiológicos, es decir espirituales y canónicos que desembocan en el reconocimiento público de la santidad de ciertas personalidades excepcionales. Recordemos la arquitectura de esta invitación a la santidad propuesta por el concilio, trayendo a la memoria la definición de los laicos ofrecida por la constitución *Lumen gentium*⁵.

La Iglesia es santa porque está unida a Cristo, «el único Santo». «Por eso, todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: “Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación” (1 Tes 4, 3; Ef 1, 4)». Es obedecer la llamada de Dios: «Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Esta perfección que pasa por el reconocimiento del pecado debe conducir a los hombres a ser «conformes» a imagen de Cristo y a «esforzarse para entregarse totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo»⁶. A estas llamadas de orden teológico centradas en la imitación de Cristo y la participación en su santidad, sigue una descripción según los estados de vida (n. 41). Se cita la jerarquía: primero los obispos,

5. «Por el nombre de laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (*Lumen Gentium*, n. 31).

6. *Lumen gentium*, n. 40.

los sacerdotes, los «ministros de orden inferior»; después los «conyuges y los parientes cristianos», «las personas viudas y los solteros»; y por último, «sepan también que están unidos de una manera especial con Cristo en sus dolores por la salvación del mundo todos los que se ven oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques y otros muchos sufrimientos o padecen persecución por la justicia». Los miembros del clero alcanzarán su perfección en el ejercicio de su misión de «pastores» y el respeto a la obediencia. Los laicos deben rendir testimonio de amor a Dios mediante la perfección de su amor, educar a los hijos en la doctrina cristiana, hacer de su trabajo una imitación de Cristo. Todo esto debe conducir a manifestar «la caridad con la que Dios ha amado al mundo». Esta caridad, como don de Dios, se hace patente «al escuchar la palabra de Dios», en la práctica sacramental, a través de la plegaria y en la abnegación. La etapa última de la caridad puede ser el martirio, «donde el discípulo se hace similar al Maestro». Hay, además, un don especial de Dios, que da la fuerza a algunos para consagrarse únicamente a Él mediante la virginidad y el celibato. Éste es «un signo de la caridad»⁷.

Numerosas reflexiones teológicas configuran el trasfondo de esta declaración de la Iglesia. La constitución conciliar ofrece la gran ventaja de resumir en algunas páginas una doctrina muy rica y de proponer a los fieles la santidad como perfección de la caridad⁸. Comprobamos, sin sorpresa, que el acento es propiamente teológico y que la alusión a gestos «extraordinarios» brilla por su ausencia, aunque la santidad sea gracia y misterio. La santidad es presentada como el cumplimiento pleno de la fe en la vida ordinaria de cada cual y, por consiguiente, como un modelo de vida corriente accesible a todos, con la ayuda de Dios. Nos hallamos en presencia de una redefinición pastoral de la noción de santidad, de acuerdo con la evolución del mundo contemporáneo⁹.

7. *Ibidem*, n. 42.

8. «En son essence, la sainteté s'identifie à la charité, c'est-à-dire à l'Amour en son sens le plus pur, et la sanctification n'est pas autre chose que le cheminement vers une charité plus grande envers Dieu et le prochain. La charité n'a pas sa source en l'homme, mais en Dieu» (*Sainteté-sanctification*, en DSp 14 [1988] col. 192).

9. La publicación del calendario romano general en 1969, dentro de la dinámica del concilio Vaticano II es la conclusión de un trabajo secular que ha permitido a la Iglesia universal reflexionar sobre la naturaleza teológica y pastoral de la santidad. El culto de los santos debía responder a las exigencias proclamadas en las constituciones de la Iglesia. El nuevo calendario litúrgico obedece a una nueva lógica: debe hacer comprender mejor al fiel el misterio pascual que es la clave de toda la vida religiosa, y el culto de los santos se inscribe en esta perspectiva cristológica. El texto de los dos párrafos dedicados a los santos en la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia lo indica claramente. El interés del calendario de 1969, además de regir la liturgia de la Iglesia, reorganiza la jerarquía de las celebraciones con solemnidad, fiesta y memoria, tiende a la conjugación que hace entre la tradición y las intuiciones contemporáneas. Ver Pierre JOUNEL, *Le renouveau du culte des saints dans la liturgie romaine*, Roma 1986.

Después del Concilio Vaticano II, el Papado ha proseguido una estrategia de canonizaciones que llama la atención por su intensidad y amplitud. ¿Cómo no leer una continuidad entre la enseñanza doctrinal del Concilio y la correspondiente acción pastoral? Para el historiador otros índices concurren a acentuar esta continuidad, que se imponen al examinar los procedimientos de beatificación y de canonización¹⁰.

En su carta apostólica *Tertio millennio adveniente* de 1994, el papa vuelve a destacar el valor que tiene la santidad de sus hijos e hijas:

«Proclamando y venerando la santidad de sus hijos e hijas, la Iglesia rendía máximo honor a Dios mismo; en los mártires veneraba a Cristo, que estaba en el origen de su martirio y de su santidad. Se ha desarrollado posteriormente la praxis de la canonización, que todavía perdura en la Iglesia católica y en las ortodoxas. En estos años se han multiplicado las canonizaciones y beatificaciones. Ellas manifiestan la vitalidad de las Iglesias locales, mucho más numerosas hoy que en los primeros siglos y en el primer milenio. El mayor homenaje que todas las Iglesias tributarán a

10. Desde el siglo XVI se desprende una constante en la estrategia eclesiástica de canonizaciones: su centralización romana y el control pontificio. Las últimas reformas llevadas a cabo bajo el pontificado de Juan Pablo II, en 1983 (texto *Divinus perfectionis magister*), no borran la referencia fundante que remiten a los dos textos básicos de Urbano VIII: *Caelestis Hierusalem cives*, de 1638, y *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum*, en 1642, así como el tratado *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734) del cardenal Lambertini, futuro Benedicto XIV. La Congregación de ritos, creada en 1588 por Sixto V, estaba encargada de los procesos y los controló hasta 1969, fecha en que la Congregación de Ritos se dividió en dos: del Culto divino y de las Causas de los santos. Ésta última constituye la principal novedad administrativa de la Santa Sede al respecto, en varios siglos. El procedimiento actual retoma, simplificándolas, las etapas procesales determinadas por Urbano VIII. El obispo de la diócesis en la que residía el candidato a la santidad, establece un primer expediente realizado mediante una recopilación de informaciones biográficas y testimonios. En este estado de la encuesta, una censura teológica ha verificado los escritos y los milagros que se le pueden atribuir y recuerda, según el caso, la categoría de mártir. La ausencia de culto público es una condición muy severa. Para hablar en términos sencillos una «pre-canonización» espontánea, provocada por los fieles, es un pesado handicap, porque escapa al control de la Iglesia y hace sospechoso al candidato. Transmitido seguidamente a la congregación para la causa de los candidatos que examinan primero la receptibilidad del expediente, éste es objeto de una relectura y de eventuales enriquecimientos. En su nueva presentación el expediente pasa ante varias comisiones de expertos: historiadores, teólogos y doctores. Ante la congregación de los Cardenales y obispos el expediente es defendido por el postulante de la causa. En caso de opinión favorable de los cardenales y de los obispos la decisión de beatificación debe ser decretada por el Soberano pontífice. Este trámite se hizo obligatorio en 1659, por prescripción papa Alejandro VII. La última etapa, la canonización, requiere como suplemento una encuesta que se relaciona, fundamentalmente, con la confirmación de otro milagro. Está sometida a la opinión colegial de los cardenales y obispos. Pero únicamente el Papa puede tomar la decisión final de canonización. Esta prerrogativa, aunque enmarcada por un proceso extremadamente riguroso y colegial, está reservada exclusivamente al Santo Padre. La acción de Juan Pablo II muestra la importancia de este poder y cómo puede servir la estrategia pastoral del jefe de la Iglesia católica.

Cristo en el umbral del tercer milenio, será la demostración de la omnipotente presencia del Redentor mediante frutos de fe, esperanza y caridad en hombres y mujeres de tantas lenguas y razas, que han seguido a Cristo en las distintas formas de la vocación cristiana.

»Será tarea de la Sede Apostólica, con vistas al Año 2000, actualizar los martirologios de la Iglesia universal, prestando gran atención a la santidad de quienes también en nuestro tiempo han vivido plenamente en la verdad de Cristo. De modo especial se deberá trabajar por el reconocimiento de la heroicidad de las virtudes de los hombres y las mujeres que han realizado su vocación cristiana en el Matrimonio: convencidos como estamos de que no faltan frutos de santidad en tal estado, sentimos la necesidad de encontrar los medios más oportunos para verificarlos y proponerlos a toda la Iglesia como modelo y estímulo para los otros esposos cristianos»¹¹.

Esta larga cita explica claramente el propósito pontificio en materia de canonizaciones y de beatificaciones. Nos conduce directamente a las definiciones de *Lumen gentium*, al mismo tiempo que destaca la diversidad de la santidad cristiana y el papel que tiene en la estructuración de las memorias y de las identidades de las Iglesias nacionales y locales.

b) *La estrategia de las canonizaciones*¹²

Intercesor, modelo y testigo, el santo —o la santa— se presta a lecturas polisémicas que revalorizan tal o cual aspecto de la vida de la Iglesia, desde la espiritualidad a la pastoral, pasando por las prácticas y la dimensión evangelizadora. El examen de las políticas de canonización de los papas del siglo xx, sobre todo de Juan Pablo II, que ha canonizado a más santos que el conjunto de sus predecesores, también puede aportar elementos decisivos para una historia contemporánea de la Iglesia y no solamente de la santidad¹³.

Todos los observadores destacan la actividad canonizadora del papa Juan Pablo II. Las cifras hablan por sí solas de la intensidad del fenómeno. En un cuadro adjunto, se destaca el recurso creciente a la canonización como política eclesiológica durante el siglo xx¹⁴.

Desde el comienzo del actual pontificado hasta noviembre de 2001, la Congregación para la causa de los santos ha examinado 1735 expedientes. Juan Pablo II

11. *Tertio millennio adveniente*, 1994, n. 37.

12. El estudio pionero fue el de Pierre DELOOZ, *Sociologie et canonisation*, Lieja-La Haya 1969.

13. Ver los estudios reunidos por Gérard CHOLVY (éd.), *La sainteté. VII^e Université d'été d'histoire religieuse (1998)*, Université Paul Valéry, Centre régional d'Histoire de Mentalités, Montpellier 1999.

14. Ver en anexo, cuadro 1.

ha canonizado en 137 ceremonias a 463 nuevos santos y beatificado a 1284 beatos¹⁵. Las ceremonias han tenido lugar generalmente en Roma, pero el papa aprovecha también sus numerosos viajes apostólicos para las canonizaciones. En París, durante las Jornadas mundiales de la juventud, en agosto de 1997, fue beatificado Frédéric Ozanam en una ceremonia en Notre-Dame. El 4 de mayo de 2003 los sacerdotes Pedro Poveda y José María Rubio serán canonizados en Madrid junto a tres religiosas fundadoras de congregaciones*. La monja carmelita de origen judío Edith Stein, fallecida durante su deportación a Auschwitz en 1942, fue elevada a los altares por Juan Pablo II en Colonia. Los viajes a Polonia a México y a Asia han ofrecido al Sumo Pontífice de la Iglesia católica las ocasiones propicias para iniciar el culto a los nuevos santos. Como explica justamente el sacerdote Bernard Ardura, esta política trata de «fortificar la fe de las Iglesias particulares» dentro de una estrategia muy amplia de nueva evangelización¹⁶.

La excepcional fecundidad creadora del pontificado en curso no debe enmascarar la profunda continuidad en la cual se inscribe. Es cierto que el número de santos no europeos es creciente¹⁷. La decisión de honrar testigos de la expansión mundial del cristianismo ha sido una constante desde León XIII, conocido como el «Papa de las misiones». Pío XII fue el primero en beatificar a mártires chinos. Entre los 87 santos canonizados por Pablo VI, se encuentran los de Uganda¹⁸. La otra vía de continuidad es el reconocimiento del martirio como vía privilegiada hacia la santidad. Pío XI había beatificado a varias religiosas asesinadas durante la Revolución francesa, así como a sacerdotes y religiosos asesinados durante las masacres de septiembre de 1792. Tanto Pío XII como Pablo VI canonizaron a mártires de la reforma protestante recuperando de este modo la memoria dolorosa de las guerras de religión, sobre todo en Inglaterra. Con Juan Pablo II el abanico se enriqueció con nuevos elementos: los mártires de la Guerra Civil española, de la Segunda Guerra mundial y de la Europa comunista.

Los papas del siglo XX han canonizado mucho, queriendo así dejar constancia de una historia de la Iglesia, tanto en su dimensión misionera como en el re-

15. Todos estos datos se encuentran en Bernard ARDURA, *Béatifications et canonisations de Jean-Paul II*, en *La sainteté aujourd'hui*, en «Communio. Revue catholique internationale», XXXVII, 5-6 (2002) 77-90.

* El texto del Prof. Pellistrandi fue leído en la Universidad de Navarra el día 28 de abril de 2003, pocos días antes de la canonización de San Pedro Poveda y otros en Madrid (N. de la R.).

16. *Ibidem*, p. 83.

17. En 1999 de 295 santos canonizados desde 1978, 235 eran asiáticos, 57 europeos y siete americanos. En cuanto a los beatificados el peso de los mártires europeos es aplastante (884). Contamos sólo veinte americanos, treinta asiáticos, cinco africanos y uno de Oceanía.

18. Pablo VI les había canonizado durante su viaje a África en 1964 en Campala. Cfr. Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire de la Papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris 1996, pp. 472-473.

cuerto de las persecuciones. El carácter contemporáneo de los santos que han llegado recientemente a los altares no es un fenómeno radicalmente nuevo. Con todo, esta preocupación no impide recordar a personalidades excepcionales de un pasado mucho más lejano del que sólo citaremos dos ejemplos: en 1920 la canonización de Juana de Arco y en 1989 la de Inés de Bohemia, monja franciscana del siglo XIII convertida en patrona de Chequia.

c) *Los santos contemporáneos*¹⁹

Si la mirada se fija más concretamente en los hombres y las mujeres beatificados y canonizados que vivieron, al menos en parte, en el siglo XX, el análisis de los aspectos contemporáneos de la santidad se enriquece aún más.

En la época moderna la santidad ha cambiado sin duda alguna, no de naturaleza sino de significado eclesiástico. La interrupción, sin precedentes dentro de la historia de la Iglesia, de las canonizaciones entre 1523 y 1594 ilustra bastante bien las dudas que acompañaron a las redefiniciones dogmáticas y disciplinarias del concilio de Trento²⁰. Después, una nueva edad de oro de la santidad parece haberse desarrollado en el siglo XVII. Aunque las canonizaciones no hayan sido numerosas. Se cuentan 25 entre los pontificados de Clemente VII (1592-1605) y Alejandro VIII (1689-1691), 29 en el siglo XVIII (de Clemente XI [1700-1721] a Clemente XIII [1758-1769]) y, por último, 85 entre 1800, fecha de acceso al solio pontificio de Pío VII a 1903, año de la muerte de León XIII. Pero, entre las canonizaciones del siglo XVII contamos con santos que se podían calificar entonces de contemporáneos, como san Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, muerto en 1584 y canonizado el 1 de noviembre de 1610 por Pablo V. La famosa ceremonia de canonización del 12 de marzo de 1622 hacía subir a los altares a Ignacio de Loyola (1491-1556), Francisco Javier (1506-1552), Teresa de Ávila (1515-1582) y Felipe Neri (1515-1595). La presencia de Isidro Labrador (c. 1080-c. 1130), santo patrón de Madrid, no modifica la apreciación inmediatamente conferida sobre las decisiones de Gregorio XV (1621-1623). Se trataba de distinguir modelos de vida y de acción eclesiástica, reformadora o misionera, para una catolicidad posterior a la reforma.

Si nos atenemos a los dos últimos siglos, desde el pontificado de Pío VII y al todavía inconcluso de Juan Pablo II, se puede esbozar una estadística para evaluar el peso de la santidad de los contemporáneos dentro del conjunto de las canoniza-

19. Todos los datos estadísticos se han realizado a partir del *Index ac status causarum*, edición de 1999.

20. Alain TALLON, *La sainteté au temps du concile de Trente*, en Gérard CHOLVY (éd.), *La sainteté. VII^e université d'été d'histoire religieuse (1998)*, Université Paul Valéry-Centre régional d'histoire des mentalités, Montpellier 1999, pp. 98-107.

ciones. Hemos tratado de presentarla en un cuadro, en el que aparece el número global de nuevos santos por pontificado y una distribución cronológica, según el desarrollo de la biografía de los santos. De este modo podemos medir la contemporaneidad del santo con respecto a la fecha de su canonización²¹.

Podemos obtener una primera conclusión de esta presentación sinóptica: el Papado contemporáneo, desde el pontificado de Pío XI, ha ampliado el reconocimiento canónico de la santidad a los hombres y mujeres contemporáneos. Otra presentación subraya este hecho. En otro cuadro comparamos dos fechas: la fecha de óbito del santo y la de su canonización interesándonos, en cada papado, por el menor lapso de tiempo entre ambas. Esto permite medir el carácter contemporáneo o no de ciertas canonizaciones y tomar conciencia de las distancias cronológicas que revelan las prudencias o las intenciones de las Iglesias²². Aunque la muestra sea reducida, se puede afirmar que el intervalo entre la muerte del santo y su canonización tiende a reducirse.

Las mismas conclusiones que hemos obtenido para los ritmos de canonizaciones se aplican a las beatificaciones. La reducción de los plazos entre la muerte del venerable y la oficialización de un culto, sirve para proponer figuras más contemporáneas y mostrar la fecundidad de la vida de fe a los cristianos que casi le concoieron. La inscripción de la santidad en la pastoral no puede ser más clara. Se trata de una «actualización» de la santidad, es decir del reconocimiento por la Iglesia de la permanencia de modelos de vida dentro de contextos sociales e históricos inestables.

Según estereotipos sociológicos, ¿es posible describir el tipo ideal de santo contemporáneo? Se conoce la tipología tradicional de la Iglesia que clasifica a los santos en confesores, mártires, papas, doctores, obispos, pastores, vírgenes y viudas. Aunque esta clasificación sea útil y esté vigente en las clasificaciones litúrgicas, quizá no sea tan útil al estudiar la representatividad social actual del santo. Como se sabe, la función de modelo predomina dentro de las mentalidades contemporáneas. Esto ocurría también antes. Han cambiado, sin embargo, los modelos. La tipología litúrgica, que hemos referido, quizá responda más a clisés medievales²³.

La sociología de los santos contemporáneos propuesta por el padre Dominique-Marie Dauzet, sobre una muestra de 157 personas —los santos canonizados,

21. Ver cuadro 3 en anexo. Para más matices hemos diferenciado a los santos que han vivido en un siglo y los que están a caballo entre dos siglos.

22. Ver cuadro 2 en anexo.

23. Ver André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999, en particular el capítulo «Un surnaturel efficace et accessible: la sainteté», pp. 19-39, sobre todo las pp. 36-39.

fallecidos después de 1900— establece algunas conclusiones²⁴. Estas 157 personas se dividen en 87 hombres y 70 mujeres, quince laicos (seis hombres, nueve mujeres) y 142 clérigos. 128 son europeos, es decir el 81,5% del total (entre los cuales 67 italianos —el 42,7% del total general y el 52,3% del total europeo— diecinueve polacos —el 12,1% del total general— y dieciséis españoles, es decir un poco más del 10% del total). ¿Qué significa la aplastante mayoría de los miembros del clero? ¿Podemos imputar este hecho a la poraxis procesal de canonización? El carácter burocrático y curial requiere un excelente conocimiento de las redes así como una evidente movilización económica. ¿Acaso expresa esta predilección por los hombres de la Iglesia y las religiosas la lógica misma de la constitución dogmática *Lumen Gentium*, que como hemos visto los situaba en primera fila de los llamados a la santidad? También cabe preguntarse por la ausencia de los laicos casados de las nuevas promociones? Y el padre Dazet plantea esta pregunta:

«Et pourquoi une fondatrice de congrégation au xx^e siècle dans un diocèse italien ou espagnol —aujourd’hui totalement inconnue, sinon par quelques centaines de ses filles ou de ses compatriotes— devrait-elle être béatifiée plus volontiers qu’un maçon, un médecin ou un chef d’entreprise qui a vécu dans la fidélité —parfois coûteuse, voire héroïque— à son baptême?»²⁵.

¿Habrá que ver en el carácter marcadamente clerical de las canonizaciones de Juan Pablo II —y dentro de la continuidad trazada por sus predecesores antes del concilio (Pío XI y Pío XII)— un índice de una mentalidad todavía tridentina, como lo piensa Giuseppe Alberigo²⁶? Opinión que, como todas las otras, merece debate y matices.

A estos elementos hay que añadir observaciones que conciernen las beatificaciones del último pontificado. Es sorprendente el relieve concedido a las concomitancias políticas del martirio: al canonizar a los mártires «el odio de la fe», Juan Pablo II ha situado en primera fila a las víctimas religiosas de la Revolución francesa, del anticlericalismo mexicano, de la Guerra civil española y, por último, de la Segunda Guerra mundial. La personalidad, la historia y las perspectivas pastorales del actual papa le empujan a estas elecciones. Podemos decir, sin equivocarnos, que

24. Dominique-Marie DAUZET, *Faut-il encore canoniser?*, en *La sainteté aujourd’hui*, en «Communio. Revue catholique internationale», XXXVII, 5-6 (2002) 99-114.

25. *Ibidem.*, p. 105.

26. Giuseppe ALBERIGO, *Jean-Paul II. Dix ans de pontificat*, en «Études», 368-5 (mayo de 1998) 669-681. En este balance de diez años de pontificado, en el que hecho curioso, no hallamos ninguna alusión a las canonizaciones —es cierto que es en la segunda parte del pontificado cuando el fenómeno ha tomado una amplitud que se mostraba decisiva— el historiador del concilio Vaticano II escribe: «Il devient de plus en plus clair que la pape est guidé par une lecture de Vatican II sincèrement fidèle, encore que reposant, pour ce qui touche à la foi chrétienne et à l’engagement social de l’Église, sur une vision doctrinale essentiellement pré-conciliaire» (p. 676).

Juan Pablo II tiene una verdadera estrategia de la santidad que obedece, en nuestra opinión, a tres criterios. El primero se basa en *Lumen gentium* y la llamada universal a la santidad²⁷. El segundo busca destacar la universalidad del testimonio de la Iglesia, de donde procede esta explosión geográfica de los santos y beatos, que a imagen del Sacro Colegio, son mayoritariamente europeos, pero que acogen dentro de esta jerarquía sobrenatural a miembros de poblaciones recientemente evangelizadas. De aquí resulta el tercer criterio, el de la contemporaneidad y el del martirio, estando el uno unido al otro en la idea del papa²⁸. Según Juan Pablo II y como resultado de un siglo en el que la libertad religiosa ha sido escarnecida y, con ella, ha sido constreñido el conjunto de las libertades, la Iglesia tiene el deber no sólo de honrar la memoria de aquellos cuyo sacrificio ha sido una resistencia espiritual, sino de demostrar a los fieles del presente los desafíos y las exigencias de la plenitud de una vida de fe. La articulación entre el martirio y el reforzamiento de la universalidad de la Iglesia está clara dentro de la eclesiología de Juan Pablo II. Quiere asentar en la memoria de las iglesias locales su historia santa. Lejos de constituir una nebulosa anárquica, los nuevos beatos y santos reconocidos por Juan Pablo II esbozan una historia sobrenatural de la Iglesia en el mundo. El envite de la santidad constituye, en realidad, y dentro de la lógica de la comunión de los santos, una permanencia de individuos excepcionales. Institucionalizada, la santidad se presenta menos como la expresión de regulaciones sociales, más o menos espontáneas, dispositivo en el cual el milagro desempeña un papel crucial; que como la interpenetración de las dos ciudades que conviven en la historia, por utilizar terminología de origen agustiniano. La Iglesia valida mediante la canonización su propio carácter sobrenatural. Ella tiene la facultad de anticipar *in terris* —señalando a algunos testigos egregios— la comunidad de los elegidos. De esta forma, el santo adquiere una función propiamente eclesial, mucho más fuerte que la función de intercesión social que ha caracterizado a los santos de los primeros tiempos y a los de la Edad Media²⁹.

27. *Lumen gentium*, nn. 39-42.

28. Andrea RICCARDI, *Ils sont morts pour leur foi. La persécution des chrétiens au xx^e siècle*, Paris 2002. Consultar la carta apostólica del papa JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, del 10 de noviembre de 1994. En el párrafo 37, recuerda que «La Iglesia del primer milenio ha nacido de la sangre de los mártires» y afirma: «Al término del segundo milenio, la Iglesia se ha convertido de nuevo en una Iglesia de mártires». Si la Iglesia de los primeros tiempos «se empleó en consignar en los martirologios el testimonio de los mártires», hay que «en nuestro siglo [en el que] los mártires han regresado [...] evitar perder el testimonio en la Iglesia [...] Es necesario que las iglesias locales hagan todo lo posible para no perder la memoria de los que han sufrido el martirio, reunión por este motivo la documentación necesaria. Esto tendría un carácter ecuménico marcado [...] Corresponderá a la Sede apostólica, dentro de la perspectiva del tercer milenio, poner al día los martirologios para la Iglesia universal, confiriendo una gran atención a la santidad de los que en nuestra época han vivido plenamente la verdad de Cristo».

29. La canonización del Padre Pío (2002) llama la atención del observador. Este culto popular reactualiza completamente el valor del santo como intercesor.

3. Conclusiones

Al término de esta reflexión se desprenden —a mi entender— tres conclusiones. La primera se refiere a lo que podríamos denominar el «invariante de la santidad». Es decir la definición católica de la santidad dentro de sus modalidades contemporáneas, pero también, sin duda, antiguas. Los paralelismos que proponen ciertos autores, y entre ellos el papa Juan Pablo II, entre la Iglesia de los primeros siglos y la que conocemos actualmente, se sostienen mediante el hilo misterioso que tejen entre el mundo de aquí abajo y el más allá los santos mártires. Al respecto, la doctrina cristiana del mártir es de una destacable firmeza y se arraiga en la meditación sobre el sacrificio de Cristo, acto supremo de la caridad de Dios. Es lo que dice el historiador André Vauchez cuando afirma que:

«en tant qu'expérience individuelle vécue par un homme ou une femme en quête de perfection, la sainteté chrétienne est, dans son essence même, intemporelle et toujours identique»³⁰.

Por consiguiente, el historiador debe ceder la palabra al teólogo...

La segunda conclusión subraya la continuidad marcada por la estrategia de las canonizaciones, desde los albores de la época moderna hasta nuestros días. La política de Juan Pablo II, por muy espectacular que parezca por sus dimensiones, reproduce, en el fondo, los mismos esquemas de los pontífices del siglo XX. Valor del mártir, universalidad de la Iglesia, caridad misionera, importancia de la plegaria y del don de sí mismo a los pobres. Estos rasgos permitirían proponer una tipología cruzada de los santos canonizados en el transcurso de los dos últimos siglos. Es innegable que la curialización del procedimiento ha favorecido una santidad más eclesiástica. Destaquemos simplemente que es muy pronto todavía para que la doctrina del Vaticano II sobre el papel de los laicos en la Iglesia pueda traducirse a través de nuevas formas de santidad y de canonizaciones. Habrá que retomar esta encuesta y proponer dentro de cien años un estudio sobre las canonizaciones del siglo XXI³¹.

Tercera y última conclusión: la santidad expresa el apogeo de la relación del cristiano con el mundo. Al ser la forma de plenitud de su vida de fe, la santidad es

30. André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981, p. 8.

31. Ver sin embargo, Xavier de CHALENDAR, *Les saints de l'an 2000*, y Cardenal Roger ETCHEGARAY, *Notre Église est Église des saints*, en Claude SAVART (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. X. *Vers une sainteté universelle. 1715 à nos jours (2^e partie)*, Hachette, Paris 1988, pp. 283-287.

De la «acción de los católicos» a la santidad laical

tanto un reto como un modelo de vida. Se asienta sobre el núcleo de la fe del cristiano y la consolida gracias a la comunión de los santos. Pero la santidad no es una construcción intelectual o abstracta. Al contrario, se construye día a día en la práctica concreta de la caridad. Es menester insistir sobre este último punto porque refleja el vínculo existente entre la santidad y la historia. La santidad es una práctica de vida que se traduce en realizaciones concretas (y la oración lo es para los cristianos). Los efectos históricos de tales conductas se pueden observar y analizar tanto desde el punto de vista del historiador «positivista», como desde el punto de vista de una «historia santa»; sólo cambiarán el enfoque y las conclusiones sobre las causas de dichas conductas. En todo caso, el historiador tendrá que resistir a la tentación de canonizar *motu proprio* sus héroes o de proponer un contra-santoral. A cada uno su tarea. La Iglesia propone al culto universal los santos. El historiador puede ofrecer una explicación tal elección, así como su cronología.

Benoît Pellistrandi
Casa Velázquez. Madrid
Ciudad Universitaria
Paul Guinard, 3
E-28040 Madrid
pellistrandi@cvz.es

Anexo
Canonizaciones y beatificaciones en la época contemporánea

Cuadro 1
Beatificaciones y canonizaciones por pontificado del siglo xx

<i>Pontífice</i>	<i>Fechas del pontificado</i>	<i>Beatificaciones</i>	<i>Canonizaciones</i>
Pío x	1903-1914	35	4
Benedicto xv	1914-1922	17	2
Pío xi	1922-1939	301	33
Pío xii	1939-1958	118	33
Juan xxiii	1958-1963	3	10
Pablo vi	1963-1978	23	83
Juan-Pablo ii ¹	1978-...	1.284	463

Cuadro 2
Distancia mínima entre la fecha de la muerte del santo y la de su canonización

	<i>Pío vii</i>	<i>Gregorio xvi</i>	<i>Pío ix</i>	<i>León xiii</i>	<i>Pío x</i>	<i>Benedicto xv</i>	<i>Pío xi</i>	<i>Pío xii</i>	<i>Juan xxiii</i>	<i>Pablo vi</i>	<i>J.-Pablo ii²</i>
Fecha de muerte del santo	1640	1787	1791	1783	1820	1862	1897	1917	1922	1925	1975
Canonización	1807	1839	1867	1881	1909	1920	1925	1946	1961	1977	2002
Tiempo transcurrido	167	52	76	98	89	62	28	31	39	52	27

-
1. Las cifras para Juan Pablo ii se cerraron en noviembre de 2001.
 2. Entra en este recuento la canonización de Josemaría Escrivá de Balaguer en 2002. Antes, Maximilian Kolbe, muerto en 1941 y canonizado en 1982 y Adéodat Mandic, muerto en 1942 y canonizado en 1983, eran los santos cuya canonización había sido la más rápida.

De la «acción de los católicos» a la santidad laical

Cuadro 3

Distribución cronológica de los santos canonizados por los papas de los siglos XIX y XX

<i>Pontífice</i>	<i>Canonizaciones</i>	<i>Santos anteriores al siglo XV</i>	<i>Santos de los siglos XVI-XVII</i>	<i>Santos del siglo XVIII</i>	<i>Santos que han vivido entre el siglo XVIII y siglo XIX</i>	<i>Santos del siglo XIX</i>	<i>Santos que han vivido entre el siglo XIX y siglo XX</i>	<i>Santos del siglo XX</i>
Pío VII (1800-1823)	5	2	3					
Gregorio XVI (1831-1846)	5		5					
Pío IX (1846-1878)	52	1	48	3				
León XIII (1878-1903)	18	9	6	3				
Pío X (1903-1914)	4		1	2	1			
Benedicto XV (1914-1922)	3	2				1		
Pío XI (1922-1939)	34	1	18	4	5	6		
Pío XII (1939-1958)	33	3	5	1	8	12	4	
Juan XXIII (1958-1963)	10		4		1	4	1	
Pablo VI (1963-1978)	84	5	44		2	32	1	
Juan-Pablo II (1978-...) ³	473	6	33	13	137	163	108	13 ⁴

3. Para Juan Pablo II los datos del *Index* cerrado en 1999 han sido completados mediante la consulta del sitio Internet del Vaticano:

www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/index_saints_sp.html.

Integran las canonizaciones de mayo de 2003 en Madrid y de junio 2003 en Roma.

4. Entre los 120 mártires de China canonizados el 1 de octubre de 2000, hay cuatro niños de 9 años (Pablo Lang Fu y André Wang Tianging), 11 años (Marie Zheng Xu) y 14 años (Ana Wang), asesinados en 1909. Les hemos contabilizado como santos del siglo XX.

Cuadro 4
Beatos por pontificados desde Pío VII⁵

<i>Pontífice</i>	<i>Número de Beatos</i>
Pío VII (1800-1823)	1
León XII (1823-1829)	4
Gregorio XVI (1831-1846)	1
Pío IX (1846-1878)	207
León XIII (1878-1903)	16
Pío X (1903-1914)	35
Benedicto XV (1914-1922)	17
Pío XI (1922-1939)	347
Pío XII (1939-1958)	120
Juan XXIII (1958-1963)	3
Pablo VI (1963-1978)	23
Juan-Pablo II (1978-...)	1.267

5. El elevado número de beatos bajo los pontificados de Pío IX, Pío XI, Pío XII y Juan Pablo II es mediante actos que reconocen a grupos colectivos esta calidad de beatos. Pío IX honró también a 205 mártires españoles asesinados en América en el siglo XVII. Entre las elecciones de Pío XI hay que destacar la presencia de los mártires de Orange, grupo de 32 religiosas ejecutadas en 1794 durante la Revolución, así como la de los 191 mártires de las masacres de septiembre de 1792, siempre dentro de la coyuntura revolucionaria. 106 mártires de la reforma inglesa del siglo XVII han sido reconocidos por Pío XI en 1929. En el papado de Juan Pablo II las grandes beatificaciones colectivas han distinguido a las víctimas religiosas de la Revolución francesa (153 es decir 12,1% del total de los beatos en 1003), de la guerra civil española (449, es decir 35,4%), los mártires polacos de la Segunda guerra mundial (108, 8,5%. Si añadimos los 25 sacerdotes asesinados en Méjico en 1920, beatificados y canonizados por Juan Pablo II —lo que tergiversa las listas ya que aparecen en la lista de los beatos y en la de los santos— el total de beatos muertos mártires por la fe dentro de un contexto político muy concreto representa el 58% del total de las beatificaciones del papa polaco. Sin embargo, si lo contrastamos el pontificado de Pablo VI, veremos en éste la ausencia de beatificaciones colectivas relacionándolo con la prudencia que había decidido observar en el recuerdo doloroso de los sucesos políticos del siglo XX, sobre todo la guerra civil española.

De la «acción de los católicos» a la santidad laical

Cuadro 5

Distancia mínima entre la fecha de muerte del beato y la de su beatificación⁶

	<i>Pío VII</i>	<i>Gregorio XVI</i>	<i>Pío IX</i>	<i>León XIII</i>	<i>Pío X</i>	<i>Benedicto XV</i>	<i>Pío XI</i>	<i>Pío XII</i>	<i>Juan XXIII</i>	<i>Pablo VI</i>	<i>J.-Pablo II</i>
Fecha de muerte del santo	1713	1710	1717	1815	1840	1837	1860	1915	1914	1922	1964
Beatificación	1818	1834	1865	1893	1904	1920	1926	1954	1959	1967	1985
Tiempo transcurrido	105	124	148	78	64	83	66	49	55	45	21

6. León XII (1823-1829) beatificó a cuatro personas: el plazo mínimo era de 86 años (fallecimiento en 1739, beatificación en 1825).