

¿EL FIN DE LA SALVACIÓN? LA CRISIS DE LA PREDICACIÓN SOBRE LAS «POSTRIMERÍAS» EN EL CATOLICISMO DEL SIGLO XX

*Guillaume Cuchet*¹

En los catecismos antiguos y en los tratados de teología de los períodos modernos y contemporáneos, las “postrimerías” fueron consideradas tradicionalmente en número de cuatro: la muerte, el juicio particular -se espera que siga inmediatamente-, y dos destinos finales del ‘más allá’ católico, que eran el infierno y el paraíso. También incluía a menudo el Purgatorio, incluso si no era, en sentido estricto, una «postrimería», ya que las almas que se encontraban allí, tenían la vocación de abandonarlo una vez que se cumplía su sentencia. El limbo de niños que morían sin bautismo no se consideraba un dogma en sí mismo y, como tal, no siempre aparecía en los catecismos,² pero aún formaba parte de las enseñanzas ordinarias de la Iglesia. El fin de la historia, la resurrección de los cuerpos, el regreso glorioso de Cristo, el juicio

1 Profesor de historia contemporánea en la Universidad Paris-Est-Créteil. Miembro de los comités de redacción de la « Revue d’histoire de l’Église de France » y de la « Revue des sciences philosophiques et théologiques »

2 No aparecieron, por ejemplo, en el *Catecismo Nacional de 1937*. Solo se mencionó el Limbo “de los Padres” cuando mencionaron en el Credo el descenso de Cristo “a los infiernos”.

final, todos estos elementos de la escatología primitiva del cristianismo, tenían ciertamente su lugar, pero en la práctica permanecieron como secundarios. El sistema de las «postrimerías» individuales, que había crecido gradualmente dentro de este marco a lo largo de la Edad Media, sin hacerlo desaparecer, quedó claramente en el centro de la escena en la era moderna.

En diciembre de 1966, en su respuesta a la famosa carta dirigida en julio del año anterior por el cardenal Ottaviani, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (ex Santo Oficio rebautizado después del Concilio), los obispos franceses escribían: El «pecado original [...] así como las postrimerías y el juicio, son los puntos de la fe católica directamente relacionados con la salvación en Jesucristo y cuya presentación a los fieles presenta una dificultad para muchos sacerdotes encargados de enseñarlos. Se callan por no saber cómo hablar. «El objetivo del documento romano era atraer la atención de las conferencias episcopales sobre los «abusos» y «peligros para la fe» originados en la Iglesia a partir del Concilio.³

En su carta, Ottaviani, que había sido una figura importante de la minoría conservadora en el Concilio, no había mencionado el problema de las “postrimerías”, sino sólo la del pecado original, que pensaba, no sin razón, que casi había desaparecido de la predicación actual. Este era un tema relacionado que los obispos franceses, de manera significativa, habían abordado por ellos mismos, a pesar de que también tendían a minimizar significativamente las preocupaciones romanas sobre las otras cuestiones. Tal vez, pensaron, podría ser una buena política ponerse de acuerdo sobre la realidad de estas preocupaciones, en este punto tan difícil de cuestionar, para ser más capaces de resistir en las demás. Resulta, -vale la pena subrayarlo porque no es frecuente-, que Ottaviani y los obispos franceses estaban de acuerdo con el diagnóstico, aunque no lo analizaban de la misma manera. Es poco probable, por el contrario, que este silencio del clero sobre las “postrimerías” haya encontrado nada más que un problema de «presentación» del dogma, como sugirieron estos últimos; es decir, un problema de pastoral y de pedagogía. En

³ En este famoso documento, que reproduce parcialmente *un memorando* del Santo Oficio, anterior al Concilio, véanse las actas del simposio internacional del 12 y 13 de mayo de 2016 en Lyon, sobre *el Concilio Vaticano II y la Crisis Doctrinal: Roma y las Iglesias Nacionales* (1966) -1967), que se publicará bajo la dirección de Christian SORREL.

realidad, era un problema de fe y doctrina, y de un malestar compartido entre el clero y los fieles. Todo sucede, de hecho, como si de repente, a pesar de todo, incluso si es posible detectar preparaciones anteriores, partes completas de la vieja doctrina, antes considerada esencial, como el juicio, el demonio, el infierno, el purgatorio, se hubieran vuelto más o menos tabú, increíbles para los fieles e impensables para los teólogos.

Esta crisis, notada por los obispos franceses a mediados de 1960, pero de la cual no especificaban ni las etapas ni las razones, era la culminación de un proceso largo que, para mantener sus expresiones modernas, los síntomas eran visibles desde el siglo XVIII. Ya en los años 1770, el padre BERGIER, el teólogo más importante del siglo XVIII francés, que también era un lector atento de los filósofos, sobre todo de Rousseau, escribió en su correspondencia privada que la tesis, de manera dominante,⁴ sobre el reducido número de elegidos, incluso entre los católicos, era «una blasfemia contra la Redención».⁵ La primera etapa importante en esta historia se cumplió en los años 1850-1860, el retraso de la absolución, el abandono de la tesis del número reducido de elegidos, la renovación de las indulgencias y el purgatorio, y el declive relativo del infierno.⁶ El final del siglo XIX y principios del siglo XX marcó otra etapa, en particular en torno a Teresa de Lisieux, dado el éxito de ventas de *Historia de un alma*, publicado en 1898. No hay espacio aquí para tratar esos momentos importantes, pero la crisis de los años 1960 es indiscutiblemente la continuación de un proceso, no siempre lineal, de larga duración, que marca, en cierto modo, la fase final de liquidación.

LA PREDICACIÓN SOBRE “LAS POSTRIMERÍAS” ANTES DE

4 Guillaume CUCHET, *Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIXe siècle*, “Revue d’histoire du XIXe siècle”, (2010/2) n.41, 131-148.

5 *Un théologien au siècle des Lumières: BERGIER. Correspondance avec l’abbé TROUILLET 1770-1790*, Centre André Latreille, Lyon 1987, 358.

6 Ver el célebre artículo de Gérard CHOLVY, *Du dieu terrible au dieu d’amour”: une évolution dans la sensibilité religieuse au XIXe siècle*, *Transmettre la foi: XVIe-XXe siècles*, t. 1 : *Pastorale et prédication en France*, Paris 1984, 141-154. Más ampliamente, Guillaume CUCHET, *La rénovation de l’émotion religieuse*, Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE y Georges VIGARELLO (bajo dir.), *Histoire des émotions*, t. 2: *Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, Le Seuil, col. «L’univers historique», Paris 2016, 322-351.

LA CRISIS

Para apreciar su importancia, es necesario tener una idea de cómo se presentaba el problema antes de la crisis. Sin embargo, en este campo encontramos dos dificultades principales. La primera es la diversidad del catolicismo francés, que no solo era sociológica sino también, en cierta medida, espiritual, podía ser porque no se predicaba la misma religión en las sociedades locales, donde la tasa de práctica iba del 5% al 95%. La otra dificultad radica en las fuentes seleccionadas para el análisis. El catolicismo es un sistema complejo de instancias articuladas, en el que se mezclan las doctrinas, las prácticas obligatorias o facultativas, las devociones, las espiritualidades, siempre dentro de la lógica institucional y reguladas por una ley específica (el derecho canónico), cuya importancia se guardarán de subestimar. Cada una de estas instancias produce un sonido particular y entra en un juego de acciones y reacciones, cuyos efectos sintéticos siempre son difíciles de medir. De ahí, para el historiador, el peligro de sacar conclusiones generales del examen de una sola fuente, y la prudencia necesaria en la especulación sobre sus efectos generales. El hecho es que la lectura del Catecismo Nacional de 1937 es una buena manera de familiarizarse con lo que era este catolicismo anterior al Vaticano II en el contexto francés. Es el primero de este tipo que se publicó en Francia, desde el catecismo imperial de Napoleón en 1806,⁷ antes de que los catecismos fueran diocesanos. Con 607 preguntas-respuestas aprender de memoria, con una forma escolástica, reducidas a 429 en la edición de 1947, deja al lector moderno un poco desconcertado, con mezcla entre asombro ante la densidad doctrinal del contenido y las serias dudas sobre lo que los niños podrían entender, al menos a corto plazo. Sea como fuere, las «postrimerías» ocupaban un lugar importante y fueron objeto de dos series de afirmaciones complementarias. En la primera, la Iglesia aparecía como la única arca de salvación, fuera de la cual se estaba, si no excluido, al menos bastante dudoso. Es cierto que estaba bien precisado que ella tenía un «cuerpo» y un «alma», que no se superponían por completo, de modo que se podía ser del primero sin ser del segundo (por ejemplo, cuando uno había cometido un pecado mortal), o viceversa (en el caso de los justos no católicos). Pero parecía que esta hipótesis era bastante excepcional y se refería, fundamentalmente, a los

7 André LATREILLE, *Le Catéchisme Impérial de 1806*, Les Belles Lettres, Paris 1935.

catecúmenos que se preparaban para entrar en la Iglesia, y que no podían tener tiempo para llegar al término de su iniciación.

De ahí la urgencia de la conversión para cada uno y de la misión para la Iglesia. El conjunto se sustentaba implícitamente en una eclesiología concéntrica, que veía la sucesión desde el centro hacia la periferia: los católicos, los «cismáticos» (ortodoxos), los «herejes» (protestantes), los «infeles», y los no creyentes, en una especie de escala descendente de probabilidades de salvación. Los judíos quedaban un poco separados, mientras que los «excomulgados» y los «apóstatas» estaban obviamente en mala situación. Ciertamente, nadie podía estar absolutamente seguro de su salvación. Esta incertidumbre no era de ninguna manera reservada para los empresarios puritanos de Max Weber, quienes supuestamente inventaron el capitalismo por esta razón.⁸ Pero estaba claro que cuanto más nos acercábamos al centro, era más probable que saliéramos de allí. Ser católico era, en este sentido, una forma muy real de elección, y no solo un azar sociológico o histórico feliz. El catecismo también contenía una segunda serie de declaraciones sobre el sistema tripartito de infierno-paraíso-purgatorio, del que los medievalistas nos dicen que, con bases mucho más antiguas, se fijó en sus grandes líneas doctrinales y su imaginario topográfico hacia el siglo XII.⁹ Todavía mantenía su lugar en las ediciones de 1937 y 1947 del catecismo. El problema número uno seguía siendo el destino del alma individual después de la muerte, separada del cuerpo, la resurrección de la carne y el regreso de Cristo glorioso al final de la historia, que eran perspectivas distantes mucho menos evocadas. El sistema era inequívoco como un conjunto de «lugares» articulados, que sin duda se debían entender de una manera analógica, no material, pero no completamente metafórica, como lo explicaba sabiamente, entre las dos guerras, el famoso *Diccionario de Teología Católica*¹⁰ (el “DTC” tan conocido por los especialistas). Era difícil imaginar que uno pudiera

8 Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Presses Pocket, col. «Agora», Paris 1992

9 Ver la reciente síntesis de Jérôme BASCHET en *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Flammarion, col. «Au fil de l'histoire», Paris 2016, en particular p. 123-230.

10 Guillaume CUCHET, *La “carte de l'autre vie” au xixe siècle. L'au-delà, entre espaces réel et symbolique*, en “Archives de sciences sociales des religions”, (2007) n.139, 67-78.

estar después de la muerte (un poco en serio) sin *estar* en algún lugar, de una manera u otra.

DE LA CRISIS RAMPANTE A LA CRISIS ABIERTA

Esta crisis, que estalló en los años 1960 y cuyas raíces antiguas datan de los siglos XVIII y XIX, estaba latente, en su forma contemporánea, desde la Segunda Guerra Mundial, o ya desde la década de los años 30. Es cierto que, en este campo, es difícil distinguir la crisis rampante (del orden de varias décadas) de la crisis de larga duración, por no hablar de sus aspectos permanentes y estructurales, relacionados con el hecho de que estos temas son, de todos modos, como condenados por naturaleza a una recepción complicada. El padre MICHONNEAU escribió en *La Parroquia, comunidad misionera*, en 1945, uno de los libros emblemáticos de la literatura «misionera» de posguerra: «Desde hace varias décadas, no nos atrevemos a hablar de las postrimerías y de la salvación de alma. Sin duda, no siempre es oportuno blandir la ira del Infierno, y mucho menos, por supuesto, dar descripciones macabras. Pero el problema del más allá puede y debe ser planteado y reflexionado».¹¹

En las misiones de la posguerra, temas tradicionalmente elevados para este tipo de predicación, como las organizadas por el nuevo Centro Pastoral para las Misiones del Interior (CPMI), el tema parece haber estado menos presente que en el pasado, especialmente en la generación más joven de sacerdotes. Los intentos paralelos por rejuvenecer el catecismo, como el «catecismo progresivo» del canónigo José Colomb, también fue secundario, lo que le reprocharon sus adversarios.¹² En el artículo “*Infierno*” del Diccionario de Espiritualidad, de 1960,¹³ el teólogo dominico Jean-Hervé NICOLAS, que tenía cincuenta años, escribió que, en el pasado, la predicación del infierno había sido exagerada, pero que después de una “desafortunada reacción”,

11 Abbé MICHONNEAU, *Paroisse communauté missionnaire. Conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire*, Le Cerf, Paris 1945, 191

12 Joël MOLINARIO, *Joseph Colomb et l'affaire du Catéchisme progressif. Un tournant pour la catéchèse*, Desclée de Brouwer, col. «Théologie à l'Université», Paris 2010, p. 134 sobre todo.

13 Jean-Hervé NICOLAS, o.p., «Enfer», en “*Dictionnaire de spiritualité*”, IV/1, 1960, col. 729-745.

ahora había una tendencia a “minimizar” en exceso el dogma. En resumen, parece que siempre ha habido una tendencia en esta dirección, dentro del catolicismo preconiliar, al menos en ciertos círculos, a menudo vinculados a la Acción Católica, aunque es difícil decir hasta qué punto ella había transformado el catolicismo ordinario de misiones, parroquias y colegios. Sin embargo, está claro cómo, desde el período de entreguerras, ya se estaban manejando varios factores en esta dirección. El primero es el nuevo énfasis de los teólogos y pastores en la dimensión colectiva y social de la salvación, así como en la necesidad de comenzar a comprender desde aquí en la tierra (y no solo en el más allá) “el Reino”; quizá fuera para responder a las acusaciones socialistas o marxistas de promover la huida del mundo e, indirectamente, lo que Emmanuel MOUNIER llamó el “desorden establecido”.¹⁴

El jesuita Henri de LUBAC enfatizó en 1938 en su famoso libro, *Catolicismo*, los “aspectos sociales del dogma”. “Se nos reprocha, escribió, de ser individualistas incluso a pesar nuestro, por la lógica de nuestra fe, mientras que, en realidad, el catolicismo es esencialmente social”¹⁵ El movimiento fue apoyado por la Acción Católica, como lo demuestra el librito de 1952 del Padre Leuret, Dominicó, fundador de Economía y Humanismo, *Para rejuvenecer el examen de conciencia*,¹⁶ quien reorientó este ejercicio tradicional en el sentido de un examen prioritario de los deberes sociales del cristiano.

También se planteaba seguir el movimiento de evolución de la imagen de Dios, en el sentido de una creciente acentuación de su dimensión misericordiosa. Había conocido una etapa importante en los años 1840 a 1860, y luego a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con el surgimiento de una nueva literatura espiritual, marcada en particular en 1898 por la publicación póstuma de *La historia de un alma*, de Thérèse de LISIEUX. La carmelita normanda murió en 1897 a los veinticuatro años y su libro, publicado al año siguiente,

14 Sobre esta célebre expresión, ver Emmanuel MOUNIER, *Confessions pour nous autres chrétiens*, Esprit, mars 1933 (n° especial: “Rupture entre l’ordre chrétien et le désordre établi”), tomado de Œuvres de Mounier, t. 1: 1931-1939, Le Seuil, Paris 1961, 373-393.

15 Henri de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Le Cerf, Paris 1983 (7e éd.), p. IX.

16 Louis-Joseph LEBRET et Thomas SUAVET, *Rajeunir l’examen de conscience*, éd. ouvrières/Économie et humanisme, col. “Spiritualité” n° 6, Paris 1952.

fue un gran éxito, sobre todo en las trincheras de la guerra del 14, una señal de que era esperado por el pueblo cristiano. Su autora fue canonizada por el Papa Pío XI, después de un procedimiento exprés en 1925. Se sabe que uno de los problemas de Teresa de Lisieux era cómo reconciliar en Dios ambos atributos de su justicia y su misericordia, hasta que llegó a la conclusión tranquilizadora de que la primera era, probablemente, solo una modalidad de la segunda.¹⁷

La experiencia de los dos conflictos mundiales, las muertes en masa y los campos de concentración y de exterminio, también han jugado un papel en el proceso, a pesar de que las mediaciones concretas de este tipo de influencia nunca son fáciles de establecer. El universo del campo de concentración, de David ROUSSET, data de 1946¹⁸ y tuvo lugar dentro de toda una literatura sobre el genocidio, publicada después de la guerra, en la que los pensadores católicos y protestantes desempeñaron un papel importante.¹⁹ Todo un antiguo imaginario religioso, vinculado a las representaciones tradicionales de la justicia divina, se vio gravemente comprometido (simbólicamente) en el evento, hasta el punto de ser más o menos inutilizable. En 1949, en el Coloquio de Vanves, del Centro de Pastoral Litúrgica, uno de los lugares donde se preparó la reforma litúrgica conciliar, sobre «El misterio de la muerte y su celebración», el teólogo dominico Yves CONGAR, del que se sabe hasta qué punto fue marcado en su infancia por la guerra del 14, declaraba sobre el purgatorio:

«Nos imaginamos un lujo de torturas. La predicación vulgar, en el sentido más fuerte de la palabra, ha prestado en este tema los servicios más cuestionables. ¿Qué no se ha dicho sobre la sed, sobre los gemidos de las almas en el purgatorio? Se habla de «tener purgatorio», «tener tanto purgatorio», como si fueran días en la sala de la policía o años de prisión, pero de una prisión donde uno no sólo esperaría la prolongación: sino donde uno sería castigado e

17 En medio de una amplia literatura, se puede citar sobre este punto a Claude LANGLOIS, *Thérèse de Lisieux et la miséricorde. Entre révélation et prédication*, Le Cerf, Paris 2016

18 David ROUSSET, *L'univers concentrationnaire*, Éditions du Pavois, Paris 1946.

19 Se puede citar sobre este punto a François AZOUVI, *Le mythe du grand silence. Auschwitz, les Français, la mémoire*, Fayard, col. "folio historia", Paris 2015 (1ª ed. 2012).

incluso torturado. ¡Qué «universo de concentración»! La iconografía aumentó aquí, como en muchas áreas, pero especialmente en esta, y casi en su totalidad para proscribir, al igual que cierta predicación sobre la que no quiero dar detalles, pero de la que todos hemos tenido ejemplos degradantes». ²⁰

En su resumen, sobre el sistema totalitario, la filosofía de la judía Hannah ARENDT, que también es especialista en el pensamiento de San Agustín, comparaba los campos nazis con el infierno y el gulag soviético con el purgatorio. ²¹

LA RUPTURA DE LA MITAD DE LOS AÑOS 60

Si es posible, como ya hemos dicho, identificar de forma retrospectiva los signos de ruptura del período de entreguerras, la liquidación de la crisis tuvo lugar a mediados de los años 60. No sin sorpresa, como era de esperar, para todos aquellos, probablemente el mayor número, que se habían mantenido lejos de su preparación y tal vez no pedían tanto. El descenso de las curvas de práctica nos proporciona una buena ilustración; las encuestas de los años cincuenta mostraban todo lo que seguían debiendo a la cultura de la práctica obligatoria aún en vigor, bajo pena de pecado mortal. En su notable monografía sobre la localidad bretona de Limerzel, Yves LAMBERT señaló que, en el boletín de la parroquia, se hablaba del purgatorio y del infierno hasta 1965, y que después nunca más había oído hablar. ²² El descenso de la práctica de la confesión siguió una línea similar en el tiempo, especialmente la casi desaparición en unos años, o en unos meses, del grupo que antes era más consistente de penitentes frecuentes. La relación es directa, si no exclusiva, con la desaparición de la noción de «pecado mortal» (en el sentido de su probabilidad de ser digno de condenación). También se puede mencionar la reforma del ritual de ciertos sacramentos, especialmente

20 Yves CONGAR, *Le Purgatoire*, en *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1951, 317-319.

21 Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Le Seuil, Paris 1972, 173-202.

22 Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf, col. "Sciences humaines et religions", 2007, 367

relacionados con el sistema de las “postrimerías”, en su concepto antiguo, incluyendo el bautismo (en particular, con la deflación de los exorcismos y la tendencia anterior a hacer de este sacramento, destinado sobre todo a borrar la huella del pecado original para asegurar la vida eterna, y darle una dimensión más comunitaria) y especialmente la de la extremaunción, rebautizada como «sacramento de los enfermos».²³

Anunciada por el Concilio en 1963, entró oficialmente en vigor en 1972 con la publicación del nuevo ritual romano de los enfermos. Y desde 1965-1966, la práctica anterior fue más o menos abandonada. A la antigua «extremaunción», destinada principalmente a los moribundos y administrada en el último momento -algunas veces se administraba a los ya difuntos- para ayudarles a morir bien y a caer en el lado correcto de la otra vida, siguió el «Sacramento de los enfermos», ofrecido de modo más amplio, fuente de alivio corporal y espiritual. La práctica de las indulgencias participaba del mismo proceso de agotamiento, sobre todo las concedidas en *artículo mortis* después de los últimos sacramentos, a raíz de una larga decadencia que comenzó después de la Revolución,²⁴ pero que en parte se detuvo en el siglo XIX por el éxito de la devoción a las almas del purgatorio.²⁵ La cuestión había sido debatida en el Concilio, ya que en un momento se hizo cuestión de suprimirlas, antes de que el Cardenal JOURNET, con el apoyo de Pablo VI, las defendiera mostrando que eran más centrales en la doctrina católica que lo que se pensaba, de modo que finalmente hubo que contentarse con suprimir su conteo en días, meses o años, y mantener la distinción entre indulgencias parciales y plenarias.

Esto no impidió que la práctica se desvaneciera, especialmente porque el nuevo contexto ecuménico -el diálogo con los protestantes en particular, enemigos históricos de las indulgencias- no les era muy favorable. JUAN PABLO II intentó, hacia el año 2000, relanzar la práctica sobre bases

23 François-André ISAMBERT, *Les transformations du rituel catholique des mourants*, en “Archives de sciences sociales des religions”, n° 39, “La sociologie de la mort”, enero-junio 1975, 89-100.

24 Philippe BOUTRY, “Le bel automne de l’indulgence. 50000 suppliques à l’âge de la Restauration (1814-1846)”, en “Provence historique”, fasc. 156, 1989, 337-354.

25 Guillaume CUCHET, *Le crépuscule du purgatoire*, Armand Colin, col. “L’histoire à l’œuvre”, Paris 2005.

espirituales modernizadas, aparentemente sin mucho éxito. Lo mismo podría decirse del limbo de los niños, que dio lugar en la década de los 50 a un gran debate. Fue cuestión de tiempo durante la preparación del Concilio, incluso hubo una propuesta de proceder a su definición dogmática, es cierto que lo que el Concilio se propuso oficialmente no se pareció al Concilio efectivo. Desde diciembre de 1965, la nueva pastoral del bautismo, cuya principal preocupación hasta entonces era bautizar a los niños tan pronto como fuera posible, tendió a retrasar la fecha, con el fin de involucrar a los padres en su preparación,²⁶ así como el bautismo de los catecúmenos estaba secuenciado en varias etapas.

Tras la ruptura de la década de los 60, encontramos los antiguos factores que he estudiado en otros lugares, ya activos en el siglo XIX, pero todavía en funcionamiento, como la evolución de los conceptos de justicia, paternidad, imagen de Dios, los efectos paradójicos de la descristianización, la disminución de la eficacia de la «pastoral del miedo».²⁷ Pero se agregaron otros nuevos, ya sea por su naturaleza o por su amplitud.

ALGUNAS CAUSAS PROBABLES DE LA CRISIS

En mi opinión, el Concilio Vaticano II *desencadenó* la crisis, aunque hemos visto que estuvo latente por algún tiempo, inscrita en un largo proceso, y la creencia ya seriamente socavada desde adentro, sin la cual sería difícil explicar tal erosión. Hay, por supuesto, muy pocas cuestiones sobre las «postrimerías» propiamente dichas en sus textos, cuyas prioridades estaban claramente en otro lugar. La constitución *Lumen Gentium*, recuerda la importancia, para la salvación, de pertenecer al «cuerpo» de la Iglesia y la «condición privilegiada» de los fieles, desde este punto de vista, incluso si el término privilegio es más entendido en el sentido antiguo del término, como el reverso de una obligación de la que debemos dar cuenta (y por lo tanto, es una ventaja bastante relativa).²⁸ Lo esencial radica más bien en los efectos indirectos de

26 Sobre el caso de París, ver Luc PERRIN, *Paris à l'heure de Vatican II*, ed. de l'Atelier, col. "Église et société", 1997, 202-207.

27 G. CUCHET, *La rénovation de l'émotion religieuse*, Ibid.

28 Constitución dogmática sobre la Iglesia, n° 14, *Le concile Vatican II*, Paris, Le Cerf, 2003, 89.

la sacudida del Concilio, en el doble sentido de lo que puso en crisis y en movimiento en el catolicismo de la época, no siempre voluntariamente. Sin embargo, si observamos de cerca, podemos preguntarnos si, en las propias decisiones del Concilio, no hubo dos elementos que pudieron desempeñar un papel más directo en la crisis.

En primer lugar, la voluntad de apertura que mostró hacia los no católicos, protestantes, ortodoxos, judíos, creyentes de otras religiones y otros no creyentes «de buena voluntad». Esta actitud no era acorde con el mantenimiento de una teología demasiado exclusiva, por no mencionar la necesidad, con respecto a ellos, de adaptar un poco el vocabulario que todavía se usaba, que a menudo carecía de amabilidad. ¿No escribía ya ROUSSEAU en el siglo XVIII en su famosa *Profesión de fe del vicario de Saboya*?: «Las dos tolerancias [civil y teológica] son inseparables, y no se puede admitir una sin la otra. Incluso los ángeles no vivirían en paz con hombres a quienes considerarían enemigos de Dios».²⁹ En este contexto, la antigua eclesiología concéntrica, con sus círculos de probabilidad de salvación decrecientes, ya no era apropiada. De ahora en adelante, la Iglesia, como después de una especie de noche del 4 de agosto en el más allá, ya no sería concebida como el instrumento de salvación para todos, sin discriminación ni privilegio, incluso si para eso hacía falta desestabilizar un poco a los fieles que se habían formado en otra teología y cuya fibra oblativa estaba menos marcada.

También se ha visto que la consagración de la libertad de conciencia, hecha por el Concilio y a menudo interpretada en la Iglesia de una manera bastante imprevista, como una nueva libertad de la conciencia católica, que la autoriza implícitamente a hacer más o menos la selección entre los dogmas y las prácticas obligatorias. La misma noción de dogma como creencia que obliga en conciencia, ahora es problemática. Esta importante decisión del Concilio, junto con la noción de «jerarquía» de verdades que él también había consagrado, parece haber trabajado en la mente de muchos como una especie de despenalización oficial del bricolaje creyente, lo que contrastaba en gran medida con el sistema anterior, donde las verdades de la fe debían tomarse en bloque y sin derecho a inventario. Era de esperar que las más desagradables de

29 ROUSSEAU, *La profesión de fe du vicaire savoyard*, GL-Flammarion, Paris 1996, 121-122.

ellas, o las más anti-intuitivas para el sentido común, lo pagarían lógicamente, lo que no dejó de suceder.

Otra explicación del fenómeno radica, sin duda, en el nuevo tabú de la muerte en las sociedades occidentales; de ella se comenzó a hablar mucho a partir de ese momento. Hay que hacer referencia aquí al artículo fundador del sociólogo británico Geoffrey GORER, «*Pornografía de la muerte*»,³⁰ que data de 1955. Se describía una situación próxima a su adquisición en Gran Bretaña, especialmente en los círculos anglicanos, en que se precisaba muy bien que no se había aludido en esa fecha a las minorías religiosas locales, incluidos los católicos. Esta tesis no fue aplicada en el caso de Francia hasta 1967, en un famoso artículo de Philippe ARIÈS sobre la «muerte invertida»³¹ que influyó mucho en la reflexión católica sobre el tema. A su paso, la historia de las actitudes hacia la muerte se puso de moda en Francia en los años 1973-1983 en que, durante un tiempo, constituyó uno de los sectores más destacados de la historia conocida como “de las mentalidades». El infierno, el purgatorio, la «pastoral del miedo» (Jean DELUMEAU), los limbos, la preparación para la muerte, se convirtieron en temas de estudio para los nuevos historiadores, justo cuando un gran número de católicos (que a veces eran los mismos) dejó de creer.

Recuerdo, si se me permite un testimonio personal, una conversación que tuvo lugar a mediados de la década de 1990, con el padre GY, dominico, eminente especialista en liturgia, quien me dijo que había leído nuevamente, a petición suya, *El nacimiento del purgatorio*, de Jacques LE GOFF «para ver si no había herejía».³²

30 Geoffrey GORER, “Pornography of Death”, *Encounter* (octubre 1955), tomado de *Ni pleurs ni couronnes*, prefacio de Michel VOVELLE, EPEL, Paris 1995, 19-26

31 Philippe ARIÈS, *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales*, en “Archives européennes de sociologie”, vol. VIII, 1967, 169-195, tomado de *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Le Seuil, col. “Points”, Paris 1975, 177-210.

32 LE GOFF habría podido caer en manos de un censor más “censurante”.

No entraré en la cuestión que se debate, de saber si este tabú era nuevo o no y en qué medida. Sabemos que Norbert ÉLIAS³³ y toda la tradición sociológica que siguió su estela, vieron un evento especialmente imaginario, muy revelador de una forma de nostalgia ideológica del viejo mundo por parte de ciertos espíritus tristes y conservadores. Después de todo, ¿no escribió PASCAL ya en el siglo XVII que, al no poder suprimir la muerte, los hombres habían optado por no pensar en ella?³⁴ De hecho, con esta constatación, la Iglesia del pasado pidió a sus pastores que recordaran a los fieles la perspectiva y la inminencia siempre posible.

Esto no impide que la disminución de la presencia social de la muerte y del duelo en las sociedades occidentales, desde la década de los 60, haya reforzado el tabú, si no lo ha creado. Estaba relacionado con la urbanización, pero no sólo, la disminución relativa del culto de las tumbas, siempre unánime en la sociedad francesa (laicos y católicos por igual), al final de las guerras en cadena, se inició en 1870 y continuó hasta 1962 a través de los dos ciclos de guerras mundiales y de los conflictos coloniales, el consiguiente alejamiento de los jóvenes de la posibilidad de tener que «morir por la patria», inscrita en letras de oro en los monumentos a los muertos comunales, a la generalización de la muerte en el hospital, a la limitación de las vigias fúnebres, a la desaparición en el campo y las ciudades pequeñas del espectáculo de las idas y venidas diurnas y nocturnas de los sacerdotes que llevaban los «últimos sacramentos», con sus clérigos con campanillas y linternas, a la desaparición de los carruajes fúnebres tirados por caballos, etc.

En resumen, todo sucede como si, en aquel momento, la cultura dominante se hubiera apoderado de nuestro inconsciente, del que Freud dijo que no «creía» en nuestra mortalidad.³⁵ En este contexto, el nuevo silencio de la Iglesia sobre las postrimerías puede interpretarse como la forma específicamente

33 Norbert ELIAS, *La solitude des mourants*, Pocket, Paris 1982, 24-25 (para la crítica de Ariès).

34 Blaise PASCAL, *Pensées, Œuvres complètes*, édition de Jacques CHEVALIER, Pléiade, Paris 1954, 1147.

35 Sigmund FREUD, *Actuelles sur la guerre et la mort* (1915), *Œuvres complètes*, vol. XIII, PUF, Paris 1988, 127-155.

católica de esta mutación general.³⁶ Su discurso sobre la muerte se centró durante mucho tiempo en la economía de la expiación que estructuraba el acceso al más allá, se encontró extrañamente callada cuando todo este aparato de dogmas y prácticas que lo acompañaban, de repente pareció estar definitivamente caduco. En cierto sentido, podría decirse que su silencio reforzó el tabú en la medida en que los miedos teológicos de antaño, ya sea sobre la muerte súbita, sobre el juicio, la condenación, el purgatorio, sirvieron como derivados al miedo a la muerte que, en adelante, es aún más poderoso entre nosotros, ya que se presenta más desnudo y difuso.

La evolución de la imagen de Dios también ha jugado su papel en esta liquidación de la pastoral de las “postrimerías” en el continuo de una larga historia, al final de la cual los “derechos” de la justicia de Dios han terminado por desaparecer ante los “deseos” de su misericordia. En el contexto de los años 60-70, se comenzó a hablar con abundancia del “Dios Amor”, para usar una fórmula tomada del Evangelio de Juan, en el sentido de que sería solo Amor, y del “Dios de la ternura”. El hecho es sensible en la evolución del tipo de examen de conciencia que generalmente se encontraba al final de los misales. En 1987-1988, el gran teólogo suizo Hans URS VON BALTHASAR puso de acuerdo a la opinión dominante con la doctrina católica, al explicar, en dos pequeños libros,³⁷ que si en la Escritura había efectivamente dos series de afirmaciones aparentemente contradictorias –unas inquietantes, que ilustran la posibilidad de terminar en el infierno, y otras tranquilizadoras, que afirman la voluntad de salvación universal de Dios –la condenación era una “posibilidad infinitamente improbable”, que no se podía considerar más que por uno mismo.

La adopción del nuevo Padre Nuestro ecuménico, en enero de 1966, en virtud del cual comenzaron los católicos franceses, al igual que los protestantes, a tutear a Dios³⁸ en francés, iría más bien en este sentido: ¿es la forma de condenar a alguien a quien se tutea? La vieja imagen de Dios en la cual su

36 Voir les *addenda* à la réédition de son article sur “La mort inversée” in *La Maison-Dieu*, n. 101, 1970, 59-63.

37 Hans URS VON BALTHASAR, *Espérer pour tous*, Desclée de Brouwer, Paris 1987; *L'enfer, une question*, Desclée de Brouwer, Paris 1988.

38 Florian MICHEL, *Traduire la liturgie*, CLD éditions, Paris 2013, 87-129.

justicia iba de la mano de su misericordia, pareció a muchos singularmente «perversa», para usar el título de un famoso libro de 1979.³⁹ Con lo cual, estaba bastante claro que los católicos de la época ya no tenían al Dios que iba con la antigua teología de las «postrimerías». El silencio sobre ellas también ha coincidido con la entrada en la sociedad de consumo, y también en una forma de felicidad terrenal desconocida en épocas más tempranas. Los historiadores tienden a fecharlo antes, a principios de la década de los 60 en Europa occidental, y el momento en que el fenómeno comenzó a desplegar todas sus consecuencias culturales, a mediados de la década. Se puede pensar que la búsqueda del bienestar y el bien vivir, ahora al alcance de muchos y promovido como el principal fin de la existencia colectiva, ha terminado por erosionar el tema de las «postrimerías».

El problema fue abordado tempranamente, con singular agudeza, por el filósofo Emmanuel MOUNIER, en uno de sus últimos textos sobre Suecia, fechado en 1950. Para él, era el prototipo de la sociedad de consumo del futuro,⁴⁰ ya que había escapado de las dos guerras mundiales de Europa, y había disfrutado de un estado de bienestar bastante desarrollado desde el período de entreguerras. Sus habitantes le parecieron como «los primeros testigos de la ciudad feliz» europea, que podían disfrutar de una forma de felicidad material, física y psicológica desconocida en épocas anteriores. «Los psicólogos», señaló, «son los sacerdotes de la conciencia escandinava»,⁴¹ antes de concluir que había «enfermedades de la miseria», pero probablemente también «enfermedades de la felicidad» (aunque eran menos sensibles), y que el problema del mañana sería sobrevivir espiritualmente a toda esta riqueza. ¿El medio para que las iglesias se interpongan en el camino de semejante ola y continúen abogando por la causa en este contexto de postergación de las expectativas de esperanza en la otra vida?

39 Maurice BELLET, *Le Dieu pervers*, Desclée de Brouwer, Paris 1979.

40 Emmanuel MOUNIER, *Notes scandinaves ou du bonheur*, en "Esprit" 18 (1950) n. 2, 253-286.

41 Ibid., 282.

EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACIÓN DE LA CRISIS

El historiador no termina su trabajo una vez que ha intentado establecer los hechos y proponer explicaciones. Le queda la interpretación del fenómeno, si es posible. En tales circunstancias, es un buen método comenzar escuchando a los testigos y actores de la época que, después de todo, no están tan mal situados para juzgar. Ahora, para proceder de esta manera, se pueden distinguir dos grandes lecturas posibles de los hechos. La primera corresponde, aproximadamente, a la tesis tradicionalista o tesis integrista que consiste en decir, en esencia, que la Iglesia de los años 60-70 sacrificó una parte de su mensaje -el más desagradable- en aras de su reconciliación con el mundo moderno, ya sea porque ella misma había dejado de creer en él, o porque creyó que, reduciendo sus exigencias y haciéndose más amable, seduciría a más personas. Cálculo mal entendido, solemos apresurarnos a decir, porque las poblaciones observadas no han vuelto al redil de la Iglesia; por el contrario, las religiones que «caminan» en el mundo moderno, como el Islam o el protestantismo evangélico,⁴² generalmente no han hecho este tipo de *aggiornamento*. Conclusión, para citar a un escritor de circunstancias: «todo lo que no cuesta nada, no vale nada», la salvación como lo demás.⁴³

La lectura clásica conciliar obviamente defiende un punto de vista diferente. Se encuentra una buena expresión, en el plano historiográfico, en las famosas tesis de Jean Delumeau sobre la “pastoral del miedo”, especialmente en su gran libro *El pecado y el miedo*, que data de 1983.⁴⁴ Dichas tesis han disfrutado durante mucho tiempo de un crédito cuasi oficial en la Iglesia de Francia.⁴⁵ Han mantenido que, en resumen, la Iglesia usó y abusó durante mucho

42 Olivier ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Le Seuil, Paris 2009.

43 Joseph de MAISTRE, *Ceuvres posthumes, Les soirées de Saint-Petersbourg*, t.1, Paris/Lyon, J. B. Pélagaud, 1867 (9e éd.), 217.

44 Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris 1983

45 Guillaume CUCHET, *Jean Delumeau, historien de la peur et du péché*, en “Vingtième siècle. Revue d’histoire” (2010), n. 107, 145-155, tomado de *Faire de l’histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Publications de la Sorbonne, col. “Itinéraires”, Paris 2013, 141-164.

tiempo de una pastoral aterradora, poco evangélica, que sería parcialmente responsable, por reacción, de la descristianización actual. La Iglesia, sobre la base de una preparación iniciada en el período de entreguerras con el surgimiento de la Acción Católica, no se habría separado de este discurso sino en favor del Concilio. Que este progreso necesario y auténticamente cristiano se haya resuelto con la desestabilización de algunas de las generaciones formadas en el viejo sistema, ha sido una consecuencia provisional y casi inevitable de la operación. Demostró que el terreno estaba ya muy minado y esperaba la oportunidad de desvanecerse.

¿Puede el historiador decidir tal debate? Al menos puede dar su opinión. La parte de verdad de la tesis conservadora me parece ser que el catolicismo francés conocía bien, gracias al Concilio y la crisis que siguió, lo que podría llamarse el acceso russonianco colectivo (sin necesidad de volver a leer a ROUSSEAU). En el cambio general del que dio la señal el Concilio, se liberó sin ni una palabra de secciones enteras de la antigua religión, que ya se veían desde hacía algún tiempo, o repentinamente (según el caso), como antigüedades teológicas y devocionales, inútiles y costosas. Una parte del antiguo catecismo se encontró más o menos asimilado a una especie de mitología macabra que la Iglesia había resguardado por mucho tiempo por razones pedagógicas pasadas, por la falta de inteligencia de sus propios fundamentos espirituales, por el clericalismo o por infiltraciones «jansenistas.»

Un Jansenismo en gran parte imaginario, deberíamos apresurarnos a añadir, ya que los últimos sacerdotes jansenistas desaparecieron en Francia en los años 1820-1830,⁴⁶ pero que funcionó en la mitad del siglo XIX como un medio cómodo para el catolicismo oficial tomara distancia de su propio pasado rigorista, sin tener que explicar el fondo de sus cambios. La brutal desaparición de la predicación sobre los «novísimos» en la Iglesia de los años 1960, incluyendo el concepto de «pecado mortal», que ha sido durante mucho tiempo uno de los principales temas teóricos y prácticos del dispositivo, es un acontecimiento fundamental del que no es seguro que se haya tomado la medida completa. El antiguo catolicismo, hasta el Vaticano II, estaba indexado

46 Guillaume CUCHET, *La "pastorale de la peur" au XIXe siècle. Continuités, crises et mutations d'un discours*, Dominique AVON y Karam ZIRK (Dir.), *De la fante et du salut dans l'histoire des monothéismes*, Karthala, Paris 2010, 155-170.

en gran medida en este sistema escatológico, nacido en la Edad Media central y mantenido, mal que bien, por medio de ciertas adaptaciones y evoluciones. Su repentina desaparición, que pedía una reinterpretación general, no pudo haber tenido consecuencias considerables en todo el sistema, con matices según sus componentes. Sin duda, esta ruptura, incluso si llegara a consumir un proceso de desvitalización de larga duración, no podría ocurrir sin dejar tras de sí numerosas huellas de su presencia.

Huellas, en primer lugar, a través del apego persistente de las personas al ritual de los funerales religiosos. Ya en el siglo XIX, a menudo eran considerados por los fieles como el verdadero viático de la Iglesia a sus hijos, incluso a los indignos, para el más allá, tanto más que el viático mismo (la última comunión) y la extrema unción, pensarán lo que pensarán los teólogos y otros guardianes de los caminos oficiales de la gracia. El paso físico por la Iglesia, incluso *post mortem*, quedaba, más o menos conscientemente, como garantía de la entrada en la Iglesia eterna. Las secuelas a través de la recuperación indefinida, casi hasta nuestros días, del proceso de la «pastoral del miedo», del que la Iglesia se reconocerá culpable por su pasado, incluso allí donde dicha pastoral hace tiempo que ha desaparecido, compensada de varias maneras. En psicoanálisis, hablaríamos de «abreacción» en el sentido de una reacción que se prolonga.

Sea como fuere, esta ruptura en la predicación católica, ha creado una profunda discontinuidad en los contenidos de la religión, predicados y vividos a ambos lados de la década de los 60. Es tan profundo, que un observador externo podría preguntarse legítimamente a sí mismo si se trata siempre de la misma religión, más allá de la continuidad de su nombre y del aparato teórico de sus dogmas.

