

«CONTESTACIÓN», IGLESIA Y CRISTIANDAD

Daniele Mattiussi

1. Introducción

La Iglesia, durante siglos, se definió constante y correctamente como «sociedad perfecta», una y santa. El papa Pablo VI, tras el Concilio Vaticano II, recordó la definición: «La Iglesia –dijo por ejemplo, en el curso de la Audiencia general de 25 de mayo de 1966– es [...] una sociedad jurídica, organizada, visible, perfecta». Se dice, sin embargo, que la Iglesia es *semper reformanda*. ¿Cómo es posible que una sociedad perfecta requiera reformas? ¿Es posible, en otras palabras, reformar lo perfecto?

Es claro que el lenguaje de las definiciones también reclama precisiones para ser usado correctamente y para permitir comprender adecuadamente lo que se entiende expresar con él. La Iglesia, como institución fundada por Dios, y en particular como «cuerpo místico», no necesita ni correcciones ni integraciones, sino que es perfecta. Pero la Iglesia, como terrenal o militante, postula una tensión hacia la perfección. Desde este ángulo es *semper reformanda*. En ninguna época histórica la Iglesia militante ha podido dejar de buscar la perfección. También en nuestro tiempo, quizá sobre todo en nuestro tiempo, la Iglesia militante tiene necesidad profundizar el conocimiento de sí misma y más aún de buscar la perfección espiritual y moral de sus miembros, alcanzable sólo en su integridad solamente «más allá» de la historia. Lo que impone tener en cuenta que la Iglesia peregrina –como llama el Concilio Vaticano II a la Iglesia militante– debe tender al cambio, pero no al cambio de su naturaleza, sino a un cambio según su naturaleza. No debe, pues, renegar de sí misma –como le aconsejaba, por

ejemplo, presuntuosamente Pasolini en 1969– para no desaparecer. Debe, al contrario, conservarse a sí misma para desempeñar su misión.

En los años de la «Contestación» la Iglesia militante vivió una historia intensa y particular. Por un parte, era la época del Concilio, del Concilio Vaticano II. Todo Concilio «marca» a la Iglesia y es para ella un momento de renovación, aunque también de tensiones, contraposiciones, derivas doctrinales y morales. Por otra, es esta una época caracterizada por la secularización, el laicismo y el ateísmo, que han penetrado hasta el corazón mismo de la Iglesia. El 68, por eso, es una fecha que marca la intensificación de un debate, el redescubrimiento de viejas doctrinas (algunas heréticas) aunque se presentaran como «nuevas», el esfuerzo para una renovación que, a veces, era –hablando propiamente– una traición. En 1968 apareció, por ejemplo, un volumen colectivo (entre cuyos colaboradores se encontraba Joseph Ratzinger) titulado significativamente *El final de la Iglesia como sociedad perfecta* (1), en el que la Iglesia se identificaba con «el mundo que se abre a la Palabra de Dios, estructurándose en comunión sacramental entre los hombres» (2). Lo que caracteriza, de todos modos, a la Iglesia en el tiempo de la «Contestación», es un fermento, nacido a menudo de perspectivas erróneas y dirigido hacia objetivos erróneos. Pero que se entiende como un elemento de «vida nueva» de la Iglesia, incluso cuando ésta se ve obligada a reconocer –con las palabras de Pablo VI en 29 de junio de 1972– que el humo de Satanás la ha invadido.

2. La cultura católica en los años de la «Contestación»

Los años de la «Contestación» se caracterizan por una cultura «católica» que renuncia a presentar la propia visión

(1) AA.VV., *La fine de la Chiesa come società perfetta*, Verona, Mondadori, 1968. El volumen formaba parte de la colección «IDOC. Nuevos documentos», dedicada «los grandes temas del cristianismo moderno».

(2) Mario CUMINETTI, «La necessità dell'incessante riforma del volto della Chiesa nella storia», en *La fine della Chiesa come società perfetta*, cit., pág. 24.

del mundo y, en parte, a alcanzar su fin. En estos años se consideraba generalmente como negativa la instauración (o, al menos, la búsqueda de la instauración) de la realeza social de Nuestro Señor Jesucristo. Se consideraba negativo el esfuerzo en pro de una cultura que pueda legítimamente llevar el adjetivo de «católica»: más aún, se decía entonces, tal adjetivo sería signo de una no-cultura. El laicismo lo llevaba sosteniendo desde hacía tiempo. Era necesario –se afirmaba– el fin del mundo católico para que la Iglesia y la cultura pudiesen renacer. Desde este punto de vista las Universidades católicas –que no eran las que desde su fundación habían estado abiertas a transacciones, sino que estaban dominadas en la época del Concilio por una *Weltanschauung* que abrazaba sin rechistar el espíritu de los tiempos– no tenían razón de ser (3). Se consideraba necesario, en estos años, «repensar» la naturaleza y finalidad de la misma Iglesia, cada vez más considerada –por influjo de las doctrinas protestantes– como una comunidad contrapuesta a la institución: Pío XII había denunciado a su tiempo el peligro y el error de una Iglesia exclusivamente espiritual contrapuesta a la jurídica e institucional (4). Este «volver a pensar» favorecía la opción de la Iglesia como una asociación contrapuesta a la fundación, esto es, como una Iglesia democrática, que nace de abajo, en particular de las comunidades de base, que darían vida al unirse a una comunidad de segundo nivel llamada «Iglesia». El «volver a pensar» llevaba también a privilegiar una Iglesia «mundana», es decir, comprometida en términos filantrópicos, preferida a la vieja Iglesia obsesionada con la salvación ultraterrena de las almas. La promoción humana, entendida como conquista del bienestar material y de

(3) Resulta significativo que los estudiantes de la Universidad Católica de Milán, oponiéndose entonces al programa del nuevo rector, entendieran a fines de 1965 que había de anteponerse la cultura que llamaban contemporánea (y determinada por ellos como propia de la sociedad civil) a la cultura católica. Como se ha observado (cfr. Marcello VIGLI, «Dalla “scuola per la Chiesa” alla “Chiesa per la scuola”», en *L'altra Chiesa in Italia*, Verona, Mondadori, 1970, pág. 155), se invertía el fundamento de la Universidad y se negaba su función.

(4) Cfr. encíclica *Mystici Corporis Christi*, 29 junio de 1943.

los derechos humanos (5), se identificó erróneamente con la evangelización. Bastará señalar dos iniciativas «oficiales» que causaron alboroto: el congreso de febrero de 1974 sobre los males de Roma (organizado por el cardenal Poletti, a la sazón Vicario de Su Santidad) y el de dos años después dedicado al tema «Evangelización y promoción humana» (querido por la Conferencia Episcopal Italiana y guiado por el presidente de ésta, el cardenal Antonio Poma). En ambos se habló exclusivamente de trabajo, justa remuneración y justicia social. Todos temas que tocan también a la Iglesia, pero que debe tratar e iluminar a la luz de su misión. La responsabilidad de los cristianos frente a las expectativas de la caridad y de la justicia no pueden convertirse, en efecto, en meras cuestiones sindicales de las que la Iglesia debe hacerse cargo. E incluso al tratar de estas cuestiones morales no debe olvidar la Iglesia su alta misión. Se observó entonces que la gran ausente de estas iniciativas «oficiales» era el alma. Lo que demuestra, que, en el inmediato postconcilio, se consideraba necesario pensar la Iglesia según la *Modernidad* y no según la Edad Media. Los nuevos vientos traídos por el Concilio soplaban en esta dirección. Se habían robustecido entonces particularmente los mitos historicistas y evolucionistas, sostenidos y favorecidos por importantes campañas editoriales de notable peso y difusión. Las firmas más acreditadas del neomodernismo

(5) Distintos grupos de cristianos se hallaban entonces convencidos de que el bien común se identificaba con el bienestar material. Era el efecto de los «veinte años social-demócratas» de la Democracia Cristiana, que había encontrado en la difusión del consumismo y, más en general, en la mejora de las condiciones, un camino importante para alcanzar el consenso mayoritario de los italianos. El mismo Vaticano, aunque con un alcance más profundo, puesto que reducía el bien al desarrollo de la persona según la doctrina del personalismo contemporáneo, había efectuado un cambio de perspectiva. Era natural, por esto, que después del Concilio, y tras la mera reivindicación del antifascismo y del anticomunismo, distintos católicos propugnasen en primer lugar teóricamente (aunque tampoco faltasen iniciativas prácticas en tal sentido) un compromiso para «mejorar las condiciones de tantos hombres oprimidos, despreciados, privados de todo apoyo» (Mary DALY, «Perché la chiesa possa non diventare la “tomba di Dio”», en *Le due Chiese*, Verona, Mondadori, 1969, pág. 24). Véase también el testimonio de Alex ZANOTELLI, «Il battesimo dei poveri», *MicroMega* (Roma), núm. 2 (2018), págs. 101-106.

y de las quienes se encontraban en posiciones cercanas al mismo eran cortejadas e invitadas a sostener el mito de la «nueva Iglesia» (6).

¿Con qué se identificaba esta «nueva Iglesia»? Era concebida, primeramente, en términos de negatividad, pues se presentaba como contraria a la Iglesia institucional, a la histórica, a la organizada y jerárquica. La llamada cultura católica, sobre todo la «eclesial», no hacía a este respecto otra cosa que adoptar el método de la «Contestación»: hacía suyo el esfuerzo contra la autoridad, más aún, erigía tal esfuerzo en programa (7).

En segundo lugar, cuando la cultura católica no se limitaba a estar «contra», la «nueva iglesia» asumía un fundamento y unas características del mundo protestante. La cultura protestante, a este respecto, ejerció un doble papel. Uno derivaba de las modas de pensamiento que se habían afirmado sobre todo en el mundo alemán. No sólo el declaradamente gnóstico sino también el que parecía cercano al catolicismo (8). En aquellos años incluso los estudiosos aparentemente equilibrados sostenían (equivocándose) que la cultura alemana no lograba a traspasar, respecto de la Iglesia, los Alpes. Esto era considerado negativamente, como una cerrazón irracional. Por el contrario, el pensamiento del otro lado de los Alpes, que ya se había afirmado en Europa antes de la segunda guerra mundial, había inundado también la cultura católica en la segunda mitad del siglo XX. La segunda vía para la afirmación de la cultura protestante en el interior de la Cristiandad (o de lo

(6) Pueden citarse, al menos, entre éstos: Schillebeeckx, Pellegrino, Chenu, Rahner, Franzoni, Fabbretti, Girardi, La Valle, Alberigo, Garaudy, Diez-Alegría, Gutiérrez, Tillich, Ratzinger.

(7) Resulta significativo, a este respecto, el largo subtítulo de la obra citada *La fine della Chiesa come società perfetta*. Dice así: «La crisis del autoritarismo es un movimiento telúrico que agita también a la Iglesia. Los principios de la reforma de sus estructuras representan un flujo revolucionario que regenera la antigua participación comunitaria al misterio de la fe».

(8) Considérese, a título de ejemplo, la fascinación del magisterio de Romano Guardini, ejercido desde Múnich, y que está todavía «vivo» en la cultura católica. Lo demuestra, entre otras cosas, la consideración que le tiene Bergoglio (cfr. *Politique et société*, edición al cuidado de Dominique Wolton, París, Editions de l'Observateur, 2017, págs. 35-36).

que quedaba de ella) era el americanismo. Las doctrinas políticas de los Estados Unidos de América se habían ido imponiendo gradualmente en el mundo católico e influenciaban también las doctrinas teológicas y eclesiológicas. Incluso el Concilio Vaticano II se resiente de ello gravemente, si bien sus documentos no llegan a acogerlas de manera plena. Lo que se desprende de ahí es en primer término el cambio radical del modo de entender la Iglesia, reducida generalmente a conciencia crítica de la Humanidad. Y eso –se decía– sobre la base de la Palabra de Dios que, sin embargo, a la luz de las teorías según las cuales ésta es esencialmente su interpretación, se reducía a la historia y, por tanto, dependiente de las distintas (y a veces opuestas) hermenéuticas formuladas a lo largo del tiempo. La hermenéutica, en este caso, no es «lectura» de la realidad (en el caso *de quo* no es exégesis de la Revelación), sino su constitución. Tanto que, en los años inmediatamente sucesivos al Concilio, se llegó a sostener, por ejemplo, que «“Creador” y “criatura” son valores “puramente” formales, [pues] el contenido que se da a ambos [...] varía» (9). O se reivindicó la necesidad de un cambio radical, esencial, de la Iglesia, sobre la base de una presunta constatación: la de la mutación de los modelos de pensamiento» (10). Son tesis insostenibles pero que se han sostenido en la segunda mitad del siglo XX y en los primeros decenios del XXI por obispos [por ejemplo, Alfredo Battisti, para el que sólo se pueden cambiar las relaciones humanas cambiando la imagen de Dios, esto es, la representación que de él se hace el hombre: Dios, por tanto, sería una proyección de los deseos colectivos, de las expectativas políticas, de las exigencias psicológicas humanas, distintos respecto al contenido en el tiempo y en espacio (11)], por cardenales [por

(9) Mario CUMINETTI, «La necessità dell’incessante riforma del volto della Chiesa nella storia», en *La fine della Chiesa come società perfetta*, cit., pág. 21.

(10) Cfr. Mary DALY, «Perché la chiesa possa non diventare la “tomba di Dio”», en *Le due Chiese*, cit., pág. 38.

(11) Cfr. Alfredo BATTISTI, *Una Chiesa profetica per la pace nel mondo*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1986, pág. 16.

ejemplo, Kasper, para quien los Evangelios son «lecturas» fechadas, esto es, ligadas a la contingente situación histórica y social (12)] o por Generales de órdenes religiosas [por ejemplo, el de la Compañía de Jesús, para quien la veracidad de la predicación de Cristo no puede ser probada no habiendo sido posible su grabación (13)].

De esto deriva una evolución de los dogmas, no como profundización de su conocimiento (esto es, como su conocimiento más adecuado), sino como su desalojo. Se debería decir –mejor– que los dogmas, al elaborarse por la comunidad cristiana en el tiempo, se suceden como verdades provisionales, siempre renovables en su contenido. Si todo es histórico nada debe establecerse, nada permanece en el tiempo y más allá del tiempo. El reino de Dios tampoco es otra cosa respecto al devenir de la efectividad, esto es, respecto a la historia: «Es –se afirmó explícitamente en el 68– el mismo mundo en su desenvolvimiento histórico» (14). Lo que significa que la historia del mundo se identifica con la historia de la salvación. La historia sería una sola. Y sería toda sagrada. La salvación, pues, se realizaría en la historia, pues aquélla sería su producto. En otras palabras, el tiempo no sería el momento de la posibilidad de la salvación, sino simplemente la salvación.

3. Los intentos de «bautizar» la «Contestación»

La «Contestación», por su vitalismo, no podía admitir verdades inmutables. Estas podían (y pueden) tener sólo una

(12) Kasper es incluso más radical. Los Evangelios –escribe, por ejemplo, en *Jesus der Christus* (trad. Italiana, Brescia, Queriniana, 2013, pág. 26)– «no son testimonios históricos [...]. Son más bien testimonios de la fe». Debería decirse, más propiamente, testimonios de la creencia de los cristianos de todo tiempo.

(13) El padre Arturo Marcelino Sosa Abascal, en efecto, es de esta opinión. La contestación de las tesis contenidas en su entrevista a *El Mundo* no se ha hecho esperar. Debe recordarse en particular la de Antonio Livi (cfr. *La Nuova Bussola Quotidiana* de 5 junio de 2017).

(14) LEO ALTING VON GEUSAU, «La Chiesa “scandalo” del mondo», en *La fine della Chiesa come società perfetta*, cit., pág. 181.

vida efímera, dependiente de que sean compartidas colectivamente y funcional al logro de cualquier objetivo concreto. También muchos hombres de Iglesia se adecuaron rápidamente a la moda del momento. En algunos casos volvieron a proponer las tesis del modernismo (y, por tanto, del kantismo); en otros intentaron atrincherarse detrás de las doctrinas historicistas; en otros finalmente se convirtieron en repetidores acríticos de las escuelas de la deshelenización. ¿Qué significaba y llevaba consigo la deshelenización? En primer lugar, yendo de inmediato a sus consecuencias extremas, la aceptación del escepticismo (y, por tanto, para la Iglesia, la premisa de su final, puesto que si no hay verdad alguna o no es conocible, y por tanto no puede postularse, la Iglesia se ve privada de su tarea de custodiar el depósito recibido y de su función magisterial). De ahí deriva consiguientemente la imposibilidad del Credo (tanto que Pablo VI consideró oportuno volver a proponerlo de manera fuerte en 1968) y la moral de situación, incluso el libertinismo «moral». Bajo la apariencia del rechazo a ligar en forma definitiva la Revelación una cultura histórica particular (el helenismo), se reivindicaba en realidad el deber (presunto) de separar el Dios de la fe del Dios de los filósofos, vieja tesis de la teología liberal de los siglos XIX y XX. En el tiempo de la «Contestación» se recuperaron (sobre todo tomando prestados conceptos y terminología de los autores protestantes) viejas tesis acerca del Jesús de la fe y el Jesús de la historia. Se dio así un trasvase de fideísmo, de sociologismo y de historicismo al interior de la teología y de la Iglesia católica, que impidieron (e impiden) considerar a Jesús «camino, verdad y vida (*Jn.*, 14, 6): la verdad, también la revelada, no puede prescindir de lo creado, es decir, de su naturaleza metafísica. Los Mandamientos se definieron como los bolardos (es decir, los obstáculos) de la libertad. El único pecado consistía en ser conservador, sin distinciones o precisiones (15). Muchas verdades eran contestadas: el pecado original, identificado gnóticamente con

(15) Cfr. Luciano PADOVESE, *Impegno morale del cristiano*, Pordenone, Edizioni Concordia Sette, 1984, pág. 95, donde escribe textualmente (con *Imprimatur* del obispo Abramo Freschi): «Es pecado el conservadurismo. Esto es, frenar el proceso de creatividad que está en la realidad».

la creación (16), la resurrección de Jesús (17), la virginidad de María (18), la transubstanciación, etc. Eran tesis las que se recuperaban que tenían lejanas raíces. Ernesto Balducci, por ejemplo, sobre todo con la revista *Testimonianze*, impulsaba el maritainismo y el lapirismo. Dependía de Maritain principalmente por el modo de entender la libertad (Maritain, en sus obras del periodo estadounidense, definió a la libertad moderna como la libertad cristiana) y de La Pira por la concepción de los derechos humanos y los derechos sociales. La Pira, en un memorable discurso a la Asamblea constituyente de marzo de 1947, afirmó que los derechos individuales, que son comúnmente llamados derechos humanos, son los codificados en la Declaración de derechos el

(16) El pecado original no sería una elección de Adán y Eva. Sería –explicó un autor, actualmente Vicario general de una diócesis del nordeste de Italia y al inicio de los años noventa del siglo pasado rector de una escuela diocesana– «el mal de la humanidad de los comienzos»; ese mal «que marca y condiciona negativamente a todo hombre que viene al mundo» y que «constituye una situación negativa que atraviesa y afecta al individuo antes de sus opciones libres». Parece entender que el pecado original sería la misma creación y, por tanto, en último término obra de Dios. Otros autores han negado la legitimidad de la definición del pecado original como desobediencia. Rinaldo Fabris, por ejemplo, se pregunta retóricamente: «¿Acaso esta definición del pecado original como desobediencia, como rebelión, no lo ha sido en función del antiguo sistema piramidal que se apoyaba en el principio de que todos deben obedecer a un jefe?» (cfr. Rinaldo FABRIS, *Vita cristiana esperienza di comunità*, edición al cuidado de Luciano Padovese, Asís, Cittadella editrice, 1973, pág. 21).

(17) Un biblista (R. Fabris), por ejemplo, ha sostenido que la resurrección de Jesucristo no habría ocurrido *el tercer día* (como la Iglesia profesa en el Credo) sino a partir del tercer día. Habría sido la levadura de la historia (seguramente la de la Iglesia, quizá la de la historia simplemente, que por tanto sería toda sagrada). En otras palabras, Jesucristo no habría resucitado *físicamente*. En su trabajo, editado por Luciano Padovese, *La comunità cristiana e i beni dell'uomo* (Asís, Cittadella editrice, 1974, pág. 20), el mismo autor afirma que «la resurrección de Jesucristo no es otra cosa que la historia del mundo que lleva en sí el germen de la liberación y de la vida». Para la denuncia y réplica de esta tesis, véase el volumen de AA.VV., *Eutanasia del cattolicesimo?*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.

(18) María, en efecto, ha sido presentada como una «joven madre» que habría tenido el valor de romper con los tabúes de su tiempo. Recientemente, en 2017, una monja dominica de origen argentino ha sostenido abiertamente en la Televisión española que María no habría sido y no sería Virgen. Sor Lucía Coram, en efecto, ha afirmado que es «difícil de creer que María y José no hubieran tenido relaciones sexuales».

hombre y del ciudadano de 1789 (esto es, los derechos proclamados por la Revolución francesa) y que los derechos sociales son los codificados en la Constitución rusa de 1936 (es decir, en la Constitución estalinista). Balducci y el grupo de *Testimonianze*, por una parte, se alejaban de la línea de flanquear a la Democracia Cristiana (querida sobre todo por Pío XII. Salía de un equívoco representado por el hecho de que la Iglesia, tras la segunda guerra mundial, había lanzado una auténtica cruzada «política» para la instauración en Italia de un Estado (al menos de hecho) católico, y subsidiariamente –si no se hubiese logrado– para la gestión del Estado liberal en sentido cristiano. La salida se justificaba formalmente por una traición de la Democracia Cristiana, que había favorecido el capitalismo incluso cuando afirmaba combatirlo o atenuar sus efectos negativos en el plano social. Por otra parte, para hacerlo, era necesaria la teorización de una categoría de «pueblo» no sólo reductiva sino errónea en su esencia: el «pueblo», en efecto, no es una categoría, y menos aún una clase (en el sentido marxista del término). Este es el error que está en la base de la «Iglesia de los pobres», de esa Iglesia que piensa hacer propia la «religión de la humanidad» y proponer la redención del hombre en la historia por medio de la política. No se trata solamente de abandonar el triunfalismo que, para Balducci (19), esconde o (escondería) la voluntad de dominio temporal. No. Se trata de hacer una revolución en la Iglesia por medio de la Iglesia. Era necesario primeramente dejar espacio a la espontaneidad que reclamaba la libertad liberal y propugnaba (y en gran parte realizaba) la «Contestación». Esta meta habría podido lograrse a través de distintos caminos, pero todos convergentes: abrazando el marxismo (entonces de moda) como proponían, por ejemplo, Girardi y Turolo; aplicando la «Teología de la liberación» de los hermanos Boff (20); actuando con movimientos

(19) Cfr. Ernesto BALDUCCI, «Le memorie di un prete dal trionfalismo cattolico ad oggi», en *L'altra Chiesa in Italia*, cit., pág. 275.

(20) Debe notarse que Leonardo Boff, uno de los hermanos teorizadores de la «Teología de la liberación, tuvo como director de su tesis de doctorado en Filosofía y Teología, en Múnich, a Joseph Ratzinger. Ratzinger años después (en 1984), como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, firmó una *Instrucción* lúcida y severa sobre la «Teología de la liberación».

constituidos con esta finalidad (en Italia tenemos un ejemplo en el Movimiento de los Cristianos Trabajadores); formando «comunidades de base». A veces la «religión de la humanidad» se practicó con iniciativas aparentemente buenas (y transformadas sucesivamente en buenas): las Misas de la caridad, en efecto, estuvieron animadas al inicio de sentimientos meramente filantrópicos, pero más adelante se convirtieron en ocasión de auténtica caridad cristiana. Todo esto revela la intención de dar vida y gestionar la Iglesia con criterios «políticos» más que sobre la base y con finalidades verdaderamente religiosas. ¿Era esto la aceptación de la sugerencia pasoliniana antes citada? ¿Era esto, en otras palabras, el intento de bautizar la «Contestación» para permanecer a flote?

4. Tres lecturas cinematográficas

No es fácil responder a las preguntas. Lo que es cierto es que los cristianos deben examinarlo todo para asumir –como enseñó San Pablo– sólo lo que es bueno: «*Omnia probate, quod bonum est tenete*» (I Tes., 5, 21). Lo que es bueno en sí mismo, no lo que a veces se presenta y considera bueno. El cristiano no debe dejarse deslumbrar por los eslóganes y no debe tener nunca miedo. El mundo que la «Contestación» presentó como «adulto» (por usar un adjetivo querido por Bonhoeffer) se ha revelado un menor. Los que se ilusionaron y enamoraron de su (presunta) «madurez», sumándose a ella, debieran estar decepcionados. La presunta «puesta al día» que han seguido ha sido la causa de su derrota. No en cuanto «puesta al día» en sí misma, esto es, en cuanto a un examen profundo de todo, sino en cuanto «adecuación» al mundo y a sus modas contingentes de pensamiento y vida. El mundo que, en efecto, han contribuido a crear ha alcanzado una dramática heterogénesis de los fines. Da que pensar el hecho de que la hayan intuido sobre todo autores «alejados» (por lo menos de hecho) de la Iglesia y del cristianismo (aunque bautizados y, por tanto, incorporados a la Iglesia). Da que pensar, además, el hecho de que los autores «comprometidos» cristianamente no solamente no hayan comprendido la dirección de marcha de la «Contestación» (la

plena secularización), sino que la hayan secundado acriticamente. La afirmación se puede comprender fácilmente si se hace referencia a tres películas, todas «hipotecadas» por la misma *Weltanschauung* aunque muy distintas en lo que respecta al análisis e interpretación de la cuestión: *Gli ultimi*, de 1963, dirigida por el padre Turollo; *La classe operaia va in paradiso*, de 1971, dirigida por Elio Petri; y *L'albero degli zoccoli*, de 1978, dirigida por Ermanno Olmi. Estamos –es oportuno recordarlo– en los años de la preparación y el desarrollo de la «Contestación». *Gli ultimi* es el himno al esfuerzo en pro de la liberación, lograda por medio de la lucha de clases (aunque los «liberados», esto es, los campesinos, no sigan los métodos teorizados por Marx). Es la lírica de la pobreza «leída» como esclavitud impuesta y de la que toda una categoría de hombres está llamada a liberarse (habiéndose, de hecho, ya «liberado» en 1963). Es, pues, una «lectura» *a posteriori* efectuada con criterios gnósticos. *Gli ultimi*, por tanto, revela una absoluta dependencia de un sistema que se impone a la realidad, de gabinete. *La classe operaia va in paradiso* es una «lectura» crítica de la sociedad occidental de los años setenta del siglo pasado. Es la denuncia de la búsqueda y aceptación de la integración en el sistema capitalista, individualmente, pero a menudo facilitada e incluso propuesta y perseguida también por movimientos y partidos que, de palabra, se profesaban lejanos de estos sistemas. Bastaría pensar que *L'Unità*, a la sazón órgano del Partido Comunista, indujo a sus lectores «proletarios» a jugar a la Bolsa. Sin embargo, *La classe operaia va in paradiso* es, sobre todo, la denuncia de las abstracciones burguesas del movimiento estudiantil y de los sindicatos, considerados sujetos siempre inclinados a la transacción. La película, pues, es la «lectura» desencantada de la sociedad opulenta del Occidente, a la que faltaría un esfuerzo real para su renovación (erróneamente entrevisto, al menos de modo teórico, en los presupuestos de la «Contestación»). *L'albero degli zoccoli* describe una difícil situación social, más aún, trágica bajo muchos aspectos: es la fotografía de la condición de pobreza difundida en el siglo XX. Los pobres de entonces carecían de la «conciencia de clase». No han sido adoctrinados todavía por las teorías de Marx y, antes aún, de Hegel. Pero eso no les

hace pasivos. Su pobreza se revela una riqueza humana manifestada a veces a través de la solidaridad y el compartir.

Son tres «lecturas» que evidencian sendas sugerencias o vías para salir de situaciones que, de un modo otro, se revelan difíciles. Son, sobre todo, tres «lecturas» muy distintas de la pobreza y de las dificultades sociales. ¿Cuál de las tres corresponde a la cristiandad?

5. El problema de los pobres

El problema de los pobres no es una novedad en la historia contemporánea, en particular de la historia de la Iglesia de nuestro tiempo. Desde el principio y a lo largo del tiempo la comunidad cristiana ha demostrado atención, comprensión y apertura respecto de ellos. Los *Hechos de los Apóstoles* (4, 34-35) atestiguan que los primeros cristianos vendían sus propiedades y daban a cada uno según sus necesidades. Según sus necesidades naturales, esenciales, no según necesidades inducidas. Órdenes religiosas, determinadas instituciones, algunas asociaciones (piénsese, por poner un solo ejemplo, en la Sociedad de San Vicente de Paúl) y muchos cristianos los han favorecido, desinteresadamente, discretamente y, sobre todo, sin necesidad de teorizaciones político-sociales.

La Iglesia está llamada ciertamente a trabajar en su favor. Pero, sobre todo, está llamada a socorrer otras pobrezas no materiales, consciente –como dice el Evangelio– de que a los pobres los tendréis siempre entre vosotros (*Mc.*, 14,7). Hay, en efecto, formas de pobreza mucho más graves que la falta de bienestar, un bienestar que nunca se ha definido y que quizá no sea definible, y por lo mismo siempre puede invocarse, como de hecho a veces se invoca contra el bien.

La «Contestación» ha sugerido y, a veces, impuesto un esfuerzo exclusivo hacia ellos. Lo ha hecho basada en la opción favorable a la «nueva» religión: la religión de la humanidad, como se ha dicho. La cristiandad, desorientada y lacerada, a menudo se ha hecho ilusiones. A veces ha cedido al reclamo de la utopía. Bastaría recordar, a título de ejemplo, la reglamentación arbitraria según la cual «masculino» y «femenino» no son nociones biológicas sino productos culturales

ambientales (21), afirmación que sienta las premisas de la teoría contemporánea del género, y de aquella otra –consecuencia de la «Contestación»– según la cual no existe la enfermedad mental (la locura), convicción hoy difundida que el legislador italiano ha hecho suya con la llamada Ley Basaglia, la núm. 180/1978. Son dos ejemplos que hablan claro: en nombre de la utopía se ha decretado la inexistencia del orden natural. Las experiencias de las «comunidades de base» (Dom Franzione o el Isolotto por ejemplo), las reclamaciones y promociones llamadas democráticas y funcionales al ejercicio de la soberanía individual y colectiva (y la impiedad predicada por don Milani), la emancipación femenina (en realidad feminista) tanto dentro como fuera de la Iglesia y la promoción de los pobres marchan en la misma dirección: la imposición de un mundo de sueños alternativo al creado, el rechazo de un orden que no depende de la voluntad humana. La cristiandad (o mejor: parte de la cristiandad) ha creído –al igual que la «Contestación» y bajo su influjo– poder construir un «mundo nuevo» según los propios deseos y los propios designios: en el 68 se proclamaba, en efecto, un poco por todas partes, que «podemos tener el mundo que queremos».

6. La «Contestación» religiosa en el Friuli

Parece oportuno, antes de concluir, hacer alguna breve alusión a la «Contestación» y la cristiandad locales (22). Debe precisarse previamente que la «Contestación» (llamémosla) «local» no se confunde, como a veces se ha hecho (23), con algunas reivindicaciones políticas. Por ejemplo, con las manifestaciones estudiantiles para la creación de

(21) Cfr. R. RICCHETTI, «La situazione della donna nella Chiesa italiana», en *L'altra Chiesa in Italia*, cit., pág. 227.

(22) Para algunas notas sobre los fermentos de la «Contestación» en las Iglesias particulares de la archidiócesis de Údine y Gorizia, y de las diócesis de Concordia-Pordenone y Trieste (especialmente, sin embargo, de la de Údine), pueden verse algunas páginas del libro de R. TIRELLI, *I Cristiani. Storia della Chiesa in Friuli*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 2006.

(23) Cfr. P. MEDEOSI, *La rivoluzione è una farfalla*, Údine, Gasperi editore, 2018.

una Universidad. Tampoco puede ser totalmente inscrita en la «Contestación» del 68 la acción de estímulo y protesta a un tiempo del movimiento «Glesie furlane» («Iglesia friulana»), que se aprovechó del clima existente, creado en efecto por la «Constestación», pero que no es en su origen verdadera y propia «Contestación». Lo será cuando se haga anti-institucional, cuando tome posición contra la autoridad (eclesial y civil), cuando pretenda que la Iglesia sea democrática, cuando sostenga tesis análogas a las «comunidades de base».

Es sabido que una componente –la componente más importante– del 68 local brota de las escuelas. En particular del Seminario de Údine. Es sabido, además, que se sirve de algunas cabeceras, que actúan junto a las «nacionales», por lo general de extrema izquierda. A fines de los años sesenta e inicios de los setenta se constituyen distintos grupos. En torno a la hoja *Proposta* se reúnen sacerdotes y laicos, más sacerdotes que laicos en verdad. *Proposta* pretendía romper en primer lugar los esquemas de la que se entendía «vieja» cultura católica. Se proponía, a continuación, ejercer presiones para una renovación en todos los sectores. Su orientación era radical y freudiana. Su actividad provocó reacciones principalmente y sobre todo entre el clero. Pero éste, sin embargo, incapaz de responder, no va más allá del escándalo. También la toma de posición del Consejo Presbiteral de la Archidiócesis de Údine va a ser débil. Revela estupor y preocupación, pero no reacciona con argumentos fuertes. Las posiciones de *Proposta* crearán conmoción, hasta el punto de que *Friuli sera*, el diario dirigido por Alvisé de Jeso, el 3 de marzo de 1973 dará la noticia de la protesta de los padres de los alumnos del entonces más prestigioso colegio de Údine. De esta protesta se hicieron intérprete y portavoz cuatro maestros que reclamaron al director didáctico (el socialista Valentino Vitale) que pidiera a la Curia la sustitución del docente de religión. Los alumnos del colegio Dante Alighieri habían quedado horrorizados por las afirmaciones del profesor de religión, que había sostenido: a) que el alma es una hipótesis de los monjes medievales y, por eso, no existe; b) que el infierno, el purgatorio y el paraíso no existen; c) que los ángeles son simples inspiraciones personales, y así sucesivamente. El clérigo

docente fue defendido por *Proposta*, que abrió también otros frentes candentes. Eran los años setenta. Poco tiempo antes, en el Seminario de Údine, se negaba abiertamente la transubstanciación. Hasta el punto de que un docente de Teología Dogmática fue removido. En los mismos años otros sacerdotes, fuera del Seminario, declaraban que compartían casi todas las tesis de Lutero (24). El Seminario vivió entonces una etapa difícil. Lo demuestra, entre otras cosas, el hecho de que se constituyó una Comisión de ocho sacerdotes con el encargo de redactar una relación circunstanciada sobre los métodos y contenidos de las enseñanzas, así como sobre la oportunidad de aportar o no innovaciones estructurales significativas. Se llegó al punto de proponer su cierre. En un cuestionario, distribuido en 1971, 214 sacerdotes (contra 24) se declararon insatisfechos de la formación impartida en el Seminario, y 189 (contra 50) pidieron el cierre temporal de los cursos teológicos. Signo de sufrimiento y malestar. Tres docentes (Bressani, Fabris, Moretti) suscribieron en Bolonia el 2 de junio de 1971 un documento de dura condena de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. Llamados a motivar y divulgar las razones, no lo hicieron con distintas excusas. El rector del Seminario hubo de dimitir. Y el arzobispo no tomó decisión, prefiriendo –por regla general– diferirla.

En los mismos años se constituyó, con acento mayormente político y con propósito de información y diálogo eclesial, el grupo *Quattrogatti*, que tuvo vida efímera y menor capacidad incisiva. No porque su nivel fuese inferior al de *Proposta*, sino que se implicó mucho más claramente contra el «poder». El grupo de los *Quattrogatti* entendía, en efecto, que era nefasta «la conjunción entre iglesia y poder civil». Se batía contra el Concordato (antes de la «revisión», cosa que ocurrirá en 1984), pues «la tarea específica del sacerdote [es] sólo la de presidir la comunidad que lo ha elegido o de fundar una nueva» (25). Se oponía a toda forma

(24) Véase el testimonio de un «discípulo» del Instituto de don Francesco Placereani: NINO ORLANDI, *Come eravamo*, Venecia, Marsilio, 2009, págs. 18 y sigs.

(25) *Quattrogatti* (Údine), a. II, núm. 7, pág. 10. La afirmación manifiesta claramente una concepción protestante del sacerdote. La comunidad es propiamente, según esta tesis, una comunidad de base.

de autoridad, que con frecuencia se definía arbitrariamente como autoritarismo. Se esforzaba en favor del derecho a la objeción de conciencia. Combatía toda forma de inmovilismo, tanto el racionalmente inaceptable como el debido. Lo que demuestra que el grupo *Quattrogatti*, que publicó el periódico homónimo bajo la firma (por ser exigencia legal (26)) de Franco Barbina, era *intensive* un grupo para la «Contestación» y de la «Contestación».

Algunos años después, en 1975, se fundó el periódico *Lettere friulane*, relacionado en parte con una experiencia que se había realizado en una parroquia de la periferia de Údine. Tercer mundo, «Iglesia de los pobres» y diálogo con los creyentes eran los tres puntos cardinales de aquella experiencia, que *Lettere friulane* desarrolló en un nivel más alto, llevando la discusión principalmente al diálogo cristianismo-marxismo, adoptando en último término una metodología marxista. Pero los influjos de la doctrina marxista no sólo se hicieron notar en lo que toca al método, sino que también «hipotecaron» la *Weltanschauung* de *Lettere friulane*. Cosa que no advirtieron inmediatamente quienes se opusieron al «proceso a los católicos de la región de Údine» (por citar el título de un artículo de mons. Guglielmo Biasutti, publicado en el número 3-4/1974 de *La Panarie*). *Lettere friulane*, en efecto, intentaba una síntesis (no sabemos si conscientemente) de la doctrina del joven Marx anterior a 1848, de la doctrina radical (es decir, liberal, lo que es consecuencia de la doctrina demócrata-cristiana) y del cristianismo. Hubo un intento de intervención la Curia de Údine que favoreció,

(26) El grupo, en efecto, entendía que la responsabilidad debía ser colectiva, como eran colectivos –por ejemplo– los exámenes de grupo en la Universidad, como colectiva había de ser toda imputabilidad y toda responsabilidad. En lo que se revelaba plenamente conforme al pensamiento y la acción de la «Contestación». Bastará recordar, a título de ejemplo, que en enero de 1974 se clavó en las puertas de la catedral de San Daniel del Friuli un cartel en el que se afirmaba que «somos los responsables cada vez que un hermano nuestro está hambriento, mutilado, encarcelado, llagado, neurótico, discriminado o explotado». La responsabilidad sería siempre colectiva, nunca individual. El mea culpa del *Confiteor* sería una equivocación. La confesión una «farsa» inaceptable. Los procesos penales serían todos ilegítimos y la responsabilidad civil inexistente.

por reacción, una vigilia de oración por el Vietnam (la primera vigilia de oración friulana) el día del Viernes Santo.

El Centro Ernesto Balducci, que se inspira en efecto en el pensamiento de Balducci, es sin embargo a nuestro parecer el fruto más coherente de la «Contestación» en el Seminario de Údine. Fundado en la segunda mitad de los años ochenta, el Centro Balducci publicaba un *Notiziario* y desarrollaba una intensa actividad, culturalmente «alternativa» a la de la Iglesia institucional (la demostración la ofrecen, entre otras cosas, las Cartas de Navidad que los «curas de frontera», allí reunidos, dirigían todos los años *Urbi et orbi*).

En Pordenone el centro más activo era la Casa del Estudiante. El periódico *Il Momento*, sobre todo, procuró la difusión de las «nuevas ideas», que se divulgaban con ciclos de conferencias que contaron sobre todo con el concurso de dos escrituristas (uno de la archidiócesis de Údine y otro de la diócesis de Concordia-Pordenone) y algunos autores consagrados tanto nacional como internacionalmente. En Pordenone, además, actúa la asociación *Beati i costruttori di pace*, que desde 1997 organiza anualmente la marcha antimilitarista Pordenone-Aviano, en la que participan personas procedentes de toda la Región Friuli-Venecia Julia e incluso de otras regiones.

Puede decirse, sin embargo, que la «Contestación» no tuvo en el Friuli el mismo papel que en otros lugares, aunque la semilla esparcida fuera a dar frutos generalmente negativos en los decenios más cercanos a nosotros.

7. Conclusión

Pueden destacarse, sin embargo, algunas cosas, tras considerar la situación local, y sobre todo teniendo en cuenta cómo se presentó la «Contestación» en la cristiandad particular: a) Que el peso decisivo lo tuvo la llamada «cultura católica». En otras palabras, sin infravalorar el papel de la cultura marxista, la «Contestación» es principalmente producto de los hombres de Iglesia (*Proposta, Il Movimento* y sobre todo *Lettere friulane* fueron inspiradas, animadas y gestionadas por el clero y por laicos que colaboraban con él y

provenían todos de ambientes «clericales»; b) Que esto no es casual. Si se leen atentamente las colecciones de las publicaciones citadas resulta claro que, en el fondo, se encuentra la asunción de la «doctrina La Pira», no sólo la aplicada por él a partir de los años sesenta, sino y sobre todo la teorizada en la Asamblea Constituyente, como se ha recordado: el radicalismo «católico» está contenido en los «derechos humanos» proclamados por la Revolución francesa; el encuentro con el marxismo viene impuesto por los «derechos sociales» codificados en la Constitución soviética de 1936, querida por Stalin e indicada como ejemplar por La Pira en 1947. Pero hay más. Los «contestatarios locales», a este respecto, no sólo no diferían sino que –más aún– dependían de los «contestatarios nacionales» (Balducci, Turoldo, Franzoni, etc.), que eran demócrata-cristianos coherentes. Reclamaban la aplicación de lo enunciado por De Gasperi en el discurso del teatro Brancaccio de Roma en 1944. De Gasperi, en efecto, en aquella ocasión, acercó Cristo a Marx y los indicó como «liberadores» de la humanidad, implicados en la misma obra y compañeros de viaje por el mismo camino (27); c) Que las posiciones «conservadoras» (como, por ejemplo, las de mons. Guglielmo Biasutti en sede local, o del cardenal Ermenegildo Florit, arzobispo de Florencia) y las posiciones «progresistas» (Balducci, Turoldo, don Milani, Franzoni, etc.) no son alternativas, puesto que derivan de la misma matriz, siendo las progresistas más coherentes –aun en el error– que las conservadoras; d) Que la «pálida» «Contestación» local es una proposición simiesca de un pensamiento repetido y no «dominado» con la intención de no perder el presunto tren de la historia.

(27) Cfr. Alcide DE GASPERI, *Discorsi politici*, vol. I, cit., pág. 19. Tal acercamiento se hizo en el primer discurso de De Gasperi después de la liberación, el del Teatro Brancaccio de Roma, de 23 de julio de 1944. En este discurso De Gasperi definió a Stalin un «genio» (pág. 15). Pero manifiesta, sobre todo, su adhesión al historicismo y a la Revolución francesa.