

CONVERSA
CIONES
CON...

Giuseppe Ruggieri

***La teología posconciliar
al servicio del pueblo cristiano***

Antonio Duato. Consejo de Dirección de IGLESIA VIVA. Valencia

Conocí a Giuseppe Ruggieri en Milán hace casi cuarenta años, cuando él estaba dirigiendo una reunión del comité italiano-alemán de la revista internacional *Communio*. Yo asistía, representando a IGLESIA VIVA que había sido invitada para estudiar una posible colaboración. En medio de famosos teólogos –asistía Urs von Balthasar, entre otros– me llamó la atención la mente clara de aquel joven sacerdote siciliano que sabía muy bien lo que debía ser la teología tras el Vaticano II. Nunca olvidé su nombre y, aunque no nos hemos vuelto a ver más, he seguido su interesante trayectoria vital que él nos va a contar. Hace cuatro años le pedí una colaboración para IGLESIA VIVA y accedió (nº 225). Hoy don Pino –así es conocido en las comunidades de base, a las que no deja de animar– ha accedido por fin a esta conversación para los lectores de IGLESIA VIVA que ha sido posible gracias a la inmediatez que nos permite Internet.

Nos interesa en estas conversaciones que publicamos en IGLESIA VIVA situar a la persona en su ambiente de procedencia. Desde esta altura de la vida, ¿qué acontecimientos y qué personas ves hoy como más decisivas en el trascurso de tu niñez y juventud? Háblanos algo de tu pueblo, de tu familia, de tus estudios...

Mi vida, como la de muchos hombres y mujeres, está ciertamente marcada por las experiencias de la niñez. Nací en un pequeño pueblo de la costa meridional de la Sicilia, Pozzallo. El primer recuerdo de mi vida (tenía unos 3 años), que todavía lo tengo grabado como en una fotografía, es el de los soldados italianos que huyen después del desembarco de los Aliados en 1943. Mi pueblo estaba compuesto en un 90% de hombres del mar, navegantes y pescadores, y mi padre era un navegante. Muchos estos hombres emigraban en aquel tiempo a América. En Brooklyn existe todavía una colonia de mi pueblo con un millar de habitantes. Algunos de ellos "se olvidaban" de la familia y desde niño viví el drama terrible de mis compañeros "huérfanos". Yo tuve en cambio la suerte de haber nacido dentro de una familia donde los afectos eran muy fuertes y a causa de ello heredé un sentimiento de seguridad y una fortaleza que me han acompañado hasta ahora. Pero, al mismo tiempo, desde niño adquirí una aguda percepción del drama y del misterio de la vida.

Otra imagen fuerte que siempre he conservado en la memoria está relacionada con el mar. En mi pueblo el mar era todo: daba el pan para vivir y daba la muerte. Traía la muerte desde lugares lejanos que me parecían cercanos por la intensidad de los relatos: buques impactados por las minas que la guerra había dejado tras de sí, barcas embestidas y hundidas por otras naves, petroleros en llamas que vestían con el negro del luto a las mujeres y a los niños. Y el mar traía la muerte, aunque con menos frecuencia, a las mismas puertas de casa.

Tendría unos 7 años, pero recuerdo todavía con una intensidad que nunca ha disminuido, una mañana gris en la escollera del mar donde solía jugar. En aquella mañana la muerte estaba al acecho. Algunos barcos habían salido la tarde anterior para la pesca de la sardina, desafiando un mar incierto. Y durante la noche las olas habían llegado a ser altas como casas. Al amanecer del día siguiente estábamos todos en la escollera de bajo, ante del mar, para seguir la lucha de los hombres y de los barcos que querían llegar a la costa. De lejos, los barcos parecían las barquitas con las que solía jugar: aparecían y desaparecían, una vez en la cresta de las olas y otra vez entre dos murallas de agua. Pero la atmósfera fantasmal, el cielo bajo y negro, las miradas fijas en las maderas lejanas, te acercaban los cuerpos, te hacían oír el jadeo de los hombres cogidos a los remos,

su salobre sudor, sus rostros desesperados y tensos. Aquella mañana la muerte pasó de largo, pero en mi memoria queda aún viva la escena de la multitud muda, de las mujeres y de los niños al borde de vestirse de negro. Y todavía ahora la vida me parece como un fardo de afectos, de emociones, de dolor y de alegrías; una carga pesada como una montaña, que se queda colgando con una seda fina de un cielo bajo y negro sobre aquellas olas altas como casas.

Casi niño todavía entré en el seminario, donde tuve la suerte de encontrar como superiores a hombres de una fe excepcional. Después vinieron los años del colegio en Roma donde tuve un viejo rector, un hombre extraordinario, personificación auténtica de la sabiduría bíblica. Estudié la teología en la Universidad Gregoriana, con su ambiente internacional, donde se enseñaba aún la teología clásica, pero por profesores muy serios como Bernard Lonergan, Zoltan Alzseghy, Edouard Dhanis, Donatien Mollat... A ellos les debo mucho y, aunque desde hace tiempo no comparta sus posiciones, debo reconocer que fueron ellos quienes me introdujeron con profundidad en la naturaleza del teologizar.

Te ordenas de sacerdote en 1963, el año en que muere Juan XXIII, tras la primera sesión del Concilio. ¿Cómo viviste ya entonces estos acontecimientos trascendentales para tu vida y la vida de la Iglesia?

Estuve presente en el concilio durante los dos primeros períodos como taquígrafo. La anacrónica máquina vaticana que gestionaba la organización técnica del concilio había previsto, como ya se hizo en el Vaticano I, que también en el Vaticano II fueran tomados en taquigrafía todos los discursos de los obispos durante las asambleas generales. Quién sabe por qué, pero no se consideró suficiente la grabación magnetofónica que ya entonces era usada con plena eficiencia. Y así que en el verano de 1962 algunos grupos de estudiantes de los colegios romanos aprendimos la taquigrafía latina. De hecho fue una preparación inútil. Pero el extraño anacronismo fue la causa de que taquígrafos de los que formaba parte fuéramos los encargados de preparar los resúmenes de las sesiones de los miércoles, escuchando las cintas magnetofónicas. Trabajábamos por la tarde en un cuarto del palacete de Santa Marta, dentro del recinto vaticano. Esos protocolos, que redactábamos por turno entre los varios grupos de taquígrafos, constituyen las *Acta synodalia* editadas por monseñor Carbone. Lo mejor es que dispusimos de una mesa en el aula conciliar, detrás de la mesa de los cinco secretarios y al lado del altar de la Confesión donde se colocaban los cardenales presidentes y moderadores: un excelente punto de observación del que no disponían ni los obispos situados a lo largo de la nave central de la basílica de San Pedro. Y desde

allí vi y escuché a una iglesia que yo no me imaginé que pudiera existir: una iglesia libre, jamás vista ni pensada antes. Todo parecía de hecho posible: los obispos criticaban a la Curia romana, descartando esquemas y textos elaborados durante años para su aprobación por el Concilio. De hecho se rechazaron de raíz los proyectos "aprobados" por el papa. Los obispos estaban experimentando por sí mismos lo que significa un concilio y, tras las sesiones oficiales, se dejaban instruir ellos mismos en los varios colegios romanos por los teólogos sobre los progresos en la teología. Los protestantes "herejes" y los ortodoxos "cismáticos" participaban también en las discusiones de la mañana y por la tarde se encontraban con los obispos. Los teólogos "sospechosos" y amonestados en varias ocasiones por el Santo Oficio (Chenu, Congar, De Lubac, Rahner ...) eran los más escuchados. Un Papa de edad avanzada mostraba una sorprendente juventud y apertura: la tarde de la inauguración del concilio, estaba yo en la plaza de San Pedro entre la multitud para escuchar el famoso "discurso de la luna" de Juan XXIII y lloré de emoción. Tenía 22 años y, lo mismo que de niño ante el mar había quedado impactado por el drama y el misterio de la vida, ahora se me grababa dentro del corazón la imagen de una iglesia humana, cercana a todos, abierta al aliento del Espíritu.

En el aula, escuchando las intervenciones de los obispos, dos discursos, al final del primer período conciliar, son los que más me impresionaron. El primero, el del cardenal Frings, arzobispo de Colonia, que propuso rechazar el esquema previo sobre la iglesia, impregnado todavía del espíritu neoescolástico y orientado exclusivamente a la defensa de la autoridad. El discurso me hizo tal impresión que recuerdo todavía el texto de algunos de sus pasajes. Frings estaba casi ciego y habló prácticamente de memoria. Presumiblemente el discurso fue preparado por su joven teólogo, Joseph Ratzinger. Frings desmontó el esquema preparatorio precisamente en su pretensión central: la catolicidad. La teología de la iglesia que el esquema proponía representaba, en efecto, sólo la tradición latina de los últimos cien años. Estaba ausente la tradición griega y la tradición latina antigua. Frings documentaba sus afirmaciones con extrema rigurosidad: en las seis páginas de notas del capítulo IV sólo se citaba brevemente a un padre griego dos veces y no muchas más eran las citas a los padres latinos y a los teólogos de la Edad Media; y también los capítulos VI-VIII tenían como fuentes sólo documentos del último siglo, a excepción de una cita de Inocencio III, una de Santo Tomás y una del Concilio de Trento. Y continuó así: "Pregunto si este modo de proceder sea correcto, universal, científico, ecuménico, católico, en griego *katholon*, es decir, que abarca todo y mira a todo. En este sentido nosotros podemos preguntarnos si nuestra manera de actuar es católica". Había aprendido en los pupitres de la universidad el principio de la continuidad

de la Tradición, pero que este principio pudiera ser utilizado como argumento contra las formas actuales del magisterio eclesiástico, era para mí una novedad. Y con los años he ido aprendiendo cada vez más la fuerza crítica de un conocimiento de la historia de la iglesia y de la teología.

El segundo discurso que me impresionó fue el del cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia. Aún ahora recuerdo el asombro y la sorpresa que produjeron sus palabras, acogidas con una gran ovación por los obispos puestos en pie: los pobres en la revelación bíblica son el eje de la historia y el concilio debe orientar todas sus intensas actividades alrededor del evangelio anunciado a los pobres. Yo no conocía entonces al inspirador de aquel discurso, Giuseppe Dossetti. Pero eran años en los que nosotros, los jóvenes, sentíamos arder todavía la herida por la condena romana de la experiencia de los sacerdotes obreros franceses y leíamos con entusiasmo los escritos de René Voillaume, el fundador de los Hermanitos de Charles de Foucauld. El tema de la pobreza de la iglesia nos hacía vibrar sólo con evocarlo. Después, como erudito de la historia conciliar, he hecho del discurso de Lercaro el objeto de una cuidadosa investigación. Pero esto no reemplaza sin embargo el efecto producido por esas palabras en un joven, en vísperas de su ordenación sacerdotal y que se preguntaba sobre lo que haría de sacerdote.

Unos años después tú estás presente en la fundación de la Revista Comunio, de cuya versión italiana fuiste director durante los primeros cuatro años. La revista estaba editada por Jaca Book, una editorial vinculada a Comunión y Liberación. Entonces te conocí. IGLESIA VIVA fue invitada también a participar en ese proyecto, pero nos quedamos fuera. ¿Cómo entraste ahí y cuál fue tu experiencia en esa revista y junto a ese movimiento?

La historia de la *Communio* italiana debe aún ser escrita desde el principio. De hecho se suele confundir con la historia de la *Communio* alemana, el proyecto de algunos teólogos (von Balthasar, De Lubac, Ratzinger...) de sacar una revista que hiciera de contrapeso a *Concilium*. Pero sería necesario fijarse bien en el título italiano de la revista durante los primeros 4 años en que fue dirigida por mí: "**Instrumento internacional para un trabajo teológico: Comunio**". Y en que las secciones de la revista eran estas tres: **producciones - ideologías - praxis**. Había una distinción sutil en la mención de estas tres páginas. De hecho no sólo se mencionaba la praxis, la experiencia vivida por el pueblo de Dios, como lugar en el que hacer la teología, sino que se distinguía **entre la producción teológica auténtica y una teología ideológica**, es decir, una teología

preocupada en defender intereses ajenos a los de la pura búsqueda de la verdad. Cuando dejé la dirección las cosas cambiaron, incluso el título que fue asimilado al de la edición alemana: "Revista internacional de la teología y cultura: *Communio*".

Yo no entré entonces en contacto con *Comunión y Liberación* como tal. Por lo menos en un primer momento el contacto lo tuve con el editor de Jaca Book de Milán, que había aceptado ya antes publicar un libro mío, el primero después de la tesis de doctorado: "*Sabiduría e historia. Para una teología política de la comunidad cristiana*", que después fue traducido también al español. Y las extrañas contingencias de la vida hicieron que Urs von Balthasar tomara contacto con *Comunión y Liberación* y presionara para que la redacción italiana fuera confiada al editor fundador de Jaca, Sante Bagnoli, que formaba parte entonces de *Comunidad y Liberación*, aunque ha tomado sus distancias de la organización. Él era un hombre genial, muy atento a los movimientos de liberación de nuestro tiempo. Entre los dos planeamos la revista y propusimos que se hiciera eco de la viva discusión entonces existente, sobre todo en el ámbito francés, en torno a la epistemología de la ciencia y a la concepción marxista de la historia: la praxis era el lugar en el que se produce el pensamiento. Recuerdo todavía lo que me costó convencer a los colegas alemanes de aquellas palabras –producciones, ideologías, praxis– que para ellos resultaban sospechosas. El término francés *vécu* me ayudó. Yo les decía: la praxis cristiana es le *vécu* de la *foi*, la vivencia de la fe. Eran años en los que el término "experiencia", aunque hubiera sido utilizado también en el Concilio, era todavía sospechoso. Intentábamos "producir" (otro término sospechoso) un pensamiento que estuviese en concordancia con la experiencia vivida por el pueblo de Dios. La traducción del sueño a la realidad no fue fácil y honestamente creo que no llegamos a conseguirlo. La redacción italiana no estaba compuesta sólo por miembros de *Comunión y Liberación*. Entre otros estaba Giuseppe Columbus, teólogo de la Facultad Teológica de Milán, quien expresamente me dijo que me consideraba el garante de la independencia de la revista con respecto a *Comunión y Liberación*. Las relaciones con los alemanes (los franceses aún no estaban en los primeros años) no fueron fáciles. Aparte de von Balthasar, sólo con Lehmann podía uno entenderse. Recuerdo que una vez me vi obligado a no participar una reunión conjunta de las dos redacciones, la alemana y la española: ¡los alemanes habían puesto el veto a la participación de Sante Bagnoli!

Mis relaciones con *Comunión y Liberación* entretanto, después de un período de estrecha sintonía, se habían deteriorado de repente. En septiembre de 1973, en una reunión en Limone del Piamonte, el movimiento

tomó una dirección que yo no podía aceptar. Se decidió iniciar un movimiento político cultural que debía aliarse con la Democracia Cristiana. La justificación era entonces la misma que hoy: nosotros estamos con quien acepta que allí mantengamos nuestra propia identidad. La pretensión era obviamente ingenua, pero es la que les llevó primero a una alianza con Andreotti, cuya corriente en Sicilia tenía el apoyo de la mafia, y después con Berlusconi. Yo hice uso de la palabra para decir que como cristianos podían considerarse mis amigos y hermanos, pero como democristianos eran mis enemigos porque eran responsables de todo el mal de mi gente (entonces era coadjutor en un barrio periférico de Catania, muy degradado por la política de la Democracia Cristiana). Mi intervención cayó como una bomba y creó desconcierto. Entonces se levantó inmediatamente Giussani, el fundador de *Comunión y Liberación*, para decir que era necesario dejar bien claro quién era la autoridad del Movimiento. Tras estas palabras ya no me cupo ninguna duda: esa misma noche escribí una carta a Giussani (con quien por otra parte conservé siempre la amistad) en la que declaraba que la única autoridad que reconocía era Jesucristo y, para la disciplina eclesiástica, mi obispo. Él me contestó dándome las gracias por el estilo de mi respuesta que elevaba el nivel de la discusión y todo acabó así. Máximo Camisasca que ha publicado una pseudo historia de *Comunión y Liberación* escribió que mi salida fue causada por motivos políticos, porque yo era de izquierdas. Si, actuando como verdadero historiador, se hubiese documentado sobre la correspondencia mantenida entre Giussani y yo, habría comprendido quizás la naturaleza profundamente eclesial de mi desacuerdo.

Yo continué durante un tiempo trabajando con Jaca Book, pero fui dándome cuenta progresivamente de que eso ya no era posible. Aparte de la dirección de la revista desempeñaba también la tarea de dirigir la producción teológica. Pero, después de la ruptura con el movimiento de *Comunión y Liberación*, que veía encaminado hacia donde ha ido definitivamente, esta colaboración pareció cada vez más insostenible y así, tras cuatro años, dejé la dirección. De hecho, al poco tiempo, también la primitiva orientación fue desautorizada y la revista se convirtió en lo que es ahora. La *damnatio memoriae* posteriormente me trajo bromas pesadas, como la solemne celebración de los diez años en el marco de la Universidad Gregoriana de Roma: no sólo no fui invitado sino que mi nombre ¡fue eliminado de la lista de todos los colaboradores de la revista en sus primeros diez años de vida! Hace poco encontré a Sante Bagnoli quien, como dije, ha mantenido sus distancias con *Comunión y Liberación* y el año pasado aceptó –sin que yo supiera nada de ello– editar la miscelánea con que se me homenajeó al cumplir 70 años. Por recato yo no mencioné siquiera ese hecho doloroso del décimo aniversario y el encuentro fue muy sincero y amistoso.

Pero querría resaltar que los contactos con la redacción de IGLESIA VIVA, lo mismo que con otros teólogos europeos, fueron realmente sinceros. Nuestro deseo era reunir a teólogos abiertos de todos los países europeos en torno a una nueva manera de hacer la teología. Después sucedió que la dirección de la edición francesa fue tomada por el grupo de jóvenes intelectuales (muy válidos por otra parte) que se reunían alrededor de monseñor Charles en el santuario parisino de Montmartre. Aunque nuestros primeros interlocutores habían sido los dominicos de Le Saulchoir y recuerdo aún una infructuosa reunión en Milán con Bernard Quelquejeu. ¡Evidentemente nuestro proyecto era ingenuo y poco realista y no se daban las condiciones para que pudiera tener éxito! El contexto teológico estaba muy dividido en aquellos años.

Yo, sin embargo, creo aún mucho en ese proyecto. No creo de hecho en el "sistema" teológico que pretenda tener en sí mismo la razón de ser. De joven me influyó la lectura de Antonio Gramsci y su concepción del intelectual. La función del intelectual es la de ayudar a un grupo social en su caminar histórico. El intelectual cristiano, eso es el teólogo, está al servicio del crecimiento de la verdadera comunidad, para que pueda enfrentarse a los desafíos de la historia a la luz del evangelio del Reino predicado por Jesús. Y en esta misión recibe ayuda sobre todo del enraizamiento personal en la vida de una comunidad de creyentes. El conocimiento de la pasada tradición de la fe y del pensamiento del presente son dos instrumentos para acompañar el camino del pueblo cristiano en la historia. En mis libros y en mi trabajo científico he intentado hacer sólo esto.

Posteriormente te redescubro ligado al gran proyecto de Giuseppe Alberigo en Bolonia: hacer una gran historia bien documentada de lo que fue el Vaticano II, recogiendo toda clase de fuentes de primera mano. Y fijándose no sólo en cómo se redactaron los decretos oficiales sino en cómo se creó un espíritu común que removi6 a todo ese episcopado reunido en la gran aula del Vaticano. Háblanos de ese proyecto y de por qué, en los últimos años, se ha intentado desprestigiarlo tanto.

En la segunda parte de los años setenta Giuseppe Alberigo me invitó a formar parte del Instituto para las Ciencias de la Religión en Bolonia, en el que colaboro hasta ahora, dirigiendo la revista *Cristianesimo nella storia*. Su proyecto de una "Historia del concilio Vaticano II" contaba con la experiencia de su maestro Hubert Jedin que había escrito, como es sabido, una "Historia del concilio de Trento". A Jedin le fue posible escribir aquella historia porque las fuentes documentales eran ya completamente accesibles. De hecho no hay que olvidar que las actas del concilio de Trento

habían sido declaradas secretas y que la interpretación “auténtica” de aquel concilio fue guiada y controlada por la curia romana, mediante una institución creada *ad hoc*, la Congregación *pro executione et interpretatione concilii Tridentini*. Hay que considerar como un mérito de Pablo VI la decisión de no declarar secretos los papeles y de establecer para el archivo del Vaticano II reglas diferentes a las vigentes para los otros archivos eclesiásticos y especialmente para el Archivo Secreto Vaticano. Hasta hoy, incluso después de la integración del Archivo conciliar en el Archivo Secreto, su voluntad ha sido respetada. Se añade a esto el conocimiento de otras fuentes en diversos lugares del mundo, cuya masa supera ampliamente a las guardadas en Roma. Esta posibilidad de acceder a fuentes documentales pone el concilio en las manos de todos y permite medir el alcance mismo de la recepción del acontecimiento conciliar. Pero no todos son archiveros y eruditos de historia. Si se dejaban pasar algunos años más se corría el riesgo de perder la memoria de lo que fue el concilio Vaticano II, lo mismo que durante siglos se había perdido la memoria auténtica de lo que fue Trento.

Alberigo, después del Sínodo de los obispos de 1985, dedicado a la interpretación del concilio, entrevió el riesgo de que el verdadero alcance del Vaticano II quedase enterrado bajo la lápida de una discusión estrictamente ideológica. Basándose en el dato de que las fuentes que disponemos, aunque no completas, constituyen una enorme masa de documentos y hacen por lo tanto posible un conocimiento riguroso, convocó en torno a sí a historiadores y teólogos de varias partes de la iglesia para intentar reconstruir el acontecimiento mismo del concilio. La empresa se basaba sobre todo en una serie de estudios concretos que los investigadores del instituto a partir de ese momento empezaron a llevar a cabo. Los cinco volúmenes de la historia del concilio aparecieron entre 1995 y 2001 y fueron poco a poco traducidos a las principales lenguas occidentales, estando ahora en curso la traducción rusa.

Ese trabajo está ahora disponible para todos. No tiene la presunción de constituir una obra perfecta. El historiador sabe que sus resultados son siempre provisionales, que el descubrimiento de otras fuentes puede conducir a nuevo conocimiento y a nuevas interpretaciones. Pero Alberigo ha señalado el único método posible para saber lo que fue el Vaticano II: la investigación histórica crítica. Una investigación histórica crítica que obliga a reconstruir el acontecimiento en su originalidad. De por sí no impide las interpretaciones diversas. Se pueden dar interpretaciones diferentes igualmente legítimas. Me atrevo a establecer una analogía con la Escritura. La historia de la iglesia ha conocido muchas interpretaciones de un mismo libro del Antiguo o del Nuevo Testamento. Son frutos no

sólo del conocimiento de la Escritura, sino también de la experiencia histórica de los creyentes. Gregorio Magno afirmaba que la Escritura crece con quien la lee. Pero la función de la exégesis crítica es la de establecer la distancia del texto, la de reconstruir la situación histórica original en la que fue redactado, la de analizar la intertextualidad del idioma utilizado, permitiéndonos así volver continuamente a los orígenes, para hacer nuevas interpretaciones. Lo mismo se puede decir del concilio. La historia de la iglesia no debe sólo repetir textos pasados, sino agregar nueva carne a los mismos. Pero esto sólo se puede hacer con fidelidad si el acontecimiento original está presente en la memoria, para que así esté protegido de los intentos de interpretaciones forzadas, no justificadas.

Las razones de la polémica contra la empresa de Alberigo son obviamente diferentes. Puede haber críticas que procedan de quienes se sitúan en su mismo terreno y que, a partir del conocimiento de nuevas fuentes o de una mejor lectura de las mismas, intentan mejorar el conocimiento del acontecimiento. Hay que dar la bienvenida a estas críticas que enriquecen a todos. Es de esperar que dentro de alguna década, una obra análoga a la de Alberigo pueda declararla superada.

Pero existe una parte significativa de católicos, presente sobre todo en una minoría de la jerarquía, para quienes el concilio no tenía que haberse producido, porque a su parecer no estuvo en sintonía con algunas posiciones del Magisterio de la iglesia del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Entre ellos, aparte de los lefebvrianos que lo hacen de manera explícita y consciente, no hay quien se atreva a rechazar la autoridad de un concilio aprobado por los papas, desde Pablo VI hasta Benedicto XVI. A estos una historia del concilio, críticamente fundamentada, no puede más que crearles problemas.

Hace cinco años, en nuestro número 225, nos ofreciste un comentario al famoso discurso de Benedicto XVI a la Curia, en su primer año de pontificado, donde habló de la recepción y reinterpretación del Vaticano II. Hoy, en todos los ambientes eclesiales se está recordando ese discurso, cuyo profundo sentido continuista con lo fundamental de Trento y Vaticano I, tú nos mostraste entonces. Pero ahora ya tenemos los hechos de seis años de pontificado y una serie de decisiones romanas tomadas en este periodo que nosotros llamamos restauracionistas. Con la mayor libertad que puedas, ¿cómo queda aquella invitación del testamento de Juan Pablo II a hacer del Vaticano II el alimento de la Iglesia del futuro?

El discurso del Papa del 22 de diciembre 2005 a la curia romana pone en su punto más central una importante pregunta "retórica". Una pre-

gunta es retórica cuando contiene ya en sí misma la respuesta. Pero una pregunta así no sirve para obtener nuevo conocimiento y no ayuda a la comprensión ulterior del tema. Distinguiendo entre hermenéutica de la ruptura y la hermenéutica de la reforma en la continuidad, está claro que el Papa presupone ya cuál tiene que ser la respuesta exacta. No existe un teólogo católico serio que puede afirmar que un concilio de toda la iglesia, convocado legítimamente, significa una ruptura con el pasado de la fe cristiana. Y cualquier teólogo católico aceptará la distinción del Papa entre un cambio posible de las “formas” pero no de los principios en los que se inspira el magisterio. Pero todo esto no nos sirve para dar un verdadero paso adelante.

La cuestión de la ruptura o no del concilio respecto a la tradición –no hay que olvidarlo– fue suscitada en el mismo concilio por parte de aquella minoría combativa que representaba el de *Coetus internationalis Patrum* que intentó “chantajear” (éste es el término exacto para describir las maniobras de ese grupo) precisamente en este punto a Pablo VI, quien, a parte de algunas concesiones y compromisos, resistió. Pero el discurso de Benedicto XVI, al reproponerla, tuvo un efecto negativo. Desgraciadamente ahora lo que se discute son las interpretaciones del concilio y no lo que el concilio fue. El jesuita estadounidense O’Malley propone en un precioso artículo (luego llegó a ser un libro) de la revista *Theological* la verdadera pregunta: *Did anything happen?* ¿Sucedió algo? Lo que sucedió en el concilio, antes que cualquier formulación doctrinal sobre la iglesia, sobre la sacramentalidad del episcopado y sobre la colegialidad, sobre la revelación y sobre la naturaleza de la tradición, etcétera, fue el hecho de que la iglesia entera se puso a la escucha del Evangelio o, más bien, de su “sustancia viva” como le gustaba decir a Juan XXIII, para liberar el Evangelio de los “ropajes literarios” obsoletos aunque cómodos, de forma que los hombres y las mujeres de su tiempo lo escucharon de nuevo. Entonces apareció la iglesia con una nueva luz, como signo y esperanza para todos.

Durante casi cincuenta años sé que no has dejado tu docencia de Teología Fundamental en Catania y tu actividad pastoral. Eres hombre paciente y lleno de esperanza. ¿Cómo ves la situación de la Iglesia Católica en este turbado siglo XXI? ¿Tendrías algo que decirnos para que –como decíamos en el penúltimo número– pueda girar el rumbo de la Iglesia del restauracionismo a un nuevo aggiornamento?

Ahora he dejado oficialmente la enseñanza, pero no el trabajo teológico ni mi actividad pastoral. Me preparo para el encuentro final con mi Dios,

a quien con el salmista pido cada día que recuerde su palabra, con la que ha dado esperanza a sus siervos (Salmo 119, 49). Pienso que tú y yo hemos vivido en una época afortunada. Haber vivido en una nueva primavera de la iglesia, cómo nos fue concedido a nuestra generación, ha sido un gran regalo. Ahora se trata de hacer la travesía del invierno, como había proféticamente previsto Karl Rahner. Pero esto no es un nuevo hecho.

Es justo proponer el problema de un nuevo *aggiornamento*. No se trata de insistir en los textos conciliares, aunque todos estemos convencidos de lo importante que es, por ejemplo, desarrollar la sinodalidad en el gobierno de la iglesia a todos los niveles, desde la cúspide de Roma hasta la última parroquia. Lo necesario, como diré al final, es "completar en nuestra carne" lo que le falta al concilio.

Juan XXIII, al convocar el concilio, interpretó el deseo profundo de una historia colectiva que había vivido en su propia piel desde los años del modernismo (no hay que olvidar que fue acusado de modernista, de lo que debió defenderse). El hecho de que la iglesia se pusiera a la escucha fecunda del Evangelio, *Dei verbum religiose audiens*, de hecho fue posible por el sufrimiento de hombres y mujeres dentro de una iglesia encastillada tras sus muros, por el trabajo de muchos teólogos que habían preparado el terreno, por la experiencia dolorosa de muchos sacerdotes que habían intentado dar testimonio del amor del Señor en el interior de las masas obreras que se habían apartado de la iglesia. La celebración de un nuevo concilio en el que la iglesia vuelva a ponerse a la escucha religiosa de la Palabra, aunque de forma inédita respecto al pasado (las "formas" de los concilios son siempre diferentes, como enseñaba Jedin), ocurrirá sólo como fruto de una profunda aradura del suelo, porque sus terrones estén preparados para recibir la semilla de la Palabra.

El nuevo *aggiornamento* vendrá cuando todo el conjunto eclesial esté maduro para una nueva escucha epocal del Evangelio del Reino. La iglesia debe hoy afrontar una difícil elección: continuar siendo terciamente la religión civil, la instancia central de enseñanzas éticas para una sociedad que ya no es cristiana, en la que el cristianismo se ve enrolado sin posibilidad de salida en un proceso de "exculturación", o el signo y el sacramento de una nueva paz entre los pueblos a través del anuncio y el testimonio sencillo del Evangelio del Reino. La supremacía económica y política de Occidente va derrumbándose progresivamente, pero nosotros no aceptamos sin embargo un nuevo modelo de la vida para proteger los recursos del planeta y hacer sitio para los pobres que llaman a nuestras puertas. Las iglesias del Norte del mundo se repliegan cada vez más en sí mismas. Pensar en este contexto que un nuevo *aggiornamento* se hará posible con la mera intervención de otro Papa

o con un cambio utópico de las actitudes de la Curia es simplemente un sinsentido.

Piénsese por ejemplo en una de las reservas más graves que las jerarquías católicas, con la excepción durante un cierto tiempo de las de América Latina, opusieron a la enseñanza conciliar sobre la pobreza de la iglesia en el cumplimiento de su misión. La pobreza de la iglesia como estilo de su caminar en la historia es rechazada simplemente, no en sus principios, pero sí en la vida concreta. Decir, como deseó el concilio, que la iglesia debe renunciar a los privilegios adquiridos históricamente cuando ellos se muestren obstáculo para el anuncio del evangelio es un discurso que, en el mejor de los casos, provoca una irónica sonrisa en el rostro del oyente bienpensante. Demasiado obvia es efectivamente la poca consistencia de estas palabras en las actitudes públicas de la iglesia oficial.

Y sin embargo, como he mencionado antes, este discurso fue una constante en el Vaticano II inflamando los espíritus de cuantos entonces, después de la larga época de una iglesia orientada a reforzar su poder en la sociedad, soñaban en cambio con una iglesia rejuvenecida en su forma de vincularse con el Evangelio. Los orígenes de aquel sueño que tocó tierra en el concilio, vienen del siglo XIX y recorren el siglo XX, en la historia de la pobreza cristiana vivida que –desde el cerrojazo a todo discurso sobre la pobreza de la iglesia misma, seguido a la crisis medieval de los Espirituales franciscanos– revive con figuras como el venerable Chevrier, los hermanitos y las hermanitas de Charles De Foucauld, los sacerdotes obreros, las diversas experiencias de presencia humilde y pobre en distintas partes del mundo como la de los “Compañeros de Jesús carpintero” de Paul Gauthier, verdadero portador del mensaje a los padres del concilio. En el concilio hubo oídos sensibles y abiertos para acoger este discurso, sobre todo los de un excepcional padre conciliar como el cardinal Giacomo Lercaro y de su experto Giuseppe Dossetti, así como de un gran comentarista como Jacques Dupont. Es necesario decir no obstante que la exigencia de pobreza evangélica, no sólo como ideal de vida personal, sino como camino obligado para el anuncio de Evangelio por parte de toda la iglesia, tendría al fin de cuentas un eco débil en los documentos conciliares. La debilidad del eco se muestra por el hecho de que las referencias a la pobreza se pueden contar con los dedos de una mano. Pero esta debilidad cuantitativa no merma en nada la penetración y la fuerza que la exigencia evangélica muestra en el tercer párrafo del capítulo octavo de la Constitución dogmática sobre la iglesia: “Como Cristo ha consumado la obra de la redención en la pobreza y en la persecución, así la iglesia es llamada a emprender el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación (el subrayando es mío). Jesucristo,

‘estando en la forma de Dios... se vació a sí mismo tomando la forma del esclavo’ (Fil 2, 6-7) y siendo rico ‘se hizo pobre por nosotros’ (2 Cor 8, 9): así también la iglesia, aunque necesite medios humanos para cumplir su misión, no está constituida para buscar la gloria terrena, sino para esparcir, también con su ejemplo, la humildad y la abnegación. Cristo fue enviado por el Padre para ‘anunciar la buena noticia a los pobres... para curar cuantos tienen el corazón contrito’ (Lc 4, 18), para ‘buscar y guardar lo que estaba perdido’ (Lc 10, 10): de la misma manera la iglesia abraza con su amor a cuantos están atormentados por la debilidad humana, es más, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente, se esfuerza por mitigar su indigencia y hacia ellos se orienta para servir a Cristo. Pero mientras Cristo, ‘santo, inocente, inmaculado’ (Heb 7, 26), no conoció pecado (cf 2 Cor 5, 21), viniendo con el propósito de expiar por los pecados del pueblo (cf Heb 2, 17), la iglesia, que incluye en su seno a pecadores, es al mismo tiempo santa y siempre necesitada de purificación y busca sin cesar la penitencia y la renovación”.

Esta enseñanza conciliar ya no está vigente. Sobre él se ha perpetrado una censura colectiva –operada no con negaciones explícitas, sino con silencios– por parte de los episcopados durante las décadas sucesivas, a excepción de una afortunada época en las iglesias latinoamericanas, entre Medellín y Puebla. ¿Cuál es la lección que se puede sacar de esta “censura”? A mi parecer la respuesta a esta pregunta constituye el futuro mismo de la iglesia, cuando las resistencias eclesíásticas serán quebrantadas ante las evidencias de la historia. La crisis de la credibilidad de la misma iglesia, de hecho, hoy es doble: una en su interior y otra en su exterior. En el interior de la iglesia la crisis se muestra en la falta de recepción de muchas enseñanzas del Magisterio, en la distancia cada vez mayor entre la institución eclesíástica y el pueblo creyente, una situación que nunca ha sido tan grave en la historia pasada. En el exterior se trata del oscurecimiento mismo del significado del cristianismo, fluctuar entre una imagen de las iglesias como función de religión civil por una parte y de las iglesias como testigos del Reino de Dios predicado por Jesús por otra.

El acontecimiento de un nuevo *aggiornamento*, a mi parecer, debe ser situado aquí. Es necesario “completar” a través del sufrimiento de una nueva configuración del estilo de la iglesia en la historia, lo que el concilio Vaticano no llevó a cumplimiento: reencontrar el eje de la historia en que el evangelio es anunciado a los pobres, con los mismos medios y con el mismo estilo empleado por Jesús de Nazaret.