

En el centenario de la condenación del modernismo

Una crisis que no se cerró y no se cerrará

Joaquín Perea González *

El verano de 1907 fue dramático para la Iglesia católica y para la teología. En el plazo de dos meses el papa Pío X intervino con dos determinaciones radicales: el decreto "*Lamentabili*" (3.7.1907) condenaba 65 proposiciones tomadas en su mayoría de los libros de Loisy, de Tyrell y de otros; la encíclica "*Pascendi dominici gregis*" (8.9.1907) confirmaba el decreto, llamando por primera vez "modernistas" a los autores incluidos en la condena, a quienes hasta entonces se solía llamar "loysistas".

Tres años después el Motu Proprio "*Sacrorum Antistitum*" (1.9.1910) impone un juramento contra los errores modernistas que fue exigido hasta 1967 (idos años después de terminado el Concilio!) a todos los clérigos antes de la recepción de las órdenes y a quienes querían alcanzar el grado de doctor en teología. Algunos de nosotros nos vimos obligados a cumplir reiteradamente con esa exigencia.

Clima de inquietud eclesial en el cambio de siglo

La clave del conflicto radical que supuso la crisis modernista hay que buscarla más de un siglo antes en la encrucijada de la Ilustración. La entronización de la autoridad de la razón por encima de cualquier otra (revelación, tradición de la Iglesia, autoridad religiosa) suscitó importantes cuestiones acerca de la naturaleza del conocimiento religioso, la relación de fe y razón y la vinculación entre las religiones. Si no hay más que un solo Dios, ¿por qué todas esas religiones? ¿Son todas igualmente válidas? Después de todo ¿qué es la verdad? ¿Quién responde a estas preguntas y con qué autoridad? Un mundo así ilustrado veía al Estado como el reino de la razón y a la Iglesia como el reino de la fe; por ello intentó construir un muro de separación entre estas autoridades opuestas.

* *Presidente del Consejo de Dirección de Iglesia Viva.
Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao.*

El clima de la época, tanto en el campo político-social, como en el ámbito cultural, contraponía a una Iglesia identificada con una estructura rígidamente dogmática y disciplinar, la búsqueda de un espíritu religioso orientado a valores que fuesen universalmente compartibles, sea con otras religiones, sea con la sociedad laica; por tanto necesariamente desligados de esquemas vinculantes teológico-disciplinares o incluso, de toda referencia a lo trascendente.

Pues bien, el modernismo nació de la necesidad de recuperar el retraso científico acumulado por la teología católica. Los centros teológicos católicos se encontraban en inferioridad respecto a las facultades universitarias: su estricta vinculación a la jerarquía les había conducido a una situación de gueto cultural que bloqueaba la comunicación con otras disciplinas. En el dominio de la teología comenzaba a sentirse, aunque de una forma peculiar, lo que durante el siglo XIX había sellado profundamente el cambio social en su conjunto: la diferenciación y el pluralismo. La modernización cultural exigía a la teología académica primariamente la aceptación del pluralismo de planteamientos, escuelas, orientaciones, posiciones y programas, que de manera particular en cada caso debía reaccionar a los desafíos del dramático cambio social, cultural y religioso.

A comienzos del siglo XX la teología católica, que desde la segunda mitad del siglo anterior estaba empeñada en recuperar la tradición escolástica porque creía que era la clave de su modernización, se vio sacudida por una áspera controversia en la que se planteaba con virulencia el problema de la relación entre historia y dogma, entre crítica científica y teología. Se percibe en el campo católico la necesidad de una teología histórica: emerge al comienzo con cautela; luego poco a poco de manera cada vez más apremiante.

Hubo muchos pastores (presbíteros y obispos) que consideraban positiva-

mente el mundo llamado "moderno". Tuvieron conciencia de que ese mundo, que era el suyo, planteaba cuestiones de ningún modo anodinas, que ese mundo no era a priori hostil a la fe católica, que los nuevos métodos no eran por principio enemigos a abatir a cualquier precio y que mantenerse en las viejas recetas solo podía llevar a callejones sin salida. Frente a posiciones maximalistas consideraban que no se debía condenar sin más lo nuevo, como era muchas veces la actitud de la curia romana y de eminentes cardenales. El verdadero servicio de la Iglesia era dedicarse a "empresas positivas" (expresión de L. de Grandmaison), que correspondían a los cambios rápidos de la sociedad y de la vida intelectual.

Defendían la idea de que en la Iglesia no puede imponerse por la fuerza una verdad y que el individuo no puede abdicar de su libertad de pensar y dejarse adoctrinar pasivamente. Pensaban que la autoridad solo goza de legitimidad cuando tiene en cuenta las exigencias de la conciencia.

El peligro de un total aislamiento de la cultura eclesial frente a los desarrollos metodológicos verificados por la ciencia contemporánea suscitó en una minoría sensible en el interior de la Iglesia la preocupación, inicialmente todavía apologética, de reafirmar la validez histórica y cultural del cristianismo, mostrando su perenne vitalidad.

Puede asegurarse que el indicador más importante de la modernización intelectual de la teología hacia 1900 era hasta qué punto se abrió a la revolución intelectual del historicismo, o sea, a la historización de la exégesis. La clave era la apertura a los métodos de la ciencia bíblica histórico-crítica y a los nuevos cuestionamientos de la historia de las religiones, así como a la inserción interdisciplinar de la historia de la Iglesia en los nuevos discursos sobre la historia de la cultura. Lamentablemente le faltaba a la ciencia bíblica católica de entonces una hermenéutica bíblica suficientemente desarrollada que estuviera a la

altura de la tensión entre dogma e historia, como posteriormente introdujo en la exégesis católica M. J. Lagrange (que por otra parte fue personalmente tenido por sospechoso durante la crisis modernista).

El detonador de la crisis

Fue Loisy el que con su reacción a la obra de Harnack desató la crisis modernista.

Hoy se reconoce pacíficamente que el modernismo (el propio término es tardío y, como hemos dicho, acuñado por Pío X en función de la condena del movimiento) no tuvo una unidad organizativa propia, sino que consistió en un variado entrelazamiento de contactos personales y epistolares, de relaciones de amistad entre personas individuales, con tratos recíprocos ocasionales. Ni siquiera puede individuarse una temática orgánica y unitaria.

La teología protestante liberal de fines del siglo XIX mantenía este criterio: el dogma es una superposición y distanciamiento del mensaje bíblico mediante elementos que le son extraños. Por tanto, es preciso recuperar al Jesús histórico en su figura humana y en su mensaje, liberándolo de las ataduras de los dogmas posteriores que lo han tergiversado. Así era la orientación de A. von Harnack (1851-1930) en su obra *"La esencia del cristianismo"* (1900). Analizando el cristianismo con el método histórico-crítico, había reducido su "esencia" al mensaje ético basado en la paternidad de Dios y en la relación interior, individual con Dios Padre.

A. Loisy intentó contraponerse a él, procediendo sobre el mismo terreno y con el mismo método. Su librito de respuesta a Harnack, *"El evangelio y la Iglesia"* (1902) no tenía nada de subversivo; al contrario, traducía una preocupación apologética: replicar a A. Harnack. Como escribiría años después, su intención había sido esbozar una interpretación histórica del catolicismo que fuera al mismo tiempo una apología y

un discreto programa de reformas para realizar su misión en el mundo moderno.

Loisy consiguió efectivamente recuperar el valor kerigmático de los orígenes cristianos, subrayando el anuncio que hizo de Jesús de la venida inminente del Reino y el carácter colectivo de su advenimiento. Ahora bien, Loisy considera cristiano no solo ese mensaje de Jesús, sino todo lo que de él ha surgido, no solo el origen, sino todo su desarrollo histórico: eso es "la esencia" del cristianismo. Ante el desencanto de la no venida del Reino, el evangelio solo podía mantenerse vivo mediante su transformación. Este desarrollo por necesidad interna no es según Loisy una defecación, sino condición para la supervivencia del mensaje de Jesús en una historia que dura. El desarrollo histórico a partir de la necesidad interna y como reacción a los desafíos del tiempo y de la cultura le parecían a Loisy prueba de la legitimidad de la evolución.

La famosa breve frase "Jesús anunciaba el Reino y en su lugar es la Iglesia la que vino" fue sacada de su contexto e interpretada en el sentido contrario a la intención de Loisy, como si el mensaje de Jesús y la Iglesia fueran contradictorios. Pero en la intención de su autor no significaba que Jesús hubiera sido juguete de una ilusión escatológica o la Iglesia infiel a su intención. Al contrario, esa frase quería manifestar la continuidad. Ciertamente hubo evolución, pero la Iglesia ha sido siempre lo que era preciso que fuera para adaptarse a las situaciones cambiantes: ella no ha hecho más que ampliar la forma del evangelio, que era imposible mantener tal cual tras la muerte de Jesús, pero no lo ha traicionado.

Harnack defendía que hay una cesura entre el evangelio y la Iglesia. Loisy mantenía que la Iglesia está en continuidad histórica con el evangelio. Pero ¿qué significa en rigor continuidad histórica y qué significa ampliar la forma del evangelio? ¿Se trata de una continuidad homogénea que explicita una

prefiguración ya contenida en el evangelio? Loisy responde que la enseñanza y la persona misma de Jesús tuvieron que ser interpretadas. Para él los dogmas son interpretaciones que se han hecho necesarias por las circunstancias. Loisy religa la Iglesia al evangelio como a su germen y ve el cristianismo eclesialístico en su proceso de desarrollo necesario, asimilación, adaptación y evolución histórica, que revela la potente fecundidad de "la esencia".

Resumiendo el debate. Loisy intentó abordar el meollo del problema que los estudios críticos planteaban a la cultura católica, a saber, la relación entre el hecho evangélico y el hecho eclesialístico. El pretendía moverse únicamente en el terreno de la historia, a diferencia de Harnack, al que le achacaba moverse en el terreno de la filosofía. La base histórica utilizada por Harnack le parecía angosta y los escasos textos que este consideraba decisivos son ya interpretaciones teológicas y no datos históricos comprobados como tales. Pues bien, en el terreno de la historia se puede comprobar una conexión histórica de la Iglesia con el evangelio, aunque nada más. "Pedir al historiador que encuentre en los textos bíblicos toda la doctrina de la Iglesia es como pedir que se vea en una bellota las raíces, el tronco y las ramas de una encina secular"; "todo está en evolución en una religión viva".

La reacción al planteamiento de Loisy fue inmediata. Aunque él había querido probar contra Harnack y la teología liberal que el cristianismo subsistía en la Iglesia y por medio de ella, la alabanza de Renan en el sentido de que con él se iniciaba una "*ecole progressiste*" hizo saltar las alarmas de los responsables y ver en su obra un peligro peculiar. El cardenal François Richard de París prohibió ya en 1903 la lectura del libro, cuatro años antes de la condena-

ción de Pío X. A partir de ese momento la postura de Loisy se radicaliza. La polémica antiprotestante es sustituida por una polémica intracatólica contra cuantos se negaban a tener en cuenta los resultados de la crítica bíblica y a acoger las aspiraciones del presente siglo. La postura de Loisy se hizo cada vez más áspera llegando a proponer en definitiva un *neo-catolicismo* que comportaba una progresiva refundación del pensamiento cristiano. No vamos a seguir su proceso personal, por otra parte todavía no muy bien conocido, pues lo que ahora nos interesa es la reflexión sobre las propias corrientes subyacentes al movimiento modernista.

Intenciones sinceras de modernizar la Iglesia

Para tener un conocimiento más amplio de lo que supuso el movimiento modernista y superar la angostura de su retrato en los documentos condenatorios de Pío X, conviene comprender las intenciones de sus impulsores.

En su intento Loisy no se movía aislado. Hoy día en el ámbito de la historia de la teología se reconoce ampliamente que el modernismo se insertaba en aquel movimiento de pensamiento que puede considerarse como "el conjunto de los intentos puestos en marcha para conciliar la Iglesia y la sociedad moderna"¹. Con otras palabras, el modernismo es visto como la mayor expresión de las tendencias filosóficas y teológicas dirigidas a adecuarse a la moderna crítica histórica, con la convicción de que la doctrina cristiana, con sus dogmas y sus instituciones ha de entrar en la historia, ha de estar en constante devenir y no estática.

El modernismo quiso ser una afirmación del catolicismo y al mismo tiempo de la modernidad. Para sus impulsores

¹ A DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine. Sous la Troisième République*, t. 2, París (Flammarion) 1951, 438

era decisiva la opción fundamental de mantener la fidelidad tanto a la ciencia como a la doctrina eclesial. Y esa fidelidad había de ser en los dos casos tan arraigada que con tranquila confianza podía ser crítica hasta el fin con ambos. El modernismo, según ellos, tiene esos dos polos; frente a ambos quieren ser críticos, a ambos quieren permanecer vinculados, aunque sufren por ambos. Por tanto, no se trataba de una modernización de la Iglesia según la moda o de imitar al protestantismo liberal. Lo que querían era vincular la fidelidad a la fe y la lealtad eclesial con la modernidad, reconciliar el pensamiento moderno y la fe transmitida. El modernismo, como ya sus precursores, el llamado catolicismo liberal y en un cierto sentido incluso el jansenismo, solo puede entenderse sobre el telón de fondo del cambio estructural general desde comienzo de la Edad Moderna al que hemos hecho alusión arriba.

En su deseo de buscar una respuesta a la modernidad, no solo pretendía en el orden del pensamiento un diálogo con la filosofía contemporánea y la ciencia histórica, sino que en el orden práctico reivindicaba reformas en la estructura de la Iglesia, la formación del clero, la pastoral, la liturgia, el apostolado de los laicos y una cierta democratización, y se volvía contra la neoescolástica, el centralismo y el clericalismo. En su núcleo, a pesar de sus extralimitaciones, era la fase primera de una crisis de crecimiento.

En definitiva, en el modernismo, más que determinados contenidos de los que vamos a hablar a continuación y que siempre son cambiantes, lo decisivo era la dinámica. Para ellos no existía un sistema cerrado modernista; lo esencial era el encuentro siempre nuevo de la Iglesia con la época correspondiente.

Tres ejes de la propuesta modernista

Los teólogos modernistas se plantearon muchas cuestiones de carácter ético referidas al orden social: la valora-

ción del capitalismo, la participación política y la democratización, la aceptación o no de los procesos de individualización, la relación entre el Estado y la sociedad, así como el papel que aquel reconoce a la religión, etc. Sin embargo, la fijación en los conflictos doctrinales con Roma ha conducido a que se traten con exclusividad los problemas de exégesis, teología dogmática y filosofía de la religión. Señalamos aquí tres claves.

En primer lugar, el punto de partida para los modernistas era tomar en serio la historia, la historicidad, la evolución y la investigación con ellas ligada de las fuentes de la fe por medio de los métodos de las ciencias modernas. Se trataba de acercarse científicamente a los textos bíblicos con los métodos histórico-críticos. Precisamente la introducción del concepto de relatividad histórica o de verdad relativa –con la constatación del desarrollo histórico de los principales misterios de la fe– será lo que producirá una fractura entre las afirmaciones dogmáticas y los resultados de la investigación histórico-crítica de los textos y abrirá el camino a un vivísimo debate. La relatividad histórica no se limita solo a la Escritura, pues la misma enseñanza de la Iglesia y de los concilios e incluso las definiciones dogmáticas están subordinadas a la Palabra de Dios y por ello deben ser sometidas a la criba de la investigación histórica. Y así la verdad contenida en la Biblia no puede ser fijada más que a partir del trabajo del exégeta; todo intento de interpretación del dato bíblico, por tanto, tiene que pasar a través de la mediación de la investigación histórico-crítica.

En segundo lugar, el subrayado de la subjetividad. De acuerdo con lo dicho hasta aquí, la cuestión fundamental siempre repetida en el modernismo era la de cómo poner de acuerdo el carácter sobrenatural de la revelación y de la Iglesia con sus formas de manifestación histórica. ¿Cómo resolver las contradicciones históricas sacadas a la luz por la crítica bíblica? Solo podía lograrse si se relativizaban todos los datos históricos

de la revelación bíblica y de la tradición eclesial en el interior de la experiencia religiosa subjetiva correspondiente a cada momento. Así creían ellos superar una concepción de lo sobrenatural como algo que le venía a la persona desde fuera, sin relación alguna con él mismo. El subrayado de la subjetividad significaba la realización del cambio moderno hacia la persona individual. A partir de ahí, el subrayado de la responsabilidad y la conciencia, de la actitud crítica y de la adultez. Este criterio debía aplicarse también a la fundamentación de la fe, a la que debían incorporarse los puntos de vista subjetivos. En lugar de la prueba científica de la verdad sobrenatural, entraba como lugar de la experiencia de fe la comunidad y su vida sacral, "el cuerpo místico de Cristo como órgano del Espíritu cristiano" (G. Tyrell). Los teólogos modernistas habían llegado más o menos a la convicción de que la metafísica escolástica debía ser sustituida por nuevas concepciones. Se planteaba una pregunta apremiante: al prescindir de la antigua metafísica, ¿es posible el conocimiento de las verdades sobrenaturales de fe, y en general el conocimiento natural de Dios? ¿O solo queda el camino hacia una experiencia de Dios irracional, subjetiva? De hecho las respuestas de los modernistas a esa pregunta no eran claras. No parece que se rindieran a un puro subjetivismo. Pero de hecho la relativización propuesta condujo al olvido de lo sobrenatural.

En tercer lugar, se sostiene una imagen de la Iglesia enfrentada al integrista de entonces. En el siglo XIX se había configurado una imagen triunfalista de la Iglesia. Era también la imagen de una fortaleza sitiada y la de una teocracia absoluta dirigida desde el centro. En su lugar se plantean los modernistas otra imagen de Iglesia. No es una institución jurídica y una pirámide jerárquica, sino que los obispos y el papa son servidores de la comunidad cristiana vinculados en comunión. La Iglesia está llamada al servicio del mundo, los laicos son convocados al apostolado. En una

Iglesia comprendida como edificación orgánica, es decir, todo lo contrario de un ordenamiento social mecánico, se debe llegar a la conciliación de su dirección con el carácter fundamentalmente democrático de la misma. Esta imagen de Iglesia la proponían frente al concepto ultramontano de "un papa sin Iglesia". El magisterio eclesial y la jerarquía no están sobre la Iglesia, aunque tampoco le están subordinados. La Iglesia es comunidad y misterio, cuya vida y voluntad se expresan por medio de la jerarquía y el ministerio gracias a la trabazón orgánica de la Iglesia toda. Además la imagen de la Iglesia del modernismo era la de una Iglesia abierta, no la de un bastión cerrado. Catolicismo no equivalía al concepto delimitador en confesiones propio de la Contrarreforma, sino que debía entenderse en el sentido etimológico de "universal" o "general", que abarcaba intencionalmente la humanidad entera. Esta idea no era nueva en la teología católica de entonces, pero algunos modernistas (no todos ciertamente) partían de este concepto de catolicismo y consideraban que abarcaba no solo todas las confesiones, sino incluso todas las religiones.

Primeras reacciones en la teología católica

Aunque la propuesta de introducir la historia en la reflexión teológica no era una cuestión del todo nueva, sin embargo va a ser en torno a ella donde se envenene la querrela modernista. Cronológicamente la aplicación del método no había empezado por la exégesis, sino por la historia de la Iglesia. Si este terreno, ciertamente sensible, no era tan candente como la Biblia, en los dos casos era el método histórico-crítico el que estaba en cuestión. Aparecía como sospechoso en la medida en que se separaba del método "tradicional" y se dejaba llevar por las derivas del protestantismo liberal.

La primera reacción de la teología católica y del episcopado fue la oposi-

ción casi unánime. A la pérdida de lo sobrenatural que traspasaba la enseñanza modernista, la enseñanza eclesial solo pudo salir al encuentro con una condena. Las diferentes posturas frente al "loisismo" pueden recapitularse en cuatro:

- Desde la izquierda, por parte de los ambientes culturales liberales, no se aceptaba el fideísmo de Loisy y Tyrell que frenaba la radicalidad de su crítica destinada a desembocar en el racionalismo.
- En el polo opuesto, los *tradicionalistas* ni siquiera percibían el problema. Ante una ciencia perennemente mudable la Iglesia no tiene por qué buscar una inútil conciliación de los propios dogmas con los datos provisionales de las ciencias. Si la ciencia cambia constantemente, la fe es inmutable. La Iglesia solo debe preocuparse de su enseñanza y de proveer a las necesidades de la gente, previniéndola contra las causas de la duda y el peligro de las opiniones temerarias.
- El tercer grupo lo componían un conjunto de teólogos que se denominaban a sí mismos antimodernistas o antiliberales y se presentaban como contramodelo del modernismo, pero no pertenecía en su mayor parte a lo que llamaríamos tradicionalistas en el preciso sentido de la palabra. Sus autores eran de carácter conservador, pero se presentaban con la pretensión de ser la verdadera vanguardia. Se escenificaban como modernizadores de la enseñanza tradicional de la Iglesia y desarrollaban, por ejemplo en los campos de la doctrina social y de la ética social, respuestas teóricas innovadoras a los múltiples problemas consecuencia de la crisis de la transformación capitalista de la economía. Llenaron antiguos conceptos con nuevos contenidos para poder fundamen-

tar una fuerte identidad de la Iglesia frente a una sociedad sufrida como enemiga. Se trataba de una teología neoescolástica con esquemas rígidamente racionalistas, contrarios a toda orientación hacia la experiencia y la subjetividad. Precisamente esa neoescolástica permite comprender qué entendía por modernidad esta línea conservadora. En su estricto intelectualismo no representaba de ningún modo una continuación de la gran tradición teológica sino que pretendía trasladar a la teología y al dogma la "moderna" credibilidad científica positivista del siglo XIX fabricando algo así como una "ciencia natural de la fe".

- Un grupo de intelectuales católicos (P. Battifol, M-J. Lagrange, L. Laberthonière, M. Blondel) señalaron que había que distinguir entre, por una parte, *la crítica* bíblica, histórica y filosófica, que debía ser integrada en la teología y, por otra parte, *el criticismo* practicado por Loisy, que llevaba a la separación entre historia y dogma.

Nos detenemos en la reflexión de este cuarto grupo, la más sólida, que se dirigió principalmente a criticar el historicismo modernista. El riesgo con el que chocaban los intentos modernistas era que, partiendo de un deseo de conciliación con los métodos de la ciencia crítica, llegaban fácilmente a obrar cualquier selección de los datos tradicionales. Se censuraba sobre todo su pretendida neutralidad: quería aplicar uniformemente las reglas de la crítica a todos los textos, comprendiendo en ellos a la Biblia, sin tener en cuenta su estatuto único y su carácter sagrado. So pretexto de neutralidad científica del método, ¿no había ahí un partido tomado por la negación de tal carácter? ¿Podía en consecuencia usarse ese método en cuanto método sin solidarizarse con concepciones heterodoxas? ¿Era intrínsecamente perverso o solo pervertido por un mal uso?

La posición expresada por los modernistas cae en el historicismo, esto es, tiene como finalidad principal la investigación de la dimensión factual, en el significado preciso de las modernas ciencias históricas, y se basa en la pretensión de neutralidad de la investigación histórica². En particular pide fiarse del testimonio de la historia; pero no afronta el problema preliminar de cómo deba entenderse esta autonomía de la historia y, en consecuencia, la relación entre la historia misma y las otras ciencias³. El historicismo tiende a asumir todo dato histórico como la realidad y cree encontrar en los hechos toda la verdad. Pero así confunde lo que es exterior, o sea, la expresión fenoménica, con lo que está en el fondo del fenómeno mismo y constituye el retrato del ser. Con otras palabras, el peligro del historicismo es precisamente el de subordinar la *historia real* a la *historia técnica*, reconducir la vida vivida a la historia de los interesados de oficio.

Blondel añadía a esta crítica una reflexión decisiva. El modernismo olvida totalmente el vínculo entre la historia y el dogma, el que realiza la síntesis y la conexión. Esta fuerza vivificante no es otra que la tradición⁴. No una tradición muerta o estática, sino aquella que tiene siempre alguna cosa que añadir al pasado, puesto que "[continuamente] hace pasar alguna cosa del implícito vivido al explícito conocido"⁵ y así realiza efectivamente el vínculo entre el pasado y el presente vivido. La tradición es la misma vida de la Iglesia que se manifiesta como experiencia o acción colectiva y creyente. Ella "no es una potencia limitadora y retrógrada, sino como una fuerza de desarrollo y de expansión"⁶. Aunque mira al pasado, está abierta al

futuro, no cierra el dogma en un depósito inmutable, sino que más bien lo hace continuamente actual.

Intervención de Pío X

La encíclica "*Pascendi*" de Pío X de 8.9.1907, "precisa y despiada" (M. Ranchetti) intentó desbaratar el movimiento. Como el modernismo no era en sus defensores una enseñanza que se pudiera captar siempre con claridad y como muchas de sus opiniones intentaban encubrirse bajo seudónimos, Pío X se vio obligado a esquematizar el concepto de forma muy restringida, ofreciendo unos criterios de contenido a partir de los cuales llega a determinar qué es "modernismo" en sentido teológico.

El modernismo aparece en la encíclica como "el resumen de todas las herejías, la quintaesencia de todos los errores en la fe". Se presenta una lista de errores fundamentales que subyacen a aquellas tendencias reformadoras en los dominios de la filosofía de la religión, de la apologética, de la ciencia bíblica con la aplicación de los métodos histórico-críticos en la exégesis, de la historia de los dogmas con su concepción tergiversada de desarrollo, en la reforma de la estructura de la Iglesia y de la disciplina eclesiástica. Estos errores doctrinales se sostienen esencialmente en dos pilares fundamentales: el agnosticismo y el principio de la inmanencia religiosa. Si el agnosticismo conduce a la negación de la posibilidad del conocimiento de Dios con ayuda de la razón, el principio de inmanencia pone en lugar de la escucha de la revelación y del magisterio, la experiencia religiosa, la vivencia mística de Dios exclusivamente interior que

2 M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*. París (P. U. F.) 1956, 161 ss.

3 Ibid., p. 165

4 P. HENRICI, *Blondel y Loisy en la crisis modernista*, *Communio* 9(1987)6, 507-524

5 M. BLONDEL, *o. c.*, p. 204

6 Ibid., p. 214

se manifiesta a sí mismo en el alma del ser humano. A ello se añade la idea de que la Iglesia está sujeta a un desarrollo vital. El dogma, el culto religioso, la fe misma evolucionan. Cada época tienen nuevas necesidades y necesita por ello nuevas respuestas.

En su presentación sistemática del pensamiento modernista la encíclica considera su núcleo el concepto de evolución, así como la idea de una experiencia inmediata que tuvieron los primeros discípulos en el encuentro con su Maestro. Esa experiencia la desarrollaron bajo la presión de una "inmanencia vital" y la han traducido a diversas situaciones. Es que la fe tiene un dinamismo interno para configurarse a sí misma, desarrollarse y constituir formas religiosas. Así han nacido la Iglesia, la Escritura, los sacramentos. Ellos no han sido instituidos directamente por Cristo, sino brotaron de la experiencia y la necesidad del ser humano y de su anhelo religioso. A la Iglesia como fruto colectivo de aquella primera experiencia le corresponde la misión secundaria de elaborar de manera comprensible la experiencia religiosa interna en la doctrina y en la disciplina. Puesto que cada época tiene su propia manera de experimentar a Dios, el magisterio eclesial, no precisamente como fundación de Cristo sino como institución surgida de la comunidad de los cristianos, da su expresión a esas diversas maneras de experiencia en la configuración de los dogmas. Por ello deben adecuarse al desarrollo del sentimiento religioso y orientarse según la situación de la persona humana en cada momento.

El capítulo de la "*Pascendi*" dedicado al historiador rechaza decididamente la distinción entre historia crítica y lectura de la fe, a la que había llegado Loisy. Porque el historiador que presume de trabajar según criterios rigurosos y objetivos, en realidad sigue las directrices que le vienen impuestas por premisas filosóficas de marca agnóstica e historicista, es decir, tales que le conducen a

extraer completamente el elemento trascendente del campo de la historia.

La encíclica habla también del "modernista como reformador" con su ilimitada búsqueda de novedades. Es precisamente la idea de la evolución la que lleva al modernista a convertirse en reformador. Ahí está en primer plano su oposición a la validez exclusiva de la filosofía escolástica y la exigencia de que se abandone su estudio en los seminarios, su afirmación de que la teología especulativa debe fundamentarse sobre la historia de los dogmas, que la catequesis y la liturgia deben adecuarse al poder de captación del pueblo, que tiene que reformarse el *Index* y el Santo Oficio así como las estructuras jurídicas eclesiales, que el gobierno eclesial debe descentralizarse y también dar participación al mundo laical en la dirección de la Iglesia, que se han de impulsar las llamadas virtudes activas, debe abolirse la exigencia de celibato a los presbíteros, la Iglesia tiene que cambiar su actitud en las cuestiones sociales y políticas. El tenor de la encíclica no deja ninguna duda de que todo el que tiene en su intención incluso solo una de esas reformas, ipso facto se hace defensor de todo el sistema del modernismo, por tanto se rinde también al agnosticismo y al inmanentismo.

En la encíclica se preveían también esfuerzos positivos para la clarificación de los problemas suscitados por el modernismo, en los que debían colaborar los mejores teólogos. Por desgracia no se llegó nunca a la realización de esas medidas positivas.

Valoración crítica de la intervención de Pío X

Para no caer en la caricatura de la personalidad de un gran papa, hay que tener en cuenta las importantes reformas de Pío X para modernizar a la Iglesia: los cambios de la curia, la codificación del derecho eclesiástico, la renovación litúrgica y eucarística, la re-

visión de la acción pastoral, la reforma de los seminarios, el impulso a la acción de los laicos, etcétera. Por tanto, condenación del modernismo en la mente del Papa no debe entenderse simplemente como una negación de los cambios, no equivale a una forma cualquiera de tradicionalismo. A pesar de lo cual, ciñéndonos al tema que estudiamos, hay que señalar sinceramente los aspectos negativos de su intervención.

No olvidemos tampoco el contexto de la crisis: es una reacción de urgencia que, para salvar lo esencial, recurre al maximalismo. La urgencia apremia a imponer la regla de todo o nada: poco se parece por tanto al trabajo científico que no puede acomodarse a ese ritmo. Nos encontramos ante un reflejo de seguridad frente al peligro inminente. Pero uno se pregunta si esa táctica es pertinente, si a largo plazo no es funesta en sí misma.

La encíclica, cuyo tono uniformemente irritado es muy propio para suscitar la desconfianza y cuyo esfuerzo de síntesis manifiesta bastante de habilidoso, condena de forma global y sin ninguna diferenciación el fantasma modernista. Es un juicio severo, sumario y tendencialmente reductivo. Cualquier observador objetivo ve con claridad que en la condenación se mezclan cosas muy diversas. Por ejemplo, resulta evidente que el método histórico-crítico estaba impulsado por las corrientes de pensamiento de la Ilustración, mientras que el subrayado de la vivencia religiosa era más bien un rechazo de la moderna exageración de lo científico.

La encíclica atacó de manera artificial la consideración histórica de la enseñanza eclesial y de los dogmas. Afirmó que los exégetas modernos o los

historiadores de la Iglesia no llegaban a sus resultados porque las fuentes lo exigieran, sino que más bien subyacía a sus construcciones el principio del agnosticismo y de la filosofía de la acción, al que solo *posteriormente* buscaban justificar con la referencia a los géneros literarios y a la crítica textual.⁷

Desde la misma perspectiva se entiende la ficción por parte de la encíclica de un "sistema" modernista mediante la mezcla de dos diversas concepciones de "modernismo": el sentido originario general de innovación y el de evolucionismo y subjetivismo de la teoría del conocimiento. En el texto de la encíclica no se tiene en cuenta que habría que distinguir un concepto de modernismo amplio y otro estricto, que habría que separar el modernismo propiamente dicho del catolicismo reformador, el modernismo teológico del práctico y vincular esto con la afirmación de que solo el modernismo teológico es en el fondo el afectado por la encíclica. Para esta no existía ninguna diferencia entre ambos. Lo cual llevaba a ver en cada innovador un subjetivista y un hereje.

Así nació un concepto de modernismo descrito de forma clara como herético en el que todo se echaba en el mismo saco: el agnosticismo moderno, el naturalismo darwiniano, el subjetivismo y el psicologismo en la teoría del conocimiento que negaban la posibilidad de una fundamentación racional objetiva de la religión, el secularismo que quiere acompañarse al mundo, el intento de equipararse a la cultura moderna, la negación de nuestra unión con la Edad Media. En definitiva se consideró modernistas a todos aquellos que querían modernizar a la Iglesia.

⁷ También los exegetas de hoy son juzgados de manera semejante por J. Ratzinger cuando dice: "No es la exégesis la que prueba la filosofía, sino la filosofía la que engendra la exégesis": *Situación actual de la fe y de la teología*, *Comunio* 19 (1997) 1, 13-27 (la cita, p. 24). Efectivamente en cada investigación científica entran predicciones ideológicas que podrían relativizar de antemano los resultados. Pero esto es válido también para las pretensiones del magisterio y más que nada para las de una filosofía "cristiana".

“Efectos colaterales”: nace el antimodernismo

¿Qué es el antimodernismo? El antimodernismo es una forma de pensamiento y de comportamiento impulsado desde la curia romana que se caracteriza por una dimensión teológica y otra pragmática de política eclesíastica: la dimensión teológica consiste en la no diferenciación entre la fe y la configuración de la fe según la imagen del mundo; la dimensión pragmática, en el intento de imponer en la Iglesia con medidas canónicas un reconocimiento absoluto de esa configuración de la fe según la imagen del mundo. Durante toda la primera parte del siglo XX, hasta el Concilio Vaticano II, la teología oficial pretendía ser idéntica prácticamente con el dogma, ser la única posible y reivindicaba una perennidad total. Meterse con ella llevaba rápidamente a ser tachado de herejía y, muy particularmente, de modernismo. Es esta una tentación y un peligro que acompañan a la Iglesia desde su entrada en la modernidad a causa de su estructura de gobierno.

El antimodernismo se dirige fundamentalmente contra los renovadores “modernos”. Como “modernos” se entendían las filosofías, opiniones, concepciones de la sociedad y del mundo que se habían configurado en el ámbito extra-católico desde el comienzo de la Edad Moderna. Los modernistas, así se creía, introducirían en la Iglesia desde el espacio extra-ecclesial impulsos incompatibles con la enseñanza católica y por ello disolverían la identidad católica.

Cuando el método histórico-crítico abre un nuevo acceso a la Escritura, cambia la situación teológica, se buscan nuevos paradigmas, muchas cosas están todavía oscuras y la discusión está en plena marcha, surge rápidamente la reacción de la curia y del papa caracterizada por una agitación febril. No rige el frío distanciamiento que permite objetivar los problemas y situarlos en sus

dimensiones históricas. La rápida sucesión de pronunciamientos muestra cómo se extiende en los círculos vaticanos una visión global muy gruesa de los planteamientos concretos de los llamados modernistas.

Una imagen del modernismo así construida representa en efecto un peligro radical para la fe de la Iglesia. Perteneció a la esencia del antimodernismo precisamente el desarrollar imágenes de conjunto rudimentarias de un peligro para la fe y para la Iglesia, que no eran defendidas así por sus autores. De forma provocativa tesis que parecen sospechosas de renovación se interpretan como expresión de una visión total de la fe o de la Iglesia y a partir de ahí son consideradas heréticas.

Este proceso fue posible a causa del recambio en el entorno de Pío X de consejeros bien informados, que estaban familiarizados con la situación de los problemas, por fanáticos cuya cualificación consistía sobre todo en su lealtad absoluta. Por medio de la masiva puesta en práctica de medios jurídicos y disciplinarios buscaban salvaguardar la pureza de la fe.

La encíclica fue recibida con gran conmoción. Sus condenas y más aun las medidas prácticas que se proponían en la segunda parte abrieron las puertas a una campaña de denuncias sin límite que tomó la forma de cruzada romana contra los modernistas. Pío X fue apoyado por un intransigente grupo de presión compuesto de los cardenales De Lai, Vives y Tutó, R. Merry del Val y el subsecretario de la Congregación para asuntos extraordinarios desde 1906 a 1911, Umberto Benigni, que se convirtió en uno de los hombres más influyentes en la curia romana, los cuales impulsaron una campaña de denigración. Los reformadores recibieron la prohibición de escribir, fueron incursos en el *Index*, suspendidos, excomulgados. En la curia romana existía un grupo de presión, pequeño en número pero muy fuerte en su acción con el papa: la organización se-

creta "La Sapinière"-*Sodalitium Pium*", fundada en 1909 por el citado Benigni, que fue la que dirigió la persecución contra los no conformistas molestos. El grupo de redactores de "Civilità cattolica", en especial E. Rosa, desarrollaron una actividad desbordante en la denuncia de desviaciones críticas del monstruo "inmanencia". Al modernismo teológico se le unió un modernismo social, político, literario, etc. La denuncia se convirtió en elixir vital de los colaboradores de "La Sapinière" y ella afectó incluso a prelados romanos de alto rango. La campaña venía "de arriba" o al menos se decía apoyada desde allí. Es un hecho que Pío X en razón de su formación y de su historial no estaba a la altura de las cuestiones pendientes y que hacía demasiado caso a su secretario particular Mons. Gianbattista Bresnan, por medio del cual Benigni lo manipulaba.

Los reproches eran tan generales e indeterminados que parecían aplicarse a todo lo que era diferente de la neoescolástica: de hecho en la lucha concreta de los antimodernistas durante decenios el criterio decisivo para saber si a un teólogo se le calificaba de modernista era su crítica a la neo-escolástica. En los tiempos fuertes de la crisis la institución eclesiástica canonizó un sistema filosófico-teológico, basado en la idea neotomista de verdad, que bloqueaba toda posibilidad de discusión interna y que excluía cualquier pluralismo intelectual.

Se llegó a discutir seriamente incluso si se había querido condenar póstumamente al cardenal Newman. El recién elegido general de la Compañía de Jesús (F. X. Werner) tuvo que dedicarse a proteger a los intelectuales jesuitas de los ataques provenientes de Pío X y de su entorno. El huracán arrastrará en la condena a obras no merecedoras de tal dureza como la "Histoire ancienne de l'Église" de L. Duchesne, iniciada en 1906 y colocada en el Índice en 1912. El estudio francés, sin acoger los presupuestos filosóficos anteriormente recordados,

simplemente actuaba con rigor histórico documental a propósito de tradiciones infundadas y leyendas hagiográficas. En el ámbito filosófico y apologético se colocó a E. Le Roy, L. Laberthonnière y M. Blondel, a quienes se acusaba de un idealismo no superado. Laberthonnière fue víctima de una verdadera persecución. El P. Lagrange recuerda la creación de la Comisión Bíblica por León XIII el 30.10.02 en los últimos meses de su vida como una gran esperanza que fue defraudada. Fueron numerosos los que en toda la Iglesia, con modalidades diferentes, tuvieron su asunto con el "fantasma" y con los que pretendían hacerlo desaparecer, aunque rehusaron siempre reconocerse en las categorías definidas por Pío X.

No olvidemos el juramento antimodernista, a través del cual se perpetuó la gran represión doctrinal. Entonces muchas carreras teológicas se rompieron, sobre todo entre los biblistas. Muchos fueron maltratados a la vez en su honor de investigadores y en su sensibilidad de creyentes.

Grandes hombres de Iglesia a los que les importaba honradamente un equilibrio necesario y acertado entre el mundo moderno y la tradición cristiana, sufrieron una caza de brujas sistemática por parte de los defensores del integrista en los años posteriores a la publicación de la "Pascendi", hasta el punto de que Benedicto XV tuvo que proceder contra ese movimiento integrista por medio de su primera encíclica "Ad beatissimi Apostolorum principis" de 1.11.1914.

Los seminarios fueron tenidos estrictamente bajo control mediante comisiones de vigilancia local y periódicas inspecciones, aislando y eliminando personas y libros incluso solo sospechosos de tendencias modernistas. La exigencia de la escolástica como base para los estudios teológicos y el cierre a toda novedad reabrieron otra vez aquel abismo entre estudios eclesiásticos y ciencia moderna que una cierta renovación de

los métodos había buscado colmar a partir de la mitad del siglo precedente.

El espectáculo intraeclesial se hizo deplorable. La controversia entre modernistas y antimodernistas se alimentaba de toda clase de estereotipos. Lo "liberal" era asociado a lo superficial, descomprometido, caprichoso, relativista, individualista, culturalista, o sea, un estilo de pensamiento que disolvía toda obligación sustancial y amenazaba con destruir junto con la confesión de fe y el dogma de la Iglesia también los fundamentos de la verdadera cultura. Viceversa los teólogos liberales y los teólogos católicos modernistas describían a las teologías conservadoras y sus esquemas implícitos con una semántica análoga. Vinculaban el estilo de pensamiento de sus adversarios conservadores con la clericalización, el abandono de la libertad de la ciencia, el dogmatismo, el pensamiento a-histórico, el culto a la autoridad, la cautividad de la pasión por la verdad y la auto-guetización teológica.

A pesar de todo lo dicho, hay que reconocer que las difusas aspiraciones modernistas produjeron un cierto despertar y una leve apertura en algunos sectores de la cultura y de la formación eclesial. Surgieron revistas que favorecieron la puesta al día, aunque la condena del modernismo aconsejará un repliegue al ámbito de la erudición. Esas investigaciones aportaron ulteriores instrumentos a una historia de la Iglesia más rigurosa, pero evitando cuidadosamente, y por tanto reenviando a una generación posterior, la ineludible reflexión metodológica sobre la problemática de la relación entre método histórico y perspectiva teológica. La condena del P. Duchesne, de la que hemos hablado antes, ponía sobre la mesa un problema no resuelto: para la renovación de la historiografía eclesial no bastaba recibir de la ciencia historiográfica contemporánea la metodología del rigor documental y de la libre reconstrucción historiográfica, sino que se exigía ga-

rantizar que no se cuestionaran también los diversos presupuestos filosóficos y teológicos subyacentes. Precisamente en relación con la hagiografía, varios historiadores (jesuitas muchos de ellos) apelaban a una reacción vigorosa contra tantos errores que una piedad mal ilustrada mantenía con desprecio de la historia y de la crítica. Era preciso no temer la aplicación de una crítica rigurosa y hacer penetrar poco a poco la verdad en el pueblo. Este criterio innovador comenzó a tolerarse por parte de algunos, incluso de orientación conservadora, en el ámbito de la historia de la Iglesia, pero no su aplicación a las materias bíblicas. Las restricciones en el dominio de la exégesis tenían la motivación del miedo pastoral: se temía su repercusión sobre la piedad del pueblo fiel.

La herida no se cerró.

Las cuestiones planteadas subsisten

Los desafíos que el pensamiento moderno lanzaba a la teología no fueron resueltos por la condena y por las medidas disciplinarias. Las preguntas quedaron sin respuesta. Muchas de las cuestiones suscitadas siguen siendo las nuestras. El tiempo fuerte de la crisis modernista terminó con la primera guerra mundial, pero el apaciguamiento del conflicto solo fue relativo. Hoy persiste, si no la crisis modernista, al menos las secuelas de dicha crisis. Se trata de un fenómeno que sigue teniendo influjo aun después del Concilio Vaticano II, lo mismo que el antimodernismo y su lucha contra el supuesto actual modernismo. Con otras palabras: en la cuestión acerca de la respuesta adecuada a los desafíos de la modernidad se siguen enfrentando en la Iglesia dos posiciones.

La crisis modernista se planteó en razón de un déficit estructural en el seno de la teología católica y de sus instituciones de reflexión. Quienes fueron calificados de "modernistas" se encontraban en una situación difícil de doble pertenencia: su estatuto les hacía parti-

cipar del mundo eclesial caracterizado por su armazón jerárquica y dogmática; su actividad intelectual les insertaba en el modo de búsqueda y verificación del trabajo científico laico.

La historicidad de la revelación

La cuestión clave estaba en la relación entre historia y dogma, entre método histórico-crítico y metodología teológica. La reserva de la teología y filosofía escolásticas de entonces frente a una historia que quería ser autónoma así como sencillamente frente al concepto positivista de ciencia, era insostenible.

No se respondió a la cuestión de cómo hay que interpretar el misterio de la revelación sobrenatural y de la asistencia divina a la Iglesia desde la historia de esa revelación y de esa Iglesia. En la explicación del acto de fe se contentó con alegar los datos sobrenaturales por una parte, y los presupuestos naturales por otra parte, sin iluminar suficientemente la esencia de su mutua penetración. Con el miedo a caer en el subjetivismo de la filosofía idealista, se desconfió incluso del método de la immanencia, que no quería otra cosa que entender a partir de su interna relación los datos objetivos y subjetivos implicados en nuestra conciencia, y precisamente del modo como nos salen al encuentro históricamente. Incluso se desconfiaba del concepto de experiencia sin entender que ni hay una experiencia puramente subjetiva ni hay conocimiento objetivo sin una experiencia subjetiva.

Durante el siglo que ha pasado los métodos históricos y exegéticos cuya introducción provocó la crisis, incluso los más recientes, han sido reconocidos y aceptados por la teología católica y el magisterio. Pero, para que se pueda decir que se ha salido de la crisis modernista, esto no es suficiente. No es suficiente que se haya aceptado comúnmente que los teólogos tienen una

responsabilidad propia para con la comunidad eclesial y sus instituciones, pero también para con la honestidad científica. Es preciso tomar muy en serio las cuestiones de fondo planteadas por el modernismo: la respuesta correcta de la Iglesia a los desafíos de la modernidad; la relación de la revelación y de la verdad del cristianismo con la historia y la historicidad; la autoridad doctrinal eclesial ante los conocimientos de la ciencia cuando parecen contradecir a la fe.

Los estudiosos que fueron polémicamente identificados como modernistas, intentaban en general aceptar el desafío de los modelos histórico-críticos de la ciencia, asumiéndolos en el interior mismo de la tradición cristiana que no tiene nada que temer de la investigación rigurosa de la verdad. Convenía demostrar la posibilidad y la legitimidad de conciliar la teología con la historia, el patrimonio bíblico y dogmático con el método histórico-crítico aplicado a la Biblia y particularmente al Nuevo Testamento.

El problema de fondo de la crisis modernista se encontraba por tanto en la correlación de dos formas de acercamiento a la verdad: la relación a una verdad revelada, cuyo fundamento es la Palabra misma de Dios y que es transmitida por tradición; y la relación a una verdad que se construye en y por el diálogo razonable entre las personas en un espacio público de discusión. ¿Cómo conciliar la acogida reconocida de la verdad divina y la responsabilidad intelectual en la búsqueda de una verdad que es humana y falible? En el momento crucial de la crisis modernista se planteaba la cuestión de si la verdad revelada puede soportar ser sometida al examen necesariamente crítico de la discusión razonable. El choque inicial se produjo cuando las fuentes de la verdad revelada se convirtieron en objeto de la ciencia comparada de las religiones.

Pero detrás de ese problema existía otro que perdura un siglo después. El

debate razonable entre científicos ¿puede soportar la intervención de hombres y mujeres que creen en una verdad absoluta? Y viceversa, ¿se puede aceptar la intromisión de una mirada extraña dirigida por un observador exterior supuestamente científico sobre la vida más íntima de la persona religiosa, cuando la objetividad científica que aquel pretende no es evidente? Hoy día esa intrusión ya no consiste solo en la de la historia o la lingüística, como en tiempos del modernismo, sino en la de todas las ciencias humanas: la semiótica, la sociología, la psicología... En todos los niveles de su fe el creyente se ve confrontado a discursos que pretenden enunciar verdades más o menos definitivas a propósito de su compromiso religioso. ¿Bajo qué condiciones se pueden integrar esos métodos y los resultados que proponen en los contenidos de su creencia?

El concepto de verdad

Las diversas corrientes de pensamiento que se han sucedido a lo largo de estos cien años han planteado desde distintas perspectivas la problemática de la búsqueda de la verdad. El acceso a la verdad se ve subordinado a un nuevo tipo de discusión y de confrontación. Surge una primera pregunta: ¿la verdad de la que se habla es la misma para el espíritu cristiano y para el espíritu científico? ¿qué relación establecer entre ambos espíritus? ¿cómo pueden los teólogos salir de su ambiente propio para confrontarse con otras formas de inteligencia y de relación a la verdad?

En la época modernista uno de los argumentos opuestos a la utilización del método histórico-crítico era el hecho de que provenía de medios protestantes y racionalistas. Al aplicar a la Escritura esa forma moderna de exégesis, se aceptaba la intromisión de una mirada que, lejos de ser considerada como sencillamente "objetiva", aparecía como comprometida en un conjunto ideológico

opuesto al catolicismo. Por eso semejante intromisión debía ser rechazada.

Pues bien, uno de los desafíos de los nuevos métodos exegéticos a la teología católica era el retorno reflexivo y crítico sobre sí misma para salir de las posiciones apologéticas de controversia y pasar al campo de la investigación científica, la cual es por definición una empresa común. Era justamente el tránsito de la apologética a la participación de los intelectuales católicos en una comunidad de investigación. Cuando se trata de exégesis, las divisiones confesionales, los prejuicios antiguos o las certezas recientes ya no deciden respecto de la solución a adoptar. La preocupación por la verdad exige honestidad intelectual en la práctica de métodos comúnmente admitidos por los investigadores competentes. El debate que tuvo lugar durante la crisis modernista, aunque ha sido superado en su contenido, sigue siendo significativo en su realización formal. En un siglo han cambiado muchas cosas, pero hay que reconocer que entonces se plantearon cuestiones fundamentales que no han recibido respuesta, incluso si han sido desplazadas –desplazadas, pero no resueltas.

La intensa discusión que entonces se mantuvo fue un diálogo de sordos que fracasó por múltiples razones: el clima de crisis, las diferencias de temperamento, pero también la dificultad de las cuestiones que se planteaban con una radicalidad nueva. Sin embargo el debate sigue, porque la tensión entre el acercamiento científico y la expresión de la fe, en razón misma de su dificultad, sigue siendo una cuestión siempre actual.

Con lo cual volvemos a un tema nuclear de la crisis modernista, el que planteaba Loisy cuando hablaba de la evolución de los dogmas. En efecto, la interpretación que actualiza un texto o una tradición es siempre una reinterpretación y toda reinterpretación representa una cierta desviación; por tanto, el riesgo de alguna infidelidad en relación

con el texto o la tradición originarios. Pero, si para evitar ese riesgo, uno se mantiene pura y simplemente en la enseñanza oficial, faltará a la vez la actualidad existencial y la adaptación al pluralismo cultural.

La cuestión es saber cómo se puede mantener a la vez el carácter irreformable y la historicidad de verdades que deben inspirar la fe concreta de generaciones sucesivas y ser difundidas en culturas diferentes. La conciliación de ambas dimensiones supone sin duda una reflexión crítica sobre la idea de verdad puesta en juego. J. Ratzinger, en su libro *Introducción al cristianismo*, hablaba de « la decisión de la primitiva Iglesia por la filosofía⁸ ». Dado que esa opción le había permitido al cristianismo pensarse a sí mismo según la idea griega de verdad, esta opción le parecía decisiva. ¿Ha de mantenerse tal opción o ha sido radicalmente cuestionada por el modernismo?⁹

El diálogo interreligioso

También el Loisy tardío, cuya significación ha reconocido ya desde hace tiempo la ciencia de las religiones, retorna ahora al horizonte de los teólogos cuando se trata de la relación de la religión única con las muchas religiones, un tema que ocupó a Loisy hasta su elevada anciani-

dad. Su visión de una religión mundial humanitaria aparece bien actual.

En el catolicismo contemporáneo existe la preocupación por participar en lo que hoy se llama encuentro interreligioso. Esta época puede considerarse como la de la confrontación de las religiones, al menos de aquellas que, en el seno de un espacio público laico, se vinculan a una revelación recibida principalmente por mediación de una escritura sagrada. Los estudios teológicos concernientes al diálogo interreligioso acompañan ese interés y se han multiplicado, no sin que alguno haya sido acusado de retorno al modernismo.

La cuestión que se plantea en el diálogo interreligioso es la siguiente: cómo conciliar la posición y el compromiso absolutos que reivindica la fe cristiana con la apertura a la verdad de las otras religiones, cuando desde el punto de vista histórico el cristianismo no ha de ser tratado de distinta forma que las demás confesiones.

Es la misma cuestión que se planteaba en la crisis modernista, aunque el contexto contemporáneo es distinto pues se ha invertido de algún modo el problema de las relaciones entre la verdad divina y la verdad humana. Al iniciarse la crisis modernista el problema era la intrusión de una verdad humana en el seno de la *pacífica possessio* de la

8 *Introducción al cristianismo*, Salamanca (Sígueme) 1971, p. 109. El cardenal Ratzinger y el papa Benedicto ha vuelto sobre el asunto reiteradas veces: por ejemplo, últimamente, en el discurso de Ratisbona; en la catequesis sobre san Justino el 21.3.07, etcétera.

9 La dificultad para aceptar la historicidad de las decisiones magisteriales y conciliares, incluso dogmáticas, y de aplicarles las correspondientes normas hermenéuticas, se muestra con claridad en la reciente *Notificatio* sobre los escritos de Jon Sobrino (26.11.2006) en su número 3. Se le condena por afirmar que los decretos conciliares, aunque son normativos, son limitados y, por tanto, su uso puede ser peligroso. Es obvio que los textos conciliares son limitados y nunca pretenden expresar la totalidad del misterio de la fe. Y, por tanto, pueden ser peligrosos si se absolutizan y se convierten en la única expresión de la fe. Esa posición no tiene en cuenta los cambios de lenguaje y las transformaciones culturales que obligan a reinterpretar las afirmaciones del magisterio teniendo en cuenta el contexto en el que fueron emitidas. Si esto no se hace, las declaraciones conciliares o del magisterio se convierten en la *norma normans* que controla a la Escritura en lugar de ser controladas por ella. En definitiva, en el fondo de esta posición se encuentra el olvido de la plena historicidad de la Iglesia.

verdad revelada. Hoy el problema consiste en la posibilidad para la verdad cristiana de entrar en el diálogo interhumano evitando dos obstáculos: introducir en él un elemento inasimilable por los otros interlocutores o disolverse en la confusión de lenguas.

El diálogo interreligioso tiene su especificidad. Es imposible participar en un diálogo si no se está convencido de que el intercambio con el otro es susceptible de modificar nuestra propia posición, simplemente porque nos abre a una verdad que reconocemos que nos falta. ¿Cómo puede un cristiano sentir esa falta cuando cree que en Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, la revelación divina se nos ha dado de una vez para siempre? Si la verdad cristiana participa del absoluto divino, ¿cómo puede el cristiano reconocer una verdad religiosa que no esté de entrada comprendida en el cristianismo?

No es chocante que en relación con los diferentes intentos actuales de "teología de las religiones" se manifiesten posiciones comparables a las que fueron provocadas hace un siglo por la nueva exégesis bíblica y la nueva historia de los dogmas y de las religiones. Cuando se busca en la tradición cristiana el medio de responder a un problema cuyos datos son nuevos, necesariamente se reinterpreta esa tradición, con el riesgo de exponer a quien lo hace a la acusación de modernismo.

Los procedimientos de la autoridad

La dirección actual de la Iglesia se inclina cada vez más a reafirmar su armadura dogmática y a reforzar su control disciplinar. En esto está siendo apoyada por muchos de los nuevos movimientos eclesiales. El dogma y el derecho canónico son una muralla útil contra las inquietudes que provocan los debates teológicos. ¿Pero son útiles a la inteligencia de la fe?

Desde los tiempos de la crisis modernista hasta hoy el magisterio roma-

no no ha cesado de inquietarse ante la amenaza de un agnosticismo filosófico que quebrantaría los cimientos de la fe cristiana. Lo que choca cuando se leen muchos documentos pontificios es la seguridad con que se refieren al carácter absoluto de la verdad cuya definición ha sido confiada al magisterio eclesiástico. La verdad definida es propuesta de una vez para siempre sin que se dé lugar alguno al trabajo de reinterpretación. Si hay un progreso dogmático, este no hace otra cosa que añadir verdad a la verdad. El papel de la discusión teológica es tan limitado que uno se pregunta incluso si para la jerarquía y el papa esa discusión sirve para hacer avanzar la toma de conciencia de la verdad católica que merece ser asumida posteriormente por el magisterio. A fin de cuentas este último se considera muy independiente del trabajo de los teólogos y de los exégetas.

Es inquietante al respecto leer un documento romano todavía reciente, la carta apostólica en forma de *Motu proprio* de Juan Pablo II "*Ad tuendam fidem*" (18.5.98) acompañada de una Nota doctrinal de la Congregación de la Fe (29.6.98), cuyo objetivo manifiesto es restringir al máximo el ámbito de las verdades abiertas a la libre investigación y a la discusión de los teólogos. Se asiste en el plano doctrinal a una dogmatización cada vez más refinada de numerosos puntos que hasta ahora estaban abiertos al debate y a una fijación novedosa bajo la expresión de "*irreformables pero no infalibles*" de las enseñanzas eclesiales (también llamadas "*definitivas*", aunque no se consideran "*definidas*"), con cuya logomaquia se quiere escapar a todo debate.

La superación de la crisis modernista exigía también una reforma de las prácticas de gobierno eclesiástico que entonces eran corrientes pero que poco tenían que ver con las necesidades internas de la fe católica. El principio de autoridad doctrinal no justifica cualquier método para asegurar su eficacia, como

el crédito otorgado a las denuncias o el apoyo a sociedades de vigilancia de la enseñanza impartida por el clero. La crisis modernista se nutrió del secreto; solo puede ser superada por la claridad y la publicidad de los debates.

De esta historia dolorosa se pueden sacar algunas conclusiones para la Iglesia de hoy y de mañana. Si es verdad que ha existido el Concilio Vaticano II y que el sistema del Santo Oficio todopoderoso y aterradorante de aquella época no existe ya hoy en día (aunque el cambio de nombre en "Congregación para la Doctrina de la Fe" no signifique cambio de sustancia), quedan ciertas tentaciones inherentes a la centralización exagerada del gobierno de la Iglesia. Las costumbres son tenaces en la institución de la curia romana, siempre muy celosa de su propia autoridad, así como los comportamientos que brotan de un ambiente relativamente cerrado. El secreto, menos omnipresente, sigue siendo a menudo exagerado. El "Procedimiento para el examen de las doctrinas" puesto en marcha el 29.6.97 no presenta verdaderamente todas las garantías para la defensa de los teólogos encausados. Aunque da lugar a un debate contradictorio y opera una cierta descentralización en favor del magisterio episcopal, tiene graves lagunas desde el punto de vista de la sensibilidad jurídica actual¹⁰. Sigue la confusión entre la doctrina de fe y la imposición formal de opciones teológicas debatibles.

"El modernismo, matriz del catolicismo contemporáneo"

Noventa años más tarde de que el modernismo fuera condenado, E. Fouilloux, uno de sus historiadores más valorado, enunciaba un juicio de tenor muy diferente: "la crisis modernista

constituye la matriz intelectual del catolicismo contemporáneo"¹¹. No solo para él, sino para bastantes de sus historiadores aquella crisis es un trauma persistente y profundo del cuerpo católico, un fenómeno que volverá a suscitarse en el futuro. Su colapso se debió no solo a su debilidad intrínseca, sino también a la desmedida coacción ejercida sobre él. Los años de virulencia fueron la fase crítica de un crecimiento inevitable de la Iglesia, del paso a un nuevo ciclo de cultura. Hagamos en este último epígrafe algunas consideraciones al respecto.

¿Qué es en realidad el "modernismo"?

La expresión "modernismo" sigue siendo todavía hoy un término ambiguo y discutido contaminado por su aparición histórica y su condenación, y por la dialéctica entonces provocada.

Desde el punto de vista de la historia de la teología, dado que el modernismo se considera la expresión de un catolicismo alternativo, no integrista, "liberal" diríamos, hay que tener en cuenta lo que le unía en cuanto a contenido con las corrientes anteriores de modernización como el humanismo, el jansenismo, la ilustración eclesial, etcétera y lo que le distinguía como específico.

Hay que anotar también un aspecto importante. El modernismo del cambio de siglo, que se afirmaba tan vinculado al pensamiento moderno, ilustrado, manifestaba también contradictoriamente rasgos antimodernos, irracionales, místicos, de crítica a un racionalismo exagerado en el dominio religioso. Y viceversa, la ortodoxia romana actuaba de forma "modernista" en razón de su racionalismo excesivo y de su positivismo de la fe.

Por eso puede decirse que la historia del modernismo es la historia de su definición: hasta hoy no existe una precisa

¹⁰ Ya hablamos de ello en nuestro artículo: *Un abuso de poder espiritual*, Iglesia Viva nº 208, octubre-diciembre 2001, 125-130

¹¹ E. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, Paris (Desclée de Br.) 2006, p. 48

definición de un fenómeno tan complejo como fue el modernismo. Sin embargo, lo que sí se percibe en los diversos estudios históricos sobre el modernismo es una idea bastante clara respecto de lo que buscaban todas aquellas teologías de fines del siglo XIX y comienzos del XX: la reformulación del lenguaje simbólico cristiano tradicional y de la semántica dogmática en las estructuras de plausibilidad específicamente modernas, relacionadas con la subjetividad y el intento de fundamentar una apertura de la Iglesia católica a la "cultura moderna". Podría describirse, pues, como una traducción específica del encuentro de la Iglesia y la teología con el pensamiento moderno. Pero ¿qué es "la modernidad" a la que los "modernistas" querían abrir a la Iglesia católica?

Es difícil de determinar en su cambiante significación. Pues modernismo, como expresión de una actitud más abierta frente a lo nuevo y futuro, es un fenómeno general en la historia, como es siempre propio de las jóvenes generaciones, al contrario de las viejas que están más apegadas a las costumbres existentes. Tal modernismo es por tanto ante todo un fenómeno normal en el presupuesto de las fuerzas de la vida del espíritu. Esta tendencia no es rechazable absolutamente desde el punto de vista de la Iglesia. Así en la historia han existido más de una vez movimientos de "modernismo" que nada tienen que ver con los errores doctrinales condenados por Pío X.

El Concilio Vaticano II, ¿una respuesta a la crisis modernista?

El sello de marca "modernista" era hasta las vísperas del Concilio Vaticano II el procedimiento más elemental para hacer la vida imposible, eclesialmente hablando, a cualquier teólogo católico. Con el Vaticano II desapareció el modernismo; el tema fue silenciado por el concilio. Fue un abandono callado del antimodernismo eclesiástico dominante

con anterioridad. Por motivos teológicos y de política eclesial no era oportuno sencillamente hablar del "modernismo". Sin embargo, el propio Concilio no puede entenderse sin su prehistoria de antimodernismo.

Y aquí se puede constatar una curiosa coincidencia: sólo después de que el Vaticano II fuera apostrofado de "modernista" por los opositores al Concilio, como Lefebvre y los grupos tradicionalistas, se dio la posibilidad de considerar más imparcialmente la crisis del modernismo en el contexto de la historia de la Iglesia. Solo a partir de entonces han aparecido estudios moderados que han superado la anterior historiografía católica sellada por la actitud antimodernista.

Juan XXIII en el programa que propuso al Concilio Vaticano II señaló como su temática central la relación de la Iglesia con la modernidad y una nueva determinación de la identidad de la Iglesia en ese contexto. Como consecuencia de ello en la prehistoria del Concilio se plantearon una serie de cuestiones, atascadas desde la crisis modernista, que se referían al conjunto de problemas existentes planteados en la Iglesia y la teología en relación con la confrontación con la modernidad. Se trataba tanto de importantes problemas objetivos de contenido teológico, como de la toma de posición fundamental para con la modernidad, vinculada con el discernimiento de lo que a la luz del evangelio es fructífero y exigible para la misión de la Iglesia en el mundo y lo que es obstáculo para ella. Esas cuestiones solo pueden abordarse en la Iglesia *sine ira et studio* donde la amenazante sombra del antimodernismo no se superpone a la discusión y la grava. La pregunta que uno se hace es hasta qué punto toda la amplitud de las discusiones y conflictos preconciliares –valorados al menos como indicativo de problemas– fue captada como *retractatio* de los debates en torno al modernismo y si fue injertada en un nuevo proceso de consenso teológico.

Porque hay que decir una cosa con absoluta claridad. Lo que hoy en la Iglesia se enseña de manera vinculante, es decir, lo que el Concilio Vaticano II formuló sobre la revelación, la libertad religiosa, el ecumenismo, la relación de la Iglesia con el mundo, el valor de las religiones, etc., todo eso es claramente modernista según el sentido de la condenación de la "Pascendi". Mientras ello no se reconozca, no encontrará ninguna solución la controversia con el tradicionalismo que sigue presente en la Iglesia. No queremos decir, como algunos, que al cabo de cien años Loisy ha sido "recibido" en la Iglesia de la que fue sacado y que incluso podría valer un tanto la frase de Renan, que Friedrich Heiler aplicó a Loisy: "Los excomulgados de una Iglesia son siempre su élite. Ellos se adelantan a su tiempo. El hereje de hoy es el ortodoxo de mañana". De ninguna manera. Pero tampoco es suficiente la afirmación benevolente de que la encíclica debe comprenderse a partir de aquella época y de las unilateralidades del historicismo liberal, de que los desafíos han cambiado y de que lo que entonces se formuló de una manera quizá algo brusca debería traducirse a nuestra situación actual, de que es necesario distanciarse y depurar ciertas literalidades condenatorias de la encíclica, quizá útiles desde perspectiva práctica, etc. Pues precisamente esa afirmación de que la enseñanza cristiana y el mensaje deben cambiar con los desafíos de cada época es para la "Pascendi" "la quintaesencia del modernismo".

De todo ello nace la pregunta. ¿Ha sabido el Concilio Vaticano II responder a la esperanza de una verdadera reforma eclesial que se planteaban entonces algunos buenos hijos de la Iglesia? ¿Puede decirse que el Concilio ha impedido el retorno de un cierto "antimodernismo" militante? La pregunta es muy seria porque, si es verdad que el Concilio ha modificado en profundidad la percepción que la Iglesia católica tenía de

sí misma y ha tenido grandes avances saludables, no es menos verdad que, cincuenta años después, en ciertos puntos al menos, se están dando pasos hacia atrás que encausan lo que parecía adquirido.

Puesto que el antimodernismo ha dependido esencialmente de la estructura central de dirección y de la administración romana de la Iglesia, surge la pregunta de hasta dónde el Concilio percibió esta problemática y encontró puntos claves para una reestructuración de la dirección eclesial, sea mediante consideraciones eclesiológicas fundamentales, sea con respecto al equilibrio de los diversos centros de poder en la Iglesia, sea en relación con regulaciones jurídicas fundamentales. La experiencia del posconcilio demuestra que, si la reflexión eclesiológica fue rica, los otros dos aspectos han resultado fallidos y que precisamente la regulación jurídica posconciliar ha amordazado las orientaciones teóricas eclesiológicas.

¿Perdura la enemistad entre la fe y el pensamiento moderno?

En aquella confrontación entre el catolicismo y el espíritu de la Ilustración se expresaba la inquietud respecto de las dos grandes exigencias de la modernidad para con el acceso a la verdad: la libertad de juicio personal y la participación en un espacio público de discusión en el seno del cual se elaboran las verdades compartidas. Al plantear conjuntamente ambas exigencias, la modernidad se fijaba una tarea: construir una cultura que asegurase la formación de las inteligencias mediante la participación en un espíritu común.

Los trabajos de los autores modernistas suscitaron tanta inquietud porque, en parte al menos, desmentían las certezas cuyo valor de verdad se sostenía sobre todo en la costumbre de profesarlas. Había que realizar una criba entre aquello que los católicos consideraban como verdades sólidas apoyadas

en razones válidas y aquello a lo que estaban adheridos por la simple rutina.

El fenómeno del modernismo, como hemos reiterado, ha de entenderse a partir del encuentro no superado de la teología de aquella época con las ciencias y la filosofía modernas. Que esta tarea hasta hoy todavía no está totalmente resuelta puede apreciarse por el hecho de que después de la segunda guerra mundial, e incluso después del Vaticano II, se vuelve a hablar de neo-modernismo.

Cuando el pensamiento de cada época se aplica a la fe ejerciendo su función crítica, se manifiesta un cierto descarte que puede ser generador de tensión y de crisis. Este fue el caso de la época modernista. Pero, a menos de suprimir uno de los términos por fideísmo o positivismo, importa que la fe vivida supere la fase crítica para expresarse de manera más rigurosa y reflexionada. El proceso comporta pasajes oscuros. Sin embargo, esta prueba no es fatalmente un desastre, porque la fe no busca su fundamento en una ciencia que no es jamás completa y que no alcanza, aquí menos que en ningún otro sitio, el fondo de las cosas. Para consolidar un edificio lo que en realidad hay que hacer es discernir cuáles son sus estructuras esenciales. Ello supone un riesgo, porque la depuración conlleva la deconstrucción de la fe supuestamente tradicional. Ciertamente la vida real de la fe no puede ponerse entre paréntesis, ni siquiera provisionalmente como si tuviese que esperar a ser fundamentada sobre los resultados de la ciencia. Pero, para ser pensada de manera adulta, deberá necesariamente tener en cuenta aquellos resultados.

Las enseñanzas condenadas fueron vistas como expresión de una concepción global desfigurada de la fe y de la comprensión creyente de la realidad. Pero el diagnóstico de tal concepción implicaba que la fe en sí misma era reducida a su mediación e interpretación según una imagen del mundo. Es decir,

se la identificaba con la concepción de fe "corriente", no cuestionada, tenida por evidente. El núcleo de la problemática teológica estaba en no atender a aquella distinción que los padres del Concilio Vaticano II han expresado con la diferencia entre el Evangelio y las diferentes sedimentaciones históricamente concretas del mismo (cf DV 7). La falta de atención a la distinción de ambas dimensiones señaladas, la del evangelio o la de la fe, por una parte, y la de la comprensión de la fe o la de la configuración de la fe según una imagen del mundo, por otra, se sigue manifestando hoy en traducciones diversas.

Una lección se deriva para el presente. Si se hubieran tomado en consideración con más detalle y sosiego las posiciones sospechosas y se hubieran colocado en su contextualidad propia, se podía haber llegado a una reelaboración de sus puntos particulares y ello hubiera conducido también a un proceder que diferenciara la tradición de fe y la imagen del mundo. Mediante ese esfuerzo hubieran resultado eventualmente, por un lado, posibilidades de más profunda comprensión de la herencia de la fe, así como, por otro lado, se hubieran hecho visibles también muchas contradicciones concretas de las nuevas doctrinas teológicas.

¿Puede admitir la institución eclesial en el seno mismo de la comunidad católica un auténtico pluralismo filosófico y teológico, una idea de verdad lo suficientemente comprensiva como para acoger y justificar el hecho de una pluralidad de filosofías, incluso de teologías? A lo largo del siglo XX, hasta el Concilio Vaticano II, el magisterio romano se ha enfrentado con la modernidad y ha expresado abundancia de condenas. Los problemas *objetivos* tratados en esas condenas se dispersan ampliamente. Junto a cuestiones sobre la relación entre Estado e Iglesia, sobre la sociedad civil y sus libertades por una parte y de la autoridad religiosa o

eclesiástica por otra, junto a numerosas cuestiones morales, se entró en un campo de problemas teológicos tan fundamentales como verdad e historia, experiencia y reflexión, subjetividad y objetividad, praxis eclesial y formación teológica de la teoría. Para rechazar a los errores y responder a las cuestiones de base planteadas, el magisterio echó mano de la neoescolástica de escuela. Las condenas de las cosas concretas se dictaron en los documentos magisteriales en un lenguaje a menudo general, poco diferenciado. A ello se añade que estas manifestaciones magisteriales no proponían ninguna valoración positiva de la modernidad que destacara aquellos de sus aspectos en los que el Espíritu de Dios ha dirigido a la humanidad por sus caminos históricos a nuevas dimensiones positivas. Así estos escritos ofrecen la apariencia de que la Iglesia siempre se vuelve contra la modernidad. Lamentablemente los aires de restauración presentes vuelven a tal tipo de intervenciones preconciencias.

*Una mirada simultánea
al futuro y al pasado*

Aunque ciertamente la historia fáctica no es nunca historia en subjuntivo, queda sobre la mesa una pregunta: ¿qué hubiera sucedido si los que apoyaban a Loisy en la Congregación del Índice se hubieran impuesto a los más duros, si su programa de reformas no hubiera sido rechazado sino aprovechado por la Iglesia y la teología oficiales? La pregunta no tiene respuesta. Sin embargo, otra pregunta, la contraria, sí puede tener respuesta: ¿qué hubiera sucedido si Loisy hubiera arriado velas, si, como le exigían, se hubiese dedicado contra su convicción y su conciencia a la exégesis conservadora o, como se le aconsejaba, se hubiera apartado de aquella problemática? No hay ninguna duda: apenas ningún teólogo se hubiera interesado hoy por él y la teología sería mucho más pobre.

Y la cuestión que se plantea al final de este trabajo se refiere al futuro: ¿qué impulsos ofrece la marcha del modernismo a nuestra época? Podríamos responder de la siguiente forma: aunque los avances en cuanto a contenido que iniciaron los modernistas hasta hoy no han sido completados, la interpelación decisiva de aquella crisis del cambio de siglo para nuestra actual situación posmoderna y poscristiana no está en esos avances de contenido. Un gran número de los cuestionamientos de los modernistas ya no son actuales teniendo en cuenta el rápido cambio de la sociedad presente. Los problemas son otros: la sociedad de la información y de la comunicación, la automatización, el fin del socialismo, el neocapitalismo y el neoliberalismo económico, la nueva pobreza en los países industrializados, la superpoblación, el tercero y el cuarto mundo. Lo que frente a tan nuevos y tan distintos desafíos debe permanecer en la Iglesia de los compromisos de los modernistas no son en primera línea los contenidos concretos de sus afirmaciones, sino la disposición para un *aggiornamento* permanente, la apelación a la Iglesia a encarnarse en cada época y a colaborar en la realización del cambio mundial en la sociedad. Las recetas de entonces no sirven para hoy. Lo que queda y lo que hoy es más necesario que nunca es su dinamismo. El modernismo, para sus defensores, no era un sistema cerrado, sino un experimento siempre nuevo con la meta de armonizar la Iglesia y la sociedad moderna.

La crisis modernista no se acabará mientras en el catolicismo no se tematice una idea de verdad que permita reconciliar la experiencia del mundo moderno, la vivencia espiritual y el dogma en una real inteligencia de la fe cristiana (es decir, en una auténtica teología). La teología de todos los tiempos debe luchar por la unidad de fe y pensamiento y por eso lo que el modernismo quiso, a pesar de sus intentos de solución

miopes y equivocados, sigue siendo también hoy una tarea actual. Ahora bien, se puede pensar que tal reconciliación será siempre difícil y precaria. Eso no quiere decir que la crisis moder-

nista será permanente, sino que los problemas de fondo subyacentes a esa crisis tomarán siempre formas nuevas y no serán nunca definitivamente resueltos.

BIBLIOGRAFÍA

- R. AUBERT, *Publicaciones recientes en torno al modernismo*, Concilium 2(1966) 16, 432-446
- R. GARCÍA HARO, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona (EUNSA) 1972
- E. POULAT, *La crisis modernista : historia, dogma, crítica*, Madrid (Taurus) 1974
- R. AUBERT, *La crisis modernista*, en: H. JEDIN (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona (Herder) VIII, 1978, 586-668
- P. COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*, París (Desclée Br.) 1997
- R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander (Sal Terrae) 1998, 165-172
- S. XERRES, *Storia della Chiesa*, en: G. CANOBBIO, P. CODA (Ed.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Roma (Città Nuova) 2003, 210-214
- P. VALLIN, art. *Modernismo*, en: *Diccionario de la Compañía de Jesús*, Madrid (Comillas) 2001, t. 4, 3769-3773
- H. WOLF (Ed.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, Paderborn (Schöningh) 1998 (colaboraciones importantes de varios autores)
- P. COLIN, *L'inachèvement de la crise moderniste*, *Recherches de Sciences Religieuses* 88(2000)1, 71-94
- E. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, París (Desclée Br.) 2006
- F. LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire du XX siècle*, París (Albin Michel) 2006
- D. MELERO, *En torno a la «crisis modernista»*, Cuadernos de la Diáspora (www.marcellegaut.org) 18 (2006), 165-266, [Contiene también textos de Marcel Légaut].
- P. NEUNER, *100 Jahre nach der Modernismusenzyklika. Das Problem der Dogmengeschichte*, *Stimmen der Zeit* 225(2007)9, 579-592
- O. WEISS, *Alfred Firmin Loisy (1857-1940)*, *Theologische Revue* 103(2007)1, 18-27

Elogio de Marcel Légaut a los modernistas

Antonio Duato

Marcel Légaut (1900-1990), un gran maestro espiritual del siglo XX, se fue haciendo consciente a lo largo de su vida de lo mucho que su búsqueda enlazaba con la de los llamados *modernistas*. El padre Portal, que le inició cuando era estudiante de la laica *Ecole Normale* a una lectura interior y crítica de los Evangelios, había sido amigo de Loisy y había sufrido él mismos la represión *antimodernista*. Pero no le habó entonces de todo aquello para no condicionarle. Lo fue descubriendo más tarde. Y en una de sus obras, escrita en 1975, cuando el Vaticano II había ya aceptado parte del modernismo, escribió estos párrafos sobre aquellos hombres condenados setenta años antes:

Vivimos en una época en que todo está cuestionado a fin de que lo que subsista quede asentado sobre bases sólidamente implantadas en la profundidad humana y no sólo acampe sobre unos usos y costumbres que... actualmente, lo anestesian por no responder ya a su universo mental, transformado por la ciencia y la técnica. Sólo sobre fundamentos así podrá cada uno construirse y edificarse a sí mismo, poniendo en obra toda su humanidad sin deformarse ni mutilarse.

(...)

Por desgracia, en los siglos pasados, pocos cristianos comprendieron qué necesaria era esta obra esencial sin la que la Iglesia irremisiblemente estaba condenada a la esterilidad por

la que sería justamente rechazada como el fermento que pierde su fuerza o la sal que ya no condimenta. En vez de animar a los cristianos a esta clase de crítica y de búsqueda, la religión, tal como se concebía y se imponía entonces, los abocaba al anatema.

Sólo los hombres más despiertos se consagraron a esta labor.

Sin embargo lo hicieron fuera de la Iglesia y, además, no tanto como fruto de una inteligencia espiritual animada por la fe cuanto como reacción contra la omnipotencia de la Institución eclesiástica, centrada en conservar no sólo lo mejor sino lo peor, al precio que fuera.

(...)

Sólo los creyentes, porque no se consagran a esta tarea sólo por reacción sino por fe, pueden llevar a cabo esta obra en la que van parejas la decantación y la clarificación progresivas de la religión, su lento acceso a la profundidad del hombre y su acercamiento ilimitado a la alteridad de Dios. La fe vivida en su originalidad fundamental y con la totalidad de lo que uno es, que incluye la integridad del espíritu y la autenticidad de la voluntad, es necesaria para consagrarse útilmente a esta tarea, difícil entre todas, que necesita de un sentido de las realidades espirituales y de una inteligencia ágil y elástica para saber aprehender estas realida-

des en su sutileza así como expresarlas con precisión y respeto por sus matices a pesar de lo que éstos tienen de imponderable y de huidizo.

Precisando más, tienen que ser la fe y la fidelidad a sí mismo y a Dios las que convoquen a estos creyentes a esta obra, y no el simple deseo de ratificar o de querer compartir con otro lo que uno cree adquirido definitivamente de modo que considera poder asentarse y descansar por fin en ello. El conservadurismo a la defensiva, embargado de pánico, y el proselitismo que pretende conquistar, demasiado seguro de sí mismo, son tan incapaces como la oposición sistemática y la rebeldía para llevar a buen término esta obra de purificación, de autenticidad y de profundización.

No fue sino a finales del siglo pasado y principios de éste cuando, en número suficiente, algunos cristianos de entre los más formados se entregaron, empujados por su vida espiritual, a este trabajo capital como a su misión. De resultas de ello, la Iglesia experimentó grandes convulsiones, no sólo debidas a la importancia de los planteamientos y a la gravedad de las soluciones propuestas sino por las consecuencias, de todo tipo y de largo alcance, que este ejercicio de la libertad implicó en un clima tan protegido y tan dirigido hasta entonces por una Autoridad soberana que controlaba vigorosamente a toda la Iglesia.

La Institución –impugnada violentamente desde el exterior y sintiéndose en continua regresión desde hacía siglos aunque lo disimulase en parte la inercia de las costumbres religiosas, siempre lentas en degradarse– se veía a sí misma como una fortaleza asediada, en estado de alerta y a la defensiva. La Autoridad se encastilló en su “origen divino” y, segu-

ra de la inspiración sobrenatural de su gobierno, reaccionó violentamente contra unas iniciativas cuya novedad, muchas veces radical, rechazó de plano. Temerosa ante cualquier cambio que procediera de estas iniciativas, no comprendió a qué necesidades respondían.

Inconsciente, pues, del peligro mortal que corría la Institución a causa del hieratismo e inmovilismo en los que se encastillaba, la Jerarquía, que todavía tenía poder sobre las inteligencias, y que disponía además de un aparato de delación y de represión ciegamente disciplinados, creyó poder bloquear definitivamente, por estos métodos, lo que creía que amenazaba a la Iglesia tanto desde el interior como desde el exterior. Lo hizo con la acritud y la brutalidad propias de una Autoridad altanera. Y lo padecieron, sobre todo –y hay que decir que atrocemente–, justo los cristianos más dedicados a la Iglesia, los cuales, amándola más que a su vida, le permanecieron fieles contra viento y marea, y perseveraron, a toda costa, en la obra que consideraban decisiva y necesaria para que la Iglesia fuera fiel al espíritu de Jesús y pudiera responder a su misión.

Imposible exagerar la importancia de esta época a poco que se quiera comprender de veras las dimensiones de la crisis actual y entrever la importancia de la mutación que ésta exige. En contra de lo que algunos todavía piensan, “el modernismo” de principios de siglo no fue un fuego mal apagado que, incubado bajo los rescoldos, se ha reavivado ahora de repente y ha provocado un nuevo siniestro, que la Iglesia debe volver a dominar combatiéndolo de la misma forma que antes. Esto confirma que no se supo ver que este movimiento de fondo era una llamada de Dios y que su

verdadero origen surgía de la grandeza del hombre y no de su orgullo.

Han pasado más de cincuenta años ya desde entonces. Hoy en día, en la medida en que las personas que poseen los documentos no se oponen ya a su publicación por una piedad mal comprendida, podemos tener libre acceso a la correspondencia que intercambiaron entre sí algunos de aquellos cristianos. En ella se expresan con más claridad y libertad que en las obras que pudieron publicar –varios de ellos fueron condenados al silencio por la Autoridad eclesiástica.

En esta correspondencia dicen lo que piensan; exponen la forma que cada uno escogió, en conciencia, para librar su combate, para soportar la aspereza de las controversias, la infamia de las condenas y para permanecer fieles a aquella Iglesia que los aplastaba con su suficiencia pero a la que se habían entregado para siempre.

¡Qué valor tan inestimable tiene, para el cristiano de hoy, poder meditar con realismo la historia de estos grandes creyentes a partir de sus propios textos, así como poder comprender, con perspectiva, que su vida crucificada fue al fin fecunda! Gracias a la fidelidad y a la perseverancia de estos hombres cuyas heridas fueron de las que nunca se curan y que conocieron las horas tenebrosas de la desesperación; gracias a la fe de estos hombres, que soportaron vejaciones y anatemas de un tono y una violencia que aún nos chocan ahora por ser difícilmente imaginables, la Iglesia comenzó, de forma lenta pero real, su singular mutación, de la que depende su misión y también su existencia. Y da que pensar, por otra parte, que a la mayoría de estos cristianos, si aún vivieran, se les consideraría actualmente conservadores.

Tiempos como aquellos no volverán. Aquellos procedimientos eclesiásticos pertenecen ya al pasado. Se ha consumado una ruptura irrevocable y definitiva con aquellas formas de conducirse la Institución. La Autoridad ya no tiene fuerza para reprimir de aquella forma dictatorial. Sin embargo, otros padecimientos –que tendrán que soportar con coraje, a lo largo de su vida, sin desalentarse– aguardan a los obreros de la mutación del mañana. No serán los sufrimientos que conocieron los pioneros del comienzo sino que serán los de ver el desmoronamiento y el deterioro de la Iglesia debidos a que la Autoridad, que ha regido su destino y la ha gobernado durante demasiado tiempo, lo ha hecho mal, demasiado confiada en sus propias luces y en la solidez y magnificencia de sus palacios de piedra.

Los creyentes para los que la Iglesia está en el centro de la vida, y para los que, porque no la separan de aquél de quien surgió, forma parte del tema de su fe, de la razón de su esperanza y del lugar de su caridad, ciertamente, no sufrirán de ella como sus antecesores –salvo rara excepción. Sin embargo, sufrirán por verla tan espiritualmente débil, tras el triunfalismo del que no logra desprenderse, así como por verla tan abandonada y ajena en un Mundo al que ha decepcionado por no ser suficientemente fiel a su Maestro. Así es como estos creyentes vivirán un acercamiento decisivo a Jesús de Nazaret y se le asemejarán, al tiempo que recibirán de él la fuerza para permanecer en su fidelidad tal como él fue fiel, hasta el final.

[Del libro *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, Paris, Aubier, 1975. Traducción tomada de *Cuadernos de la Diáspora*, 18 (2006), pp. 37-42]

En memoria de Primo Levi

José Antonio Zamora*

El 11 de abril se cumplió el XX aniversario de la muerte de Primo Levi, resistente antifascista y superviviente del campo de exterminio de Auschwitz. *Si esto es un hombre*, *La tregua* o *Los hundidos y los salvados* constituyen uno de los testimonios más dolorosos y lúcidos del genocidio judío. En memoria del testigo que fue Levi, y sigue siendo hoy a través de su obra, reproducimos un fragmento de *Si esto es un hombre* (Muchnik, Barcelona 1995, p. 134-137).

Parece que todo marcha como todos los días, la chimenea de la cocina humea como de costumbre, ya ha empezado la distribución del potaje. Pero luego se ha oído la campana, y ahora hemos comprendido que va en serio.

Porque esta campana suena siempre al alba, y entonces es la diana, pero cuando suena a media jornada quiere decir «*Blocksperr*», encierro en la barraca, y esto sucede cuando hay selección, para que nadie se sustraiga a ella y, cuando los seleccionados salgan hacia el gas, para que nadie los vea partir.

Nuestro *Blockältester* conoce su oficio. Se ha cerciorado de que to-

dos hemos entrado, ha hecho cerrar la puerta con llave, ha dado a cada uno la ficha en que constan la matrícula, el nombre, la profesión, la edad y la nacionalidad, y ha dado orden de que todos se desnuden completamente quedándose sólo con el calzado. De este modo, desnudos y con la ficha en la mano, esperaremos a que la comisión llegue a nuestra barraca. Nosotros somos la barraca 48, pero no se puede prever si se empezará por la barraca 1 o por la 60. De todos modos, podemos estar tranquilos durante una hora por lo menos, y no hay motivo alguno para que no nos metamos bajo las mantas de las literas para calentarnos.

Ya dormitan muchos cuando un desencadenamiento de órdenes, de blasfemias y de golpes indica que la comisión está llegando. El *Blockältester* y sus ayudantes, a gritos y puñetazos, a partir del fondo del dormitorio, empujan hacia adelante a la turba de desnudos asustados y los apiñan dentro del *Tagesraum* que es la Comandancia. El *Tagesraum* es un cuarto de siete metros por cuatro:

* Instituto de Filosofía del CSIC. Madrid.

cuando la caza ha terminado, dentro del *Tagesraum* está comprimida una masa humana caliente y compacta que invade y rellena perfectamente todos los rincones y ejerce en las paredes de madera una presión que las hace crujir.

Ahora estamos todos en el *Tagesraum* y además de no haber tiempo, ni siquiera hay espacio para tener miedo. La sensación de la carne caliente que oprime por todo alrededor de uno es singular y no es desagradable. Hay que procurar tener la nariz en alto para encontrar aire, y no arrugar o perder la ficha que tenemos en la mano.

El *Blockältester* ha cerrado la puerta del *Tagesraum* que da al dormitorio y ha abierto las otras dos que, del *Tagesraum* y del dormitorio dan al exterior. Aquí, delante de las dos puertas, está el árbitro de nuestro destino, que es un suboficial de las SS. Tiene a la derecha al *Blockältester*, a la izquierda al furriel de la barraca. Cada uno de nosotros, saliendo desnudos del *Tagesraum* al frío aire de octubre, debe dar corriendo los pocos pasos que hay entre las puertas delante de los tres, entregar la ficha al SS y entrar por la puerta del dormitorio. El SS, en la fracción de segundo entre las dos pasadas sucesivas, con una mirada de frente y de espaldas, decide la suerte de cada uno y entrega a su vez la ficha al hombre que está a su derecha o al hombre que está a su izquierda, y esto es la vida o la muerte de cada uno de nosotros. En tres o cuatro minutos, una barraca de doscientos hombres esta «terminada» y, durante la tarde, el campo entero de doce mil hombres.

Yo, inmovilizado en la carnicería del *Tagesraum*, he sentido gradualmente disminuir la presión humana en torno a mí, y pronto me ha tocado el turno. Como todos, he pasado con paso enérgico y elástico, procurando llevar la cabeza alta, el pecho fuera y los músculos contraídos y marcados. Con el rabillo del ojo, he procurado ver a mi espalda y me ha parecido que mi ficha ha ido a la derecha.

Conforme íbamos volviendo al dormitorio, podíamos vestirnos. Nadie conoce ahora con seguridad el propio destino, hay que saber primero con seguridad si las fichas condenadas son las pasadas a la derecha o a la izquierda. Ahora no es el caso de tener consideraciones los unos con los otros ni de tener escrúpulos supersticiosos. Todos se amontonan en torno a los más viejos, a los más desnutridos, a los más «musulmanes»; si sus fichas han ido a la izquierda, la izquierda es con toda seguridad el lado de los condenados.

Antes de que la selección haya terminado, todos saben ya que la izquierda ha sido efectivamente la «*schlechte Seite*», el lado infausto. Hay, naturalmente, irregularidades: René, por ejemplo, tan joven y robusto, ha terminado en la izquierda: quizás porque tiene gafas, quizás porque anda un poco encorvado como los miopes, pero más probablemente por un simple descuido: René ha pasado delante de la comisión inmediatamente antes que yo, y podría haberse producido un cambio de fichas. Lo pienso, hablo con Alberto y convenimos en que la hipótesis es verosímil: no sé lo que pensaré mañana y después; hoy, la

cosa no despierta en mí ninguna emoción precisa.

Del mismo modo, también ha debido de haber un error en el caso de Sattler, un macizo campesino transilvano que veinte días antes estaba en su casa; Sattler no entiende alemán, no ha comprendido nada de lo que ha sucedido y está en un rincón remendándose la camisa. ¿Debo ir a decirle que la camisa ya no va a servirle?

No hay por qué asombrarse de estas equivocaciones: el examen es muy rápido y sumario y, por otra parte, para la administración del Lager, lo importante no es tanto que sean eliminados precisamente los inútiles, como que queden rápidamente libres los sitios de acuerdo con determinado tanto por ciento preestablecido.

En nuestra barraca, la selección ha terminado, pero continúa en las otras, por lo que ahora estamos en clausura. Pero puesto que, mientras tanto, han llegado los bidones de potaje, el *Blockältester* decide proceder sin más a su distribución. A los seleccionados se les distribuirá una ración doble. No he sabido nunca si ésta sería una iniciativa absurdamente compasiva del *Blockältester* o una explícita disposición de los SS, pero de hecho, en el intervalo de dos o tres días (también a veces mucho más largo) entre la selección y la partida, las víctimas de Monowitz-Auschwitz disfrutaban de este privilegio.

Ziegler presenta la escudilla, recibe la ración normal y se queda es-

perando. «¿Qué más quieres?», le pregunta el *Blockältester*, no le parece que a Ziegler le toque suplemento, lo aparta de un empujón, pero Ziegler vuelve e insiste humildemente: me han puesto de verdad a la izquierda, todos lo han visto, que vaya el *Blockältester* a consultar las fichas: tiene derecho a ración doble. Cuando la ha conseguido, se va tan tranquilo a la litera y empieza a comérsela.

Ahora todos están raspando atentamente con la cuchara el fondo de la escudilla para sacar las últimas pizcas de potaje, y se forma un trasteo sonoro que quiere decir que la jornada ha terminado. Poco a poco, prevalece el silencio y entonces, desde mi litera que está en el tercer piso, se ve y se oye que el viejo Kuhn reza, en voz alta, con la gorra en la cabeza y oscilando el busto con violencia. Kuhn da gracias a Dios porque no ha sido elegido.

Kuhn es un insensato. ¿No ve, en la litera de al lado, a Beppo el griego que tiene veinte años y pasado mañana irá al gas, y lo sabe, y está acostado y mira fijamente a la bombilla sin decir nada y sin pensar en nada? ¿No sabe Kuhn que la próxima vez será la suya? ¿No comprende Kuhn que hoy ha sucedido una abominación que ninguna oración propiciatoria, ningún perdón, ninguna expiación de los culpables, nada, en fin, que esté en poder del hombre hacer, podrá remediar ya nunca?

Si yo fuese Dios, escupiría al suelo la oración de Kuhn.



En la muerte de Ingmar Bergman

Emilio Tortosa Cosme*

Ingmar Bergman, uno de los grandes referentes de la cultura europea del siglo XX, falleció el pasado día 30 de julio, a los 89 años de edad, en la isla sueca de Faarö, en el mar Báltico, donde vivía sólo y recluso. El artista, conocido universalmente por su obra cinematográfica, en la que retrató con un personal lenguaje la naturaleza humana y su reacción ante la soledad y la muerte, la religión o el deseo, fue también un apasionado hombre de teatro y un prolífico realizador de televisión. Director de más de 40 películas y ganador de seis Oscars, la agitada vida privada del director sueco saltó con frecuencia a la luz pública. Se casó en cinco ocasiones y mantuvo en los años sesenta una duradera relación con la actriz noruega Liv Ullmann.

He de reconocer que mi pasión por el cine arranca precisamente con el film *El Séptimo Sello* (1956), que tardó más de tres años en estrenarse en España. Recuerdo la noche del día 3 de septiembre de 1962, en Alzira. Recibí la visita de un íntimo amigo, los dos tirando a jóvenes. La noticia era que en Algemesí, a las 22,30 horas, en el cine-club local se presentaba la gran película. Pillamos un taxi, porque ya eran las 22,00 horas y regresamos andando y resoplando de alegría. Novedades así no se encuentran

todos los días. Mis referencias cinematográficas procedían fundamentalmente de la revista católica *Vida Nueva*, y en especial de una preciosa e irónica crítica escrita por Juan Francisco de Lasa, que al correr de los años, también escribiría de cine en la revista *El Ciervo*, de Barcelona. El grupo de redactores de *Vida Nueva*, capitaneados por su director José María Pérez Lozano cantaron las excelencias de la película. Precisamente por esa época se creó por este grupo una nueva revista, llamada *Cinestudio* que se separa de *Film Ideal*, que estaba situada más a la derecha extrema

Conservo con cariño unas notas tomadas al aire de varios números de la revista *Vida Nueva* y que me permito trasladar aquí y ahora, después de haber transcurrido alrededor de 50 años. Ingmar Bergman era un director sueco. Considerado maestro del expresionismo y opuesto al neorrealismo. Su cine es psicológico, denso, que alcanza a veces el barroquismo y encierra una preocupación por los problemas existenciales del hombre. Cine espeso, intelectual, lleno de símbolos, expresa la angustia metafísica a través de un maravilloso lenguaje cinematográfico. Busca el triunfo de Dios en la eterna lucha entre el Bien y el Mal. Su visión del cristianis-

* Presidente de la Fundación ÉTNOR. Valencia.

mo es hija de la Reforma. El tema religioso está, en él, hecho de rigideces formales, de sentidos expiatorios, de dudas o de calambres sobrenaturales. Pecado, castigo, expiación, están vistos a través de un Dios riguroso, más juez que padre. Ingmar Bergman busca a Dios contadas sus fuerzas, sin identificarse con Iglesia alguna, pese a su educación claramente protestante. Amante del mundo medieval con el que establece una especie de paralelismo. Le preocupa mucho la verdad. "Procuro -ha dicho- decirla y expresarla tal como la veo". Y añade "después de haber descubierto que Dios es amor, mi vacío se ha trocado en riqueza y mi desesperanza en vida".

Pero volvamos a *El Séptimo Sello*. El título son palabras del libro del Apocalipsis del Nuevo Testamento. En ese texto sagrado se nos habla de una manera simbólica del porvenir de la humanidad. "Cuando el Cordero abrió el Séptimo Sello, en el cielo se hizo un silencio como de media hora". Para desarrollar y leer el papiro que contenía los decretos divinos, había que romper uno tras otro los siete sellos que los cerraban.

El tema es el problema de la fe. El hombre, oscilando dolorosamente entre el credo y la duda, busca con angustia el sentido de la vida y de la muerte. Bergman dice "Yo creo en Dios: el materialismo no puede conducir a la humanidad sino a un frío callejón sin salida".

La peste negra flagela Europa en el siglo XIV. Un caballero y su escudero regresan a su patria, Suecia, de donde salieron diez años antes para la Cruzada. El caballero, símbolo de lo noble que hay en el hombre, se interroga incesantemente sobre el sentido de la vida y de la muerte; el escudero, símbolo de lo bajo en el mismo hombre, se ríe de todo y vive al día. Ambos padecen una misma desilusión, cuyo anverso esperanzado está en el caballero, mientras en el escudero se da el reverso escéptico. Apenas llegado a Suecia, la muerte

quiere llevarse al caballero, pero él consigue una prórroga, el tiempo de una partida de ajedrez, para hacer siquiera, antes de morir, una acción buena que le dé la paz. Mientras, pasan históricas procesiones de flagelantes...

El Séptimo Sello tuvo un gran éxito en España y a nivel internacional. Consiguió el "Oso de Oro" en el Festival de BERLIN (1957). En el Festival de CANNES de ese mismo año le otorgaron los siguientes galardones: Mención especial del Jurado, Premio especial, Premio a la mejor dirección, Premio a la mejor interpretación femenina y Premio de la FIPRESCI. Igualmente obtuvo la Mención especial del Jurado en el Festival de VENEZIA. Premio de la Federación Española de Cine Club (1960). Y el Gran Premio "Lábaro de oro" en la Semana Internacional de cine religioso y de valores humanos de VALLADOLID (1960)

Las películas de Bergman entraron en España desordenadamente. El interlocutor para su cine era el padre Staehelin, casi siempre sujeto a cuestiones relativas al apostolado y a la conversión de Bergman al catolicismo. Para ello se utilizaban todas las herramientas para censurar el sentido de cada película o introducir elementos de la ideología de la religión católica. Todo sujeto a unos slogans para su difusión: "Ingmar Bergman, realizador metafísico y angustiado, a la búsqueda de Dios y de la Trascendencia".

Bergman no hace cine religioso al estilo de Dreyer, Bresson y Ozu que han destacado en este género. Dreyer fue un director danés (1889-1968) con obras que penetran en la trascendencia como *La pasión de Jeanne d'Arc* (1928), *Vampyr* (1931), *Dies Irae* (1943), *Ordet* (La palabra, 1954) y *Gertrud* (1954), entre las más conocidas.

Robert Bresson (1901-1999, tras *Los angeles del pecado*, con Jean Giradoux y *Les dames du bois de Boulogne*, con Jean Cocteau, se da a conocer internacionalmente con la trilogía basada en la obra de Bernanos: *Diario de un cura ru-*

ral, *Un condenado a muerte se ha escapado* y *Picpocket*. Finalmente la obra de Yaujiro Ozu nos muestra cómo es el estilo trascendental en Oriente. En sus películas (*Cuentos de Tokio*, *Fin de primavera*, *Otoño tardío*, etc.) esta forma estilística es natural, autóctona, propia y la mayoría de veces obtiene éxito comercial, algo debido en gran parte a la propia cultura japonesa. El estilo trascendental en el cine está tratado por el norteamericano Paul Scharader, director, guionista y crítico cinematográfico, al que se debe un riguroso trabajo sobre Ozu, Bresson y Dreyer.

En Bergman las cuestiones religiosas están en relación con el sentido de la vida, la muerte y la existencia de Dios, especialmente en algunas de sus películas (*Los comulgantes*, *El Séptimo Sello* y *El silencio*). No filma películas sobre la trascendencia, pero este Director forma parte de ese cine escandinavo donde se encuentran varias obras maestras de cine religioso, como las películas de Dreyer citadas anteriormente. Dejando de lado toda inhibición, Ingmar Bergman nos conduce por el apasionante recorrido de la creación artística, desde ese lugar privado y recóndito, donde se ocultan los fantasmas personales que originan con tanta frecuencia las ideas y las emociones más fuertes. Bergman no tiene inconveniente alguno en sacar a la luz no sólo sus apuntes de trabajo, sino también sus diarios, en los que suele anotar las "fuentes reveladoras", los recuerdos, las imágenes, que dan lugar después a sus films. Nos cuenta de hecho un viaje fascinante por la memoria y las difusas radiografías del alma. Esto es una especie de autorretrato (obtenido de "Imágenes", memorias de Bergman) de un artista para quien el arte, la obra y la vida es una misma y única cosa.

Una de las biografías de Ingmar Bergman más desmitificadora se la debemos a Juan Miguel Company (editorial Cátedra, Madrid). El autor señala que Bergman es hoy, junto a Fellini, el para-

digma ideal de la autoría cinematográfica y tanto es así que, en los carteles publicitarios de un film del realizador italiano (*Prova d'orquesta*), su nombre aparecía dos veces repetido, uno de ellos en caracteres mayores que los del propio título. Decir que se trata de un film de Bergman o un film de Fellini es suministrar al producto un valor añadido más al tiempo que valorarlo apriorísticamente como artístico para su degustación.

En mi opinión, en la historia del cine europeo existen, al menos, cuatro directores que sueñan sus obras antes de mostrarlas en las pantallas: Bergman, Fellini, Tarkowski y Buñuel, y que beben sus ideas en el fondo de la sociedad en la que viven. A estos cuatro europeos habría que añadir, por su gran cercanía en eso de "soñar antes", el japonés Kurosawa.

Bergman inició su filmografía en el año 1945 cuando le ofrecieron dirigir su primera película, *Crisis*, adaptación de una película danesa cuyo protagonista, como en casi todos primeros trabajos, es un alter ego apenas encubierto del autor, que expresa así sus temores, ansiedades y aversiones o aspiraciones personales. Irremediablemente separado de su entorno, el ser humano se halla constantemente en conflicto con la autoridad en cualquiera de sus manifestaciones, sin tener ni siquiera posibilidad de creer en una fuerza superior. Entre otras vimos *Juegos de Verano* (1950), *Fresas salvajes* (1956), *El mantial de la doncella* (1959), *Como en un espejo* (1961), *Persona* (1966), *Gritos y susurros* (1972), *Escenas de un matrimonio* (1973), *Fanny y Alexander* (1982) y como testamento y despedida su canto de cisne: *Saraband* (2005).

Saraband es una secuela de una de sus cintas más extensas y profundas, *Escenas de un matrimonio*. Bergman ha podido reunir a los mismos actores que la interpretaron en 1973, Erland Josephson y Liv Ullmann. El director ubica sus personajes 30 años después, con

Josephson de 81 años y Ullmann de 65, actuando sin maquillaje, como una pareja divorciada, los mismos Johan y Marianne casados en la anterior obra, que vuelve a encontrarse en una cabaña para volverse a ver y reexaminar sus vidas. Cuatro personajes y mucho diálogo. El film se vuelve un estudio de sus problemas vivenciales, como la pertenencia y la soledad, desnudando de paso sus ambiciones, temores, neurosis y perversiones. El título del film alude a la zarabanda, una danza popular espa-

ñola de los siglos XVI y XVII y que J.S.Bach incorporó en una de las suites para chelo.

No hay duda que Bergman es considerado como uno de los directores más profundos y logrados del cine, aunque sus obras son para un público iniciado y difícilmente han sido éxitos de taquilla. La Academia de Hollywood le concedió un Oscar honorario en 1971, a modo de consolación.

Adios, Bergman. Muchas gracias.