

Pensamiento teológico español del S. XX

El Diccionario Teológico Vacant, probablemente la obra de pensamiento religioso más interesante de la primera parte de nuestro siglo, al describir la situación del modernismo en los diversos países europeos, afirma que en nuestro país no se dio tal movimiento teológico porque «los teólogos españoles se encuentran todavía en la retaguardia del movimiento científico contemporáneo». Decenios más tarde, en la década de los setenta, el teólogo Congar apenas alude a ningún español en su panorama de la teología de los años 70. Debemos preguntarnos si esta marginación e, incluso, desdén, se debe únicamente a la tradicional actitud francesa o si, más bien, la causa se encuentra en una teología repetitiva, poco original y nada incisiva, propia de un clero y unas instituciones ancladas en el pasado, absolutamente conservadoras, incapaces de leer y sintonizar con los signos de los tiempos que les había tocado vivir.

Quisiera dividir esta nota en tres periodos, separados por la guerra civil y por la celebración del Concilio Vaticano II.

I. 1900-1936

La Iglesia católica vivió con estupor y alarma la crisis modernista, es decir, el intento de renovar los métodos teológicos, exegéticos e históricos. Parecía que un peligro inminente amenazaba a la filosofía, la teología y la institución eclesiástica. La condenación de algunos teólogos de diversos países y las duras frases de la encíclica *Pas-cendi* inquietaron a la opinión de los cristianos porque pensaron, tal como se les presentó el caso, que se trataba de enemigos perversos que, ocultos en el anonimato, tramaban destruir la Iglesia actuando desde su interior.

Loisy, Tyrrell, Buonnaiutti, Batti-fol, Duchesne, Lagrange y tantos otros fueron condenados con mayor o menor severidad. Parecía que sus doctrinas atacaban fundamentos de la fe, tanto en el campo exegético como en el histórico, en el cristológico como en el de la Revelación, en la evolución de los dogmas como en el de la capacidad humana de llegar a la verdad. Se les achacó estar influidos por el protestantismo liberal, por la filosofía positivista y por el subjetivismo más ra-

dical. En realidad, se trataba de un problema complicado y de profundo significado. No hay duda de que se debía también a un sentimiento de frustración, a la necesidad de encontrar nuevos caminos, nuevos métodos, al deseo de aceptar y utilizar las aportaciones de las ciencias, experimentado por una parte del clero y del laicado católico que comprendía la necesidad de confrontar la teología con las aspiraciones y los logros conseguidos durante el s. XIX.

Es decir, nos topamos con un talante y un clima bastante difundidos. Los acontecimientos que había vivido la Iglesia a lo largo del siglo, el enfrentamiento con el liberalismo, las críticas acerbas del pensamiento ilustrado a la tradición eclesiástica, las revoluciones burguesas... consiguieron que la institución eclesiástica reaccionase negativamente, encerrándose en sí misma, rechazando todo compromiso con la nueva mentalidad dominante. Los documentos eclesiásticos más conocidos y llamativos participan de este talante: el *Syllabus* de Pío IX y la *Miran Vos* de Gregorio XVI representan los momentos más bajos del diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. Fue creándose una actitud integrista, berroqueña, capaz de dividir adecuadamente el bien y el mal, adscribiendo en este último campo a quienes no pensaban como ellos, a quienes sentían la necesidad de matizar, de buscar fuentes, de adaptarse.

El modernismo nace de la confluencia de la crítica racionalista y del renacimiento de los estudios católicos, expresa las aspiraciones de una época, no es un cuerpo homogéneo de principios y de ideas, un sistema dotado de lógica interna, según el cual de unas premisas se deducen unas consecuencias, no constituye un cuerpo extraño, sobrepuesto al pensamiento ca-

tólico, sino que, por el contrario, es un producto suyo, fruto de su esfuerzo de renovación. En un sentido más general, puede definirse el modernismo como el encuentro y la confrontación actual de un pasado religioso codificado desde antiguo con un presente que ha encontrado en otro lugar las fuentes de su propia inspiración. El modernismo se presentó omnipresente e inaferrable, y era lógico que así fuera porque anidaba de mil maneras en el corazón de aquellos católicos que buscaban armonizar la cultura contemporánea y la fe, sus inquietudes políticas y sociales con sus principios religiosos. No se puede explicar ni comprender el pensamiento cristiano del s. XX sin conocer el modernismo, capaz de catalizar y de constituir un revulsivo y un reactivo eficaz. Es decir, se dio modernismo allí donde había interés por conseguir una teología viva, capaz de conectar con las aspiraciones del momento; allí donde había interés por la cultura y por los nuevos métodos de investigación; allí, en una palabra, donde se intentaba compaginar fe y cultura. Pudieron equivocarse en la solución pero no en la necesidad de salir de una situación asfixiante.

¿Y qué sucedió en nuestro país? ¿Hubo alguna clase de modernismo? Conociendo la opinión de Riviere en el *Diccionario Vacant*, ¿podemos concluir, sin más, que en nuestro país no se dio ninguna manifestación modernista? ¿Por qué fue así?

El *Diccionario de Historia de la Iglesia de España* no dedica ni una línea al tema, a pesar de haber sido publicado hace pocos años. Lo mismo puede afirmarse de los demás diccionarios publicados en nuestro país, a pesar de conceder numerosas páginas al artículo «modernismo».

Sin insistir más en el tema, podemos decir que este hecho, fundamen-

talmente, se debió al desconocimiento existente en nuestros seminarios de las modernas corrientes de pensamiento. Maeztu afirmaba que la teología española había progresado poco e indicaba que los teólogos españoles permanecían anclados en un escolasticismo trasnochado. La revista «La Lectura» insistía en 1911: «Aquí pasa inadvertida mucha parte de lo que pasa en Europa, pero estas ansias, estos anhelos, estos combates espirituales son tan extraños, tan exóticos al modo de ser de los españoles, que no interesan ni atraen la atención». Me-néndez Pelayo conseguía un diagnóstico acertado en su *La Iglesia y las escuelas teológicas en España*: «Y entre tanto, los católicos españoles distraídos en cuestiones estúpidas, en amargas recriminaciones personales, vemos avanzar con la mayor indiferencia la marea de las impiedades sabias y corromper cada día un alma joven. Y no acudimos a la brecha cada día más abierta a la metafísica, ni a la de la exégesis bíblica, ni a la de las ciencias naturales, ni a la de las ciencias históricas, ni a ninguno de los campos donde siquiera se dilatan los pulmones con el aire generoso de las grandes batallas».

El P. Oromí, hablando de la disidencia de muchos intelectuales escribe: «No fue la corrupción de costumbres la que movió a los jóvenes intelectuales a abandonar el dogma católico (...), sino una verdadera indigencia intelectual, que se ha dejado sentir demasiado en el catolicismo español...».

El clima predominante era integrista, y sus reacciones y juicios tanto en relación al pasado como al presente, correspondían a tal ostentación. El P. Aicardo, uno de los jesuitas más conocidos y prolíficos del momento, no duda en identificar a modernistas con

demócratas cristianos, a atacar con dureza a Ketteler, Dupanloup y a cuantos habían significado algo en el mundo católico aperturista. Todavía en 1906, Nocedal podía publicar en el periódico más leído y más influyente en el clero español: «Abominamos de la libertad de conciencia, de pensamientos, de cultos y de todas las libertades de perdición con las que los incitadores de Lucifer perturban, corrompen y destruyen a las naciones».

Esta situación, descrita por multitud de textos semejantes, puede explicar el que, aparentemente, España no haya sido tocada por el modernismo, el que antes de 1907 no encontremos en los documentos episcopales o en las revistas teológicas voces de alarma o artículos descriptivos del fenómeno o contrarios a la crisis. A partir de la condenación pontificia, las revistas de teología y las cartas pastorales se deshacen en improperios y refutaciones eruditas y se multiplican los libros condenando las teorías modernistas. Pero todo conserva un vago tinte exterior y atemporal. Hasta ese momento no se conocían sus nombres, nadie había leído sus libros. Y en plena crisis, dan la impresión de que los rechazan sin leerlos y de que continúan desconociendo las nuevas corrientes de pensamiento existentes en Europa. Demostraban nuestro teólogos que no les afectaba la problemática, bien porque desconocían el sustrato cultural que había favorecido su nacimiento, bien porque no encontraron en su entorno quien utilizase los mismos argumentos, quien presentase las mismas dificultades, quien intentase compaginar su fe cristiana con los nuevos métodos y los nuevos planteamientos e inquietudes.

Este talante, esta actitud, describe y explica la situación de la teología y el

pensamiento cristiano de nuestro país durante el primer tercio de siglo. El teólogo careció de originalidad y de creatividad y, probablemente, de medios para penetrar en el contenido de la Revelación y para exponerlo de modo adecuado a las preocupaciones y necesidades de la sociedad. Insistieron en un tomismo muy cuadrulado, atemporal, poco imaginativo y nada interesante. En el renacimiento escolástico faltaron espíritus creadores capaces de integrar valores y pensar una filosofía y una teología para los tiempos nuevos. La pobreza doctrinal se reflejó también en una espiritualidad de tono más afectivo y práctico de limitado alcance. Y si surgía algún pensador que parecía traspasar los estrechos límites habituales, como el P. Arintero, era inmediatamente amonestado y marginado.

Este panorama resulta más llamativo y desconsolador si observamos que entre los intelectuales laicos no faltaron inquietudes religiosas muy emparentadas con el modernismo europeo: Unamuno, Jiménez, Ilundaín, Tenreiro, Alvaro de Albornoz, Pío Baroja, los autores que escribían en «La Lectura», en «Nuestro Tiempo», en «Nueva Antología», o en «La tribuna» y otros más habían leído a Loisy, Sabatier, Fogazzaro, Tyrrell... y comentaban sus teorías, pero no encontraron con quien comentar, discutir o dialogar en el mundo anodino y repetitivo de la teología española. En contra del optimismo pecaminoso de las autoridades eclesíásticas del momento, que explicaban la ausencia de modernismo en España por la incapacidad del español de adherirse o aceptar herejías, podemos concluir que la situación intelectual del pensamiento teológico era tal que no era capaz de abandonar el cómodo conformismo y

de adecuarse a las inquietudes de su época.

II. 1936-1964

La posguerra significó el aislamiento espiritual de España. Una Iglesia marcada por la identificación con un bando, buscando en el remoto pasado las raíces de su renovación, difícilmente podía ser consciente de su retraso y de la urgencia de un cambio profundo. Tres problemas mal planteados y peor digeridos por el pensamiento religioso español constituirán un lastre difícil de superar: el protestantismo, la Ilustración y el liberalismo-socialismo, contrapuestos por una defensa cerrada de la unidad católica y del Siglo de Oro como fuente de inspiración y por un anticomunismo sin fisuras. La Iglesia consideró que los intelectuales, que tanto favorecieron el advenimiento y la instalación de la República, fueron los responsables de la guerra civil, aumentando así la separación entre la Iglesia y una parte decisiva de los promotores de la cultura española.

A finales de los años cuarenta comienza a perfilarse un cambio lento pero ininterrumpido. Jóvenes teólogos comienzan a formarse en las universidades europeas, dando paso a generaciones de sacerdotes que apenas vivieron la República y la guerra y que vuelven al país imbuidos de los ideales e ilusiones que caracterizan a las iglesias europeas. Por su parte, intelectuales como Julián Marías, López Aranguren, Laín Entralgo, Ruiz Giménez... ejercieron a partir de 1950 un papel decisivo en la apertura del catolicismo español al catolicismo europeo.

Las Conversaciones Católicas de San Sebastián y las Conversaciones de Intelectuales Católicos de Credos se-

ñalaban, por una parte, el deseo y la necesidad de un intercambio de experiencias y de ideas con pensadores de otros países y, por otra, favorecieron la introducción de una problemática común más allá de nuestras fronteras pero casi inédita en la península. Ambas experiencias fueron suprimidas al poco tiempo de comenzar pero, desde nuestra perspectiva, sabemos que aquella necesidad de apertura y de oxigenación era imparable. El inte-grismo y el escolasticismo vacío habían dado de sí todo lo que eran capaces de producir.

Tras un decenio de autarquía, los años cincuenta representaron el inicio de una traducción masiva de obras teológicas o espirituales, sobre todo alemanas y francesas. El alimento teológico de las nuevas generaciones fue en su totalidad obras y autores no españoles. Las obras de estos autores entusiasman porque estaban escritas en un lenguaje y denotaban unas preocupaciones que eran las propias de los intelectuales y pensadores de aquí y que no encontraban en los sacerdotes españoles. Es verdad que, en cierto sentido, la situación del resto de Europa era diversa de la nuestra, pero no cabe duda de que los grandes ideales y la problemática general era la misma. Este hecho se debió, sin duda, al empobrecimiento teológico español pero, al mismo tiempo, fue su nueva causa. En todos los seminarios españoles se tuvo como texto obligado *La Sacrae Theologiae Summa*, Summa teológica elaborada por profesores jesuitas españoles en un estilo muy tradicional pero con un contenido bastante renovado para su época, de la que se vendieron 70.000 ejemplares en cinco ediciones. Y, al mismo tiempo, se leyeron autores extranjeros no necesariamente concordantes con los libros de texto. Se podía producir una

paranoia pero también una necesidad cada vez más claramente sentida de una teología y un pensamiento diverso del hasta entonces suministrado. La entrada de las JOC en los seminarios y los nuevos métodos de revisión de vida favorecieron la opción por un cambio radical.

En general, a pesar del apoyo y protección estatal, se evidenciaba la inferioridad con que eran tratados los estudiantes y los centros teológicos por parte del Estado y de la sociedad. Desde que en 1868 desaparecieron las Facultades teológicas de las universidades españolas, no sólo quedó España sin instituciones teológicas universitarias sino que, a diferencia de otros países, se observa un cierto desdén por parte de las universidades estatales respecto de los estudios teológicos y un cierto complejo por parte de los profesores y estudiantes de teología.

Es decir, constatamos una dependencia casi absoluta del pensamiento extranjero, una inseguridad y un complejo manifiesto por parte de quienes debían iluminar con la luz de la Revelación los problemas del hombre de su tiempo y declarar de modo acomodado a su época los problemas de la salvación, impugnar los errores y aclarar las falacias y medias palabras. Pero, al mismo tiempo, las nuevas generaciones, iniciadas en una soterrada lucha política y en una generosa encarnación con la realidad comenzaban a traducir el pensamiento teológico a las necesidades e inquietudes de cada día. Tal vez no se trataba todavía de un elaborado pensamiento teórico, pero sí de una praxis diaria capaz de generar y fundamentar un nuevo planteamiento doctrinal.

III 1964-1984

La teología española vivió el Concilio con turbación y percibió sus opciones fundamentales como una ruptura de continuidad con lo que habían sido sus concepciones fundamentales y su arraigo socio-político. Temas como la libertad religiosa, la colegialidad, el pluralismo, el diálogo con determinadas cosmovisiones, religiones e Iglesias resultaban traumatizantes y convulsivos para la conciencia española pero, al mismo tiempo, para muchos jóvenes sacerdotes y laicos constituían confirmaciones de sus anhelos más profundos. La pronta y gozosa asimilación de estos principios propició el encuentro de las aspiraciones de buena parte del pueblo español y de las iniciativas y actuación de buena parte del clero. En los círculos de estudio y en las discusiones teológicas de los grupos eclesiales de las diferentes acciones católicas surgieron las iniciativas, los programas y las acciones que se tradujeron en partidos, sindicatos y manifestaciones socio-políticas que tanta importancia y protagonismo tendrían pocos años después.

Las Universidades de Comillas, Salamanca, Deusto y las Facultades Teológicas de Barcelona, Granada, Vitoria y Valencia se han renovado, a veces dolorosamente, y han sido capaces de responder al reto del momento con teólogos y publicaciones que comienzan a ser conocidos, leídos y estimados en los diversos países. Creo que se puede afirmar que los españoles hemos superado un siglo de colonización teológica. Una revista internacional de Teología de prestigio y expansión como «Communic», publica habitualmente artículos de teólogos españoles junto a los más conocidos de Francia, Italia o Alemania.

No son pocos los que afirman que hoy la teología más renovadora y original, la más respondiente a las necesidades vitales del momento es la española, ya que la francesa y alemana todavía respiran de la fama de teólogos muertos hace años.

Me parece que constituye el final de la parábola: de una teología romana y centroeuropea, que marca nuestra formación y nuestro pensamiento teológico durante un cuarto de siglo, se pasó a la teología de la liberación, tan próxima a nosotros no sólo por el afecto y la cercanía con aquellos países, sino también por las circunstancias socio-políticas de aquel momento español, para terminar en una teología que parte de una situación determinada de nuestra historia y que es elaborada por españoles que viven en profundidad esa situación. Tal vez por estas circunstancias podemos afirmar que hacía siglos que la teología española no vivía un momento tan creativo y tan brillante como el actual. No hace mucho escribía un autor que Suárez fue el último gran teólogo español realmente contemporáneo de su siglo. Tal vez hoy podamos decir que contamos con un plantel de teólogos, con revistas científicas y de divulgación y con algunas instituciones teológicas realmente contemporáneas con nuestra época. Por desgracia, y debido a la dicotomía existente, este pensamiento teológico no es conocido en el mundo universitario español. La separación entre las diversas ramas del saber y la Teología es casi absoluta y hoy podemos constatar que mientras en las Facultades de Teología se conoce el pensamiento contemporáneo, se practican los métodos científicos y se utilizan todas las aportaciones de las diversas ciencias, en las Facultades e Instituciones Universitarias se desconocen los logros del pensamien-

to teológico. Hoy para el teólogo lo que se estudia y se discute en la Universidad constituye una necesidad para su reflexión y para su investigación, mientras que para el universitario el mundo de la Teología consti-

tuye un ente no sólo extraño sino misterioso por absolutamente desconocido. La Teología ha mejorado sustancialmente, pero el pensamiento y la ciencia pueden empobrecerse en este sentido.

J. M. L.*

* *Catedrático de Historia de la Iglesia de la Universidad de Comillas.*