

# ANALISIS CRITICO DE LA SITUACION TEOLOGICA CONTEMPORANEA

por OLEGARIO GONZALEZ DE CARDENAL

- I. *La teología y su permanente novedad:*
  - a) Legitimación y causas de una teología siempre nueva.
  - b) Radical novedad de nuestro momento histórico.
  - c) Sus características.
- II. *Horizonte de la teología contemporánea:*
  - a) Conquistas.
  - b) Tareas.
  - c) Tentaciones.
- III. *La teología en España hoy:*
  - a) Paso al límite - salto en el vacío.
  - b) Las cuatro formas de teología del futuro.
- IV. *Sentido de nuestra Exposición.*

## I

La teología es la conciencia refleja que el cristiano tiene del contenido de la revelación, lograda bajo la iluminación que la fe proyecta y los instrumentos conceptuales con que el hombre opera. Si la fe es fundamental-

---

(\*) Las páginas siguientes constituyen la lección inaugural de la I Exposición Bibliográfica Internacional, recientemente celebrada en la Facultad de Teología en torno a estos tres temas: Cristo - Iglesia - Liturgia. Presentamos el texto tal como fue leído. Muchas de las afirmaciones que aquí se hacen, sobre todo en la segunda parte, necesitarían una prueba más exacta y una matización más rigurosa. Somos conscientes de ello. Si hemos renunciado a una explanación ulterior y a añadir todo el aparato técnico-bibliográfico ha sido por tener entre manos un volumen sobre esta temática, que aparecerá el próximo otoño con el título "*La Teología contemporánea: problemas y tareas*". Permítanosos remitirnos a él.

mente un don, que podríamos definir como la capacidad, que Dios nos regala, de ver con sus mismos ojos y de vivir su misma vida, la teología es una conquista del hombre, que al recoger esa vida divina, esa autodonación de Dios, la quiere integrar en la totalidad de su existencia, acogiéndola con la inteligencia en cuanto procura clarificar su contenido de verdad, con la voluntad en cuanto la acepta y ama como un bien, con la vida en cuanto la «verifica», es decir la hace valor y verdad operándola en su existencia. En otra perspectiva podríamos decir que si la fe es la respuesta que el hombre da a la palabra interpeladora de Dios, dirigida por medio de profetas, evangelistas y sobre todo en Cristo, la teología es el esfuerzo clarificador, integrador, sistematizador de las virtualidades internas y de las exigencias externas de esa misma palabra.

a) El mismo y único Dios se va revelando a lo largo de la historia de formas y maneras nuevas, condescendiendo con el hombre distinto que la evolución humana va haciendo nacer cada vez nuevo. Por ello dentro de los libros inspirados encontramos géneros literarios diversos y todos ellos son palabra inspirada. De forma idéntica podríamos decir que la fe, en cuanto contenido de vida divina comunicada al hombre, se va insertando en el vivir humano actuando aquellas dimensiones de la existencia que cada generación vive más en primer plano de la conciencia y por ello con mayor intensidad, actuando por tanto unas potencialidades humanas en una generación más que en otra, manifestando unas exigencias con mayor relieve que otras, provocando unas esperanzas y dejando quizá en la penumbra otras. De aquí se deduce la unidad de fe a lo largo de toda la historia de la Iglesia, en cuanto que es un único Dios el que se revela, una misma vida la que comunica, su única vida trinitaria, y una misma esperanza escatológica la que ofrece: la posesión definitiva de él mismo a la que como futuro absoluto marchan y tienden todos los proyectos humanos de futuro intrahistórico. Sin embargo esta unidad de fe como contenido no impide sino que exige la diversidad de fe en cuanto estructura personal. Cada generación recibe la palabra de Dios como palabra para ella, y la acepta como «su» palabra, en consonancia con los aspectos de lo humano que ella vive más acentuadamente. Cada generación tiene su sensibilidad histórica, su escala de valores, sus preferencias y pretericiones, sus acentuaciones obsesivas y sus olvidos inevitables de algunos aspectos del contenido revelado, sus esperanzas específicas y sus oscuridades propias.

De esa diversa vivencia histórica que cada periodo va teniendo de lo humano, surge un diverso acercamiento a la revelación, y actualiza unos u otros aspectos de ella. Con esto tenemos la diversidad de teología como resultante necesaria de las formas y maneras distintas en que Dios inter-

pela a cada generación, acomodando su Palabra a la diversa humanidad. Dios no agota su ser en una Palabra, porque si bien es verdad que en dándonos a la única que tiene, su Hijo, nos lo dio y dijo todo, sin embargo nos dejó como legado interpretativo al Espíritu, que desplegándonos a lo largo de los siglos, las virtualidades de esa única Palabra nos lleva a la verdad completa. El hombre por otra parte no agota lo humano en ninguna de las fases históricas, lo que equivale a afirmar que mientras vivimos unos pliegues de nuestra humanidad duermen inéditos otros muchos de ella. De ahí que la historicidad sea constituyente de la existencia humana.

Y este hombre así descrito, siempre idéntico y siempre distinto, es el que cree, el que acoge la revelación de Dios tal como él es, el que hace teología. Ya tenemos como consecuencia necesaria de la presencia operante del Espíritu Santo en la Iglesia y de la historicidad humana, la necesaria diversidad de teologías a lo largo de la historia del cristianismo, o lo que es lo mismo la prueba de cómo toda generación que opere un acercamiento en profundidad y autenticidad al Evangelio creará una «teología nueva». Esta expresión que en los años 45 al 50 fue tan combatida y aún hoy día sigue siendo mirada con recelo por muchos no es sino la fórmula más exacta para designar un hecho histórico no menos que una verdad teológica. ¿No es real y verdaderamente nueva la teología de San Agustín respecto de la de Orígenes, la de Santo Tomás respecto de la de San Agustín, la de Eckart frente a la de Escoto, la de Lutero frente a la de San Anselmo, la de Newmann frente a la Neoescolástica posttridentina, la de Rahner, Congar, Lubac frente a la de Franzelin, Billot, Garrigou-Lagrange? ¿Quién se atrevería a elegir una de estas teologías como la única «teología cristiana» con exclusión de las otras? ¿Quién se atrevería a elegir a San Agustín y a ignorar a Orígenes? ¿Quién podría probarnos que los teólogos de nuestro siglo, que piden ayuda a la filosofía neo-escolástica para penetrar en el contenido revelado actúan más legítimamente que los que acuden a Blondel, o yendo más atrás incluso a determinadas doctrinas de Hegel y del idealismo? Aquel que por ejemplo quisiera hacernos creer que después de Santo Tomás nada nuevo se ha dicho en Teología estaría ignorando la presencia y función que el Espíritu cumple en la Iglesia y no menos la historicidad del existir humano que no es accidental a la forma de vivir la fe, sino que la condiciona, en cuanto que ella es una vida para un hombre que vive, y le afecta en la intensidad y diversidad de este vivir.

Una generación en la historia de la Iglesia que no sea capaz de crear su teología es una generación carente de fe, porque ésta es en expresión de San Ireneo como el licor precioso que renueva siempre el vaso que lo contiene. Equivaldría a afirmar que se ha clausurado ante las exigencias

de la fe siempre nuevas, o que ha rechazado al hombre al que está destinada a servir: en ambos casos se habría puesto en contradicción consigo misma. La fe es la perenne juventud de la teología. Si ésta no vive, ¿quién nos podrá asegurar que aquélla sigue viviente? El teólogo que capitula de la fe tal como ésta se vive en cada momento de la Iglesia y no menos el que capitula de su humanidad tal como ésta la viven sus contemporáneos, se pone en contradicción con el propio quehacer.

He ahí la conclusión a que hemos llegado: cada generación histórica nueva supone y exige una teología nueva, exponente de la vitalidad de la fe eclesial al nivel del tiempo. Y sin embargo esa teología no surge por una simple decisión de novedad, no por el mero deseo de adaptación a los tiempos nuevos sino por la inmersión profunda en el contenido de la revelación tal como nos lo ofrecen las fuentes, escrutado con las capacidades de visión, interrogación y descubrimiento que el alma contemporánea en sus mejores exponentes tiene. No por una decisión de oportunismo sino por una voluntad de fidelidad, no de concordismos ligeros con las modas del tiempo fenoménico sino por una auscultación de aquellas necesidades, intuiciones, angustias y gozos que como corrientes subterráneas yacen en el hombre contemporáneo, suscitadas por el Espíritu y que por boca de los mejores espíritus suben a la superficie. El creyente que en una pura decisión de fidelidad al Evangelio y en una «simpática» cercanía a los hombres y signos de su tiempo, intente interpretar a unos y otros con absoluta fidelidad y con verdad y amor, ese hará una «teología nueva» y renovadora.

Cada hombre nuevo provoca un creyente nuevo, y cada creyente nuevo un teólogo nuevo. A la inversa podríamos decir que toda nueva teología, enriquece a la fe descubriéndola nuevas posibilidades y estas nuevas posibilidades de la existencia creyentes inducen otras igualmente nuevas en la existencia humana.

Nos preguntamos ahora en qué medida estamos asistiendo al alumbramiento de un hombre nuevo, para columbrar en qué medida proporcional es necesaria una teología nueva, lo que equivale a preguntarnos por la vitalidad de la fe eclesial y por su responsabilización con la tarea de una iluminación del hombre y del tiempo que tiene encargadas por su Maestro y Señor.

b) El Concilio Vaticano II nos ha formulado el hecho y contenido de la radical novedad de nuestra situación contemporánea. Literalmente habla de «una nueva época de la historia humana», de «los nuevos caminos que se han abierto», de las «nuevas formas de cultura», de los «nuevos modos de sentir, actuar y descansar». Incluso llegará a arriesgar fórmu-

las tan insospechadas como estas: un «nuevo humanismo», y «una metamorfosis total de la existencia humana». He aquí tres textos significativos: «El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador, pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tanto es así, que se puede ya hablar de una verdadera *metamorfosis social y cultural*, que redundará también en la vida religiosa» (GS 4). En otro lugar: «La turbación actual de los espíritus y la transformación de las condiciones de vida están vinculadas a una revolución global más amplia, que da creciente importancia en la formación del pensamiento a las ciencias matemáticas y naturales, y a las que tratan del propio hombre; y en el orden práctico a la técnica y a las ciencias de ella derivadas. El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar. La técnica con sus avances está transformando la faz de la tierra» (GS 5). Y finalmente: «Somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos ante la historia» (GS 55).

c) Enumerando las características fundamentales de esta revolución global, desde las que habría que pensar la futura teología diríamos que las fundamentales son las siguientes: 1) Paso de una concepción cosmo-céntrica a una concepción antropocéntrica de la realidad total, en la que el hombre ya no es un objeto entre los demás objetos, un ser más o menos elevado en la escala de los seres, sino el centro coordinador, el horizonte y la meta desde los cuales todo se mide y valora. Antes el hombre era pastoreado por el ser, hoy es el hombre pastor del ser. 2) Paso de una consideración estática a una consideración dinámica de la realidad que deja de ser objeto de la contemplación intelectual para convertirse en objeto de la transformación operativa; consecuentemente el mundo no es el límite dentro del cual el hombre existe y la naturaleza la ley que marca las fronteras a la acción humana. Mundo y naturaleza son el ámbito y la materia necesarias para la humanización humana. Antes era normativo el concepto de mundo-naturaleza, es decir, hechura definitiva de Dios. Hoy es normativo el concepto de mundo-historia, es decir, hacer constante del hombre. Antes el hombre se «hominizaba» conociendo, hoy se hominiza operando, antes prefería hacerlo contemplando a Dios, ahora transformando el mundo. 3) Tránsito de una consideración vertical de la existencia a una consideración horizontal. No impresiona ya tanto el hecho radical de una creación divina consumada cuanto de una creatividad hu-

mana en estado inicial y que hay que actuar; no es por tanto Dios el centro original de la atención humana sino el dinamismo propio. La experiencia antropológica es mucho más fuerte y determinante de toda la existencia que la experiencia teológica. Fruto de esto la mayor vigencia que para el hombre tienen los valores que él mismo puede crear o someter a experimentación que los valores recibidos; mayor confianza en la propia capacidad de inventiva que en la herencia, en la iniciativa que en la autoridad, en las estructuras surgidas de su decisión democrática que en las recibidas de antemano. 4) Superación de una perspectiva individualista y apertura a las referencias e implicaciones comunitarias del existir, a los imperativos y responsabilidades sociales a corta y a larga distancia. Ruptura de todos los ghettos y de todos los sectarismos con la consiguiente conciencia de unificación de toda la comunidad humana en el único mundo. 5) De las tres vertientes del tiempo: un pasado a conservar, un presente a gustar y un futuro a crear, nos interesan sobre todo el presente y el futuro, y correspondiendo a ellos impresiona no ya la virtud de la fe en cuanto adhesión y reconocimiento del valor normativo de unos hechos ocurridos en un momento del pasado, sino más bien el amor, como la verificación de esa fe en nuestro instante y sobre todo la esperanza o sentido de itinerancia hacia un futuro, desde el que nos llegan todas las energías al presente, el que da sentido a nuestro instante y en cuya construcción hemos de gastar las energías actuales. La perspectiva escatológica es dominante en la conciencia contemporánea. 6) Una cierta despreocupación por las cuestiones últimas, o definitivas de la vida obsesionado como está por las tareas penúltimas. Así por ejemplo, no le angustia tanto saber de dónde viene y adónde va, sino cómo estar y vivir, cómo dar sentido a su hoy y aquí, prescindiendo de su ayer y de su mañana. No le quema la angustia por perder el cielo futuro sino la pasión por ganar la tierra presente. Nietzsche pide a sus émulos permanecer fieles a la tierra y lo considera como una exigencia fundamental de todos los que han llegado a la mayoría de edad. En el pórtico de su obra: *El hombre rebelde*, transcribe Camus: «Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y doliente, y con frecuencia en la noche sagrada le prometí que la amaría fielmente hasta la muerte, sin temor, con su pesada carga de fatalidad, y que no despreciaría ninguno de sus enigmas. Así me ligué a ella con un lazo mortal» (Hölderlin, *La muerte de Empédocles*). 7) La vivencia del hombre contemporáneo se sitúa en los antipodas de la del hombre antiguo. Mientras este afirmaba que nada hay nuevo bajo el sol, para el hombre de hoy todo deviene y es nuevo, incluso el sol mismo es visto con ojos nuevos. 8) En medio de todo esto, como dominándolo todo, una agudísima conciencia de su autonomía, de su libertad creadora, de su soberanía, de

su responsabilidad sobre el Universo: gustación casi inebriante de licor recién probado.

Para este hombre nuevo que está naciendo de la nueva tierra es necesario surja una nueva teología, que le acepte en todos sus interrogantes y esperanzas, que le desvele todas sus secretas tenebrosidades y luminosidades, que le haga ir hasta el fondo de sí mismo para percibir el eco de esas corrientes profundas que corren en el solar de su ser; que le dé respuestas y le haga preguntas, que le haga consciente de sus inmensas posibilidades y le recuerde sus límites, que le libere de un optimismo fácil por ser ignorador del pecado, y de la ilimitada debilidad humana, a la vez que le levante de un pesimismo injustificado.

Como nunca tiene la teología hoy una tarea que realizar. La negación total que el mundo moderno plantea a la fe es un reto violento al pensamiento cristiano, emplazado así a dar una respuesta y una justificación de sí mismo ante los hombres. Esta provocación que desde fuera nos viene la acepta gustoso el teólogo, ya que él es consciente de tener que responsabilizar su esperanza ante todos los hombres dando siempre y a cada uno razón de ella, según el mandato apostólico: «Estad prestos a dar razón de vuestra esperanza a cuantos os la pidan» (2 Pe. 3, 15). ¿Estará la respuesta a la altura del reto? En un momento en que el cristianismo pierde su carácter privilegiado de forma oficial y casi única del pensamiento occidental y tiene que justificarse en el concierto de las ideologías, sin poder apelar a ninguna razón de autoridad, deberá la teología hacer un esfuerzo gigante por redescubrir la originalidad, la vigencia y actualidad del mensaje cristiano; por redescubrir no menos las connivencias internas que ofrece con la sensibilidad hodierna en orden a provocar un encuentro fecundo, que constituya una verdadera interpelación de las conciencias y posibilite o la fe o bien el escándalo.

El reto les viene a los teólogos no sólo de quienes les interpelan desde otras posturas ideológicas, sino también de quienes viven en el corazón de la Iglesia y anhelan un conocimiento más profundo del misterio de Cristo, una posesión más intelectual y menos sensitiva de las verdades cristianas, para poder ser testigos eficaces de su fe, una asimilación más personal y menos tradicional, un cumplimiento menos formal y más autenticado.

Concluimos esta primera parte afirmando la necesidad de una teología nueva exigida por la humanidad nueva y la nueva Iglesia que han surgido en los últimos cincuenta años.

## II

¿Cuándo y cómo ha surgido este mundo nuevo así esbozado? Diremos que esta nueva vivencia histórica es la que hace del siglo **xx** una generación y fase del tiempo, fundamentalmente distinta de la del siglo **xix** por ejemplo. Sin embargo, el siglo **xx** diríamos que tiene un comienzo cronológico que no coincide con el comienzo real. Desde el punto de vista político comienza en agosto de 1914 con la primera guerra mundial, desde el punto de vista económico con la crisis financiera de América en 1929. Socialmente comienza con la revolución rusa de octubre en 1917 y filosóficamente con la publicación de *Sein und Zeit* de Heidegger en 1927. ¿Y desde el punto de vista teológico? Hay dos comienzos: la teología protestante en sus características nuevas se inicia con Carlos Barth y el movimiento de la teología dialéctica por los años 1920-1930. Todas las grandes aportaciones posteriores estarán en diálogo, crítica, aceptación u oposición a este gran monumento del pensamiento cristiano que es la «Dogmática de la Iglesia» del teólogo de Basilea. ¿Y la teología católica cuándo inicia su siglo **xx**?

La primera aparición de unos intentos teológicos radicalmente nuevos vienen dados por el movimiento modernista. A cincuenta años de distancia tenemos la suficiente perspectiva para afirmar que todos los problemas que nos preocupan hoy están ya fundamentalmente planteados entonces. Una postura represiva no tuvo otro efecto que el agravar una situación que abortaría luego bajo nuevos planteamientos en los decenios 1935-1955. La teología católica ha franqueado el dintel del siglo **xx** en realidad sólo a partir del año 1960. El Concilio en este sentido no es ni debe ser considerado primariamente tanto como punto final de una generación teológica cuanto como posibilitación real de otra que debe comenzar hoy. Estos últimos cincuenta años tienen un carácter precursor y adventicio; en ellos más que una teología auténticamente nueva y fecunda a nivel de la conciencia contemporánea lo que se ha hecho ha sido quitar los impedimentos que un lastre de siglos acumulaba sobre el quehacer teológico; se han barrido las dificultades y sobre todo los prejuicios que la postura decimonónica nos había legado al clausurar el pensamiento cristiano frente al pensamiento general, al aislar la reflexión creyente de la reflexión pensante, al crear unas instituciones eclesíásticas que funcionaban no tanto en diálogo y colaboración cuanto en paralelismo e ignorancia respecto de las instituciones de la sociedad civil. Exactamente en estos días celebramos el centenario de la abolición de las Facultades de Teología en las Universidades civiles españolas: símbolo de la emigración, del destierro que sufre la teología al recluirse en los pequeños seminarios diocesanos



en distancia a los problemas del tiempo, en aislamiento e ignorancia de los planteamientos y afrontamientos intelectuales críticos del pensar general.

Y sin embargo esta labor de pioneros ha sido ingente. Uno piensa en hombres como el P. Lagrange con su Escuela Bíblica en Jerusalén que abre la exégesis a la investigación histórica y filológica, que es el primero en interpretar la palabra de Dios, como palabra de Dios y no menos como palabra de hombres, descifrable por tanto a la luz de la arqueología, de la historia y de la literatura contemporánea de los pueblos semitas. La Enciclica *Divino Afflante Spiritu*, la constitución conciliar *Dei Verbum*, y la actual liturgia de la Palabra hubieran sido impensables sin este hombre genial. He citado sólo un nombre como símbolo de esta pléyade inmensa de trabajadores ignotos que nos han hecho posible un redescubrimiento de las fuentes cristianas: bíblicas, patristicas, litúrgicas, desde las que hoy nos mana el agua de un saber teológico vivo.

a) Enumeramos alguna otra de las causas provocadoras de este renacimiento teológico iniciado hasta hoy y cuyos continuadores deberemos ser nosotros. El retorno a las fuentes a que hemos aludido es la primera: toda fontalización es una vitalización. Los cristianos del siglo xx al beber en los hontanares del cristianismo auténtico, como el movimiento bíblico y litúrgico nos los han hecho accesibles, han redescubierto la originalidad de la existencia creyente, la actualidad del mensaje evangélico y la urgencia de la responsabilización de sus exigencias en nuestro momento. La segunda causa de una vitalización teológica ha sido la abertura a las otras confesiones cristianas, que ha culminado en el Decreto conciliar sobre el ecumenismo. A la teología protestante por ejemplo debe el catolicismo su sentido de la conexión necesaria de toda reflexión teológica con las fuentes bíblicas, la conciencia del carácter ambivalente que toda filosofía tiene al ser utilizada como instrumento interpretativo del dogma, pudiendo servir a su contenido o pudiendo deformarlo; la acentuación de los valores personales frente a los valores puramente objetivo-reales, del carácter dinámico y funcional de la revelación divina concebida así como historia salvífica y no como adoctrinamiento metafísico; del carácter itinerante, abierto hacia el futuro, expectante de la Iglesia; de la dimensión escatológica de los sacramentos, y sobre todo finalmente del absoluto valor normativo de la Palabra de Dios, no domeñable ni domesticable por ninguna situación ni por ninguna filosofía, espejo donde se ha de ver siempre la Iglesia para redescubrir su rostro original. Sentido de la fe como compromiso total, como arriesgo en libertad, como segura inseguridad y como entrega confiada, a la que se pueden buscar razones mas nunca se podrá

demostrar en la misma medida en que se demuestra una proposición lógica, ya que el misterio de una persona dándose en amor y de otra acogiendo en amor es irreductible a las leyes del silogismo, aun cuando se pueda explicitar su interna legitimidad y sus valores humanos.

A la teología ortodoxa debe el sentido del misterio recobrado frente a la degeneración conceptualista de cierta neoescolástica, que en realidad no conectaba con Santo Tomás ni con los grandes pensadores del siglo XIII, sino que se quedaba en los esquemas racionalistas de una filosofía heredada de Christian Wolf; acentuación de la trascendencia de Dios y con ello de la necesidad de una teología apofática frente a una catafática, es decir, de cómo toda afirmación del hombre sobre Dios debe ir acompañada de una negación y sólo en esta dialéctica purificación de nuestros pensamientos y dichos sobre Dios podemos llegar a saber algo de él.

Al pensamiento filosófico contemporáneo debe muchas de las intuiciones claves desde las que hoy comprendemos la revelación: por ejemplo, la visión personal del existir que ha conducido a una renovación de la moral elaborada con un sentido dialógico; la agudísima percepción de la historicidad humana, o de los condicionamientos de nuestra libertad tal como la psicología reciente nos lo ha mostrado, ayudándonos así a una concepción de la libertad no sólo como hecho sino como tarea, no tanto como fácil don cuanto como difícil conquista. Igualmente deberíamos señalar la deuda con el pensamiento científico. La ciencia nos ha hecho tornar la mirada humilde sobre los datos, nos ha forzado a no elaborar teorías en violenta ignorancia de los hechos, forzándonos a una aceptación de los problemas de los hombres tal como ellos los viven y sufren; nos ha recordado que si el hombre es espíritu en el tiempo, es también carne y sangre y cómo es impensable toda concepción del hombre definido como alma ajena a la tierra y al espacio, realizable sin la acción y sin el encuentro con los demás. Consecuentemente nos ha forzado a considerar como misión del hombre no sólo la esperanza de la eternidad sino también la fe y el amor al tiempo, la construcción de la tierra nueva aquí y ahora.

Finalmente han conducido a una renovación de la teología la cercanía de la Iglesia y su solidarización con las situaciones históricas de los hombres y no menos la condición de servicio eclesial que el teólogo ha redescubierto. El tiene hoy una aguda conciencia de existir «en» la Iglesia, de cómo su teología no es legítima ni siquiera posible como una afición personal sino en conexión con la vida total de la Iglesia, y realizada en función de la Iglesia, es decir, de la fe de los hermanos. Se ha redescubierto como poseedor de un carisma en función del cuerpo total de la Iglesia, y se siente definido en aquella expresión con que la liturgia define al doctor: «*ministerium salutis*», es decir, servidor de los hombres llamados por Dios

a la salvación. Operando desde dentro, y operando desde fuera el Espíritu ha llevado a su Iglesia a un redescubrimiento de sí misma, cuya formulación magisterial la tenemos en la constitución conciliar *Lumen gentium* y a un redescubrimiento de su misión en el mundo, formulada en la *Gaudium et Spes*.

b) ¿Cuáles son las grandes tareas que tiene que afrontar hoy la teología?: 1) Yo diría que ante todo aceptar con valentía la órbita antropológica en que se plantean los problemas. Esto significa concretamente redescubrir la revelación no sólo ni primariamente cómo un conjunto de afirmaciones sobre lo que Dios es en sí mismo cuanto de un Dios propter nos homines, de un Cristo hermano nuestro propter nostram salutem, hermano en toda verdad de los hombres, en cuyo misterio no sólo sabemos quien es Dios para nosotros, sino primariamente quienes somos nosotros para Dios. Interpretación básica del cristianismo no sólo en línea metafísica cuanto en una línea personalista y comunitaria, que acentúe la condición dramática y solidaria del existir humano. En toda afirmación de Dios sobre sí mismo hay implícita una afirmación sobre el hombre. En esta perspectiva la Iglesia es primariamente una comunidad de hombres religados en Cristo por la fuerza del Espíritu, los sacramentos unos signos de Dios para la comunidad y de la comunidad para Dios.

2) El segundo imperativo sería el exponer la posibilidad radical de la fe como existencia auténtica, o manifestar lo que se ha llamado la «precomprensión ontológica» de aquellos temas fundamentales de la revelación cristiana. Reflexión sobre los constitutivos esenciales de la existencia humana, para desvelar en qué medida el Evangelio viene o no a esclarecer esas preguntas que el hombre padece y cuya formulación incluso sólo puede hacer claramente una vez que la revelación ha tenido lugar. Demostración por tanto de la interrogatividad, de la interpelabilidad constitutivas de la existencia humana, actuadas en cuanto que Dios desde fuera llama al hombre y de esta forma él se reencuentra a sí mismo, se actúa a sí mismo y se hace «responsable», es decir, posibilitado y necesitado a dar una respuesta. Antropología trascendental, y posibilidad radical de la fe o del ateísmo serían los dos grandes problemas de este segundo imperativo.

3) El tercer imperativo consiste en la necesidad de poner de manifiesto la novedad o especificidad del hombre nuevo revelado en Cristo. Se trata de redescubrir en qué consiste esa nueva creación que somos en Cristo, o sea, de una reinención del hombre cristiano en su originalidad. Elaboración de una ontología y de una ética del ser cristiano, constituida la primera sobre todo por una pneumatología, ya que la posesión del Espíritu es lo que hace del hombre un hombre nuevo, lo que le da una autono-

mía de existencia y de acción dentro del cuerpo de la Iglesia, lo que le capacita para no ser un mero cumplidor de leyes, sino un creador de valores y un afrontador de responsabilidades. Posesión del Espíritu y confrontación con Cristo ejemplar, ordenación a la tarea de testimonio en el mundo mediante la asunción de tareas intrahumanas. Superación de un moralismo, que encadena al individuo al cumplimiento de unas leyes sin preocuparse de las finalidades objetivas y de los dinamismos de la persona. La ética estaría así vista como el conjunto de exigencias nacidas de una alianza entre el hombre y Dios, tal como tiene lugar de una vez para siempre en Cristo y son revividas para cada cristiano en el ámbito de la Iglesia bajo la luz e interpelación del Espíritu. Interiorización y personalización del Evangelio en una solidarización con las tareas de la Iglesia y del mundo todo.

4) Finalmente el imperativo principal: afrontar los grandes problemas del mensaje cristiano, retornar de una preocupación por cuestiones absolutamente marginales, o de discusiones internas para abordar con nuevo vigor lo que es central. Aunque parezca extraño yo diría que hoy no hay posibilidades de herejías aisladas. Lo que está en juego es el sentido y el valor total del cristianismo como respuesta a los interrogantes primarios de la vida humana. El cristianismo ya no tiene como rivales a la ciencia o a la técnica en afirmaciones aisladas: tiene como alternativa un humanismo total de signo marxista o existencialista, que quieren en igual o mayor medida que él dar un sentido al existir y al hacer del hombre, a su esperanza individual y comunitaria, a su amor al tiempo y a su necesidad de perduración supratemporal. Los teólogos deberán aprender a preguntarse a sí mismos, casi ingenuamente, como niños que comienzan a descubrir la vida por primera vez, esas grandes preguntas: ¿Quién es Dios? ¿Quién es nuestro Dios, el Dios que se ha revelado a Moisés y a los profetas? ¿Quién es Jesucristo? ¿Qué significa para la humanidad? ¿Qué nos aporta de real y verdadero? ¿Qué posibilidades de transformación humana ofrece? ¿Qué es el hombre ante Dios? ¿Qué es o qué sentido tiene hablar de la salvación? ¿Es siquiera pensable una exigencia que obliga al hombre a poner el centro de su vida fuera de sí mismo como ocurre con la redención cristiana? ¿Qué es el pecado? ¿Qué sentido tiene la esperanza escatológica? ¿Qué sentido, legitimidad y necesidad tiene la Iglesia y nuestra pertenencia a ella?

c) Hasta aquí la enumeración de las grandes tareas que tentativamente ha de cumplir el teólogo, fiel a su misión en la Iglesia y en el mundo. Veamos ahora sus tentaciones. Las tentaciones van unidas a las grandes intuiciones. Así por ejemplo el tema del hombre como centro y cima

del universo, al que ha dedicado el Concilio toda su cordial preocupación, al que Juan XXIII y Pablo VI han consagrado sus mejores encíclicas, especialmente el discurso de clausura en el Concilio, se ha llegado a convertir en una obsesión de la conciencia contemporánea. Obsesión que le lleva a percibir con dificultad las energías y dinamismos que le arrancan a su finitud y le abren hacia la trascendencia. El cristiano deberá recordar que el hombre sólo se hace transparente a sí mismo si se proyecta sobre un Alguien mayor que él, en quien se reasume, en quien se funda y alimenta. No es alienación sino la auténtica liberación, ya que la finitud no se afirma distanciándose del Infinito sino en la medida en que se acerca por el reconocimiento personal. Para el cristianismo no hubo otra definición más profunda del hombre que la que ofrece el Génesis completada por el Nuevo Testamento: el hombre es imagen de Dios y sólo se conocerá a sí mismo refiriéndose, iluminándose, interpretándose a la luz del ejemplar. Conocimiento propio como re-conocimiento de su origen en otro, sólo posible en la humilde y gozosa aceptación de sí mismo como don y como tarea, como vocación y como respuesta.

En la euforia de sus descubrimientos el hombre no puede olvidar su soledad radical, su finitud profundamente sentida, su abertura al Absoluto, su voluntad de infinitud en la gustación de los valores finitos, su ansia de perennidad en los momentos cumbres del gozo. ¡Toda alegría quiere eternidad!... La realidad personal de Dios es el único espejo en que el hombre puede descubrir y fundamentar la propia realidad personal, la belleza o pobreza de su rostro. Y aun cuando decida romper ese espejo en trozos, estos le seguirán reflejando. Sin esta instancia última el hombre no tendrá la posibilidad de verse, de reconocer su propio ser y a la larga se olvidará de sí mismo. Cuando el hombre olvida el nombre de Dios olvida luego su propio nombre. ¿Para qué mantenerle si nadie le va a llamar?

Puesto que Dios se nos ha revelado en Cristo, imagen visible del Dios invisible, el misterio del Hombre sólo se esclarecerá a la luz del misterio del Verbo encarnado. Por ello el Concilio después de tratar el problema del ateísmo irá siempre a esa última conclusión, a hablar de Cristo primogénito de la creación, hombre nuevo, hombre perfecto. Desde estas perspectivas tendremos que afirmar contra toda voluntad de adaptación acelerada que Dios no es gratuito sino absolutamente necesario al hombre, en el sentido de que éste no reconoce definitivamente su ser si no se encuentra en él, y que hacia él no llega por un salto en el vacío sino por la escrutación de su ser más profundo. Afirmar igualmente que sin Cristo el hombre es definitivamente incognoscible y que el cristianismo no podrá entablar alianza con aquellos humanismos que en orden a una colaboración exijan una renuncia a este saber teológico-cristológico. La colaboración de los hom-

bres en la preparación de una tierra más humana, más servicial para las necesidades de la persona no se ha de realizar por el acuerdo sobre una idea general y común de lo humano que difícilmente sería determinable, puesto que los diversos humanismos apenas tienen de común al pensar el hombre que la afirmación abstracta de su valor absoluto. El cristiano no puede aceptar un dualismo al suponer una idea genérica del hombre, a la que luego él pegaría su idea cristiana, concepción genérica que le posibilitaría el diálogo con todos los ateos. Si esto fuera posible el cristianismo sería no sólo un aditamento absolutamente innecesario, sino la más radical de las alienaciones. La aportación a una creación de un futuro nuevo han de hacerla cada uno de los humanismos desde los saberes propios y específicos de cada uno. Por ello el diálogo es tan urgente y necesario aun cuando no sea tan fácil como a veces se piensa, y en determinados momentos sólo posible en una dura tensión sostenida más por el amor y la voluntad de verdad que por la concordia real de saberes sobre el hombre.

Desde esta perspectiva de fondo habría que analizar expresiones y teorías tan ambiguas como mucha teología barata ofrece en torno a la secularidad y secularización, a la autonomía de lo humano y de los valores temporales, nacidas de un secreto malentendido según el cual Dios es pensado como un antagonista del hombre, y no como la posibilitación del hombre; la gloria de Dios como una opresión del hombre cuando ésta consiste precisamente que el hombre viva: «Gloria Dei homo vivens, vita hominis cognitio Dei». Habría que aludir también aquí a otra ambigüedad hoy muy difundida: un cristianismo arreligioso. Esta fórmula es de origen germano y su autor es Bonhöffer. El concepto de religión que aquí se utiliza nada tiene que ver con la concepción clásica de religión como relación trascendental por la cual el hombre se descubre, acepta y vive ordenado al Absoluto, es más bien la concepción bartiana la que aquí opera, según la cual la religión es el conjunto de gestos, ritos o mitos, por los cuales el hombre se quiere tornar propicia la divinidad, subyugándola a sus deseos, domesticándola, humanizándola. En este sentido el cristianismo es el fin de todas las religiones y de la religión misma. En el primer sentido en cambio sería impensable un cristianismo sin religión, ya que entonces no sería posible la abertura y la adhesión a Cristo, en cuanto presencialización histórica del Absoluto, puesto que el hombre no tendría ningún puente de acceso a él o de salto sobre sí mismo.

Y un Cristo sin Dios, ¿es pensable? Este movimiento de la llamada «teología de la muerte de Dios» sería definible como la voluntad de aceptar a Cristo en cuanto suprema expresión y realización de lo humano, como instaurador de la fraternidad universal, al margen de su relación con Dios. Un Cristo profeta o maestro, tal como el primer judeocristianismo le que-

ría, o un protestantismo liberal decimonónico le había soñado. El film de Pasolini, *El Evangelio según San Mateo* podría ser considerado como un intento genial desde el punto de vista artístico por desmitificar y así recordar a Jesús para la historia de los grandes hombres, de los grandes revolucionarios. Un Cristo, por tanto, sin Dios, sin redención, sin Iglesia, sin espíritu, sin escatología trascendente, un Cristo hombre y hermano sin más: Que Cristo sea el máximo exponente de las potencialidades y esperanzas humanas es un dogma de fe, pero que no sea nada más que eso, que sea un simple Jesús y no sea el Hijo de Dios eso es una oposición fundamental, propóngase como se quiera, a la conciencia que la primitiva y la posterior Iglesia siempre han tenido de Cristo. Un Cristo así pensado es un ejemplar, pero no salva, no crea un vivir nuevo, no funda una esperanza, no dona un espíritu, no reconcilia al hombre. En definitiva no merece la pena, ni menos la fe. ¿En razón de qué someteríamos nuestra persona, como valor absoluto, a alguien que en definitiva no trasciende nuestra pobreza, por más elegante y ejemplarmente que la viviera? Si Cristo sólo es esto, la fe es la suprema alienación. Creer en él sería un resto innecesario de una visión del mundo definitivamente superada. Si Cristo no ha muerto por nosotros, y no ha resucitado, somos los más pobres de los humanos. Encarnación, muerte redentora y resurrección vivificante son las tres piedras angulares del cristianismo.

Junto a este secreto humanismo, y a este cristianismo sin Dios, existe una secreta voluntad de un cristianismo sin Iglesia. Mantención y vida de los valores cristianos al margen de la comunidad, en aislamiento y heroica individualidad. Nuestra pregunta es simplemente: ¿podrían los hombres mantener vivo el recuerdo, la doctrina, la persona de Jesucristo al margen de la comunidad que llamamos Iglesia? Un pensador tan amante de la tierra y de los hombres como Teilhard de Chardin ha escrito: «Sans l'église, le Christ s'évapore ou s'émiette ou s'anulle». Afirmación nacida no de una voluntad de clericalismo sino del humilde convencimiento de cómo cada uno de nosotros está tentado a absolutizar la faz de Cristo que él percibe como central, y llevándola al extremo falsearla. La plenitud y verdad de su rostro sólo permanece auténtica mantenida en la memoria total de la Iglesia, en el recuerdo común y controlado de los hermanos.

Camus a su vez preguntaba si sería posible mantener los valores cristianos arrancados al árbol del que eran ramas. «On nie Dieu au nom de la justice, mais l'idée de justice se comprend-elle sans l'idée de Dieu?» (*L'Homme révolté*. Paris, 1951, p. 84). El hombre contemporáneo, y con él el cristiano están tentados a cerrar sus ojos a las grandes esperanzas, a las grandes ilusiones, arrancándose esa cordial y luminosa oscuridad del misterio percibido por el espíritu para quedarse con una superficial claridad de la razón.

En la misma línea se sitúa una concepción de la Iglesia que la define como pura función o tarea, sin contenido específico, como mero agente propulsor de unos ideales de humanización; una idea de la fe como simple responsabilización por el hermano; una concepción de lo sagrado como identificado con lo real sin más; una concepción de la vida humana como coextensiva a la duración temporal; una teología de acción cristiana como simple presencia y solidarización con las situaciones históricas de la humanidad. Frente a todo esto el teólogo deberá recordar que el cristianismo tiene un contenido específico, que no es reductible a una expresión más de las posibilidades humanas, ya que está constituido esencialmente por la iniciativa divina manifestada en Cristo, en el que Dios se nos da totalmente, rehaciendo en su muerte nuestra existencia, y confiriéndonos con su resurrección un principio de vida nueva y que la Iglesia aun cuando sea parte del mundo y haya de existir operando en él, sin embargo no es reductible al mundo, ni siquiera al más humanizado. El Cristianismo consiste todo él en Cristo, en su persona y en su vivir comunicado. La Iglesia es toda ella referencia a Cristo, transformación en él y destinación a los hombres; su expansión en el mundo se opera por concentración en lo que es su fuerza Cristo. Su diálogo con el mundo es en absoluta cercanía pero a la vez en la humildad de la proclamación de Cristo como único Señor no avergonzándose de anunciar el escándalo de su cruz y de su resurrección. El testimonio creyente no es sólo la solidarización en el trabajo o el silencio de la presencia, sino anuncio explícito del Evangelio. El teólogo se declarará el fiel custodio y defensor del hombre, pero de un hombre total, cuya vocación, entera y definitiva es la comunión divina, no exclusiva sino propulsora de las otras vocaciones. Frente a un optimismo ingenuo él recordará que el hombre no coincide con sus deseos y que sus ilusiones no son idénticas a sus realizaciones. Por ello sabe que sólo permanece vivo y sólo es defendido de las asechanzas de sus hermanos por aquel que dio su vida por todos, que sólo Cristo libra al hombre de ser perseguido por los demás. El pecado es un hecho real en la vida humana, que hace de las relaciones de fraternidad unas relaciones de odio, y de aquel que está vocacionado a amar, un enemigo que traiciona y da muerte a su hermano. La Iglesia es en este sentido tremendamente realista frente a un humanismo a ultranza. No podrá ignorar que en nombre del humanismo el decenio 1940-1950 eliminó cincuenta millones de hombres de la faz del universo y en nombre de otro humanismo siguen manchando la tierra sangre de nuestros hermanos, a quienes otros hombres sacrifican.

La fe está llamada a acoger, a despertar y a propulsar todas las esperanzas posibles del hombre y del mundo, pero tiene frente a ellas una función crítica. El teólogo no sólo tiene que preguntar a los hombres cuáles



son sus esperanzas y qué interrogantes tienen. También esto, pero no sólo esto. El está llamado a interrogar siempre de nuevo la revelación de Dios que tenemos en Cristo y desde ella iluminar la historia; desde ella plantear interrogantes, obligar al hombre a dilatar sus anhelos y a no absolutizar sus verdades parciales. Función crítica del mundo frente a la fe y no menos función crítica de la fe respecto del mundo que tienen ambas lugar en el único corazón del teólogo. En este sentido el creyente ha de poseer una capacidad doble y simultánea para percibir en humildad los signos de los tiempos e interpretarlos como palabra de Dios y no menos para resistir a los slongans del tiempo aun cuando ellos sean religiosos, guardando la libertad y el instinto de lucidez sobrenatural que la fe da a quienes la dejan actuar. Capacidad de probarlo todo, lucidez para retener lo bueno: es el imperativo del apóstol Pablo.

### I I I

Hemos aludido a algunos de los problemas que constituyen una tarea y una tentación para el teólogo hoy día. El deberá afrontarlos, consciente de que tiene la responsabilidad de hacer luz en ellos para sí y para sus hermanos, en función de los cuales posee del Espíritu el carisma de la ciencia.

Ya al final, ¿qué decir sobre la situación teológica española? Estamos en un instante de grandes posibilidades porque el Concilio ha creado una inmensa necesidad de clarificación cristiana, de saberes concretos; porque el fin de una cristiandad políticamente defendida va a poner a cada creyente ante la alternativa de abandonar su fe o de responsabilizarla; porque la urgencia de un hacer en cristiano exige una clarificación previa de las motivaciones cristianas. En este instante más que nunca urge el surgimiento de una teología absolutamente seria, rigurosamente científica, neurálgicamente sensible a las necesidades históricas de la comunidad eclesial hispánica y no menos neurálgicamente sensible a los contenidos del Evangelio y a sus exigencias actuales. Nuestra tierra es hoy la más abonada para todas las cosechas, pero también para todas las modas teológicas, todas las herejías, todas las absolutizaciones, todos los partidismos. Es simplemente el fruto de nuestro subdesarrollo teológico (puesto de manifiesto en la aportación que no hemos hecho al Concilio) y que ahora quiere ahorrarse los cincuenta años de evolución en profundidad que no ha operado; fruto de desconexión con el ritmo de investigación europea, de ausencia de un desarrollo social y económico. Sobre nosotros caen problemáticas que Europa ha ido madurando durante largos decenios, y que

utilizadas por manos inexpertas son explotadas como revelaciones ultimísimas. Así está ocurriendo con el descubrimiento de parte de la teología protestante, de ciertas corrientes del catolicismo centroeuropo y de ese tipo de literatura sociológico-teológica que la nueva ola de teólogos americanos nos está enviando. Al no existir preparación seria y rigurosa no existe capacidad de crítica y es aceptado todo, sin valorar los condicionamientos históricos y espirituales en que tales problemas surgen y se plantean, anunciando como último grito teológico lo que no llega a seria y honrada interpelación sociológico-religiosa.

Esto es lo característico de la situación española: que estamos afrontados con los problemas que plantea la última etapa del desarrollo espiritual de Occidente sin haber afrontado los que plantean las penúltimas.

En cierto sentido en situación parecida a aquella presentan los países del tercer mundo frente a la realidad espiritual, técnica industrial y económica de Europa y América. Mas en parte aun en situación peor: porque en España hemos luchado contra esa evolución, nos hemos afirmado históricamente en oposición, queriendo navegar contra esa corriente, partiéndala con nuestros remos.

Todo ello va a provocar lo que yo llamaría los pasos al límite o los saltos en el vacío de la teología española. Por ejemplo, paso de una cristología puramente escolástico-conceptual, a una cristología moderna al estilo, por ejemplo, de la de van Buren, elaborada a base de una analítica del lenguaje tomada de Wittgenstein; de una liturgia rubricística aprendida fielmente en manuales a una celebración eucarística de tipo profético pensada para un mundo secular, como la va a delinear la IV Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Upsala el próximo mes de julio; de una eclesiológia elaborada con unos esquemas puramente jurídicos prestados del derecho público eclesiástico a una concepción de la Iglesia puramente funcional concebida sin más como comunidad fraterna del mundo; paso de un catolicismo sin conciencia social ninguna a un catolicismo revolucionario y directamente político, de una abstención total a una dirección de grupos de oposición; paso de una acción católica sin autonomía y clericalizada, con insignia y cuota, a un católico sin acción apostólica; de un cristianismo confesional, proselitista y sectario a un cristianismo sin Iglesia, sin acción testimonial; cristianismo que prefiere la solidarización muda con los hombres al anuncio explícito; de un cristianismo religioso-sacramental a un cristianismo secular y político.

Esta crisis de madurez, o producto de nuestro olvido teológico sufrido desde hace largos decenios hace muy difícil el surgimiento de una teología tan crítica como sensible a los problemas del tiempo, tan distanciada como cercana, tan pastoral como científica. Concretamente nosotros su-

frimos ahora la crisis virulenta de postular una teología pura y exclusivamente kerigmática, obsesionados más por su contenido de valor que por su contenido de verdad, más por su predicabilidad que por su objetividad, más por su dimensión salvífica que por su dimensión cognoscitiva, más por su eficacia psicológica en orden al anuncio que por su consistencia propia, más por su utilidad que por su realidad, en la misma medida que para muchos contemporáneos es más importante la ortopraxis que la ortodoxia. Disociaciones ilegítimas y en el fondo imposibles. Ya es sintomático que nosotros postulamos esta teología kerigmática cuando los mismos que la crearon hace treinta años la han declarado imposible reconociendo que la solución de estos legítimos anhelos sólo es posible por la creación de una teología rigurosamente científica, es decir, afincada en sus fuentes bíblicas patrísticas e históricas, sintiéndose a la vez en permanente convivencia con los hombres a los que esa verdad ha de ser anunciada, sin que por ello se puedan confundir exigencias de la Palabra a los hombres y exigencias de los hombres ante la palabra.

¿Y cuál sería el hogar donde pudiera crecer esa teología del futuro que esté al nivel del tiempo, al nivel de la conciencia y fe eclesial sino nuestras Facultades universitarias? Facultades de Teología tan amplias de saberes y pensares que den cabidas a las distintas modalidades de teología y de existencia teológica, que se complementen entre sí, enriqueciéndose mutuamente, sabiéndose cada una función de ese todo, que es la comprensión eclesial del misterio de Dios, y del misterio del hombre. Enumeramos las diversas dimensiones de la única teología o las diversas teologías pensables. 1) Una teología "*arqueológica*", en el sentido noble y etimológico de la palabra, es decir, la que investigue nuestro «arché», nuestro origen y principio cristiano dado en la revelación, nuestras raíces históricas, y las fuentes de las que nos alimentamos hoy, deduciendo de ellas los imperativos siempre nuevos que hacen veraz el ser cristiano, autenticándole en la existencia. 2) Una *teología especulativo-sapiencial*, que repiensa el contenido de la revelación, de los diversos misterios y de su mutua conexión; que estudia la continuidad o discontinuidad con otro tipo de saberes y ciencias del hombre y de la naturaleza. 3) Una *teología dialógico-política*, de talante profético que detecte las situaciones espirituales de la Iglesia y del mundo, las confronte y afronte. Teología por tanto que manteniendo vivo el recuerdo del pasado y columbrando el futuro, ilumine el presente, manifestando cuáles son los imperativos que el mundo y los hombres plantean a los cristianos y cual es la aportación propia y necesaria de estos en las tareas de cada momento. 4) Una *teología pneumática*, es decir, aquella que no sólo pone de relieve el contenido de verdad y el contenido de valor que la revelación tiene para los hombres en general, sino

que a la vez muestra los caminos por los cuales el cristianismo es descubierto por cada uno como vida personal, como existencia en Cristo y en el espíritu. Ella pondrá de relieve las posibilidades de existencia nueva, de vida nueva en comunión con Cristo y desde El con los hermanos. Se preocupa por tanto, no sólo de recordarnos nuestros orígenes cristianos en el pasado y nuestras metas en el futuro, sino nuestro presente cristiano en su dimensión de vida. 5) Finalmente *una teología secular*, o expuesta y decidida a un encuentro con otras visiones del mundo que la religiosa, y que la exigiría por tanto como símbolo una presencia en la Universidad, definida ésta como el lugar histórico donde toma conciencia y logra expresión el alma temporal de un pueblo; expuesta y decidida al diálogo con otras concepciones de lo religioso o de lo cristiano, es decir, en diálogo con las religiones no cristianas y con las otras confesiones o Iglesias; expuesta y decidida al diálogo con aquellas concepciones del mundo que ya no quieren tanto interpretarlo cuanto transformarlo, que más que especular sobre el hombre y el mundo exploran al hombre y al mundo en orden a un futuro mejor, es decir, al diálogo con las ciencias y las ideologías.

#### IV

Termino ya. Programar y profetizar suelen ser expresiones de una inmensa humildad o de una considerable soberbia, cuando no de ingenua simplicidad. Conscientes de haber caído en uno de estos pecados, nos hemos atrevido, sin embargo, a soñar con un futuro teológico digno de la Iglesia y del pensamiento español. Pensando en él hemos organizado esta Exposición Bibliográfica Internacional, de la que nacerá luego un Instituto de Investigación Teológica, donde a nivel de grupos de trabajo, de equipos de seminarios, de dirección de tesis, se vaya gestando un saber teológico y una orientación pastoral lúcidamente conscientes de las responsabilidades históricas, y donde se preparen hombres para afrontarlas mediante la posesión de unos saberes, el aprendizaje de un método de pensamiento, y la adquisición de una capacidad de diálogo no menor que de crítica. Es sencillo exponente de una voluntad de fidelidad a los imperativos conciliares, y a los imperativos pastosales de nuestra patria. Pensamos que los problemas no se resuelven ni por ignorancia ni por eliminación, sino por una comprensión profunda y una superación interna. Para ello es necesaria la información, la reflexión, la crítica, es decir, es necesaria una teología rigurosa y radicalmente científica. Los 3.500 volúmenes de la Exposición, venidos de 15 naciones, quieren ser un símbolo de nuestra voluntad de abertura a todos los horizontes del pensamiento, de nuestra responsa-

bilización con todas las tareas nacionales, y de nuestra decisión de afrontar creadoramente el futuro. En esta perspectiva la Exposición ofrecerá tres lecciones sobre problemas y tareas de cada una de las materias que abarca: Cristología, eclesiología y liturgia, dadas por tres profesores universitarios: Prof. Jean Jacques von Allmen, decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Neuchâtel (Suiza); Prof. José María Martín Patino, de la Universidad de Comillas-Madrid y Prof. Alfonso Alvarez Bolado de la Universidad de Barcelona. Los libros nos presencializarán la labor teológica realizada en los últimos veinticinco años, es decir, nos ofrecerán la historia, los profesores nos describirán el presente y nos alumbrarán el futuro. No nos queda ya sino invitarles a visitar ahora la Exposición y a oír en días sucesivos a los profesores.

21 de marzo de 1968.