

VII ENCUENTRO ENTRE OBISPOS Y TEOLOGOS ESPAÑOLES

I

Del 17 al 19 de junio se celebró este año (1983) el VII Encuentro Obispos-Teólogos en torno al tema «Responsabilidades de los Obispos y Teólogos en el momento actual de la cultura española».

La reunión tuvo lugar en el convento de Padres Dominicos de Alcobendas. El clima fué extraordinariamente grato por la confianza, espontaneidad y sinceridad que reinó, tanto por parte de los Obispos como por parte de los Teólogos.

Estaban representadas todas las tendencias imperantes hoy dentro de la teología española en lo referente a talante de orientación más crítica o más conservadora o más ecléctica, etc., y, sin embargo, no hubo tensión ni crispación alguna.

Este tipo de encuentros se inscribe, como señaló el Secretario del Episcopado, Mons. Fernando Sebastián, en el proyecto de establecer un ritmo permanente de intercomunicación entre obispos y teólogos.

El tema propuesto para 1983 apuntaba a situar la misión evangelizadora de la Iglesia española dentro de un contexto adecuado por lo que se refiere al actual momento cultural de España.

En una conferencia central dentro del Encuentro Mons. Antonio Palenzuela, Obispo de Segovia, y Profesor muchos años de Teología, partiendo del discurso que Juan Pablo II dirigió a los Obispos durante su visita apostólica en el que aludió a las responsabilidades de los propios obispos sobre la investigación teológica y la enseñanza de las ciencias sagradas en España, afirmó que la teología es una ciencia, que tiene como tal su propia complejidad. Estudió las relaciones entre teología y tradición, teología y objetividad en la comunicación deteniéndose en el fenómeno actual de la «publicidad» de los supuestos e hipótesis de trabajo de los teólogos así como de los logros ya adquiridos. Animó a los cultivadores de las ciencias teológicas a que establezcan entre ellos una crítica científica, constructiva y fraterna, para un mayor progreso teológico y mejores relaciones eclesiales entre teólogos y obispos.

Los profesores Rovira Belloso y Ruiz de la Peña presentaron sendas ponencias. Resumimos a continuación la primera dado que la segunda aparece publicada en otro lugar del presente número.

II

La ponencia de Rovira tenía el siguiente título: «Estado de la Teología en España. Problemas, Aspiraciones y Necesidades». De acuerdo con este enunciado trató en una primera parte de la situación actual de la teología española. Enumeró una serie de rasgos positivos.

En España se ha producido una renovación teológica importante, coincidiendo, de forma aproximada, con los años de la convocación del Concilio. La renovación se advierte en libros, revistas, así como en el florecimiento de las Facultades de Teología. Tiene las siguientes características.

Los teólogos sistemáticos profundizan su asimilación de las fuentes bíblicas. Se elaboran amplios «temas bíblicos». La dimensión bíblica proporciona sobre todo una calidad de «buena noticia» a la exposición teológica.

El Magisterio no pierde relieve. Queda situado en la Tradición común de toda la Iglesia como una instancia intrínseca al mismo trabajo teológico. Leer esa Tradición viva e interpretar ese Magisterio vivo situado en ella, es la tarea que corresponde a la teología según su dimensión hermenéutica.

El retorno a las fuentes hace que se multipliquen los estudios históricos. Se han producido en España una serie de monografías sobre patristica, así como sobre los autores medievales, postridentinos y modernos. Ello permite establecer no sólo los resgos esenciales de la Tradición sino mostrar los momentos diversos en los que la expresión de la fe se incultura en tiempos y espacios (culturales) distintos.

La teología española no ha olvidado la tarea fundamental de mostrar que la fe es razonable, significativa, salvadora. En este quehacer nuestra teología aparece inscrita en el área que, un tanto despectivamente, ha sido calificada como teología del Mercado común, teología centroeuropea etc. Es la línea de la dimensión antropológica de la teología.

En España se ha sido especialmente sensible a la relación entre teología y sociedad. Ha habido una cierta polarización entre «teología académica» y «teología popular». De ahí ha brotado a veces la que en ocasiones se ha llamado «teología salvaje».

Como deficit principal del desarrollo teológico se señala la escasa incidencia de la teología en la cultura, en la vida cultural extraeclesial. Hay un divorcio entre teología y universidad civil.

En la segunda parte de su conferencia Rovira desarrolla lo que deben ser las aspiraciones del quehacer teológico aquí y ahora.

Ante todo debe encontrar su propia identidad en la misión eclesial, distinta y unida a las otras funciones, especialmente al Magisterio.

En el nivel teórico, el teólogo está en la línea de la «fides quaerens intellectum». Sirve a la fe que busca comprenderse a sí misma. Busca la credibilidad y la expresión de lo que san Anselmo llama las «rationes aeternae» que constituyen la autoluminosidad de la fe que la hará inteligible universalmente.

En este nivel teórico, la teología responde a un «derecho del pueblo de Dios»: el derecho a que se le explique sin ambigüedades ni reduccionismos las ver-

dades fundamentales de la fe cristiana. La teología intenta responder una y otra vez a la pregunta: ¿qué queremos decir cuando afirmamos creer tal o cual artículo de la fe? ¿Qué «entendemos» cuando «creemos»?

Aquí la teología española debe ser más audaz y más actual, más libre y más creativa, más hondamente fiel a la fe.

¿Cómo debe ser el discurso teológico?

Debe ser un discurso tendente a establecer una verdad en tanto que inteligible, universal y actual, por no decir actualística, para una generación que tal vez se halla sin Dios, sin Cristo y sin esperanza.

A la teología le toca asimilar la cultura actual y comprender su drama intrínseco, para poderla exorcizar. Y esto por lo que se refiere a Dios, a Cristo, a la Iglesia y al hombre mismo.

La teología debe llevar a cabo la afirmación de Dios, junto con la exposición de su problematicidad para el hombre moderno, de tal manera que aparezca clara y convincente esta afirmación: mostrar que Dios es «creíble y esperable» y, por tanto, apetecible porque El es la última y definitiva condición de posibilidad del hombre nuevo y de la ciudad que queremos construir. Porque Dios despierta antes que la ciudad por la que trabajamos.

Luego, la afirmación de Jesús, el Hijo de Dios, junto con la exposición de su problematicidad para el hombre actual, pero de tal manera que resulte convincente y significativa la afirmación de un Jesús que *viene de Dios*.

En fin la afirmación de la Iglesia de manera que se muestre bien su naturaleza y su misión como casa de la fe de todos y como institución del mesianismo de Jesús que debe continuar su tarea de anunciar y preparar el Reino de Dios ofrecido preferentemente a los más pobres para que desde ahí se haga universal.

Ante todas estas cuestiones el teólogo español se encuentra más en una situación de tanteos y proyectos que de aportaciones decisivas y sintéticas.

Su formación ha sido muy distinta. Ha tenido que hacer una reconversión.

Faltan modelos. No se trata de copiar a teólogos centroeuropeos, anglosajones sino de sintonizar con nuestro propio mundo cultural.

A partir de aquí, la ponencia de Rovira pasa del nivel teórico en que se ha movido hasta ahora a un nivel práctico.

La teología debe hallarse integrada en la dimensión profética de la Iglesia. Debe hacer accesible la fe a la gente concreta de nuestro tiempo. Esto se refiere no sólo a las formulaciones de la fe sino a las realidades que son ostensivas de lo divino; las realidades que llamamos signos y símbolos. Ellas muestran, manifiestan a la vez que pueden velar, en parte al menos, el misterio de nuestra fe.

De estos signos, el primero es la Iglesia. La teología debe —teóricamente— poner en claro cual es la naturaleza y la misión de la Iglesia. Pero esta actividad aspira a orientar de alguna y peculiar manera la realidad práctica del cuerpo eclesial.

De esta manera, la teología se convierte en el correlato teórico de la reno-

vacación eclesial. Quiere decirse que, a la vez, la renovación de la Iglesia está influyendo en el discurso teórico de los teólogos, mientras que la renovación eclesial no es ajena a la imagen cada vez mejor dibujada de la Iglesia que ofrece el mencionado discurso teológico.

Este mutuo influjo —realmente dialéctico— entre vida y discurso, entre práctica y teoría eclesial, es condición sumamente conveniente para la buena salud tanto de la teología como de la vida de la Iglesia. No es ocioso pensar que la Iglesia primitiva, impulsada soberanamente por la Palabra que crecía y se multiplicaba, disponía de la densidad impresionante de las teologías del NT que se iban desplegando paralelamente al crecimiento de la Iglesia. Esta mutua implicación es sumamente saludable y basta pensar en lo que representó para la Iglesia disponer de la doctrina paulina sobre el Cuerpo espiritual y místico del Señor, sobre lo que representó la doctrina sobre el Espíritu y sobre los carismas, etc.

Separar el discurso teológico de la actividad eclesial significa el empobrecimiento mutuo. Significa que ya no creeríamos en estas tres magnitudes distintas pero llamadas a formar una estrecha unidad: Vida eclesial, Magisterio y Teología.

El hecho de ser magnitudes distintas quiere decir que el discurso teológico no debe renunciar a sus más radicales propiedades: ser un discurso arraigado en la fe, expresivo de esa misma fe, teórico y gratuito en su raíz y en su despliegue, aunque —precisamente por su gratuidad— esté llamado por añadidura a tener consecuencias prácticas. Por ello mismo, este discurso no debe aspirar a una practicidad ramplona, a una especie de vuelo pastoral de corto alcance como si la teología estuviera afanosa por manipular en forma cicatera el curso de la actividad pastoral que de forma autónoma y libre llevan a cabo los pastores y los fieles. No se trata de querer intervenir a corto plazo, por parte de la teología, en las tareas de evangelización y de testimonio y de reunión de la comunidad. Se trata más bien de una tarea clarificadora a largo plazo que es capaz de establecer no un «modelo» oportunístico de acción eclesial sino la imagen perenne, inteligible por nuestro tiempo, relativa a la naturaleza y a la misión de la Iglesia.

Este punto debe ser aclarado todavía con palabras más explícitas. *Un ejemplo sumamente significativo: La teología de la Iglesia.*

La teología, unida al Magisterio, está llamada también a ofrecer cada vez con más nitidez cuál es el *interior* y el *exterior* de la Iglesia: sacramento de salvación, testimonio perenne de credibilidad para los hombres porque ella contiene, de alguna manera y en envoltura pecadora, la santidad del Señor.

Un ejemplo importante mostrará a las claras que la teología tiene un lugar, junto al Magisterio, correlativo a la acción evangelizadora de la Iglesia. En efecto, la evangelización supone una acción de la Iglesia hacia fuera de ella misma. Pero, consecuentemente, este «hacia afuera» está haciendo referencia a un «hacia adentro» que me parece objeto principalísimo de la reflexión teológica teórico-práctica.

En efecto, este «interior» de la comunidad puede concebirse *teológicamente*

de diversas maneras. Y este distinto enfoque teórico tiene, de hecho, grandes consecuencias que condicionan toda la realidad de la evangelización.

En el siglo pasado, en fechas cercanas al Vaticano I, este interior eclesial es concebido por la teología y por la vida de la Iglesia, simultáneamente, como el interior de una «sociedad perfecta»: como una organización jurídico-social que encuadra a sus miembros, mucho más que como un espacio abierto y gratuito de plegaria y de celebración. Las condiciones de vida de la Iglesia y la forma como ella se entendía a sí misma propiciaban un «interior» muy encerrado en sí mismo, dotado de un gran poder sobre los miembros que están en él; un «interior» estrechamente relacionado con el poder civil al que se le asigna el cometido de darle soporte explícito y confesional. Generalmente este «interior» se autoafirma manteniendo un contencioso con la cultura y con el mundo social que lo circunda. No es preciso hacer caricatura de ninguna especie. Muchas veces, de este interior salían personalidades fuertes que llegaban incluso a la santidad. Pero también es verdad que la Iglesia, se hallaba muchas veces en estado de sitio, en permanentes batallas religiosas que le restaban agilidad para mostrar —sin más cuestiones previas— el contenido divino que la anima.

Hoy no es que todo haya cambiado ni que sea necesario lanzarse al juego de «todo lo contrario» según la ley del péndulo. Pero el Vaticano II, en el nivel del Magisterio, la teología en el nivel de mostrar la credibilidad y autoluminosidad de la Imagen eclesial, y la misma vida de la Iglesia, están indicando una dirección más substantiva en orden a entender ese «interior» de la Iglesia como un espacio o ámbito sacramental donde la gente se reúne libremente para rezar, celebrar la fe, conocer la forma de vida de Jesús y aprender qué cosa es el testimonio de los cristianos en el mundo, como anuncio y preparación del Reino de Dios. Entonces, el *interior* de tales comunidades ya no consistirá tanto en proporcionar encuadramiento jurídico a los cristianos sino en abrirlos a la glorificación de Dios y a la forma de vida de Jesús, mediante la conversión a una fe y a un amor cada vez más maduros.

¿Cómo se ha llegado a este cambio de acento saludable? A través de la vida de la Iglesia, cosa que no toca analizar en este lugar (Movimiento litúrgico, renovación pastoral, etc.). A través de una teología (como la de Balthasar, Guardini, Semmelroth, Daniélou, Hugo y Karl Rahner, Congar, Schilleeckx, etc.) que insistió mucho en el ser substantivo del Cuerpo del Señor, inspirada en el modelo de los Padres Griegos. Y luego vino el Magisterio a dar refrendo a esta corriente: Aparció la Constitución *Sacrosanctum Concilium* afirmando que la celebración litúrgica es la fuente y la cumbre de la actividad eclesial (SC 10). Siguió la solemne advertencia de *Gaudium et Spes*, según la cual la Iglesia debe aportar al mundo las energías de la fe y de la caridad, en vez de cualquier forma de dominio ejercido con medios puramente humanos (GS 42).

De esta manera, los tres elementos —Vida de la Iglesia, Magisterio y Teología— confluyeron en iluminar y en realizar un punto central de la renovación de la Iglesia de hoy: el de su naturaleza y misión, en frase querida de Pablo VI, o bien —dicho en forma más familiar— el del «hacia adentro»

(sacramental) y el «hacia afuera» (evangelizador) de la Iglesia abierta y misionera. Los tres elementos venían a decir al unísono: aquel «interior» que configura y proporciona identidad a la Iglesia no es un interior puramente jurídico, ni burocrático, ni sometido al poder político o confundido con él o por encima de él, ni un reducto angustioso, polémico y sitiado, ni un grupo de amigos, ni un racimo apretado de clérigos o asimilados, sino un interior iluminado y elevado por la gracia del Espíritu de Jesús, don del Padre, que ofrece identidad, substancia y fuerza a la vida eclesial.

Pues bien: de este y otros menesteres «prácticos» no puede estar ausente la teología que, si bien no aspira a mandar o a dirigir la pastoral, si aspira a clarificar y a bajar barreras para que pueda aparecer *luminosa y atrayente* la substancia interior de la Iglesia. En definitiva se respetan, se mantienen las dos grandes tareas específicas de la teología: mostrar la credibilidad; mostrar la inteligencia de los misterios. Pero ésto debe hacerlo no sólo mostrándolo en un discurso teórico —abstraído de toda vida y praxis eclesial— sino en mutuo influjo con la vida y la praxis de la comunidad creyente.

Después de exponer las metas anteriores, Rovira trata de modo particular una que piensa debe constituir aspiración privilegiada del actual quehacer teológico español. Se trata de la aspiración a la libertad.

¿Por qué, se pregunta, esta extraña inquietud de los teólogos que, en los últimos decenios, han reclamado, a veces conflictivamente, la libertad?

En primer lugar, el Padre del cielo no valora la libertad por sus resultados —que a veces son dramáticos— sino que la valora como un bien en sí mismo. Esto es bueno afirmarlo de entrada.

Ciertamente, hay una libertad «barata» para el teólogo. Es la inmadurez subjetiva como la libertad del adolescente que muchas veces no es más que la protesta apasionada del que no alcanza a ser realmente libre.

Pero hay una libertad «cara» al teólogo que coincide con el amor a la verdad, es decir, con la ardua tarea de encararse con la realidad para buscar en ella la huella de lo divino.

En esta tarea de afrontar lo real, no están ausentes ni la esperanza ni el amor, ni —por supuesto— la fe. Esta es la libertad del que sabe buscar en compañía de los otros, manteniendo su propia identidad, y sabe también buscar en solitario, en la esforzada aventura del «ricercare» interior, pero con la mente abierta al Espíritu y a la comunidad a quien quiere servir.

Es la libertad del «arraigado». Es el «padecer» a Dios para poder expresarse algo de su designio con sinceridad y verdad. Es una valentía insobornable, pero no un absoluto, porque esta libertad se sabe discernida por la fe eclesial.

Es una confiada audacia que espera la luz a través de la realidad percibida con claridad y sin afeites. Es, en definitiva, la libertad del profeta: para decirle al mundo, hoy como ayer, que Dios continúa dándole al mundo su propio Hijo, como Verdad crucificada en el Amor, para liberarlo de la mentira, del odio, de la opresión, de la violencia, de la muerte... y de la

banalidad. Mantenerse en esta libertad es muy difícil porque sus límites son muy inciertos.

Así responde Rovira a la pregunta ¿por qué la libertad? Porque Dios la quiere no sólo como «instancia crítica» sino como instancia de servicio a la verdad real.

Pero hay una segunda pregunta: ¿Para qué la libertad?

Valga la redundancia: para hacer creíble el servicio a la credibilidad de la fe. En este sentido, la libertad es exigencia de la misión evangelizadora de la teología que está situada de lleno en esta misión profética de anuncio de evangelio. En este sentido concreto, la libertad del teólogo —difícil libertad— es la de los exploradores de la tierra de Canaán. Consiste en saberse adentrar como el explorador en la tierra extraña de la cultura moderna, no para mimetizarse dejando evaporar la identidad de la fe, sino para poder decir desde su entraña una palabra que lleve el sello de la verdad libremente asumida y libremente expresada. Los que podríamos llamar «agentes de la cultura» tienen sensibilidad para captar lo que es una palabra dicha desde la libertad: dicha porque el sujeto se siente atraído internamente por la fuerza de la verdad de la fe. Fidelidad y libertad es lo mismo que esa creatividad que el Papa pedía en su discurso de Salamanca para los teólogos españoles.

De esta manera, en concreto, el teólogo es un servidor de la fe que intenta «explicarla» en la tierra ajena de la cultura no eclesial. Es un misionero y como tal creo que necesita saberse enviado: reconocido y enviado para esta tarea. Por eso el teólogo no puede ser un simple «repetidor» del Magisterio. No porque dude de ese Magisterio, sino porque su tarea no es la de servir un manjar ya confeccionado sino la de sentirse herido por la verdad de la fe y estar atento a la capacidad de abertura que la sociedad a la que pertenece pueda tener con respecto a esa «veritas fidei». Su labor se parece a la del «pontifex» en el sentido de que tiende puentes entre fe y cultura. Se parece a la del jardinero que aclimata una planta del viejo continente en la tierra sin duda fecunda o fecundable del nuevo. El teólogo no lo puede imaginar ajeno al carisma de la evangelización. Y, entrando en el terreno de las «Confesiones», Rovira reconoce que, personalmente, ha dado por desgracia un rendimiento menor en este campo virgen de explicarse a sí mismo —implantado en la cultura de hoy— la añeja fe de los Apóstoles, que en el campo intraeclesial siempre mejor protegido institucionalmente.

En el fondo, al exponer así esta aspiración de la teología se entra ya en el campo de sus necesidades, la primera de las cuales es, sin duda, la necesidad de reconocimiento de estas tareas y la necesidad de recibir misión cuanto más explícita mejor. Y cuando nos equivoquemos en esta difícil tarea de explicar la fe a nuestros hermanos que dudan, vacilan o están tranquilos en su agnosticismo, hemos de saber, como decía Boff, que nuestras opiniones no son ni absolutas ni tan sagradas que no puedan recibir el discernimiento de la «Ecclesia credens» y de la «Ecclesia docens». ¡Pero para que esto sea

así no hará ninguna falta el complejo y oscuro montaje de las denuncias y de los procesos sin luz del día!

Nuestro ponente termina refiriéndose a la necesidad que tienen las instituciones teológicas de un utillaje y de una subvención eclesial lo más amplia y adecuada posible.

Tal necesidad se desdobra en tres aspectos: la de tener en España Bibliotecas que permitan una investigación real, a nivel de tesis doctorales. Los alumnos y los profesores de teología necesitan estas Bibliotecas con instrumento de trabajo primario.

En segundo lugar, existe una necesidad de intercambio teológico. Los encuentros entre profesores de teología del Estado español, no suponen ninguna ruina económica y son simplemente necesarios para mantener a la vez la información y la ilusión en el trabajo.

Junto a estos encuentros se debería asegurar ayuda adecuada para años sabáticos, tiempos de formación en España y en el extranjero, proyectos subvencionados que lleven a una mejor especialización.

En tercer lugar, que puede ser el primero, hay la necesidad de que el teólogo pueda estar realmente dedicado a su trabajo, lo cual no quiere decir que esté sin ningún problema económico. Entonces seríamos diferentes de nuestros conciudadanos. Quiere decir simplemente que el teólogo sepa que tiene su lugar en la iglesia reconocido y suficientemente remunerado como para evitar el pluriempleo.

III

Al final de la lección se hicieron las siguientes sugerencias para los futuros encuentros.

A) *Fecha de celebración.*

1. Se expresó por parte de las Facultades la plena disponibilidad a adaptarse a las fechas que resultaran más favorables para facilitar la asistencia de los obispos, y que es altamente deseable una nutrida representación del episcopado.

2. Se manifestó una plena conformidad a que los encuentros se celebren anualmente, y tengan una duración de dos jornadas completas, desde un viernes a mediodía a un domingo a mediodía, como en el actual encuentro.

3. Pareció muy acertada la idea de unir los encuentros a la celebración de asambleas, ejercicios espirituales u otras reuniones del episcopado, y más particularmente la de celebrar los encuentros en noviembre o a finales de enero o principios de febrero. Se manifestó una cierta preferencia por esta última fecha, pero insistiendo —de acuerdo con lo dicho en 1.— en la disponibilidad para otra, si se viera preferible.

B) Convocatoria y asistentes.

4. Pareció muy bien que los encuentros continuaran siendo convocados como ha sido este último: conjuntamente por el Secretariado General de la Conferencia Episcopal Española y las Comisiones para la Doctrina de la Fe y Seminarios y Universidades, contando también con la Junta de Decanos de Facultades de Teología.

5. También se manifestó una plena conformidad a que, una vez expuestas al final de cada encuentro algunas ideas y sugerencias sobre el siguiente, los organismos episcopales mencionados, valorando esas propuestas, junto con otras que pudieran recabar, decidieran el tema definitivo. Se señaló como muy oportuno, en orden a una mayor aportación de datos y eficacia en la preparación, que, una vez tomada la decisión sobre el tema del encuentro, desde los organismos episcopales convocantes se informara a la Junta de Decanos, para que, en una de sus reuniones, pudieran los Decanos cambiar impresiones sobre los profesores que podrían participar y hacer —en su caso— sugerencias sobre posibles ponentes.

6. Respecto a los profesores participantes, pareció oportuno que continúe la praxis que ya viene siguiéndose: es decir que su elección corresponda, en gran parte, a las propias Facultades, manteniendo a la vez con toda claridad el derecho de los Organismos episcopales para invitar a otros profesores, siempre que lo vean conveniente. Cada Facultad podría designar —como hasta ahora— dos profesores, o incluso tres si lo estima conveniente; en las Facultades de doble sede podría llegarse hasta un máximo de cuatro profesores: dos por cada sede.

7. Dentro del número recién indicado, cada Facultad procedería con plena libertad a la designación de los profesores que participarán en su nombre, teniendo en cuenta el tema sobre el que verse cada reunión. Se recomienda a la vez que haya una cierta continuidad, sobre todo en las próximas reuniones, para facilitar así la creación de un ambiente y una tradición en esa línea se vió también oportuno que procuren asistir los Decanos.

8. Se comentó también que las Facultades puedan incluir, dentro del cupo de participantes que le pertenece, no sólo profesores de su claustro, sino también a profesores de Centros afiliados, representantes de la Facultad de Filosofía de la propia Universidad, etc., siempre que estimen pertinente su presencia por razón del tema. Se advirtió, no obstante, que esta posibilidad debe usarse con discernimiento, ya que la reunión es de teólogos y este carácter no debe perderse.

C) Metodología.

9. Pareció acertada, en líneas generales, la metodología seguida: sesiones largas, de una mañana o una tarde completas, precedidas de una breve

apertura temal y con diálogo en asamblea, es decir todos los participantes en común. Más en concreto:

a) se excluyó la idea de trabajo por grupos y luego puesta en común, ya que dificulta lo que parece un objetivo primario: el mutuo conocimiento de todos;

b) se vió oportuno que las aperturas temales fueran breves: no ponencias, sino auténticas aperturas de diálogo, de un máximo de media hora de duración;

c) se recomendó que, a mitad de la sesión de la mañana y de la tarde, hubiera un descanso de una hora de duración, para fomentar así los encuentros informales de pasillo;

d) se vió oportuno que el moderador o los moderadores —ya que puede ser único para todo el encuentro, o uno para cada sesión, si lo aconseja la materia— ordenen el diálogo, pero sin coartar la espontaneidad: es decir que procurren centrar la conversación en el tema fijado, pero sin tener una excesiva preocupación por canalizar el diálogo, y dejando libertad a los participantes para expresar con libertad las cuestiones que les interesan o preocupan.

10. Se señaló la conveniencia de cuidar todo lo posible la preparación, y concretamente la de enviar cuanto antes a todos los participantes la convocatoria del encuentro, con el enunciado de los temas —y, si resultara viable, un esquema o guión— y la lista de los que tomarán parte. También se sugirió la posibilidad de enviar además un cuestionario o elenco de preguntas que ayudara a centrar el diálogo.

11. Respecto a la publicidad de los encuentros:

a) se vió muy oportuno que se publicaran reseñas de prensa y, luego, crónicas en revistas, cuidando mucho la fidelidad en la transcripción y sin descender a cuestiones delicadas; en otras palabras ha de tenerse muy presente que la libertad de expresión es esencial a los encuentros, y que, por tanto, la publicidad debe estar subordinada a ese objetivo primordial, evitando todo lo que pudiera coartarlo;

b) por esa razón no se vió oportuno intentar una publicación de actas de los encuentros, aunque no se excluyó —al contrario se vió conveniente— el envío a los obispos y a los propios teólogos participantes, de un boletín ciclostilado que recoja las aperturas temales y un resumen de los diálogos.

D) *Temas para el VIII encuentro.*

12. A modo de sugerencia, se mencionaron algunos temas, particularmente:

a) alguna cuestión teológica relacionada con el Año de la Redención en curso, por ejemplo el ansia humana de salvación y el misterio de la Redención como luz que clarifique la existencia humana;

b) la forma de presencia de la Iglesia en la actual sociedad secular, evitando sea la añoranza de un régimen de cristiandad sea una práctica desaparición de la Iglesia de la vida social; el tema debería considerarse no en abstracto, sino descendiendo a implicaciones concretas y enfocadas desde la perspectiva de la evangelización, como finalidad irrenunciable y decisiva;

c) el problema de la moral pública en una sociedad pluralista, con la consiguiente consideración de las relaciones entre moral y derecho y de la determinación de los mínimos éticos que deben regir la acción del Estado.

LUIS MALDONADO

CONGRESO INTERNACIONAL DE ANTIGUO TESTAMENTO EN SALAMANCA

Será difícil encontrar en la historia de los Congresos bíblicos dos meses tan fecundos como los de agosto y setiembre de 1983. A las Jornadas bíblicas sobre el Deuteronomio y al Congreso de Nuevo Testamento, celebrados en la segunda quincena de agosto en Lovaina y Canterbury respectivamente, siguieron el Primer encuentro Internacional de la 'Society of Biblical Literature', el V Congreso de la organización internacional para el estudio de los Setenta, el V Congreso mundial de estudios masoréticos y el XI Congreso de la 'International Organization for the Study of the Old Testament' (IOSOT), todos ellos en Salamanca a caballo entre los meses de agosto y de setiembre, para concluir con otras dos reuniones de alto nivel, una en Estrasburgo y la otra en Roma, en el mes de setiembre.

En estas líneas voy a presentar únicamente el *XI Congreso de la IOSOT*. De todas las reuniones de los estudiosos de la Biblia, la de la IOSOT suele ser la de mayor audiencia y representación. En su XI Congreso, más de 300 especialistas de todo el mundo se dieron cita en Salamanca para cambiar sus puntos de vista sobre múltiples problemas planteados hoy día en el campo de los estudios veterotestamentarios. Resulta difícil, por no decir imposible, sintetizar en unas páginas el rico y variado contenido de las numerosas conferencias, discusiones y comunicaciones. Para facilitar una visión global del Congreso, clasificaré las intervenciones en cuatro apartados, sin tener en cuenta el orden con que fueron expuestas.

1. METODOS Y MODELOS DE LA CIENCIA BIBLICA

Un buen grupo de ponencias, a comenzar por el discurso inaugural, versó sobre las metodologías a seguir en el estudio del Antiguo Testamento. Frente a la guerra fría de los métodos de *critica de la redacción* y de los *más específicamente literarios*, el prof. L. Alonso Schökel, presidente del Congreso, subrayó no sólo la posibilidad sino también la necesidad de un diálogo entre ambas metodologías. En el mismo sentido se pronunciaron Ch. Conroy (Irlanda) y T. Ishida (Japón) en sendas aproximaciones a 1 Reyes 1-2, poniendo especial énfasis en los aspectos lingüísticos, el primero, y en los históricos, el segundo. A propósito de estos mismos pasajes del primer libro de los Reyes, B. O. Long (USA) abundó en los elementos artístico-literarios de la historiografía bíblica. R. Polzin (Canadá), cuya preocupación por encontrar unos cauces justos al diálogo entre los métodos histórico-críticos y los métodos

literarios ha quedado patente en varias de sus publicaciones recientes, ofreció una nueva interpretación de 1 Samuel 1, sirviéndose de la filosofía del lenguaje y de la estilística literaria del grupo de teóricos rusos denominado el 'círculo Bakhtin'. Para J. G. Williams (USA), ningún texto es una isla. El conflicto entre los modelos literarios y los históricos, en su opinión, se solventa haciendo de las consideraciones históricas la condición necesaria para las interpretaciones de tipo literario y estructural. Por su parte, J. S. Croatto (Argentina) puso de relieve el reto planteado por la *hermenéutica* bíblica a los métodos críticos, llegando a la conclusión de que, desde el punto de vista iberoamericano, la lectura hermenéutica de la Biblia es la única viable. Desde un ángulo de mira más limitado, aunque no por eso menos interesante, F. Dreyfus (Israel) desarrolló el tema de la condescendencia divina (*synkatabasis*) como principio hermenéutico en la tradición judía y en la tradición cristiana.

En otro sentido, aunque siempre en clave metodológica, J. W. Rogerson (Gran Bretaña) discutió algunas cuestiones básicas para el estudio de la *sociología* en su aplicación al campo del Antiguo Testamento. Le replicaron los prof. G. E. Mendenhall y N. K. Gottwald, de Estados Unidos, aportando algunos datos muy valiosos sobre los métodos sociológicos, con especial referencia a los orígenes del antiguo Israel.

2. LOS LIBROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Esta segunda línea de estructuración de las diferentes ponencias no puede separarse completamente de la anterior, como es natural, ya que cualquier metodología bíblica se ilustra generalmente con textos de la Sagrada Escritura y éstos, a su vez, normalmente se analizan siguiendo un método. Pero las intervenciones que agrupamos en este apartado no se caracterizan tanto por sus rasgos metodológicos cuanto por los exegéticos. A lo largo del Congreso se cubrieron todas las áreas del Antiguo Testamento y, directa o indirectamente, se trataron casi todos sus libros.

2.1. En el área del *Pentateuco* se registraron las siguientes disertaciones: M. Spicer (Canadá): 'El país imaginario de Génesis 22'; A. Rofé (Israel): 'Génesis 24, ¿un ejemplo de la época persa?'; W. Brueggemann (USA): 'Exploración teológica de Génesis 50, 15-21'; K. D. Schunk (Alemania Oriental): 'Los dos últimos preceptos del decálogo (Ex 20, 16 s.//Dt 5, 20s.)'; M. Paran (Israel): 'La imposición de manos en el Código Sacerdotal'; M. I. Gruber (Israel): 'Mujeres en el culto, según el Código Sacerdotal'; E. Cortese (Italia): 'Números 9, 15-23 y la presencia divina en la tienda'; L. Laberge (Canadá): 'El «texto» del Deuteronomio (TM, LXX, Qumram)'; A. Cholewinski (Polonia): 'La alianza de Moab (Dt 28, 69; 29-32)'.

Es de agradecer que ni uno solo de los libros del Pentateuco hay escapado a la atención de los participantes. Choca, sin embargo, la ausencia total de intervenciones sobre un problema tan discutido y tan actual como el de las fuentes del Pentateuco. Hubiera sido de desear alguna ponencia en este

sentido. En honor a la verdad, no faltó una nota pintoresca, la de W. Chang (Corea del Sur), que estableció un parangón entre John Milton y el Yahvista.

2.2. El estudio de los *Profetas anteriores* gravitó en torno a dos polos. En primer lugar, se analizaron algunas pericopas con particular referencia a la historia deuteronomista. G. Braulik (Austria) estudió minuciosamente la concepción deuteronomista de libertad y paz, tomando como base los diferentes esquemas formados por el verbo *nwh*-hi. y por el sustantivo *m^enūhā*. T. Veijola (Finlandia) se interesó por las plegarias de lamentación en la literatura y en la vida de la generación exílica, especialmente por las plegarias de Jos 7, 6-9; Jue 6, 13 y 1 Sam 23, 10-11a. F. Foresti (Italia) disertó sobre 1 Samuel 15 y la redacción deuteronomista del libro de Samuel.

En segundo lugar, se pasó revista a otra serie de pasajes de Josué-Reyes, sin especial incidencia en la historiografía deuteronomista. S. Segert (USA) habló de la paronomasia en la narración de Samsón (Jue 13-16); R. Althann (Zimbabwe) analizó 1 Sam 4, 13; 17, 12; 30, 14; G. Altpeter (Suiza): 2 Sam 12, 1-15a; T. Harviainen (Finlandia): 2 Sam 16, 18 s.; 17, 7 ss. y M. Görg (Alemania): 1 Re 11, 36; 15, 4; 2 Re 8, 19.

2.3. A los *Profetas posteriores o clásicos* se les dedicó también bastante atención. Cabe destacar las conferencias de Y.-M. Duval (Francia) sobre San Jerónimo y los Profetas, y de H. Donner (Alemania) sobre Isaías 56, 1-7. (La conferencia de Monsengwo-Pasinya, del Zaire, sobre Isaías 19, 16-25 y el universalismo en los Setenta, no llegó a pronunciarse por indisposición del ponente). Duval reconoció que anteriormente a Jerónimo hubo muchos autores cristianos que se preocuparon del estudio de los profetas, pero notó también que el primer comentario casi completo a los 16 profetas lo debemos a San Jerónimo; éste hizo considerables aportaciones a la obra de sus predecesores. Según Donner, Is 56, 1-7 constituye un caso singular en el canon veterotestamentario. Se trata, ni más ni menos, de un caso de abrogación de una ley anterior (Dt 23, 2-9), de una corrección de la Sagrada Escritura hecha por el mismo Yahvé, debido a la transformación operada en el seno de la comunidad posexílica.

Otras comunicaciones sobre los Profetas corrieron a cargo de B. Wodecki (Polonia): '*śalah* en el libro de Isaías'; K. Jeppesen (Dinamarca): 'Isaías 28, 16, piedra angular en la relectura deuteronomica del mensaje de Isaías'; A. Strus (Polonia): 'Interpretación de nombres propios en los oráculos contra las naciones (Isaías y Jeremías)'; H. Simian-Yofre (Argentina): 'Ezequiel 17, 2-10, como una parábola'; J. R. Lundbom (USA): 'Pueblo y sacerdote litigiosos en Oseas 4, 4-9a'; G. Pfeifer (Alemania): 'La estructura mental del profeta Amós'; M. Dick (USA): 'El libro de Abdías y la lectura de la poesía hebrea'; D. L. Christensen (USA): 'El libro de Jonás como un poema narrativo'.

2.4. Respecto a *los otros escritos* del Antiguo Testamento, el Cantar de los Cantares fue objeto de una amplia discursión en la que tomaron parte O. Keel (Suiza), F. Landy (Gran Bretaña) y M. Pope (USA). Hubo, además, una serie de breves comunicaciones sobre diferentes aspectos de los Salmos (R. Barth:

Kenya), los Proverbios (H. Gevaryahu: Israel), la Sabiduría de Salomón (M. Treves: Italia) y Job (R. W. E. Forrest: Canadá).

Hay que reseñar, en fin, las intervenciones de G. Wilson (USA) y W. S. La Sor (USA) sobre la apocalíptica, la de D. J. A. Clines (Gran Bretaña) acerca de la terminación original del Rollo de Ester y la de J. Lach (Polonia) sobre los problemas fundamentales del autor del libro de las Crónicas.

3. GRANDES TEMAS E INTERROGANTES DE LA EXEGESIS Y DE LA TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Con un planteamiento muy original e interesante, E. S. Gerstemberger (Alemania) se preguntó por la *referencia a la realidad de la exégesis veterotestamentaria*, concretamente de la exégesis europea y de la latinoamericana. El Antiguo Testamento, dijo, testimonia a favor de las clases marginadas del pueblo de Israel y en contra de las élites dominantes. J. Lust (Bélgica) hizo un análisis detallado del *mesianismo* en los Setenta. C. J. Labuschagne (Holanda) abordó el problema de la función literaria y teológica del *discurso divino* en el Pentateuco; centró su atención en los monólogos y en los diálogos divinos como recursos literarios para expresar convicciones teológicas.

Otras comunicaciones breves, que se pueden encuadrar en este apartado, fueron las de A. Nicaacci (Italia): 'La *fe escatológica* de Israel a la luz de algunas concepciones egipcias'; C. Giraud (Italia): '*Tódá veterotestamentaria* y dinámica embolística'; I. Mihalik (USA): '*Elohim y Monoteísmo*'; J. Chmiel (Polonia): 'Una aproximación semiótica a *řm*'; H. Räisänen (Finlandia): 'La prueba de la *unicidad de Yahvé* en el Deutero Isaías'; G. F. Hasel (USA): 'Los resultados recientes de mayor interés en la *teología del Antiguo Testamento*'.

4. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Los recientes descubrimientos de *Tell Mardikh (Ebla)* comienzan a tener un eco considerable entre los exégetas. G. Pettinato, epigrafista de la misión arqueológica italiana que realizó las excavaciones en Tell Mardikh, y H.-P. Müller (Alemania), un conocido especialista del eblaita, hicieron algunas apreciaciones de primera mano sobre los descubrimientos filológicos de Ebla y sus posibles implicaciones para la ciencia veterotestamentaria.

La *literatura targúmica* y la *rabinica* prestan también un punto de apoyo para la comprensión de la Biblia hebrea. De aquí que no faltaran algunas intervenciones consagradas a estos temas: P. S. Alexander (Gran Bretaña): 'Los Targumes y las reglas rabínicas para el descubrimiento del Targum'; M. L. Klein (Israel): 'Los targumes palestinos al Pentateuco de la Geniza del Cairo'; S. Medala (Polonia): 'Génesis 4, 7 en los targumes y en la literatura rabinica'; U. Simon (Israel): 'Ibn Ezra entre medievalismo y modernismo: el caso de Isaías 40-66'.

El vasto cuadro diseñado se completó con otras dos intervenciones que nos llevaron desde la antigüedad remota hasta las técnicas más modernas.

Mientras que H. C. Spykerboer (Australia) se interesaba por los *aborigenes australianos* y el Antiguo Testamento, W. T. Claasen (Sudáfrica) lo hacía por el *Computer*, como ayuda para el estudio de la gramática del hebreo bíblico.

Al margen de las numerosas ponencias reseñadas, el XI Congreso de la IOSOT organizó una serie de actividades culturales y sociales. Merece destacarse la exposición de Biblias antiguas y de otros manuscritos antiguos de gran valor conservados en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

Creo que no es necesario insistir en la importancia e interés del XI Congreso de la IOSOT. La publicación de sus Actas, que seguramente aparecerá pronto en la colección *Supplements to Vetus Testamentum*, mostrará sobradamente lo que en esta breve crónica tan sólo ha sido esbozado. Esperamos que la IOSOT siga manteniendo la calidad de estos encuentros y deseamos el mayor éxito para su XII Congreso (bíblico hasta en su mismo número), que se celebrará dentro de tres años en el corazón mismo del país de la Biblia, en Jerusalén, bajo la presidencia de B. Mazar.

FELIX GARCIA LOPEZ
Universidad Pontificia
Salamanca