

SITUACION ACTUAL DE LA TEOLOGIA ESPAÑOLA

INTRODUCCION

Las páginas siguientes se proponen ofrecer un panorama sucinto de la teología española en el período que va desde el final de la guerra civil (1939) hasta nuestros días. Se presupone aquí que estamos asistiendo al final de una fase histórica: la constituida por esos cuatro decenios.

El trauma creado por la guerra escindiendo al país y creando las mal llamadas dos España; el hecho de que la iglesia quedase en su mayoría oficial del lado de los vencedores y la fe católica aportase fundamento ético y legitimación religiosa al nuevo Estado; el subsiguiente sentido de culpabilidad; la obsesiva voluntad de la iglesia por reconciliarse con los españoles y por distanciarse del régimen autocrático de Franco, dando paso a un nuevo régimen que salvaguardase y permitiese el libre ejercicio de los derechos humanos y no fuera beligerante y en donde ningún partido pudiera de antemano reclamar en exclusiva el calificativo de cristiano y el apoyo de la iglesia; el aislamiento político, económico y cultural que le es infligido a España por Europa, la trasmutación del tejido humano y social por los procesos de industrialización, emigración y regionalización; el cambio de un alto porcentaje de la población pasando de un medio rural a un medio urbano: todos estos y otros muchos son los factores de conciencia histórica general que hay que tener en cuenta para que se comprenda el proceso seguido por la conciencia teológica en este país.

Aquí nos hemos limitado a esclarecer la situación *teológica española*. Por ello no hemos aludido a los problemas, logros o tentaciones de esta Iglesia en otros campos, ni tampoco hemos analizado otros problemas que afectan a la iglesia y a la teología católica en general: problemas de fe, de unidad y pluralismo eclesiales, de evangelización,

de testimonio de caridad y justicia en lugares especialmente necesitados... Cualquier juicio sobre la teología española actual presupone un enjuiciamiento y valoración previa de la misión de la iglesia y de la teología en el mundo actual. El autor sin embargo ha preferido ser lo más sobrio y objetivo posible en datos y hechos, sin que ello signifique que no haya emitido juicios de valor a la luz de sus personales convicciones¹.

I.—LA TRAYECTORIA HISTORICA DE LOS ULTIMOS DECENIOS

Cualquier intento serio de analizar en profundidad la situación actual de la teología española tiene que referirse a los últimos cuatro decenios que constituyen una unidad, y dentro de ellos fijar dos momentos históricos decisivos para la conciencia espiritual del pueblo español y para la autoconciencia de la iglesia: nueva situación histórica de ese pueblo en referencia a su historia anterior (guerra civil) y nueva autoconciencia de la iglesia española en relación con el resto de la vida y el pensamiento católico y en relación con su misión evangelizadora (Concilio Vaticano II). He ahí las dos coordenadas esenciales para comprender el desarrollo, las instituciones, la producción y la situación actual de la teología en España.

a) *Las guerras de religión y la «guerra civil» 1936-39.*

La guerra civil y el concilio Vaticano II son dos acontecimientos epónimos en nuestra historia hispánica. La importancia de ambos para la vida española, en su doble vertiente de conciencia ciudadana y de conciencia católica como determinantes ambas de la identidad

¹ Para una orientación general, cfr. O. González de Cardedal, 'La teología española actual y la libertad religiosa en España', *Arbor*, 217 (1964) 5-52; Id., 'Pluralismo teológico y futuro de la teología en España', *Cuadernos Hispanoamericanos*, 218 (1968) 1-13; Id., *Meditación teológica desde España* (Salamanca 1970) 337-472. (Responsabilidades de la teología en España hoy); M. Andrés, 'La investigación teológica en España', *Arbor*, 374 (1977) 92-107; Id., 'La situación teológica española actual', *Salmanticensis*, 27 (1980) 353-75; Facultad de Teología de San Cugat del Vallés, 'Declaración teológica sobre el momento español', *Sal Terrae* (1976); F. Sopena, *Defensa de una generación* (Madrid 1970); J. Aguirre, 'Renovación intelectual del clero español', en Varios, *Teoría y sociedad. Homenaje al Profesor Aranguren* (Barcelona 1970); R. García Villoslada (Editor) *Historia de la Iglesia en España*, V (Madrid 1979) donde se encontrará la bibliografía fundamental sobre el tema. Número monográfico de *Verdad y Vida*, 153-54 (1981); H. Santiago-Otero y F. Blázquez, *Panorama actual de la teología española* (Madrid 1974).

hispanica, es tan radical porque ambas, nos obligaron a releer y reinterpretar toda la anterior historia de España, a vérnoslas con las categorías usuales con las que hasta ahora habíamos explicado la función religiosa y política de la fe en este país, y con ella la presencia de la iglesia en la historia de la cultura, de las instituciones y de la idiosincrasia misma del pueblo español.

Es necesario recordar que la identidad hispánica es en el más estricto sentido etimológico una *identidad polémica*². España se ha logrado como unidad histórica después de haber vivido en guerras sucesivas que tenían un doble objetivo: defender el territorio nacional de invasores extranjeros, que a la vez que posesionarse de nuestra tierra querían imponer otra fe religiosa. Desde aquí hay que comprender la invasión francesa como portadora de los valores e ideales de la revolución de 1790, la guerra civil de 1936 vivida por amplios sectores de la población como una defensa de la fe cristiana frente a la concepción atea de la existencia, tal como el marxismo en aquel momento la presentaba.

Arrojar a los musulmanes de la península, expulsar a los judíos, derrotar a las fuerzas de Napoleón invadiendo nuestra península en 1808, vencer a los ejércitos que en 1936 eran apoyados por aquel país que se identificó con los ideales marxistas: todo ello fué vivido no sólo ni quizá primordialmente como un hecho religioso, pero sí también como algo que afectaba a las raíces mismas de la fe, que por haber configurado luchando durante siglos la vida del país había creado un talante bélico, y suscitado una inercia combativa, que no eran precisamente el mejor medio para crear una actitud teórica, especulativa, analítica y teológica. Entre el practicismo moral y la belicidad dogmática (inquisición), la conciencia española creyente obturó la posibilidad de unas creaciones teológicas de largo alcance en los últimos siglos³.

2 Cfr. O. González de Cardedal, 'Confesión religiosa e identidad hispánica. Notas sobre la historia espiritual de España', *Homenaje a G. Torrente Ballester* (Barcelona 1981). No aludimos aquí a la clásica discusión entre los historiadores sobre la determinación de la identidad hispánica por las tres confesiones: judíos, moros y cristianos, tal como la ha afirmado Américo Castro en *España en su historia* y *La realidad histórica de España* (Méjico 1966) por un lado y la ha negado por otro C. Sánchez-Albornoz, *España un enigma histórico* (Barcelona 1958-1977), con toda la bibliografía surgida al calor de la discusión.

3 El último gran teólogo español, realmente contemporáneo de su siglo y decisivo en nuestra historia espiritual es Suárez (1548-1617). Cfr. el número monográfico de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1980). Los nombres posteriores: Zeferino González, Amor Ruibal, Marín Sola, Norberto del Prado, B. Beraza,

La guerra civil española es sin duda uno de los hechos más significativos de la historia espiritual de Occidente en este siglo. Ella constituye el ensayo previo que las grandes potencias hacen para la posterior guerra mundial. En ella se enfrentan los grandes modelos políticos: las concepciones totalitarias propias del fascismo naciente y las concepciones propias de las democracias. En ella a su vez el pueblo español hace el intento de romper con una historia anterior, que no ha aceptado la modernidad, proponiéndose por un lado lograr por la revolución lo que otras naciones han logrado en un lento y largo proceso de siglos en el orden social. En ella jugaron un papel decisivo los factores ideológicos y religiosos, y la iglesia quedó trágicamente obligada a apoyar a uno de los dos bandos de la contienda militar, pese a las contradicciones internas en que ello la sumía. La intolerancia doctrinal, la rudeza teórica, el peso de injusticias, de dogmatismos y de incultura que este país arrastraba todavía en el último siglo, convirtió a la guerra en un destino trágicamente inevitable.

Desde el punto de vista cultural la guerra interrumpe un floreciente proceso de modernización de España, que tiene su exponente máximo en la Universidad Central de Madrid, con nombres tan significativos como Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, Menéndez Pidal; y en la Universidad de Salamanca que se eleva a categoría universal con su rector Don Miguel de Unamuno, quien muere fulminado por el dolor y la angustia de España justamente a los pocos meses del comienzo de la guerra (31-XII-1936). La intelectualidad, que juega un papel decisivo en el advenimiento de la república, no tiene un conocimiento profundo de los problemas teóricos del cristianismo⁴.

La teología no existe en las universidades del Estado, y la iglesia con que ellos se encuentran no les ofrece dialogantes ni tan cualificados ni tan numerosos, como para que sean capaces de discernir lo que el cristianismo puede significar para un país, a distancia de la iglesia concreta con que de hecho se topan cada día, caracterizada ante todo por una adhesión a la vieja teoría de la alianza entre trono y altar, de la inseparabilidad de iglesia y Estado y por la consiguiente convicción de que identidad hispánica y fe católica son indisociables.

Mendive, Arintero, Revilla, Santiago Ramírez, J. B. Manyá, B. Xiberta, pese a su real significación en el medio en que vivieron, no lograron una influencia general.

⁴ Cfr. el testimonio de un protagonista: J. Marías, 'La vida intelectual en España durante la República', *El País*, 2, 4, 7 y 12 de julio 1981.

Estos intelectuales han conocido la teología durante sus estudios en Universidades extranjeras y de manera especial en Alemania. Tienen respeto por ella, sobre todo en su expresión protestante, y terminan por considerar inevitable una lucha contra la situación eclesiástica establecida como condición para salvar la inteligencia, la justicia y la modernidad de este país. La iglesia consideró a tales intelectuales como los introductores de la república, consiguientemente como culpables de la muerte de miles de sus miembros y finalmente responsables morales de la guerra civil. La inteligencia y la iglesia tomaron partidos distintos durante la contienda, y al terminar la guerra aparecieron en frentes distintos, con distinto destino y con distinto signo ⁵.

b) *La postguerra y el aislamiento espiritual de España.*

La postguerra significó para la parte vencedora la conciencia de haber recuperado la verdadera España contra la llamada antiespaña. Y por verdadera España se entendía los grandes ideales, valores e intereses característicos del siglo de los Austrias, el llamado siglo de Oro, el siglo de los místicos y de los conquistadores, de Trento y de América, de los teólogos de Salamanca acompañando al emperador a Trento e iluminando los problemas de las Indias recién descubiertas con el «derecho de gentes». El modelo de identificación para la nueva España era manifiestamente el siglo XVI. Todo lo que mediaba entre la derrota de la Armada Invencible luchando contra los ingleses, o contra los Países Bajos —recuérdese que era una lucha emprendida contra naciones que habían optado por otra forma de fe cristiana distinta de la católica—, todo eso era preterido como tiempo de tinieblas o tiempo de desvíos doctrinales.

En el decenio 1940-1950 España vive el proceso de recuperación de la guerra civil y sufre el aislamiento internacional, por haber estado

⁵ Cfr. P. Laín Entralgo, *La guerra civil y las generaciones españolas* (Madrid 1978); J. F. Marsal, *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los años cincuenta* (Barcelona 1979); A. L. Quintás, *Filosofía española contemporánea* (Madrid 1971); Varios, *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo 1960-70* (Madrid 1973); G. Fernández de la Mora, *Pensamiento español 1963-68* (Madrid 1968); J. L. Abellán-L. Martínez Gómez, *El pensamiento español de Séneca a Zubiri* (Madrid 1977) 361-440 con bibliografía; A. Guy, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy* (Buenos Aires 1966); J. L. Abellán, *Filosofía española de América 1933-66* (Madrid 1967); Id., *La cultura española. Ensayo para un diagnóstico* (Madrid 1971); J. L. Abellán, *El exilio español de 1939* (Madrid 1977); Id., *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa* (Madrid 1978).

del lado de las potencias que perdieron la guerra mundial. La teología en ese momento intenta recuperar la mejor historia propia, y se orienta a la luz de las grandes figuras del siglo de Oro. Se reedita y se introduce como libro de texto la *Summa Theologica* de Santo Tomás, los clásicos salmantinos, los místicos del Siglo de Oro y la mejor tradición espiritual. La Editorial católica inicia la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), en la que poco a poco irán apareciendo los clásicos del pensamiento cristiano en edición bilingüe, precedidos por una traducción completa de la Biblia, hecha directamente de los originales griego y hebreo (Nacar- Colunga) ⁶.

c) *La marcha de jóvenes teólogos a Universidades de Centroeuropa y la influencia francesa.*

A este decenio de clausura general, de vuelta sobre sí misma, sigue el decenio 1950-60, que inicia la apertura a Europa, y que se concreta en la presencia de jóvenes teólogos españoles en las Universidades de Innsbruck, Tubinga, Munich. Este fenómeno es decisivo ya que hasta el momento casi todos los sacerdotes y obispos españoles habían recibido su formación teológica en España y Roma, y en ambos casos, casi siempre de los Padres Jesuitas; en un caso en la Universidad Gregoriana, y en otro en la Universidad de Comillas ⁷. Las traduc-

⁶ Los ejemplares de esta traducción se acercan ya a los seis millones. Y hay que sopesar lo que significa esta lectura popular y masiva de la Biblia en un país en que «leer la Biblia» era algo característico de los protestantes y por ello indirectamente prohibido para los católicos. Léase el curioso relato de G. Burrow, *La Biblia en España* (Madrid 1968) en que se describen las peripecias de un inglés, que en el siglo XIX quiere difundir la Biblia en la península ibérica.

⁷ «La Universidad Pontificia de Comillas y el Colegio Español de Roma, creados en 1890 y 1892, respectivamente abastecieron a la Iglesia española de un brillante clero, que se encaramó con rapidez. Durante muchos años los jesuitas han venido formando los cuadros rectores de la Iglesia a través de las Universidades Pontificias de Comillas y de la Gregoriana de Roma, a donde acudían los residentes del Colegio Español. Hornadas de obispos han salido de sus claustros, con lo que la iglesia universal se aseguraba el romanismo de la española, educada en el espíritu papista de los jesuitas. Hasta la creación de la Universidad Pontificia de Salamanca en 1940, la formación de los obispos españoles fué casi monopolio exclusivo de la Compañía, de tal suerte que es difícil encontrar obispos, creados más allá de 1920, que no hayan estudiado en alguna etapa de su carrera en algún centro regido por los jesuitas». F. García de Cortázar S.J., 'La renovación de los efectivos eclesiásticos en la España de la restauración', *Universitas Theologia Ecclesia*. Volumen conmemorativo del Centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Oña 1880-Bibao 1980 (Bilbao 1981) 223-48 cit. en 229-30. Este condicionamiento de las actitudes intelectuales y políticas de la Iglesia española por la Compañía es una constante desde los tiempos de Necedal y el integrismo, pasando por el régimen de Franco con el nacionalcatolicismo hasta llegar a la nacional democracia y al socialismo nacional que hoy tenemos. En España

ciones masivas que comienzan a hacerse del francés, y la presencia de jóvenes seminaristas en las universidades alemanas son el inicio de la profunda inmutación teológica que va a sufrir España. Sin embargo, en ese momento se escribe en nuestro país el último y más completo manual de teología escolástica en cinco tomos: «*Sacrae Theologiae Summa*» (1950), elaborado en colaboración por los PP. Jesuitas profesores en las Facultades teológicas de España. Es el símbolo de todo lo mejor y de todo lo más débil que la escolástica ha logrado en este siglo. Rahner hizo un gran elogio en su aparición. Ese tipo de teología refleja la situación espiritual e intelectual de España y da cauce a las directrices teológicas llegadas de Roma a raíz de la «*Humani generis*». Esta fidelidad a ambas situaciones, explica según confesión de los propios autores, el eco y difusión enorme de esta obra que en 20 años (1950-1970) tuvo cinco ediciones y vendió cerca de 70.000 ejemplares, no sólo en España sino también en el extranjero, de manera especial en América⁸. Esta obra fué el bello y triste canto de cisne de un tipo de teología. En ella se han formado todas las generaciones españolas que pasan de los 45 años, es decir todos los hombres que hoy tienen la autoridad jerárquica en la iglesia.

Pese a los evidentes condicionamientos políticos, sociales y culturales que la iglesia y la teología española arrastraron en estos dos decenios, tuvieron una serena grandeza. El renacimiento de la vida monástica, de la espiritualidad sacerdotal y de la vocación misionera; la intensidad religiosa que adquirió la espiritualidad popular; la determinación de la vida real y profesional de muchos hombres e instituciones desde actitudes cristianas: todo esto es algo que constituyó el humus en que pudo florecer luego una actitud conciliar, y creó aquella fiel disponibilidad que permitió acoger las directrices que de él vinieron pese a que iban a contrapelo de mucho de lo que había sido nuestra trayectoria espiritual y religiosa.

d) *El Concilio Vaticano II y la «invasión germana».*

El decenio 1960-1970 está caracterizado por dos hechos decisivos: el Concilio Vaticano II y la invasión masiva de traducciones de libros

los jesuitas casi siempre ofrecieron el soporte teológico de la ideología dominante, bien fuera de derechas o de izquierdas.

⁸ Cfr. el testimonio de uno de los autores M. Nicolau, 'La «*Sacrae Theologiae Summa*», *Universitas*... 279-82. Después del Concilio, los mismos autores del manual anterior iniciaron otro nuevo tipo de libro de texto: *Historia Salutis*. Serie monográfica de Teología Dogmática», en la que han aparecido 12 volúmenes hasta 1980.

alemanes. Si en el decenio anterior los nombres decisivos habían sido Lubac, Danielou, Congar, Dubarle, Feret... en torno a las editoriales de París: Editions du Cerf y Aubier como símbolo ahora van a quedar suplantados por los nuevos astros de la teología: Rahner, Balthasar, Küng, Schlier, Metz, Schillebeeckx. El Concilio fué percibido por España como un asunto centroeuropeo, y en principio encontró un secreto rechazo por parte de no pocas autoridades e instituciones hispánicas que vieron en sus ideas motrices una amenaza para la estabilidad política y religiosa de nuestro país.

El Concilio provocó una profunda conmoción en la conciencia religiosa de los españoles. Para los que estaban ajenos a la iglesia, les ofreció otra imagen y otras preocupaciones de la existencia católica distintas de la española, con las que sin duda ellos conectaban. Para los que estaban dentro de ella e identificados con ella, el Concilio les reveló dimensiones, unas insospechadas antes y rechazadas otras desde España: Una iglesia de Cristo más católica, más cercana a la sensibilidad contemporánea, menos integrista y más integradora de la modernidad, menos referida a una tradición como defensa contra todo lo nuevo que a una tradición como permanente fermento de vida nueva desde la revelación actualizada por el Espíritu y actualizada por los apóstoles.

La teología española anterior al concilio quedó al descubierto como «preconciliar» y no sólo en el sentido cronológico sino en otro mucho más profundo: no había vivido conmovida por las preocupaciones intelectuales y sociales, culturales y políticas desde las que se había gestado la sociedad, el pensamiento y la realidad política modernas, y a las que la teología de otras iglesias había vivido atenta e intentando dialogar con esas nuevas realidades. La teología en España, a partir del siglo XVI en que Fray Luis de León, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, los místicos franciscanos, jesuitas y agustinos... escribieron el mejor español que todavía hoy tenemos, se había escrito siempre en latín como lengua, y en latín como actitud. Era una teología de profesores para profesionales de la acción pastoral, más preocupados quienes la enseñaban y quienes la recibían por la cualificación dogmática, moral y canónica que les exigía el ministerio parroquial que por la confrontación teórica entre los problemas de la fe y de la cultura, la economía, la política, es decir de la iglesia y de la sociedad, como ella hoy realmente es.

La teología española vivió el concilio como un sobresalto, y percibió sus opciones fundamentales como una ruptura de continuidad con lo que habían sido sus concepciones fundamentales y su arraigo social-político. Los fieles percibieron la ausencia de obispos españoles cualificados y decisivos en las comisiones conciliares como una descalificación y un fracaso nacional. Los textos conciliares no encontraron entre nosotros un terreno intelectualmente preparado sino más bien cultivado en sentido contrario. Por ello su aceptación se hizo más que desde una reflexión teórica desde una voluntad de fe y de obediencia a la suprema autoridad eclesial, apoyadas por una especie de instinto histórico que les hacía a los católicos manifiesto que el pulso del mundo y el pulso de la fe iban más de acuerdo con lo que latía en los textos del concilio que con lo que se profería en muchas proclamaciones de la teología y de las pastorales nacionales. Sólo en un segundo momento se inició la larga y dura tarea de descubrir la coherencia lógica y teológica entre muchas de las afirmaciones conciliares y lo que la fe y teología hispánicas habían afirmado anteriormente. Temas como la libertad religiosa, la colegialidad, el pluralismo, el diálogo con determinadas cosmovisiones, religiones e iglesias... eran profundamente convulsivos para la conciencia española. Porque no eran solo afirmaciones religiosas con valor para los creyentes. Eran afirmaciones con una repercusión histórica y política trascendentales. El decreto sobre la participación en la liturgia y sobre la libertad religiosa fueron absolutamente subversivos en un país en el que no existía libertad de asociación, ni participación en ningún orden de la existencia. ¿Si se podía participar y protagonizar en la celebración litúrgica y en la vida de la iglesia, porqué la participación y protagonismo iban a estar prohibidos en el resto de la vida ciudadana, social y política? ¿Suponía el Concilio una ruptura con la forma hispánica de vivir la fe y de relacionar fe y ciudadanía, fe y modernidad? ¿No había sido la teología la que había incitado a los poderes políticos y a la jerarquía episcopal a crear aquel tipo de relación que ha adquirido el nombre de nacional-catolicismo, que nacido de una generosa voluntad de establecer la conexión entre fe y vida, experiencia religiosa y experiencia histórica, religión y moral, moral personal y moral pública, terminó en la constitucionalización de los principios evangélicos, haciendo en última instancia a la autoridad episcopal responsable de todo el orden social y político, al postular

la ley que todo en España se regía conforme a los principios cristianos? ⁹.

Ese es justamente el interrogante más grave que ha tenido la teología española y ese su más decisivo reto: reconocer con lucidez y sin traumatismo que había errado el rumbo y no había sido capaz de establecer la conexión necesaria entre fe y modernidad. El Concilio desestimaba implícitamente muchas de sus opciones e inauguraba un nuevo estilo de teología. Se trataba ahora de aceptar ese giro con verdad y sin agresividad. Muchos optaron por la reticencia, la distancia y el rechazo explícito del espíritu del Vaticano II; y entre ellos no sólo algunas líneas políticas representativas sino incluso dirigentes de institutos seculares y de alguna orden monástica. Otros por el contrario optaron por el rechazo de todo lo anterior y de forma tan generosa como ingénua se entregaron a lo nuevo, sin percatarse y sin esforzarse en buscar la profunda continuidad que las novedades conciliares tenían con las mejores expresiones de la fe y de la teología anteriores. Y muchos contrapusieron de manera violenta y simplificadora el Vaticano I y el Vaticano II. Y con la misma violencia con que antes se mantuvo al pueblo español durante siglos en el espíritu del Concilio de Trento, tomado a la letra, se quiso trasferir ahora al pueblo español al espíritu del Vaticano II, también tomado a la letra. La conciencia española tenía dificultad en asimilar el tránsito de una actitud desde la que parecía evidente quemar herejes, a otra en la que se invita a celebrar la fe en unión con los hermanos separados, tal como lo posibilita un auténtico ecumenismo. La teología no elaboró en profundidad y en amor, sin acusaciones fáciles y traumas innecesarios, ese tránsito de conciencia de una actitud de espíritu a la otra, a fin de que el concilio fuera percibido como un real progreso y no como una adaptación oportunista. Si esto no se hacía el pueblo no tardaría en sentirse de nuevo tentado por un oscilación hacia atrás, al comprobar o sospechar que había sido víctima de un mero oportunismo histórico ¹⁰.

⁹ Cfr. *Asamblea Conjunta de obispos-sacerdotes*. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Proposiciones. Conclusiones. Apéndices (Madrid 1971); J. L. Ortega, 'La Iglesia española desde 1939 hasta 1975', en R. Villoslada, *Historia de la Iglesia en España...* V, 665-707; A. Alvarez Bolado, *El experimento del nacionalcatolicismo* (Madrid 1976).

¹⁰ Véase la toma de posición que los tres cardenales españoles hicieron ante la nueva situación española en sus discursos en el madrileño Club Siglo XXI: V. Enrique de Tarancón, M. González y N. Jubany, *Iglesia y política en la España de hoy* (Salamanca 1980); O. González de Cardedal, 'Kirche und Politik im heu-

Y sin embargo el concilio, difundido en cientos de miles de ejemplares, a la vez que descalifica en una medida a la teología vigente, ha calificado la fe naciente de los españoles, les ha dado la mano para mirar el mundo nuevo con nuevos ojos, tan amorosos como críticos de ese mundo que es creación de Dios y fruto de las manos humanas, santas unas veces y pecadoras otras. Por eso ha sido posible el tránsito a una iglesia renovada, a unas formas políticas democráticas, a una nueva convivencia entre todos los españoles, tensa y dolorosa pero verdadera. De pronto una iglesia vive con entusiasmo su fe, aun cuando no tenga una teología propia, y tenga que vivir «extrañada» por lecturas, horizontes de reflexión y referencias culturales que no son las suyas. Esto a su vez está creando una nueva distorsión. El posconcilio en el decenio 1965-1975 se ha alimentado mediante las traducciones del alemán, que han caído sobre el celtíbero como un aluvión que a la vez que fecundar unas cosechas ha arrasado otras. Un tipo de teología, pastoral y metodología eran profundamente nuevas y extrañas para nosotros. El acomplejamiento, la pereza, la incuria, la falta de apoyo social, eclesial y cultural a los teólogos hispánicos ha hecho que hayamos traducido teología ajena y no creado teología propia, que hayamos adaptado formas litúrgicas de otros y no hayamos inventado nosotros y para nosotros. Los suburbios de Munich o París no tienen las mismas exigencias pastorales que las aldeas castellanas y extremeñas o incluso que los suburbios de Madrid y Barcelona.

En los últimos años hemos descubierto que una iglesia que no crea desde sí misma, no se enriquece con la teología que hacen otras iglesias sino que por el contrario a la larga queda esterilizada porque celebra su fe, expresa el evangelio y realiza su vida en formas culturales ajenas a sí misma, a la historia de su pueblo y a su idiosincrasia. Justamente éste es el instante en que se encuentra la teología española respecto de la europea: consciente de que debe tomar distancia, ser creadora y crítica, para que la aportación de los demás sea enriquecedora y no empobrecedora, para que España no siga viviendo como tierra de colonización teológica por parte de los países de Centroeuropa.

tigen Spanien', *Ich Will euch Zukunft und Hoffnung geben*. 85 Deutscher Katholikentag (Freiburg 1978-79).

e) *El posconcilio o la sustitución de la teología universitaria centro-europea por la «teología de la liberación».*

El decenio 1960-1970 fueron los años de la utopía en casi todos los órdenes. Se esperaba que el mundo se convirtiese a la justicia y a la solidaridad. El marxismo humanista parecía ofrecer las bases teóricas para llevar a cabo esa reconciliación. Juan XXIII, Kennedy, Kruschef, Teilhard de Chardin, Bloch, A. Schaf, R. Garaudy... eran los nombres que dieron cuerpo a esa esperanza universal. Pasada la euforia quedó como sedimento un pensamiento crítico, y una teología que antes que en construcciones teóricas se detenía en análisis de la realidad, mostrando la ambigüedad de fuerzas y de ideales mezclada incluso a los mejores programas. La Escuela de Frankfurt ofrecerá el instrumental filosófico que hará surgir nuevos planteamientos teológicos. Sumados a los de la filosofía de E. Bloch constituirán el entramado sobre el cual se bordarán las nuevas teologías de la esperanza (J. Moltman) teología política (J. B. Metz) y teología de la liberación. Europa es puesta al descubierto en sus relaciones económicas con el resto del mundo. Son puestas al descubierto también una iglesia y una teología, que son solidarias del primer mundo y de su dominación económica, cultural y religiosa respecto de Asia, Africa y América Latina.

Fruto de esta situación fué el tránsito de una teología universitaria, nacida al calor de las Facultades de teología europeas, a una teología nacida al calor de la acción de hombres y mujeres que en el tercer mundo alentaban una pasión por crear justicia y libertad para los pueblos oprimidos; a una teología que incrimina las relaciones económicas y la carrera de armamentos como inhumanas, como anti-cristianas y como generadoras de mayor pobreza para los países más pobres. La teología española que hasta ahora había quedado apresada por la potente teología universitaria de Centroeuropa, quedará ahora seducida por la teología de la liberación, nacida en los marcos de pobreza, marginación e incultura latinoamericana. Esta fascinación y subyugamiento que los nombres de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, J. Sobrino... y otros han venido ejerciendo en España hasta hoy, no tienen solamente razones teóricas sino también razones históricas y psicológicas. España se siente responsable de que en un continente mayoritariamente católico hayan prevalecido estructuras de dominación en el orden económico bajo régimen y protección cristiana, de que la propia iglesia no haya propulsado las culturas indígenas, y de que no haya apoyado la afirmación de los valores, personas e insti-

tuciones de aquellas razas; y de que por el contrario haya querido imponer junto a la fe su propia cultura hispánica, destruyendo las lenguas y culturas precolombinas. Lo que ahora está en juego no es primordial o solamente una revolución económica sino ante todo una revolución social y cultural que permitan a los hombres ser señores de su destino, comenzando por reconocer las propias carencias, la propia imagen de hombres, las propias posibilidades históricas y defenderse de unas ofertas técnicas que llevan consigo una nueva forma de colonización.

La idea europea del progreso y la consecuente ideología del desarrollismo quedaban invalidadas, ya que de ellas había surgido una relación económica y política entre los continentes, que incluye la dependencia de unos respecto de otros. La nueva teología de la liberación reclama para los pueblos pobres la dignidad de ser hombres a su propia imagen, a su propia medida, en fidelidad a su historia y a su cultura. Y constituyó a esa pobreza, reconocida como una limitación, en el fermento de una nueva revolución que ha de llevar a los pobres a la dignidad de hombres, a la dignidad desde siempre querida por Dios para ellos. Los pobres de la tierra se convertían así en el lugar hermenéutico del evangelio verdadero del Jesús verdadero, en los destinatarios privilegiados de la acción evangelizadora de cada iglesia, y en la categoría crítica para la acción de la Iglesia europea en otros continentes, donde los pobres son silenciados o han dejado de ser un fenómeno social manifiesto ¹¹.

A lo largo de estos cuarenta últimos años la teología española ha estado fijada mimética y no creadoramente en cuatro grandes paradigmas: el *propio pasado glorioso del siglo XVI* que intentó restaurar directamente y sin una mediación recreadora; *la teología francesa* nutrida por los movimientos bíblico, litúrgico, pastoral y ecuménico; *la teología alemana* fundamentada en una exégesis histórico-crítica,

11 Esto queda reflejado en títulos tan significativos como el siguiente: J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981); J. I. González Faus, 'Puebla para España. Lectura prospectiva', en O. González-J. L. Ruiz de la Peña, *Puebla, El hecho histórico y la significación teológica* (Salamanca) 150-81, cit. en 155, habla de una necesaria mediación entre la teología de la liberación y las iglesias europeas; función que recaería históricamente sobre la iglesia española. «Una tarea que acerque a los centroeuropeos los intereses más legítimos y más cristianos de la teología de la liberación, y que ayude a los sudamericanos a comprender lo que de válido puede haber en determinadas objeciones». Y como ejemplo de esta tarea mediadora cita a M. Mantanera, *Teología y Salvación-Liberación en la obra de G. Gutiérrez* (Bilbao 1978).

preocupada por las cuestiones teóricas y elaborada en diálogo con la filosofía de Kant, Hegel, Heidegger, Bloch y Horkheimer; *la teología sudamericana* que es una sorprendente mezcla de planteamientos teóricos europeos y de experiencias pastorales, sociales y políticas del propio continente ¹².

Hoy la teología española comienza a percatarse de ese exilio en que ha vivido, de la enajenación que ha sufrido en la exterioridad, sin confianza en sí misma, sin la suficiente capacidad creadora y crítica desde las que poder enriquecerse con las creaciones del prójimo, alimentándose de trasposiciones fáciles que, por ser artificiales, terminan siendo infecundas. Consciente de esta inmediata prehistoria, la teología española comienza a recuperar la conciencia de sus responsabilidades, a superar complejos innecesarios, a tomar distancias frente a las creaciones de otras proveniencias, a reconocer los problemas específicos del propio país, a recuperar su específica trayectoria espiritual en los últimos siglos sin selecciones violentas y sin olvidos malintencionados, a establecer comunicación con la cultura filosófica y literaria vigente en el propio país, a crear un vocabulario que tenga toda la reciedumbre del castellano y no sea mera traducción directa o indirecta de la terminología teológica francesa o alemana.

A diferencia de años anteriores, quizá como nunca en los últimos siglos hay hoy en España una decena de teólogos que han instaurado plena comunicación con el pensamiento hispano, que escriben en castellano, catalán o vasco como los mejores literatos de estas lenguas, con capacidad para la palabra y capacidad para descubrir los retos que la conciencia de este pueblo pueda ir creando. El destino de la teología española depende hoy no sólo de los teólogos que son ya suficientes en número, capacidad y sensibilidad histórica para cumplir una tarea espiritual y cultural a la altura de nuestro tiempo sino también y sobre todo de la confianza que tanto la iglesia como la sociedad les ofrezcan, de la seriedad con que se afirmen las instituciones teológicas universitarias, del apoyo económico que se les

12 Es necesario a la vez subrayar que la teología europea ha ignorado olímpicamente cuánto se hacía, poco o mucho en España. Todavía en nuestros días es frecuente oír: «Hispanica non leguntur». Un autor tan informado como Y. Congar apenas alude a casi ningún español en su panorama de la teología de los años 40 al 70: *Situation et taches présentes de la Théologie* (Paris 1967). Actitud manifiestamente injusta. Injusticia y desprecio teológico que eran el equivalente de la actitud, que en el orden económico y político los respectivos países tomaron ante España.

preste, y no en último lugar del ensanchamiento cultural de la universidad española, que por dogmatismos unas veces y por incultura otras se ha puesto de espaldas a la teología.

Es bien significativo que no hay en la Universidad del Estado ni una sola cátedra o Instituto dedicadas al hecho religioso en cualquiera de las ramas científicas que lo estudian: historia de las religiones, fenomenología religiosa... Uno no sabe quien entre nosotros teme más la acción renovadora de la teología, si ciertos sectores de la iglesia o ciertos sectores del Estado y de la sociedad. Yo soy serenamente optimista. Nunca el pensamiento teológico tuvo en la iglesia y sociedad española tanta y tan rica presencia durante los últimos cuatro siglos como la comienza a tener hoy. Este brotar esperanzado necesita de una iglesia amiga de la inteligencia, de una sociedad amiga de la cultura, de un Estado que opte por la racionalidad y la justicia que esté arraigado en valores e ideales, que haga de la democracia no el contenido máximo sino la condición mínima para una sociedad más libre, más justa y rica en posibilidades culturales. Si estas tres condiciones se dan, la teología en España tiene ante sí un futuro fecundo. Si cualquiera de ellas fallase, la teología sería de nuevo borrada de la faz hispánica.

II.—LAS INSTITUCIONES TEOLOGICAS

La historia de la teología en España está esencialmente determinada por las instituciones en que de una u otra forma se ha cultivado en el último siglo: Facultades de teología en la universidad del Estado, seminarios interdiocesanos o diocesanos, colegios máximos de la Compañía de Jesús, Centros de estudios de otras órdenes religiosas.

a) *Las Facultades de Teología en la Universidad del Estado.*

En 1700 había en España treinta universidades del Estado con Facultades de Teología, a las que había que añadir otras doce en la América española. En 1824 sólo existían cuatro Facultades de Teología en la universidad del Estado. Y en 1868 quedan suprimidas definitivamente todas, tras un largo forcejeo de previas supresiones y nuevas reinstauraciones, y con el intento de creación de Seminarios centrales,

que separados ya de la universidad del Estado siguiesen cultivando la teología y otorgando grados académicos. El final de siglo se caracteriza por soluciones que no son reales y eficaces, sino meramente formales y jurídicas, mediante la concesión pontificia de que cinco seminarios metropolitanos otorguen grados académicos pero sin quedar de hecho constituidos como reales centros académicos, con voluntad de investigación científica y de confrontación con la cultura general del país¹³.

A fines de siglo León XIII recomienda vivamente a los obispos españoles la creación de Universidades. Pero esa creación no se llevaría realmente a cabo sino que los seminarios metropolitanos son considerados como universidades pontificias. La teología, expulsada de las universidades del Estado, se refugia en los seminarios diocesanos, que se diferencian de hecho entre sí solamente por el número de alumnos y porque unos pueden conferir grados y otros no. La teología queda reducida al conjunto de saberes teóricos y cualificación pastoral que los futuros párrocos deben tener para ser admitidos al ministerio.

b) *Supresión de Facultades y el exilio de la teología desde la Universidad a los Seminarios diocesanos.*

En 1904 se crea la Universidad de Comillas dirigida por los Padres jesuitas, que es la única que puede perdurar como tal cuando en 1932 se promulga la Constitución de Pío XI: «Deus Scientiarum Dominus». Todas las demás tienen que dejar de existir por no cumplir los requisitos mínimos. En 1941 se crea la Universidad Pontificia de Salamanca, que engloba en sus comienzos tres Facultades: teología, derecho canónico y filosofía. En años posteriores se enriquecerá con otras cinco facultades nuevas. Parece que en aquel momento, tras la guerra civil, Franco quiso restaurar la Facultad de Teología en la Universidad del Estado y así volver a la forma que tuvo en la mejor historia de Sala-

13 Cfr. V. Beltrán de Heredia, 'La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV', *Miscelanea Beltrán de Heredia*. Colección de artículos sobre historia de la Teología Española (Salamanca 1972-73). El tomo cuarto está todo el dedicado a la historia de la Facultad de Teología en las Universidades hasta su desaparición. M. Andrés, 'Las Facultades de Teología en las Universidades españolas', *Revista Española de Teología*, 28 (1968) 319-58; Id., 'La supresión de las Facultades de Teología en las Universidades españolas', *Anthologica Annu*, 18 (1971) 585-655; Id., *La Teología española en el siglo XVI*, I (Madrid) 68-81; Id., *La Supresión de las Facultades de Teología en las Universidades españolas* (Burgos 1977); F. Martín, *Los seminarios Españoles* (Salamanca 1976); Id., 'La autonomía de los centros eclesiásticos españoles de enseñanza superior durante el siglo XIX', *Salmanticensis*, 27 (1980) 211-31.

manca, pero el obispo del lugar se opuso a ello. A lo largo del s. XIX y no menos en este siglo la teología ha tenido sus enemigos no sólo en los gobiernos autoritarios, que no toleraban pensares el margen de la ideología del Estado sino también en algunos obispos que para evitar ese peligro de regalismo prefirieron sustraer las Facultades a la jurisdicción de las autoridades universitarias y ponerlas bajo su inmediata y exclusiva jurisdicción, convirtiéndolas así en seminarios diocesanos. La teología como toda ciencia verdadera nació, creció y dió frutos cuando estuvo a suficiente distancia de los poderes políticos establecidos para que la necesaria protección civil por parte de la sociedad no fuera pagada al precio de perder la libertad; y cuando estuvo a suficiente distancia de la autoridad episcopal, para que la esencial comunión eclesial y referencia del quehacer teológico al magisterio, no se trasmutasen en servidumbre a dictados previos o se considerase que la labor teológica no consiste en otra cosa que en hacer comentario a las decisiones de la autoridad jerárquica.

c) La creación de nuevas Facultades de Teología tras el Vaticano II.

Tras el Vaticano II ha tenido lugar una nueva floración de Facultades de teología, que tiene en su fondo raíces muy complejas y de naturaleza muy diversa, desde los intereses de grupo y el poder de institutos seculares y ordenes religiosas que han logrado «sus» Facultades, hasta las nuevas necesidades pastorales, puestas de manifiesto una vez que el país ha roto el centralismo que lo caracterizaba y se ha orientado hacia otros polos regionales, desde los que de hecho hoy se configura la vida, la cultura y la propia iglesia. Como resultado de todas estas razones tenemos en la actualidad las siguientes instituciones universitarias de Teología:

1. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.
2. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas.
3. Facultad de Teología de la Universidad Católica de Deusto (Compañía de Jesús).
4. Facultad de Teología de la Universidad Católica de Navarra (Opus Dei).
5. Facultad de Teología de Barcelona.
 - Sección San Paciano (Diócesis Catalanas)
 - Sección San Cugat (Compañía de Jesús).

6. Facultad de Teología del Norte de España.
 - Sección de Burgos (Diócesis de Burgos).
 - Sección de Vitoria (Diócesis de Vitoria).
7. Facultad de Teología: «San Vicente Ferrer» de Valencia.
 - Sección de Moncada (Archidiócesis de Valencia).
 - Sección de El Vedat-Torrente (PP. Dominicos).
8. Facultad de Teología de la Cartuja-Granada (Compañía de Jesús).

Cada una de estas Facultades tienen a su vez otros centros integrados o afiliados, sobre los cuales ejercen una función de vigilancia por lo que se refiere a planes de estudio, profesorado y exigencias en los exámenes, a la vez que una función de promoción y aliento. Pero no pocas veces estas secciones filiales se convierten en nuevos centros que otorgan grados académicos sin que exista el nivel obligado. Las últimas normas emanadas de la Santa Sede exhortan a que casi todos los seminarios diocesanos estén afiliados a una facultad de Teología. Cómo sea posible una conexión real y fecunda para la respectiva facultad y seminario y cómo tales afiliaciones terminen convirtiéndose en una mera fórmula jurídica, es una difícil cuestión.

El problema más grave, que las facultades teológicas tienen en España, es el de los planes de estudio. Las «*Normae quaedam*» establecieron los tres ciclos: el institucional (cinco años), que concluía con el grado de bachillerato; el de especialización inicial (dos años), que concluía con el grado de licenciatura; y el de especialización definitiva que ordenaba a la docencia y que concluía con el grado de doctor. Tal normativa ha sido retenida por la «*Sapientia christiana*». Desde el comienzo esta división se ha revelado como artificial y especialmente violenta para la situación española, donde la mayor parte de las carreras universitarias concluyen la licenciatura en cinco años, mientras que al teólogo se le exigen siete. La propuesta repetidas veces hecha de un ciclo institucional de seis años, que se concluyese con una licenciatura general sin más como ocurre en las demás Facultades, ha sido otras tantas veces rechazada. Alguien ha llegado a afirmar que esta imposición, que se nos ha hecho a todos, deriva sólo de los intereses y especial situación en que se encuentran actualmente las Facultades y Ateneos romanos.

d) *Valor y ambigüedad de la nueva situación institucional.*

Esta explosión de Facultades ha sido en cierto sentido positiva: ha religado la teología a los problemas y tareas pastorales de la iglesia en cada una de las regiones, ha establecido una mayor conexión entre pensamiento teológico y cultura secular, ha acercado los planteamientos teológicos a los problemas de la sociedad y ésta se ha sentido más cercana y solidaria de las instituciones que preparan a los dirigentes de la comunidad católica; preparación que es también decisiva para el propio futuro de la sociedad ya que a ésta no le puede ser indiferente que la iglesia sea culta, convivente y abierta a los problemas nuevos, o que, por el contrario se siga afirmando desde actitudes arcaicas, reaccionarismos dogmatismos. En España la consolidación de unas actitudes de solidaridad, aceptación y reconciliación democráticas tienen en la iglesia o sus más firme apoyo o su más decisiva amenaza.

Y sin embargo tal explosión no ha sido fruto de una programación serena, de una elección objetiva de los lugares de emplazamiento y de la división de especialidades teológicas en función de las bibliotecas existentes o de los distintos campos, que se querían cultivar en todo el país. Todo ha crecido arbitrariamente, sin coordinar iniciativas y sin aceptar los necesarios recortes que toda coordinación lleva consigo. Hoy estamos ante una coordinación o reducción inevitables, que vienen exigidas por el descendimiento de alumnos, por la dificultad de tener profesorado cualificado para todas ellas, por la secularización de algunos sacerdotes especializados en ramas que exigen un largo cultivo previo, como pueden ser la exégesis, la patrología o la historia de los dogmas, y no en último lugar por la dificultad de sostenimiento económico, ya que la ayuda del Estado en este orden es mínima y no es segura para el futuro.

Los Acuerdos entre la Santa Sede y el gobierno español prevén la posibilidad de que se creen en la Universidad del Estado facultades de Teología¹⁴. Pero tal posibilidad nadie la ha tomado en serio por el momento y las fuerzas políticas, atenazadas todavía por los viejos fantasmas del clericalismo y anticlericalismo, considerarían hoy

¹⁴ Cfr. Varios, *Los Acuerdos entre La Iglesia y España. Comentario patrocinado por las Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca* (Madrid 1980). Acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales. Art. XII: «Las Universidades del Estado, previo acuerdo con la competente autoridad de la Iglesia, podrán establecer centros de estudios superiores de Teología católica».

día que tal creación era un «privilegio» más que la iglesia católica querría conseguir. Razón por la cual ni la iglesia lo va a intentar ni ellos lo concederían. La teología no siempre ha sido un elemento manifiestamente creador en la conciencia social y cultural de los españoles durante los últimos siglos y por eso la sociedad la considera como un asunto privado de la iglesia católica. Hay que añadir sin embargo que la iglesia ha sido el estrato humano de la sociedad más dinámico y móvil en la transición de los últimos quince años, y que la teología ha prestado una colaboración decisiva en el orden educativo y con ello en el orden moral y político.

Con el traslado de los seminaristas desde los seminarios diocesanos a las Facultades de teología, las diócesis han quedado privadas del único centro intelectual hasta ahora existente, donde se alimentaba el pensamiento y la acción pastoral. Si cada una de ellas no reacciona creando Institutos teológicos, que provean a la formación permanente del clero y de los seglares apostólicamente dedicados, a la clasificación de los problemas específicos que le van surgiendo a la iglesia en cada situación local y ante los problemas generales que aparecen sobre la marcha de la historia, las diócesis y órdenes religiosas sufrirán un gravísimo empobrecimiento en los próximos años.

A los seminarios diocesanos y a las Facultades de Teología hay que añadir otro nuevo tipo recién surgido de instituciones formadoras: Los *Institutos de Ciencias catequéticas y religiosas*, que se proponen primordialmente formar catequistas y profesores de religión¹⁵. Teniendo en cuenta que exigen las mismas condiciones para el ingreso que las propias Facultades, y que la duración del plan de estudio es de cinco años, de hecho se van a convertir en un nuevo lugar de formación teológica, que hará a su vez desear, surgir y formularse un nuevo tipo de teología. A la luz de esto aparece cómo la teología se refracta en tres modelos distintos según las instituciones que la cultivan: las *Facultades* que se proponen principalmente formar al especialista en esa ciencia, es decir crear profesionales de la teología; los *seminarios diocesanos* que se proponen formar a los candidatos al ministerio sacerdotal; los *Institutos de Ciencias catequéticas*, que se

15 Se trata de los «Instituto Superior de Ciencias Catequéticas San Pío X», dependiente de la Universidad Pontificia de Salamanca, y del «Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas», dependiente de las dos Universidades Pontificias de Salamanca y Comillas. Estas instituciones tienen un antecedente en sus análogas creadas por la Santa Sede en la Universidad de Lovaina y en la Gregoriana de Roma.

proponen formar catequistas y profesores de religión en los centros de la iglesia y sobre todo del Estado.

III.—LOS PROTAGONISTAS DE LA TEOLOGIA EN ESPAÑA

Tras describir de manera elemental la trayectoria histórica y las instituciones en que se ha elaborado la teología española, nos resta exponer ahora los *protagonistas*.

a) *Las personas.*

¿Quiénes han hecho aquí teología: los teólogos de profesión, los sacerdotes, los seglares, las monjas de clausura, los políticos, las comunidades de base, los periodistas...? ¡Extraña y sin embargo necesaria forma de enumerar posibles creadores de pensamiento y sobre todo de opinión teológica! Lo hacemos intencionadamente, porque en España no ha existido el tipo humano de profesión «teólogo» como existía el tipo humano: filósofo, escritor, médico, pedagogo. Hombres que dedicaban su tiempo primordialmente a otras tareas, en general pastorales, enseñaban después teología, de acuerdo con unos manuales preestablecidos en los centros donde se preparaban los candidatos al sacerdocio. Las órdenes religiosas han sido casi las únicas que han consagrado personas exclusivamente al quehacer teológico, con la consiguiente hegemonía intelectual e ideológica en la iglesia española. Entre nosotros esto ha sido especialmente verdad respecto de los jesuitas. Quién en este país escribía libros de teología o espiritualidad era automáticamente considerado como jesuita. Quien esto escribe ha tenido que demostrar su identidad repetidas veces, porque de entrada era considerado, con gran honor para él, hijo de San Ignacio, por el simple hecho de haber escrito libros. Sólo en el último decenio ha recuperado el clero secular un prestigio y una presencia, como quizá nunca había tenido anteriormente en la historia de la iglesia en este país. Y mientras antes eran las órdenes religiosas las que dirigían y orientaban espiritualmente los seminarios en cada diócesis, hoy son los propios sacerdotes diocesanos los que ocupan cátedras en las Facultades de Teología de las órdenes religiosas. (Esto es válido exclusivamente para la Compañía de Jesús que tiene a su cargo cuatro de las once Facultades de Teología existentes).

b) *Papel de los seglares es la teología.*

¿Cuál ha sido el *papel de los seglares en la teología*? De hecho hasta ahora ni la han aprendido ni la han enseñado en las instituciones teológicas oficiales. Su presencia por tanto en las Facultades hasta el presente ha sido nula. Y sin embargo tuvieron una importancia decisiva en la apertura de la conciencia española a la hora de confrontar la fe con la modernidad, de introducir en nuestra patria los autores católicos que iniciaron el diálogo con la gran cultura europea: Guardini, K. Adam, Maritain, Gilson, Leclercq, T. Haecker, H. Urs von Balthasar, Barth, Teilhard de Chardin, Schmaus... Hombres como Pedro Laín Entralgo, J. L. Aranguren J. Marías, J. Ruiz Jiménez, F. Martí, J. Rof Carballo... ejercieron a partir de 1950 un papel decisivo en la apertura del catolicismo español al catolicismo europeo. Fueron algunos de ellos quienes a través de organizaciones católicas internacionales, como Pax Romana —¿Quién no recuerda la profunda significación que tuvo para la España clausurada por las dos guerras el Congreso de 1946 en Salamanca?— y otras, establecieron la conexión entre la España católica y las iglesias europeas, que se habían distanciado de aquella por razones de incompreensión mutua. Las conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, y las Conversaciones de Intelectuales Católicos de Gredos fueron las primeras plataformas que dieron la palabra a seglares y sacerdotes, a teólogos y no teólogos, a extranjeros y españoles, para afrontar el tema de las responsabilidades católicas en el orden del pensamiento¹⁶.

Hay que añadir aquel grupo de seglares que protagonizaron acciones decisivas dentro de los movimientos especializados de acción católica, y que una vez que fueron eliminados aquellos mantuvieron viva la preocupación por abrir la iglesia a las nuevas preocupaciones sociales y mantenerlas presente en medio de la conmoción política que se avecinaba para nosotros tras el Concilio. Muchos de estos seglares unieron su generosa actitud apostólica con una pretensión de liderazgo teológico e intelectual, para el que no tenían la suficiente preparación de largo alcance. Fueron ellos quienes sirvieron de lazo de comunicación entre determinados órganos de prensa, revistas ilustradas, radio y televisión por un lado y la iglesia por otro.

La imagen pública los identificó con los reales teólogos, y así se

¹⁶ Cfr. A. Garrigues, J. Lladó, O. González de Cardedal, *Las Conversaciones católicas de Gredos* (Madrid 1978).

llegó a una grave situación negativa: esos periodistas con su mejor voluntad de hecho cerraron el paso a la real presencia de teólogos cualificados. Estos sin duda carecieron del valor, de la sensibilidad y del estilo necesarios para hacerse presentes a la opinión pública sin perder en rigor y con la necesaria claridad de palabra y cercanía a la situación espiritual de los lectores. Otros órganos de opinión, grupos y partidos políticos han preferido utilizar a esos hombres, cuya cualificación teológica y representatividad eclesial son no pocas veces problemáticas, porque se plegaban a las líneas ideológicas de los periódicos respectivos, antes que pedir la palabra a los teólogos profesionales, que podrían haber entrado en diálogo creador y crítico con esas corrientes de opinión.

Curiosamente son los mismos partidos políticos que apoyaron a la iglesia en la común lucha por el derrocamiento del franquismo, pidiendo libertad de palabra para obispos y teólogos cuando el anterior régimen se las negaba, los mismos que ahora le aconsejan silencio, prefiriendo la palabra de personas eclesialmente marginales y rechazando la intervención oficial de la iglesia como si lo religioso no tuviera en la sociedad otro lugar que la intimidad personal, familiar y eclesial. Ha sido alguno de esos seculares, o sacerdotes secularizados, quien desde un órgano influyente de la prensa diaria ha vuelto a sustentar la arcaica tesis de: «La religión en un estado secular es un asunto privado». Tesis evidente en un sentido y que históricamente se entiende como reacción contra la imposición dogmática que el franquismo hizo de la fe católica en la vida pública española durante cuarenta años. La religión es sin embargo siempre un asunto personal de la vida humana, y por ello es tan particular y comunitaria, tan pública y tan privada como es todo lo realmente personal¹⁷.

Para los seculares se abre ahora una nueva posibilidad histórica de acceder a la teología. Hasta ahora no venían a las Facultades sencillamente porque no tenían salidas profesionales con ese título. Hacer teología era un lujo imposible para un secolar. Ahora el Ministerio de Educación y Ciencia ha reconocido la enseñanza de la religión en igualdad jurídica y económica con las demás asignaturas del bachi-

17 Esa es la ambigua postura del redactor religioso de «El país», R. Mate en sus múltiples colaboraciones. Este periódico que surgió en el final del franquismo con una clara voluntad de apertura y comprensión ha cambiado de signo en el orden cultural y religioso. Su anticlericalismo, zafio en no pocas ocasiones, nos parece reflejar mejor la situación del siglo XIX, que exponer objetivamente la de nuestros días.

llerato. Con ello se ha abierto un nuevo cauce de acción y presencia para los seculares, ya que para tal nombramiento sólo es necesario la cualificación teológica y el reconocimiento por parte del obispo o «missio canonica». La Conferencia Episcopal ha hecho un llamamiento general a los seculares, religiosas y religiosos para que durante los próximos cinco años se cualifiquen teológicamente y puedan integrarse profesionalmente como profesores de religión. Para ello existe un doble cauce, análogo al que el Estado exige para la enseñanza de otras disciplinas: los estudios sistemáticos en una Facultad de Teología, o la posesión de otro título universitario en cualquiera de las ramas reconocidas oficialmente, que se completa y ensancha con unos cursos especiales de teología, pensados justamente para habilitar a esos seculares que siendo por ejemplo profesores de matemáticas, literatura, química etc... quieran a la vez, enseñar religión.

El paso de los seculares a la docencia en Facultades de teología es todavía una hipótesis impensable. Hasta ahora sólo lo hacen algunas religiosas. La razón es muy simple y de naturaleza nada teológica: la penuria económica de las Facultades. Bastará indicar que un alumno de la Facultad, que al día siguiente de terminar sus estudios es contratado como profesor de religión en un Instituto del Estado gana doble que sus propios profesores en la Facultad de Teología. Los sueldos de estos son hoy día equivalentes a la mitad del sueldo de un maestro de enseñanza primaria en una aldea o de un profesor de enseñanza general básica, según la terminología.

c) *Las Casas Editoriales.*

Pero enumerando los protagonistas de la teología, hay que señalar quizá en primer lugar a las Editoriales y a las Revistas¹⁸. Justamente las directrices que algunas de ellas han marcado han sido las más decisivas para la evolución del pensamiento religioso y teológico. Ellas a su vez tenían detrás grupos de pensamiento o de presión que las impulsaba en una dirección u otra, que las incitaban a traducir unos autores u otros. Antes de enumerarlas hay que recordar que España se nutrió intelectualmente en los dos primeros decenios tras la guerra civil con libros europeos traducidos y editados en América, especial-

¹⁸ Aludiendo al decisivo poder de la prensa y de la imprenta, se dice hoy entre nosotros: Quien tiene el papel tiene el poder y quien tiene «El País» tiene el país.

mente en Argentina y Méjico. ¡Ese largo desvío tuvo que hacer el pensamiento europeo para atravesar los Pirineos!

En el decenio primero, con las características que antes señalamos, fueron decisivas entre otras editoriales las siguientes: La Editorial Católica BAC (Madrid), La Editorial Litúrgica Española (Barcelona), EPESA (Madrid), Revista de Occidente (Madrid), Escelicer (Madrid), El Mensajero (Bilbao), Razón y Fe (Madrid), Coculsa (Madrid)... En los alrededores del 1950-55 surgen con nuevos impulsos otras nuevas: Herder (Barcelona), FAX (Madrid), Guadarrama (Madrid), Dinor (San Sebastián)...

Durante esta fase preocupaba ante todo publicar y traducir obras de ensayo general, de alimentación espiritual, de ayuda a los cristianos para establecer conexión entre confesión religiosa y acción histórica. También se publicaban manuales, libros de texto, auxiliares para la predicación, para la catequesis o para la propia lectura espiritual. Por supuesto se seguían editando los textos clásicos de teólogos, moralistas o espirituales. Sin embargo libros de reflexión teórica, de teología en sentido riguroso y estricto no interesaban directamente. Se daba por supuesto que los problemas teóricos estaban resueltos desde siempre y que de lo único que se trataba era de vivirlos personalmente y de aplicarlos socialmente.

La palabra «teología» era identificada inconscientemente con un saber conceptual, de carácter metafísico, sin significación alguna para la vida real y lejana a toda significación histórica. Se la identificaba sin más con la jerga escolástica y con el tomismo clásico. Por ello muchos autores y libros se presentaban ante sus posibles lectores como no teólogos, justamente para evitar malentendidos y rechazos. ¿No es sintomático que de un libro del P. Lubac se diga que no tiene nada de «teología»? «Apenas encontrará el lector en estas consideraciones páginas teóricas. *No encontrará nada de eso que suele llamarse «teología»* (!!), aún cuando la mano del teólogo, de ese gran teólogo que es el P. de Lubac, se halle presente en cada línea»¹⁹.

Más aún la palabra «teólogo» es en español una palabra esotérica, que no pasará al lenguaje usual hasta los mismos años del Concilio. Personalmente viví una experiencia graciosa: en 1966 al venir de profesor a Salamanca, viviendo en un Colegio Mayor, el rector me presentaba a los visitantes como si enseñase una curiosidad zoológica

19 Presentación del libro: *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1960).

traida del Centro de Africa, diciéndoles: «vengan y vean, les voy a mostrar a un teólogo que tenemos aquí».

A partir del Concilio aparecerán otras editoriales nuevas que son exponentes en un primer momento del espíritu conciliar y luego se van a abrir a horizontes hasta entonces no usuales: la teología protestante en su rama exegetica y no sólo de área alemana sino sobre todo de área anglosajona. En este sentido la *Editorial Cristiandad*, con un ejemplar equipo de expertos dirigidos por su perspicaz director Sr. San Miguel ha sabido ofrecer al público español lo más granado que ha producido Europa en exégesis e historia de las religiones durante los últimos treinta años: las obras clásicas, no exponentes de meros entusiasmos o corrientes científicas ocasionales, sino aquellas, que se han decantado y han logrado un general consenso entre los teólogos. Los nombres de Dodd, Manson, Taylor, Moule, Jeremías, Lohse, Schürmann... en exégesis; y de Mircea Eleade, Widen-gren, James, J. M. Blázquez, Martín Velasco... en historia de las religiones constituyen la base de esta joven y fecunda empresa editorial, que hace libros admirables, en el más estricto sentido etimológico del término, ya que a la vez que unas traducciones cuidadísimas, la impresión material y las ilustraciones son siempre una obra de arte.

Junto a ella habría que enumerar hoy día a la *Editorial Sígueme*, que ha marcado por vías dobles o triples. Junto a la producción piadosa ordinaria, a libros de textos, a autores extranjeros de tercera mano en su propio país y a clásicos de la teología actual como Ratzinger, Kasper, Schillebeeckx... se ha lanzado a ofrecer toda la producción latinoamericana de los teólogos de la liberación, a presentar textos de autores críticos para con la historia del cristianismo, y grandes obras del pensamiento filosófico moderno desde Marx a Gadamer y Levinas. La admirable audacia y el sentido histórico, que la ha guiado, hubieran ganado mucho si la voluntad y los criterios para orientar hermenéuticamente a los lectores los hubiera puesto siempre en la pista sobre la que nacen y se han de entender cada uno de los libros extranjeros traducidos. Por ello en las últimas publicaciones suele pedir a cualificados teólogos españoles una introducción que sitúe al lector español, histórica y teológicamente, ante el autor extranjero. Recuérdese que el 90% del fondo editorial son de autores extranjeros y un altísimo porcentaje de autores no católicos. Fenómeno que ha contribuido no poco al ensanchamiento de perspectivas del catolicismo español pero también a la desorientación

y perplejidad actuales en la fe y en la identificación con la iglesia. Junto a estas dos editoriales deberíamos enumerar a *Sal Terrae*, que dirigida por los Jesuitas ha pasado de los más clásicos e integristas criterios de la católica España de siempre a un tipo de publicaciones sorprendentes, y de las más novísimas orientaciones. Pero es este un fenómeno que no es peculiar de España sino conocido en otras iglesias también.

d) *Las revistas científicas.*

Nos queda finalmente hablar de las *revistas*. Durante estos días celebramos el centenario de las primeras publicaciones periódicas, que nacieron bajo la benévola consideración que a la iglesia concedió la restauración de la monarquía borbónica (1875-1931). Las revistas que nacen entre ese momento y el primer cuarto de siglo son las siguientes: *La Ciudad de Dios* (1881), *Revista Eclesiástica* (1897), *Monte Carmelo* (1900), *Razón y Fe* (1901), *Estudios Franciscanos* (1907), *Reseña Eclesiástica* (1909), *La Ciencia Tomista* (1910), *Archivo Iberoamericano* (1914), *Analecta Monserratensis* (1917), *Vida sobrenatural* (1921), *Analecta Sacra Tarraconensis* (1925), *Archivo Agustiniiano* (1925), *Manresa* (1925)...

Para cualquier lector perspicaz es manifiesta la conexión de estas revistas con las instituciones religiosas que las ponen en marcha. Los mismos nombres manifiestan su origen. No son por consiguiente revistas teológicas en sentido estricto sino de cultura religiosa general, que puede abarcar desde trabajos de estricta investigación hasta noticias generales de la orden respectiva. A diferencia de las anteriores las que ahora enumeramos, nacidas todas ellas después de la guerra, surgen con otra actitud y pretensión. Van unidas a instituciones universitarias o Facultades de Teología, como órgano de su actividad investigadora y docente: *Archivo Teológico Granadino* (1938); *Revista Española de Teología* (1940); *Revista de Espiritualidad* (1941); *Estudios Mercedarios* (1945); *Pensamiento* (1945); *Ephemerides Mariologicae* (1950); *Estudios Marianos* (1950); *Anthologica Annu* (1953); *Salmanticensis* (1954); *Lumen y Scriptorium Victoriense* (1954); *Teología Espiritual* (1957); *Studia Monástica* (1959); *Burgense* (1960); *Anales del Seminario de Moncada* (1961); *Diálogo Ecuménico* (1965); *Scripta Theologica* (1968); *Escritos del Vedat* (1970); *Revista Catalana de Teología* (1975)...

La explosión y dispersión de Facultades, que subrayamos antes, se refleja en la explosión y dispersión de revistas. Dada la penuria económica del profesorado y su imposible dedicación a la investigación, estas revistas no han logrado en la mayoría de los casos cualificarse desde el punto de vista científico, hasta el nivel que hubiera sido deseable.

e) *Las revistas creadoras de conciencia y opinión en la iglesia.*

Nos queda ahora por reseñar otro tipo de revistas que han configurado mucho más profundamente la conciencia eclesial y la situación teológica española. Revistas sin pretensiones científicas, más encaminadas a la vida de la iglesia, para iluminarla, criticarla y alimentarla que a la investigación teológica. Son entre sí a su vez muy distintas, pero tienen en común su voluntad de cercanía a la iglesia real, en una sociedad en profunda transición y revisión de su propio pasado. Son: *Selecciones de Teología*, que con su parte teórica: «Actualidad bibliográfica de Filosofía y Teología», es publicada por los Jesuitas de San Cugat del Vallés. Se trata de artículos seleccionados de casi todas las revistas europeas y americanas. Sus preferencias han ido en la línea de la teología de Metz, Moltmann, Käsemann y teólogos de la liberación, sin por ello haber omitido otros nombres y corrientes. La segunda es *Iglesia Viva*, que fiel a su título ha querido confrontar la iglesia con la cultura nueva, reflexionando sobre la identidad cristiana, sobre las realidades eclesiales constituyentes, sobre la significación de la fe y de la iglesia en este país, sobre las condiciones de perduración y enriquecimiento o crisis de la fe en la nueva situación. En su segunda fase se ha ido orientando cada vez más a los problemas sociales, culturales y económicos en la medida en que ellos suponen un cuestionamiento positivo o negativo para la fe cristiana.

Junto a las autóctonas habría que enumerar las revistas extranjeras en las que colaboran teólogos españoles, y especialmente las de los Ateneos Romanos, en los que la participación española es muy considerable: *Gregorianum*, *Angelicum*, *Antonianum*, *Biblica*... Y no menos habría que enumerar dos revistas internacionales, que reviven y actualizan en España la doble y complementaria sensibilidad con que la iglesia católica está viviendo el posconcilio, y la forma en que percibe y quiere responder a los imperativos que la situación actual le presenta: *Concilium* y *Communio*.

Habría que añadir aquí otras dos revistas, destinadas sobre todo a sacerdotes y seglares de andar a pie que con la evolución que han sufrido en los últimos años reflejan explícitamente lo que ha sido el tránsito, coherente en unos momentos, violento y desorientador en otros, de algunas órdenes o grupos religiosos de la Iglesia española. Se trata de *Sal Terrae*, que hasta hace poco había privilegiado los aspectos homiléticos, morales y canónicos de la praxis parroquial y sacramental y en los últimos años ha saltado a ser exponente de la teología más incidental e incisiva. La otra revista es *Misión Abierta* (con el viejo título: *Ilustración del Clero*), que ha pasado de ser antaño el símbolo más explícito del integrismo hispánico a convertirse últimamente en el órgano de una teología revulsiva y de una praxis pastoral, que no siempre supera las ambigüedades.

El generoso intento de ambas debe ir sumado al esfuerzo lento y sereno por recuperar a unas generaciones sacerdotales que, formadas en las más simples fórmulas escolásticas, no siempre ven la conexión entre aquellas y las nuevas líneas teológicas y directrices pastorales. Por ello más que un ejercicio de deslumbramiento y de acusación permanentes lo que hoy necesitan ante todo es una mano teórica tendida, para que se percaten del cambio que está teniendo lugar en la conciencia española, y para que reaccionen con confianza y esperanza, para que ante el susto que todo abismo histórico crea no retrocedan a las viejas posturas, que son las que les ofrecen seguridad.

Si esto no se hace habremos escindido nuevamente la iglesia entre una minoría lúcida pero cada vez más aislada de la masa eclesial, y esa masa de sacerdotes y seglares que al comprender cada vez menos todo lo nuevo se volverán contra ello y levantarán la bandera de la santa tradición y de la católica España. Es este un problema de pedagogía teológica, de sensibilidad histórica y de flexibilidad pastoral, que decidirá el que generaciones enteras de creyentes se integren lenta pero decididamente a la nueva iglesia como la real y única iglesia verdadera, o que desistan de ella y se tornen a sus costumbres e inercias. Y por otro lado sólo esta conexión eclesial, en amor y sufrimiento muchas veces, rescatará a los pioneros, de esas opciones mortales que nos tientan cuando se percibe la soledad y el abandono, que toda misión histórica lleva consigo.

IV.—CARACTERIZACION GENERAL DE LA TEOLOGIA ESPAÑOLA HOY

a) *Rasgos generales.*

La teología española se encuentra en el umbral de su real futuro. La generación actual es una generación sin maestros hispánicos propios, seducida por la teología europea o sudamericana, en ruptura cultural con la historia inmediata, sin una filosofía y una cultura vigorosas escritas en español que nos puedan servir de punto de entronque como en otro momento, pese a todo, pudieron servir las figuras de Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno²⁰. En los dos últimos decenios los teólogos españoles han vivido inmersos en la gran tarea de reconstrucción nacional: superar la irreconciliación entre las dos Españas que la guerra había creado, arrancar a la iglesia a unas fidelidades que había contraído con un régimen político y a sus adhesiones a un tipo de comportamiento cultural y social.

b) *Disciplinas teológicas especialmente cultivadas.*

Surge ahora una generación que consciente de estas determinaciones está dispuesta a iniciar una andadura nueva. En los últimos decenios se cultivaron de manera especial los campos histórico, bíblico e inicialmente el sistemático. Los historiadores han creado obras de gran calidad, nacidas de la colaboración entre las Universidades del Estado, el CSIC y las Facultades de Teología²¹. Algo parecido podría-

²⁰ Cfr. O. González de Cardedal, 'Un reto a la teología española: don Miguel de Unamuno', *Meditación teológica desde España* (Salamanca 1970) 517-42; Id., 'Ortega y la teología', *El ciervo* (noviembre 1980).

²¹ Para citar sólo algunos ejemplos: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por Q. Aldea, T. Marín, J. Vives (Madrid 1972-75) 4 volúmenes; Colección Corpus Scriptorum Sacrorum Hispaniae, dirigido por A. García, V. Muñoz, E. Llamas; (Salamanca 1972-1980) 7 volúmenes; M. Andrés, *La Teología Española en el siglo XVI* (Madrid 1976-78) 2 volúmenes; R. G. Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* (Madrid 1976-1980) 5 volúmenes; L. Sala Balust-B. Jiménez Duque, *Historia de la Espiritualidad* (Barcelona 1969) 4 vol.; V. Beltrán de Heredia, *Miscelanea Beltrán de Heredia*. Colección de artículos sobre historia de la Teología Española (Salamanca 1972-73) 4 vol.

Junto a estas obras habría que enumerar las colecciones que publican las respectivas Facultades de Teología: v.g. la «Bibliotheca Salmanticensis» 37 Estudios, 3 textos y 2 disertaciones; La colección «Espirituales Españoles» 28 textos, 2 lecturas, 9 monografías, 10 Subsidia; la «Biblioteca Oecumenica Salmanticensis» 5 volúmenes: todas ellas de la Universidad Pontificia de Salamanca, además de la Biblioteca de Teólogos Españoles, fundada por el P. Vicente Beltrán de Heredia en 1930; y que incluye las obras de los clásicos: Vitoria, Bañez, Soto, Ramírez...

Una enumeración similar habría que hacer para el resto de Facultades: v.g.

mos decir de los canonistas. Por su parte existe una joven generación de exégetas formados la mayoría de ellos en el Instituto Bíblico de Roma y en L'Ecole Biblique de Jerusalem, dispuestos a hacer surgir comentarios bíblicos, traducciones e investigaciones a la altura de la mejor exégesis europea. Agrupados en torno a la «Asociación San Jerónimo» han iniciado una serie de publicaciones valiosísimas²². Finalmente habría que enumerar a los sistemáticos, que en forma incipiente comienzan a publicar obras rigurosas, con una amplitud de horizontes y una seriedad teórica, que pueden cotejarse con las escritas en francés o alemán²³. Más difícil están teniendo su quehacer los moralistas y pastoralistas que al tener que integrar los resultados granados unas veces e inmaduros otras de tantas ciencias humanas apenas han podido despegar hacia una pensamiento riguroso y hacia una síntesis de largo alcance²⁴.

Collectanea San Paciano (Barcelona) 27 vol.; Facultad de Teología Deusto 15 vol.; Facultad de Teología Vitoria: 29 vol...

22 Cfr. las colecciones bíblicas de la Editoriales: BAC, Sígueme y Cristiandad, y el «Boletín de la Asociación San Jerónimo». En torno a esta asociación gira la joven generación de escrituristas españoles, con el Instituto Bíblico (Roma) y la Casa de Santiago (Jerusalén) como hogares espirituales animadores de su trabajo.

23 Entre los sistemáticos comienza a decantarse una generación nueva con nombres ya significativos como J. M. Rovira Belloso en el tratado sobre Dios: *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979); *Revelación de Dios-Salvación del hombre* (Salamanca 1979); en escatología J. L. Ruiz de la Peña, *La nueva dimensión* (Madrid 1978); *El último sentido* (Madrid 1980); en cristología: J. I. González Faus, *La Humanidad nueva* (Madrid 1976); O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Madrid 1976).

Habría que añadir aquí lo que ha significado otra actitud teológica nueva en España, propulsada sobre todos por los jesuitas, y orientada a establecer la conexión entre fe y ateísmo, fe e increencia, fe y justicia, fe y colaboración de los católicos en sistemas sociales y políticos que aparentemente han sido lejanos, o contrarios a la fe. El Instituto «Fe y Secularidad» ha sido el ejemplar intento que los Jesuitas, en conexión con la Universidad de Comillas crearon para llevar a cabo esta urgente misión eclesial, nacida al calor de la constitución «Gaudium et Spes» del Vaticano II. El juicio concreto sobre cada una de las realizaciones debería integrar otras perspectivas. Aquí deberíamos citar los nombres de J. Gómez Caffarena, A. Alvarez Bolado, J. I. González Faus, J. M. Castillo y otros.

24 Entre los moralistas debemos mencionar los nombres de M. Vidal; L. Azpiarte... Y a ellos añadir otros nombres significativos, en liturgia: L. Maldonado, P. Tena, I. Oñatibia, P. Farnés; en fenomenología e historia de las religiones C. Castro Cubells, J. Martín Velasco; en patrología A. Orbe, R. Trevijano, J. Rius Camps, E. Romero-Pose; en pastoral: C. Floristán... Un elenco de teólogos con una presentación propia y textos significativos, aun cuando incompleto y no del todo representativo, ofrecen: H. Santiago-Otero y F. Blázquez Carmona, *Panorama actual de la Teología española* (Madrid 1974). Para los decenios anteriores una enumeración elemental en J. E. Schenk, *Historia de la Iglesia Fliche-Martín* (Valencia 1979) XVI, 419-464 (La Iglesia en España. Personas e instituciones). No hemos enumerado los teólogos españoles que fuera de España han representado lo español en el extranjero o en las empresas teológicas de la Iglesia católica. En este sentido el P. Alfaro de la Universidad Gregoriana, colaborados de LTK, de SM,

c) *Las cuatro tendencias más significativas.*

Si ya al final tuvieramos que tipificar las tendencias emergentes en el panorama teológico nacional describiríamos las siguientes:

a) *La universitaria.* Sería aquella que teniendo como lugar de nacimiento y de referencia la universidad, la ciencia y la cultura vigentes, intentaría establecer una comunicación con ellas en torno a la existencia humana y a la significación de la fe para esclarecer los problemas del ser, del sentido, de la libertad, de la justicia, del futuro, de la creación de una comunidad humana más convivente. En la medida en que no existen Facultades de Teología en la Universidad del Estado tal tipo de teología no existe. Solo inicialmente se intenta en la Cátedra «Domingo de Soto» de la Universidad de Salamanca y en otras similares en vías de creación dentro de la Universidad del Estado. Tal teología recibe un veredicto de condena por parte de ciertos sectores por asimilarla al tipo de saber burgués y universitario centroeuropeo, no suficientemente consciente y crítico de sus propios presupuestos sociales y económicos en la relación entre mundos ricos y mundos pobres, clases dominadoras y clases dominantes.

b) *La eclesiástica.* Describo así a la que se hace en instituciones teológicas de la iglesia, universitarias o no universitarias, pensadas primordialmente para la promoción de la fe de los creyentes y de los protagonistas de la vida de la iglesia, como sacerdotes, religiosos o catequistas. Su objetivo principal es la alimentación teórica de las vocaciones apostólicas y sólo de manera secundaria tendrían como preocupación el diálogo entre la fe y la cultura, la comunicación entre experiencia de fe y experiencia histórica. A tal teología se le acusa de ser ingenuamente conservadora y mantenerse en un «apoliticismo», que terminaría siendo un apoyo a las formas políticas establecidas.

c) *La crítico-popular.* Hecha en referencia a las experiencias eclesiales tal como ellas se dan en las nuevas comunidades de base, pensadas primero como un fermento crítico respecto de la sociedad y de los poderes establecidos y en un segundo momento como una estructura eclesial complementaria, crítica e incluso como una alternativa

y de Ms, a la vez que miembro de la revista *Concilium*. Junto a él el P. Alonso Schökel, del Pontificio Instituto Bíblico ha impulsado una nueva y trabajadora generación de jóvenes biblistas españoles, que reconocen en él su inspirador y maestro. Algo parecido deberíamos decir de los PP. Redentoristas españoles en la Academia Alfonsiana de Moral en Roma: V.g. el P. Hortelano.

a la forma histórica en que se ha vivido hasta ahora el cristianismo. Casi siempre suele ir unida esta tendencia a un modelo político de izquierdas y a un rechazo tanto de la teología que sustenta a las declaraciones del magisterio, como de las estructuras eclesíásticas todavía en uso. A pesar de que suele quedarse en un discurso proclamativo, ha tenido el generoso valor de aceptar la sospecha que las ciencias proyectan sobre la iglesia y la crítica ideológica que ellas le pueden ofrecer como mediación para proceder con cautela y sin mala fe. Esta teología a su vez debe percatarse de los propios condicionamientos y ver que ahora también ella está emplazada ante lo que es tarea ineludible de todo tipo de teología: ofrecer un logos de aquella fe y esperanzas específicas, desde las que vivimos los cristianos y que como tales ofrecemos a los demás hombres.

d) *La científico-crítica*. Esta postula en realidad una trasmutación de la teología en filosofía, ya que reclama pensar lo religioso y lo cristiano con independencia de su expresión normativa en el NT y de su interpretación por los testigos cualificados en la iglesia. El modelo positivo de la ciencia se ha trasladado al corazón de la fe, y ésta termina por quedar reducida a un estado psicológico, bien de carácter meramente vivencial o meramente volitivo, y en ambos casos inasible teóricamente. Quienes postulan semejante teología, niegan la posibilidad de una identificación eclesial de lo cristiano, y de una identificación cristiana de lo religioso, ya que para ellos la pretensión escatológica de Jesús como Salvador en un postulado arbitrario, y por ello no puede preceder y fundar a algo que se quiera ciencia verdadera ²⁵.

25 Mención aparte merece el nombre de A. Fierro. Formado en el más rígido positivismo eclesíastico-patristico de la Gregoriana en los años de Pío XII, con un método riguroso y claro, ha ido pasando a un enjuiciamiento cada vez más crítico de ese tipo de teología postridentina llevada al límite que solo intenta comprobar, demostrar y confrontar con el dato bíblico, la fuente histórica o el documento de autoridad. A lo largo de los años ha creado una obra importante que cada vez se aleja más explícitamente de la identificación cristiana, confesional y eclesíasticamente entendida. De lo positivo-cristiano ha pasado a lo positivo-religioso y de esto a lo religioso, simbólico y signifiante. Sus últimas afirmaciones teóricamente le muestran ya en explícita lejanía a la confesión católica, tal como ella ha sido vivido hasta ahora. Cfr. A. Fierro, 'Cristología y jesuología', *Jesucristo en la historia y en la fe* (Salamanca 1978) 66-72; Id., *El Evangelio beligerante* (Estella 1978); Id., *Sobre la religión. Descripción y teoría viva*, 89/90 (1980) 533-38.

A. Fierro fustiga el intento de instaurar un discurso cristiano liberador, y de aceptar el reto que la Escuela de Frankfurt hace a la teología. Para él tal posibilidad sólo existe para el cristianismo tradicional, si modifica sus bases tradi-

La anterior caracterización tiene delante sobre todo el lugar desde donde y hacia donde se hace la teología. Si ahora mirásemos a los autores españoles encontraríamos en ellos distintos talentos e inclinación a la hora de hacer teología. Unos se inclinan más a hacer teología positiva, es decir a analizar y presentar objetivamente el dato revelado y la tradición de la iglesia (*memoria fidei*), sin preocuparse en exceso de la conceptualización con que la llevan a cabo. Otros prefieren el análisis y penetración racional en los contenidos, preguntando por su valor y significatividad para el hombre que vive siempre a la búsqueda de la verdad, siempre está confrontado con otros sistemas y ofertas de sentido en el mundo tanto por parte de las filosofías como de las religiones (*logos fidei*). Otros consideran que el quehacer de la teología es celebrar teóricamente la fe y para ello celebrarla, animarla, anunciarla y testimoniarla en la iglesia, que es comunidad de culto, de caridad, de testimonio y de fraternidad (*praxis fidei in Ecclesia pro mundi vita*). Finalmente otros más sensibles a la función crítica, prospectiva y utópica de la fe posible desde el anuncio del fin y de la humanidad redimida que se nos ha hecho cercanos en la resurrección de Cristo, preferirán una teología que ponga de manifiesto la infidelidad de la iglesia itinerante al evangelio, sus pecados y complicidades, el pecado del mundo y sus injusticias, no sólo ni primordialmente individuales sino aquellas que el poder, la riqueza la economía y la política generan en el mundo y que se expresan luego como dominación económica, sumisión política, infantilismo cultural, colonización psicológica (*praxis caritatis contra mundum*).

Una teología sólo es católica en cuanto que integra la medida de la fe de todos los creyentes y la medida del «munus theologicum» de cada sensibilidad histórica. Entre nosotros la inclinación va hoy hacia una teología práctico-política. Inclinación fecunda y urgente para aquellas iglesias que han permanecido decenios en la dura tarea del pensamiento positivo y teórico elaborado en contacto con la exégesis protestante del NT y con la filosofía idealista de la modernidad. Un descendimiento de aquellas alturas y un acercamiento desde aquellas lejanías a la real vida de la iglesia y del mundo de cada día es una

cionales: el reconocimiento del carácter absoluto de Jesús de Nazaret; el carácter encarnativo de la fe en su dimensión sacramental, personal y verbal; la condición eclesial y eclesiástica de la fe, es decir en la medida en que se reconoce en ella una autoridad que fija y define históricamente los contenidos y normatividad de ella para cada creyente.

exigencia de verdad y una fuente de vitalidad. Por el contrario para una teología como la española, que no ha hecho por sí misma ese fecundo retorno a las fuentes y esa dura confrontación con los grandes sistemas filosóficos, el aterrizaje directo en la realidad es mortal; equivale sin más a una disolución de la teología en lo otro, bien en la mera confesión de fe (movimientos carismáticos, pietismos, fanatismos, grupos neocatecumenales) o en la mera acción política (ciertos cristianos por el socialismo, algunos tipos de comunidades populares). Quien advierte el peligro no por ello aconseja la inercia, sino todo lo contrario: el arrojo de quien ante mayor peligro, mayor conciencia debe tomar de la responsabilidad.

A la luz de lo anterior se puede decir que hoy existen en España cuatro sensibilidades teológicas claramente diferenciadas: los teólogos que provienen de una *teología escolástica*, rigurosamente elaborada desde el punto de vista sistemático y fecundada por un nuevo acercamiento a las fuentes positivas. Los que nacieron ya en el decenio en que los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico habían dado un vuelco a la sistematización teológica anterior y piensan la teología como una repetición en cada sujeto del camino que la fe de la iglesia hizo en la historia, comenzando por las más primitivas confesiones bíblicas y llegando hasta las definiciones o encíclicas del magisterio contemporáneo; es el modelo de *teología como historia salutis*. Los que prefieren sondear en los presupuestos antropológicos y en la significación de la fe para la comprensión de lo real y para la fecundación de la vida humana en el mundo, tal como los sistemas filosóficos cercanos a Kant, Fichte, Heidegger, y el personalismo moderno los han esclarecido; es el tipo de *teología trascendental y personalista*. Finalmente existe el grupo de teólogos más sensibles a lo particular histórico, a la sociedad antes o a la vez que a la persona, a la razón impura y al sujeto suma individual, a la complejidad encubridora de fuerzas que animan al hombre, a la iglesia y al mundo, y consideran que la primordial tarea de la teología es actualizar el desvelamiento que el Dios vivo hace de todos los ídolos. exorcizar todos los demonios como Jesús, dar nombre a las fuerzas del mal y de la opresión e invitar provocativamente a la iglesia a operar una praxis de la fe y de la caridad, que desvelen la injusticia de este mundo y posibiliten acoger la justificación de Dios no como una huida de este siglo y un rechazo de la real humanización, sino como un real llegar a ser

hombre en relación a la tierra y a la humanidad. Sólo así tendría lugar la mayoría de edad, la emancipación humana y con ellas la humanizadora divinización que Dios nos ofrece (*teología política, teología crítica, teología de la liberación*).

d) *En el umbral del futuro.*

Cuando se contempla el panorama con seriedad hay que concluir que todas estas actitudes no pasan de ser desiderativas (Wisfull thinking). Con sus límites y ventajas, cada una de estas líneas lo que debe hacer es cejar en las declaraciones metodológicas y de intención y poner manos a la obra. Ningún teólogo serio gastó nunca su tiempo en decir lo que debía ser la teología: la hizo. Ni Santo Tomás, ni Barth, ni Balthasar, ni Rahner hicieron declaraciones sobre el método hasta que tenían tras sí largas creaciones reales²⁶. Lo contrario termina en un agotamiento reiterativo y esterilizador. Por ello a la teología española, una vez se ha integrado a la conciencia cultural europea, que ha asimilado los métodos tanto positivos como hermenéuticos, que ha intentado superar el complejo de inferioridad o de culpabilidad que ha arrastrado en los últimos decenios, que ha recuperado la confianza en sí misma, y que existen unas instituciones universitarias dedicadas a su cultivo, se encuentra ante un reto histórico: desistir de relatar lo que «se» dice en Europa y en América para comenzar a pensar con propia cabeza y a expresarse con propia palabra, desistir de hacer proclamaciones metodológicas y comenzar a hablar sobre las realidades centrales del cristianismo: Dios, el hombre, Cristo, la iglesia, la salvación, el pecado, la historia, la justificación y la injusticia, la esperanza y el sinsentido, el poder y el amor, la historia, la materia, el trabajo y el mundo, la muerte del hombre y la resurrección universal.

CONCLUSION

El diagnóstico anterior no sólo afecta a la teología sino a casi toda la cultura española. Estamos en el momento de una dura reconstruc-

²⁶ Recuérdese lo que significó en el conjunto de la obra teológica de cada uno de estos autores y en qué época escribieron sus escritos programáticos: Santo Tomás, *In Boethium de trinitate* (1257-58); K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* (1933); H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963); K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Chistentums* (1976).

ción, que ha de ser llevada adelante en silencio y tenacidad, con hombres que estén plenamente inmersos en la vida de la humanidad y en la vida de la iglesia pero que al mismo tiempo tengan la osadía del silencio largo, del pensamiento incesante, de una real confianza en la capacidad verificadora de lo humano propia de la fe, de la oración confiada desde el corazón de la única iglesia de Cristo y de la vida toda vivida desde el evangelio. Y que desde ahí escriban, piensen en alto, enseñen y publiquen libros por su seriedad objetiva el respeto de los hombres que piensan, crean o no crean, sean cristianos o ateos. Esta tarea reclama un esfuerzo de decenios y de muchas vidas consagradas a ella en silencio y sacrificio. Hay que tomar de nuevo distancia frente a la realidad y a la historia para mejor conocerlas. Hay que volver a dar consistencia y confianza en sí misma a la inteligencia y a la fe del hombre español, maltrecho y herido durante los últimos siglos por revoluciones sociales y políticas no logradas y cada una de ellas más empobrecedora que la anterior.

Sólo en la medida en que el Estado acepte y apoye un pluralismo democrático en el orden cultural y la iglesia española acepte la racionalidad y voluntad crítica de la modernidad, en que dé confianza a los teólogos y potencie tanto moral como económicamente las instituciones teológicas; y sólo en la medida en que jóvenes estudiantes tengan la generosidad de consagrar su vida a Dios y a sus hermanos y desde la vida entregada en fe, esperanza y amor mostrar que el evangelio es salvación para el hombre justamente porque es un logos de verdad última²⁷ y una palabra histórica de esperanza, de justicia y de misericordia para este mundo; sólo en esa medida renacerá la teología española y encontrará su propio y fecundo camino. Haber reconocido ya el camino y la meta, no es poco. Por eso yo soy optimista, cuando pienso en el futuro de la teología española.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL

27 Para el autor de la Carta a los Efesios «la palabra de la verdad y el evangelio de nuestra salvación» son una misma cosa: 1, 13.