

NOTAS Y COMENTARIOS

EL FUTURO DE LA TEOLOGIA ESPAÑOLA

Intentamos aquí ofrecer, a la vez que una síntesis de problemas, una prospectiva de tareas para la teología española de los próximos años. Nos parece necesario tener ante los ojos las siguientes realidades, de naturaleza histórica unas y de naturaleza teológica otras: La específica situación religiosa en que la Iglesia se encuentra en el posconcilio, el tránsito cultural que está viviendo la humanidad actual, la resituación de la tarea del teólogo dentro de la iglesia entre la comunidad y la autoridad, las específicas condiciones históricas de la España contemporánea. Sólo en ese marco de complejidad se pueden diagnosticar los reales problemas de fondo y sólo desde tal complejidad se pueden intentar algunas soluciones institucionales y personales, que sean algo más que concordismo fácil o reacciones estériles.

1. PROBLEMAS Y TAREAS GENERALES DE LA TEOLOGIA CATOLICA EN LA FASE POSCONCILIAR

1. *El reto de las ciencias naturales y sociales.*

La teología española está atenazada, a la vez o antes que por su peculiar situación histórica, por lo que son los problemas radicales de toda teología católica contemporánea. Estos nacen de la decidida y consecuente voluntad de aceptar la aportación de *otra ciencias* y *cosmovisiones*, de otras religiones y de las otras confesiones cristianas, para acoger la revelación de Dios, interpretarla y ofrecerla al mundo no en oposición a estas otras instancias receptivas e interpretativas sino en comunicación y diálogo con ellas. La teología católica ha hecho en el posconcilio esta celebración de puertas abiertas y de universal comensalidad. Con ello quiere rehacer generosamente el diálogo, que respecto de las otras formas de saber o de creer, unas veces ha ejercido y no pocas rechazó en los tiempos modernos.

Este diálogo siendo necesario, es harto difícil, ya que la modernidad tiene en su base dos presupuestos: la sospecha contra la fe como modo real de conocer realmente la realidad (paso de la interpretación general del sentido universal de las cosas al análisis de la estructura particular de cada cosa); y la sospecha contra la iglesia como intérprete auténtica del evangelio de

Jesús y consiguientemente como palabra verdadera sobre el sentido último de la vida humana y por ello instancia salvífica definitiva. Por ello cuando el teólogo inicia el diálogo con los representantes de esa modernidad (ciencias naturales y ciencias históricas o sociales) no es sólo cuestión de buena voluntad o de reconocimiento de datos materiales, sino toda una actitud fundamental ante la existencia la que está en juego, y que es necesario esclarecer mediante un análisis de la verdad latente, de las convicciones inexpressadas y de los temores ocultos, que cada uno de los dialogantes arrastra al comienzo o mantiene permanentemente como soporte de sus afirmaciones particulares.

En este sentido el diálogo ciencia y fe sigue abierto con toda la claridad que necesita, pero a la vez con toda la dura tensión que siempre tuvo. Y la reconciliación no se hará nunca desde una sistematización científica, confrontada con una sistematización teológica, sino desde la personal confrontación que cada sujeto haga integrando sus saberes, emanados a un tiempo del conocimiento de la realidad particular que ofrece la ciencia y de la oferta de sentido universal y último, que le ofrece la fe.

La teología tiene que ser consciente de sus límites. Ella sólo puede eliminar los obstáculos con que los hombres puedan tropezar en su camino hacia Dios, hacer nacer sospechas y esperanzas, alimentar deseos y anhelos y dejar a quien busca situado en aquella ladera ascendiente en la que el hombre sin caminos generales marcha hacia Dios, por aquella senda entreccha que, entre abrojos e incertidumbres y desiertos de soledad, encamina a cada sujeto hacia la faz viva del Dios vivo. El teólogo sin embargo llevará a cabo esta misión con una radical esperanza y confianza, ya que para él la primar dial afirmación ante la existencia es la de la unidad del Dios creante y la unidad de la realidad creada. Es el único Dios el que alienta la esperanza de todo hombre bueno de inteligencia y limpio de corazón. Por eso toda ciencia es un reflejo de su luz, toda posibilidad técnica una expresión de su creatividad infinita, y todo proyecto histórico una posible mediación de su amor entre los humanos.

Si el teólogo a la vez que en el Dios creante, cree en el hombre pecador no por eso pasa despectivo ante las creaciones humanas, sino que las discernie con amor, a la vez que con realismo histórico. Porque el problema de la ciencia en la vida del hombre no es sobre todo su realidad sino su uso; un uso que hoy es inmediatamente eficacia transformadora de la realidad y conversión en riqueza o en pobreza. Por ello el problema no es la ciencia sino el hombre que hace ciencia y su conciencia moral, la sociedad que programa esa ciencia con unos objetivos determinados y usa sus resultados con unas primacías u otras. Son por consiguiente los problemas de totalidad, de sentido, de uso humano o inhumano, de eficacia humanizadora o aniquiladora los que enfrentarán al científico y al teólogo. Y ahí es donde el diálogo deberá ser profundo y sereno, donde la fe sobre todo tendrá que mostrar su capacidad para sondear, iluminar y sanar el corazón del hombre que antes que razón es inteligencia, y antes que inteligencia es deseo, amor y esperanza en su raíz personal.

Por ello quizá ninguna rama de la ciencia sea hoy tan importante como la llamada *bioética*, que pregunta por los fundamentos y sentido último de las acciones transformadoras de la realidad, que el hombre puede llevar a cabo. Acción que llega hasta todas las fronteras, ya que casi nada escapa hoy a la manipulación reformadora, transformadora y recreadora del hombre. Y en este orden no hay ninguna «razón pura», ni ningún método limpio de adherencias, ni ningún punto de partida virginal. Si la vida, también la intelectual, es una marcha hacia la patria y la patria ha sido definida siempre, desde Plotino a Bloch, como aquel lugar de donde venimos, todo hombre en su trabajo marcha hacia una patria porque se sabe viniendo de ella con una memoria y amor substanciales, que le hacen retornar hacia ella. ¿De qué patria venimos, de qué raíz nacemos y por ello hacia donde nos encaminamos con nuestras búsquedas en el ponto de la ciencia, rehaciendo todos el periplo de Ulises?

Si el teólogo tiene que aprender a mirar al mundo concreto, sin sacrificarlo a conceptos abstractos; si tiene que creer en el mundo visible sin sacrificarlo a cualquier otro mundo invisible; si tiene que aprender a contar y medir los productos de este mundo que alimentan a este hombre en su vida temporal, sin reducirle a un candidato de otra vida en otra dimensión no cuantificable, el científico a su vez tiene que reconocer cómo todas sus afirmaciones particulares presuponen un horizonte universal dentro del que se hacen y del que reciben tanto su verdad teórica como su vigencia histórica.

La conciencia tanto de los científicos como de los teólogos está confrontada individual y colectivamente con los problemas primeros y últimos de la vida humana: la perduración o no perduración de la especie, la calidad humana o inhumana del vivir mismo, el acceso de las masas a los productos de la civilización y sobre todo a los recursos de alimentación e información, afirmación y libertad que les permitan ser protagonistas de su existencia en el mundo y no meras adherencias de otros poderes políticos o económicos.

Esta confrontación con tales imperativos no puede resolverse por decisiones aisladas o por proyectos de naturaleza meramente política. Solo será posible una inversión del ritmo de inhumanización creciente, si surge una nueva conciencia moral, si los grandes centros intelectuales hacen conscientes a sus hombres de este hacha puesta a la raíz de lo humano ante la que estamos; si cada hombre se siente solidario de la humanidad, y de manera especial si los científicos salen de esa campana de vacío moral en que muchas veces se han sumergido y esclarecen los fines inmediatos y últimos de su investigación, aceptan o rechazan con toda claridad las consecuencias de naturaleza humana que sus logros científicos llevan consigo. Sólo un asentimiento lúcido y perseverante a determinadas metas y una disidencia explícita y total respecto de otros proyectos, que los poderes políticos proponen como mera forma de superioridad bélica o de dominación económica, pueden hacernos superar la crisis de fundamentos últimos de lo humano en que en este instante nos hallamos.

Hay momentos de la historia en que solo actitudes heroicas son realistas, y solo afrontando riesgos personales, podemos salvar de catastrofes colectivas. El heroísmo de la acción o de la pasión es la única actitud digna cuando lo que está amenazado es el hombre mismo, como hecho de la creación y como calidad de existencia. Teológicamente hablando lo que estamos amenazando es la creatura de Dios: el mundo que es su obra y el hombre que es su semejanza. Estamos reviviendo colectivamente el pecado original. Y al prometeísmo del pecado sólo se puede responder positivamente con el epimeteísmo de la gracia, que no niega sino que afirma no lo particular egoísta sino lo universal fundante.

2. *El reto de las religiones universales y misioneras.*

Junto a la voluntad de comunicar con la ciencia, la teología contemporánea ha explicitado su voluntad de comunicar con las otras formas de vivir y de interpretar la relación del hombre con el Absoluto, vivido en una relación de consentimiento y amor, es decir aceptado como Misterio de gracia que nos invita y al que acogiendo acogemos nuestra posible plenitud, es decir nuestra salvación. La teología por primera vez en su historia ha abierto el *diálogo con todas las religiones*, especialmente con aquellas grandes formaciones, que con pretensión de universalidad están vigentes en nuestros días. El paso del reconocimiento real: ¡están ahí y no pueden ser silenciadas violentamente como inexistentes! al reconocimiento teológico: ¡están ahí y abarcando grandes extensiones de la humanidad no pueden ser salvíficamente insignificantes!, lleva consigo problemas harto difíciles.

Si aún no acabamos de esclarecer cual es la misteriosa significación del pueblo judío después de Cristo, y en qué medida es el signo desgarrado que Dios sigue manteniendo, elevado ante nuestros ojos, para mostrar cómo su gracia prevaleció sobre nuestras obras, y cómo su misericordia sigue otros caminos que los que el hombre quiere trazarla; si aún no tenemos esa teología del pueblo judío, en su fase histórica poscristiana, no es extraño que no tengamos todavía una teología de las religiones no cristianas, que nos explique cual es la significación permanente que esas religiones tienen para quienes viven en ellas, y sobre todo para quienes habiendo reconocido a Cristo como palabra, don y gracia suprema de Dios para la historia humana, las consideramos objetivamente superadas y salvíficamente deficientes.

Sin embargo el teólogo a la hora de pensar la revelación de Dios en Cristo y elaborar categorías específicas para descifrar su contenido y universalizar a todos los hombres su valor, se encuentra con no leves dificultades, si tiene delante las categorías con que esas otras religiones se expresan. Por ejemplo las nociones de *personalidad de Dios, revelación, encarnación, salvación* ya no pueden ser teológicamente elaboradas sin tener ante los ojos lo que las religiones asiáticas han pensado durante siglos sobre el tema. Desde ellas, por ejemplo, podremos decir con toda verdad que Dios es personal, y que no es personal. De esta forma la noción trinitaria de Dios recibe toda su novedad, pero nos obliga a limpiar y trascender los conceptos

usuales con que hablamos de persona, unidad, palabra, revelación. La categoría de revelación por ejemplo es otra de las que más enriquecida saldría, si desbordásemos el horizonte occidental y las perspectivas racionalistas e ilustradas con que casi siempre la interpretamos. Así por ejemplo en la teología corriente entre nosotros, aún en la más progresista y crítica, la revelación sigue situada en la línea de la historia y de la palabra, y con ello de la teología positiva y catafática. Visto el tema desde la perspectiva oriental, ¿la revelación reside en un nuevo saber o en un nuevo ignorar, en la palabra o en el silencio, en la complejidad lineal de la historia que avanza hacia adelante o en la abisal reducción al ser que no avanza sólo hacia adelante, sino sobre todo hacia adentro, hacia el atrás del siendo y hacia el arriba del aspirando, aspiración no tanto del ser cuanto del amor y no tanto de la naturaleza estática cuando de la libertad y voluntad que no cesan ni se apagan, no se contentan con lo particular ni con lo prepersonal?

En este orden sería necesario recordar que una impregnación grecogermana de nuestra teología en Occidente la ha llevado a unas determinaciones, que no le son absolutamente necesarias, y en muchos casos le son nocivas e incluso mortales. Así por ejemplo la prevalencia del logos sobre el corazón, de la mediatez racionalizada sobre la inmediatez del instinto sano, con una sanidad que hay que dilucidar evidentemente para saber cuando es del instinto animal o pecaminoso y cuando fruto de la mejor naturaleza personal o de la gracia que llama; la prevalencia de un monoteísmo, elaborado sobre la falsilla imaginativa de los poderes unipersonales de este mundo; la comprensión masculinizante de Dios y con ella la reducción a segundo plano de dimensiones de la realidad que son igualmente consubstanciales en la revelación judeocristiana.

Y sin embargo el cristianismo no afirma un *monoteísmo de soledad sino de comunidad* que se constituye en una compartición de ser en una diferenciada igualdad; y habla de un *Dios personal*, cuando se trata de negar a Dios menor categoría o densidad ontológica que la que poseen los humanos, quienes vemos en lo personal el orden más cualificado, denso y limpio de lo real y de nosotros mismos frente a todo panteísmo o deísmo, que no hacen justicia a las aspiraciones del ser espiritual. Pero esto en manera alguna significa una trasposición de la categoría humana de persona al orden divino, porque lo que los hombres somos como persona, Dios lo es, aún cuando lo es trascendiendo la forma en que nosotros realizamos lo personal. Dios es persona en cuanto es comunidad trinitaria y no de otra forma.

Finalmente digamos que la dimensión masculinizante de Dios ha sido otra grave acentuación de nuestra teología y espiritualidad occidentales al haber identificado a Dios con el papel activo, impulsor, iniciador, dominativo, exigitivo, fecundante y al hombre frente a él haberle reducido a la función receptiva, acogedora, meramente responsiva, secundaria, sometida y expectadora que de hecho ejercía la mujer en nuestra sociedad y cultura. Si estas imágenes pese a su forma degradada, dejan sin embargo sospechar la anterioridad ontológica, personal y fundante de Dios respecto de nosotros, serían en principio legítimas. Pero sería necesario construir junto a ellas un pensa-

miento nuevo donde Dios deje sentir todo lo que la femineidad refleja en sí misma como maternidad constituyente y no sólo receptiva, como fecundidad originaria, como ternura que funda el amor y le hace brotar no desde la violencia del imperativo sino desde el gozo de la invitación, como esperanza que no cesa ni se agota, como belleza enhiesta en su majestad y fragil en su transparencia, que se deja quebrar aun cuando nunca aniquilar por el poder violento de los hombres y no les responde con la ira sino con el amor que en el perdón hace nacer la vida de nuevo y con él la aparición de un arrepentimiento, que no humilla sino que limpia y acerca al que nos eleva desde nuestra degradación a una nueva posibilidad de existencia.

Si la Biblia ofrece manifiestos apoyos simbólicos, conceptuales e institucionales para pensar a Dios como Padre no los ofrece menores para pensar a Dios como Madre, y si se habla de él como esposo, no menos se puede hablar de él como esposa. Y justamente esa multidimensionalidad de la faz de Dios en la revelación y en la experiencia religiosa debería ayudarnos a llevar a cabo una lectura más justa y objetiva que la hecha hasta hoy de la bisexualidad humana. Sin embargo tal proyecto no es fácil. El enigma de la igualdad humana no se resuelve sino que se desborda a sí mismo porque para ser objetivo tiene que integrar igualdad y diversidad, masculinidad y femineidad. Y hacia esas sospechas es hacia donde nos han encaminado siempre los místicos en su relación con Dios, extraña muchas veces para una conciencia religiosa que imaginativa y conceptualmente se había modelado sólo desde un área cultural.

Monoteísmo, condición personal e imagen masculinizante de Dios son tres ejemplos entre otros que podríamos haber elegido para mostrar cómo un diálogo en fiel audiencia de otras religiones y una audición más fiel de la revelación bíblica y de la experiencia cristiana dentro de la iglesia, podrían ensanchar nuestra conciencia teológica y superar muchas dificultades que la nueva sensibilidad antropológica encuentra al acceder a la fe y toparse con categorías que les resultan insuficientes cuando no falsas, tal como los manuales de teología muchas veces las explican.

Y así categoría tras categoría, hay que ir analizando cada uno de los conceptos, que forman la trama de nuestra actual teología cristiana, que es una resultante de una fe universal con una cultura particular. Y si la fe es una constante divina, la teología es una variable humana. Constante divina, porque es el don de su gracia, como recreadora y santificadora, que Dios hace a cada hombre. Variable humana porque la teología es la articulación de esa llamada en la respuesta de cada hombre y generación. Por ello en un anuncio misional extendido a toda la tierra, que hoy es la real «oikoumene», hay que llegar a unas formas de expresión y de anuncio en extremo simplificadas y en extremo profundas, para que las mediaciones significantes que los cristianos ponemos para hacer llegar el evangelio a hombres de otras culturas, no los haga tropezar con ellas y les cierre el paso a la «veritas evangelii», a la palabra misma del Dios vivo.

Llevar a cabo esa tarea de relectura de la teología cristiana desde el hori-

zonte de experiencias religiosas y de tematizaciones teóricas que las grandes religiones han hecho durante siglos, y que las comunicaciones de viajeros nuevos y nuevos exploradores nos están haciendo cercanas a todos: esa es la difícil tarea, la insoslayable tarea que tienen los teólogos cristianos ante los ojos, y que han de asumir, si no quieren quedar aprisionados por un provincianismo cultural, y no llegar siquiera a los destinatarios inmediatos. Porque hoy todos somos contemporáneos de todos y nos es cercano al alma lo que nos está lejano a los ojos, y nos sentimos prójimos en humanidad de los que nos separan océanos e ideología. Hoy nos interesa a todos tanto y nos es tan cercana la *experiencia védica* como los escritos de los místicos del Rin, y nos apasiona tanto el saber cómo surgen una mística sufi y la mística del amor en el islamismo como el precisar la relación entre el platonismo y el cristianismo. El ecumenismo de las culturas y de las religiones se está convirtiendo en la primera plataforma en la que tenemos que esclarecer los humanos el problema del hombre y los cristianos el problema del evangelio. No es posible el surgimiento y cristalización de culturas-islas, porque ya todos somos contemporáneos de todos en el tiempo y próximos a todos por la rapidez con que la noticia nos acerca al destino y proyecto de los otros, y por la celeridad con que las nuevas formas de comunicación nos pueden hacer físicamente presente a los demás.

Hasta ahora lo no visto en alguna forma podía ser declarado **no verdadero**, porque en última instancia la ausencia física nos llevaba a decretar una inexistencia en el orden de la verdad y significación última. Hoy todo lo lejano se ha tornado cercano, todo lo inverosímil real, y con ello ninguna convicción o fe apoyadas en lo verosimilitud que les conferían su carácter único para un país o órbita cultural pueden seguir manteniéndose en una inocencia primordial, sino que tienen que entrar en una reafirmación y verificación críticas totales. El imperialismo del «logos» griego y del «Geist» germano, que han determinado todo el modo de hacer teología conocidos hasta el momento, comienza a perder su soberanía, cuestionado de nuevo por la luz o tormentas que nos llegan del Oriente y del Sur.

3. *El reto de las otras confesiones cristianas.*

La tercera vertiente en la que la teología católica quiere mostrar su voluntad de diálogo es la comunicación con las otras confesiones cristianas nacidas de la Reforma europea, que en sus expresiones diversas tienen su común origen en la provocación de Lutero. En un sentido esta abertura es la más fácil y la más fecunda, pero en otro es la más problemática y la que más dificultades y riesgos va a arrastrar consigo.

La teología protestante no es sin más otra lectura del cristianismo, complementaria de la que la iglesia católica había venido haciendo durante siglos. En los primeros momentos el hecho luterano apenas se diferencia de la anterior iglesia y el mismo Lutero sólo tiene conciencia de ser un fermento recreador de la única iglesia. Sin embargo ese fermento, al no lograr transformar la masa desde dentro de la vieja iglesia, se convierte en una nueva

clave de lectura de la totalidad cristiana. Es una nueva, decisiva e inmutadora manera de acceder a lo cristiano. La relación individuo y comunidad se ha invertido. En la alternativa subjetividad-objetividad aquella ha prevalecido. En la relación Hijo-Espíritu dentro de la iglesia, (en cuanto que el Hijo es el principio de unicidad de origen y de positividad fundante, a la vez que crea la mediación encarnada y eclesial de la verdad de Dios para la Historia y en cuanto que el Espíritu Santo es el principio de descubrimiento, recreación y apropiación individual de la revelación única en cada momento de la historia) va a prevalecer el principio pneumatológico sobre el principio cristológico.

La autoridad última pasa de la mediación traditiva, que reside en órganos exteriores y visibles (palabra de un hombre en la *predicación* reconocida como palabra de Dios; realidades naturales como causas de vida sobrenatural en los *sacramentos*; decisiones de una autoridad humana acogidas como si fuera la decisión de Dios para cada uno de los creyentes: *magisterio episcopal*) a la mediación descubritiva y apropiativa que cada sujeto hace, en referencia a la comunidad presente y a toda la historia anterior pero erigiendo en último criterio exegético respecto de la Biblia y crítico respecto del hoy creyente a su propia subjetividad. El sujeto de la fe deja de ser el ancho y largo transpersonal articulado en el «nosotros creemos porque hemos recibido», y comienza a ser el individuo que en la angostura y angustia de su conciencia quiere creer y decide asentir, apoyado bien en la libertad creadora iluminada por el espíritu (movimientos espiritualistas, revolucionarios, pietistas, carismáticos) o apoyado en la evidencia que el saber del hombre como individuo o como grupo lector puede lograr a través de los métodos críticos, con cuya ayuda se interpretan los orígenes cristianos y se reconoce la palabra de Dios (racionalismo, exégesis histórico-crítica).

Con la abertura de la teología católica a la teología nacida de la reforma se le plantean a aquella preguntas fundamentales, a las que hay que dar una respuesta, que se torna inexorable, si queremos seguir pensando con honestidad intelectual, y no queremos dejar a la fe como un discurso arbitrario sobre la revelación de Dios en Jesús, sin pretensión de verdad ni de ultimidad. ¿Quién ha sido constituido por Jesús confidente de su conciencia, garante de su verdad y por consiguiente responsable de su presencia locuente a toda la historia? ¿Cómo hay que articular esa sucesión comprensiva en la que se suman la totalidad de los discípulos, la concreción de los apóstoles, la especial presencia de Pedro entre ellos? ¿Cómo perdura el testimonio original y la autoridad originaria en la iglesia posterior? ¿Cómo perdura esa articulación comprensiva en el momento en que los testigos primordiales desaparecen: ¿los sucede a todos los apóstoles la única palabra escrita (Nuevo Testamento) o suceden todos los nuevos discípulos a la comunidad de seguidores de Galilea, los nuevos apóstoles a los doce del origen, el que se ha identificado con la misión apostólica de Pedro, al que Cristo constituyó Piedra y fundamento? ¿La condición encarnativa de la revelación en Cristo, por la cual su palabra particular de hombre reclamaba ser la palabra del Hijo; y su origen, cultura, psicología y lengua se convertían en mediaciones

incondicionales para llegar a la entraña del Padre, se prolongan de manera análoga en la comunidad de creyentes, por la cual unas *palabras*, unos *signos* y unas *decisiones*, pueden ser consideradas como aquella presencia meridiana de la realidad misma de Dios ante cada hombre? La teología, ¿es por consiguiente el saber que un sujeto individual logra desde su cualificación científica accediendo en directo y en lectura inmediata a los textos originarios tal como han quedado fijados en el Nuevo Testamento o es más bien la articulación racional, llevada a cabo con un método riguroso posibilitador de la universalización de los resultados, que la comprensión de toda la comunidad cristiana ha logrado del Misterio de Dios, actualmente operante en la Iglesia por el Espíritu Santo y que se explicita mediante la experiencia personal y expresión racional que los creyentes hoy logran en la medida en que celebran, viven y anuncian ese Misterio, que a su vez dejó de sí una lectura indeleble, de perenne valor referencial y crítico, en los testigos sirvientes y en los escritos de la iglesia naciente, que llamamos Nuevo Testamento?

Lo que crea distancia entre las distintas confesiones cristianas y la iglesia católica no son resultados aislados de una exégesis científica por un lado y de una interpretación magisterial por otro, sino una manera diferente en la raíz de interpretar lo cristiano. Son los problemas de hermenéutica fundamental y no los de exégesis general los que nos dividen, y los que crean maneras fundamentalmente distintas de vivir lo cristiano, de existir en iglesia y de hacer teología. Toda la discusión llevada a cabo en los últimos decenios en torno a determinados teólogos tiene en su base estas interrogaciones. Y hacia ellas es hacia las que hay que mirar. Por eso muchos resultados exegéticos pueden parecer universalmente válidos para todas las confesiones en una primera mirada, y cuando se los ve más de cerca revelan los peculiares intereses y función que cumplen dentro de la comunidad de fe en que se halla inserto su autor.

La utilización que los católicos han hecho de las investigaciones de J. Jeremías en los últimos decenios es profundamente reveladora de una generosa voluntad de integración por un lado, pero no menos de una fundamental ingenuidad por otro. Porque detrás de todo el intento de recuperar al Jesús histórico y de llegar a sus mismísimas palabras está la cuestión que arde y quema: ¿quién posee hoy la autoridad y hacia donde tenemos que mirar para encontrar palabras de vida eterna? Lo que está en juego es el problema de la autoridad de la Iglesia y del canon mismo del NT, el valor de cada uno de los libros, la coordinación posible o imposible desde ellos entre sí, y la pensable o impensable autoridad de la iglesia. De ahí que una exégesis radical hasta los bordes, aun manteniendo el valor histórico de muchos pasajes o libros del Nuevo Testamento, ceda a un inevitable escepticismo respecto de la figura histórica, de la pretensión cristológica y de la perduración actual de Jesús en su función salvífica universal. Sin reconocer normatividad a la tradición oral y a la interpretación actualizadora de una iglesia, referida en su autoridad al origen apostólico que la instituye, no es posible mantener además de la admiración por el Jesús que vivió, la fe en

Jesús como Señor y viviente hoy, del que decía Santa Teresa que es «no hombre muerto sino Cristo vivo». (*Vida* 28, 2).

Sería ingenuo o absurdo saltar de estas dificultades a la doble y clásica actitud racionalista o dogmática, que simplificando las cosas hasta el límite plantea esta alternativa simplista y ofensiva: ejercicio despiadado de la razón con resignación activa ante sus resultados posiblemente escasos y correspondiente ejercicio de las responsabilidades éticas del individuo en un mundo ajeno a la confesión cristológica, o rendición incondicional a la autoridad de una iglesia, que con su palabra de autoridad y su referencia a la anterior conciencia creyente ahorraría el esfuerzo de la razón de cada uno de sus hijos, en cada una de las generaciones. Esta es una salida propia de los ingenuos o de los violentos, comprensible quizá en quienes en la soledad de la búsqueda han sufrido el engaño que el desierto crea a quien avanza solo, pero ilegítima para un cristiano y para un católico. Estas dificultades hay que aceptarlas, adentrarse en ellas, diferenciar cada uno de los problemas y paso a paso, palmo a palmo, ir avanzando en una penetración textual-crítica, religioso-celebrativa y misional-testimoniadora del Misterio, mostrando en nuestra historia común su capacidad para conferir esperanza, crear justicia, y generar amor en medio de unas situaciones, que en sí mismas hacen abocar al absurdo, a la desesperanza y al desamor.

4. *El reto de las nuevas situaciones sociales y políticas.*

El cuarto orden de referencia a que la teología quiere abrirse para crear una palabra significativa es la *realidad histórica nueva*. Por ella entiendo la nueva situación en que la humanidad vive, una vez que hemos llegado a la conciencia de que por designio de Dios estamos llamados a ser una familia, con un destino común, con una obligada solidaridad, con una inexorable determinación de unos sobre el futuro de los otros. Cuando se confronta esta fundamental unidad de destino, vista desde la perspectiva del Dios creador del único hombre más allá de diferenciaciones de sexos, con anterioridad a la diferenciación en clases y con independencia de las variedades culturales, uno queda sorprendido por la violenta realidad ante la que de hecho estamos viviendo, en una real negación de ese proyecto único, en ruptura sangrienta de esa real solidaridad y de esa eficaz fraternidad.

El libro de la vida, la carta real de la humanidad real, abierto ante los ojos del teólogo es el que le pone ante nuevas responsabilidades y lo que le crea una nueva capacidad para leer y releer el evangelio. Es esa lectura de contraste: proyecto de redención y fraternidad universal manifestado por Dios en el evangelio de Jesús, y realidad de irredención, de oposición, de lucha a muerte entre los humanos, la que tiene que inducir al teólogo a una nueva comprensión y transformación de la realidad histórica. Es justamente la violenta situación de los humanos, descubierta al unificarse la conciencia cósmica, la que se convierte en la «quaestio» fundamental del teólogo, en la «difficultas» primordial, con la que debe iniciar toda reflexión teológica. Porque él con un proyecto de gracia para la humanidad —y no

otra cosa es el evangelio— tiene que hablar en un mundo donde la desgracia, en forma de injusticia, hambre, marginación, soledad y muerte, prevalecen sobre la gracia. Por ello la realidad está contradiciendo siempre su palabra, negándole verdad, reduciéndola a silencio, haciéndola enmudecer. ¿Qué hará entonces el teólogo para mantenerla en alto, para conferirle peso de verdad, de sentido, de realidad?

Santo Tomás iniciaba el estudio de cada uno de las cuestiones teológicas enumerando las dificultades que de entrada encontraba el tema, recogiendo los obstáculos que en la conciencia de su oyente le disponían contra una posible palabra nueva. El era consciente de que nadie venimos en absoluta inocencia a oír el evangelio. Por eso pacientemente enumeraba con absoluta verdad lo que en aquella situación concretísima de la iglesia y de la sociedad eran remoras, obstáculos para percibir la fe como verdad. El «*videtur quod non*» no era simplemente un juego dialéctico, sino una actitud de honestidad. No otra cosa es lo que hace el teólogo hoy cuando antes de entrar a los temas teológicos, hace el inventario de la situación, acoge la voz de la realidad en torno que aparece como una radical y permanente objeción desde una situación de desgracia a una posible palabra de gracia, a una posible palabra de comunión y fraternidad desde una situación real de oposición y guerra, a una posible palabra de justificación delante de Dios desde una real situación humana de injusticia, de desigualdad y de muerte. Porque más agudamente que nunca percibimos hoy la necesaria conexión entre una palabra verdadera sobre Dios y una acción justa del hombre. No tenemos ya oídos para acoger una palabra sobre Dios, de un hombre que no toma en serio este mundo que es creación de Dios, ni para acoger una palabra sobre el hombre como ser personal y espiritual si no es considerado en su condición de prójimo universal, de individuo perdido en la general masa humana, de número enclavado en unas condiciones históricas de convivencia, trabajo, vida y muerte.

Es esta *praxis vitae*, contradiciendo y contraviniendo al *logos fidei* lo que obliga a los teólogos a comenzar por otros caminos su andadura. Porque no es posible seguir profiriendo una palabra, que encuentra el rechazo no verbal sino real de la situación histórica. La sociedad medieval en cuanto tal y el individuo que vivía en ella compartían unas convicciones generales sobre el sentido último de la existencia, dentro de las cuales la palabra del teólogo estaba en casa y hablaba una lengua materna. Hoy el teólogo o bien habla hacia dentro de la comunidad y con una palabra celebrativa, o si se dirige a los hombres de fuera, con pretensión de decir algo válido y exigente, encuentra un inicial rechazo, porque las coordenadas reales que a ellos les impone la sociedad están en contradicción con la palabra anunciada. Por ello los teólogos comenzarán a preguntarse de nuevo qué *praxis* personal y colectiva, qué formas de vivir y convivir, de orar y de colaborar con el prójimo son la condición individual y colectiva necesaria para que la palabra teológica venga acompañada de una credibilidad inicial. Será el «hacer», el «hacer con», el «estar en medio de», el «responsabilizarse junto con», lo que conferirá credibilidad en el punto de partida a la palabra

específica, que el teólogo profiere para ese mundo. Palabra específica, que no es sólo la decantación o cristalización del sentido escondido en cada situación histórica lo que él profiere en alto, sino la palabra de Dios manifestada gratuitamente en Jesús; palabra del mismo Dios creador, que por ello puede llegar hasta los entresijos de ese hombre histórico, que tiene tales necesidades, sospechas o temores justamente por ser creatura de Dios y estar tendiendo hacia él a través de todas sus gestas históricas.

Esto explica la *actitud antropológica de la teología de Rahner*, queriendo enhebrar su palabra con lo que es primordial en la conciencia contemporánea, ya que el hombre se reconoce a sí mismo como lo más próximo, evidente e insoslayable ante su propia conciencia y libertad; la *voluntad crítica de la teología de Metz*, queriendo tematizar las condiciones históricas del hombre en sociedad que le hacen un oyente perspicaz o un receptor sordo de la palabra de Dios; la *teología crítico-liberal de Schillebeckx*, queriendo iniciar toda reflexión con la historia primordial y con la experiencia acontecida en torno al hecho Jesús de Nazareth, ya que tales realidades históricas son verificables por todos sin tener que compartir los presupuestos de la fe y están ahí ante los ojos de quien quiera ver esta historia, que es el común patrimonio de todos los humanos; la *teología de la liberación*, que muestra la discordancia existente entre una palabra de salvación y una realidad de masas irredentas, entre un ideal de hombre viviente y el hambre que conduce a la muerte y que por ello reclama con urgencia la creación de unas condiciones de vida real, de iglesia real, de cristianismo vivido como condición de un pensamiento teológico, e inicia éste como factor creador, subvirtiendo esas situaciones históricas, declarándolas contrarias al proyecto de fraternidad universal, que es a un tiempo la entraña de la revelación de Jesús y la almendra de la esperanza humana.

Una palabra teológica, que no quiera nacer en el vacío, crecer en el vacío y morir en el vacío, tiene que surgir en conexión profunda con esta conciencia histórica, en diálogo quizá silencioso y lento pero no menos real por ello con las secretas convicciones que animan a la humanidad más generosa y lúcida. Hay un progreso en la conciencia humana, al menos teórico sobre lo que son la dignidad, la necesidad, el derecho y la situación del hombre en la historia, que el teólogo debe conocer, promover y presuponer al llevar a cabo su peculiar aportación. Porque el hombre del que él habla y para el que él habla, es ese mismo hombre, el creado por Dios, el que piensa, trabaja, crea o destruye justamente porque es imagen y semejanza de Dios y ninguna época histórica ni ninguno de los humanos puede llevar tan lejos la labor de autodestrucción que oscurezca y aniquile del todo esa amorosa presencia de Dios, que impulsa al hombre a la vida y a la libertad.

Si el Antiguo Testamento, conocido y releído por los contemporáneos de Jesús, fue el presupuesto para reconocer a Jesús como el Cristo prometido por Dios y esperado por los hombres; la esperanza de la humanidad y su pasión de justicia, sentido, amor y esperanza, reconocida, compartida y explicitada por el teólogo son el presupuesto para el anuncio de Cristo hoy.

Un hombre que no viva de esos ideales, o que no esté dispuesto a reconocerlos como la obligada y necesaria vocación de la humanidad, no es capaz de recibir el evangelio. Un teólogo que quiere anunciar la verdad del evangelio como buena nueva de plenitud, al margen de lo que son reales esperanzas históricas de plenitud, se pondría en la misma situación de un apóstol de la primera generación que hubiera querido anunciar a Jesús como Cristo a los judíos, en silenciamiento o desconexión total del Antiguo Testamento. La fe tiene siempre unas condiciones de posibilidad, quizá ignoradas, rechazadas u obturadas por el propio sujeto, pero sin cuyo ejercicio esa fe no podrá nacer ni desarrollarse. Si existen en explicitud, el teólogo tendrá que entrar en diálogo con ellas y si no existen tendrá que hacerlas nacer. Y quizá la mejor manera directa de hacerlas nacer sea el anuncio directo del evangelio, puesto en conexión, audición y explicitación de esas constitutivas pasiones del hombre verdadero.

A la fe siempre se llega desde donde el hombre está, prolongando lo que son anhelos implícitos o necesidades explícitas, respondiendo a preguntas proferidas con la palabra o con los hechos, entroncando con algo que no tiene desde algo que de manera inicial ya posee o que no poseyendo todavía anticipa ya al sufrirlo como carencia. Dios ha pensado al hombre con un plan único de salvación: el creado a su imagen es el que está destinado a ser semejante a él conformándose a Cristo. Por ello hay que buscar en la creación siempre los puntos de posible entronque para la revelación, no olvidando sin embargo que no es la luz pequeña (creación) la que nos muestra del todo la luz grande (revelación) sino exactamente a la inversa: la luz del sol la que termina haciéndonos reconocer el valor de las estrellas. Solo quien sabe de la luz del día sufre la noche como tiniebla, y sólo quien sabe de la iluminación de la realidad por la revelación personal de Cristo, puede sospechar todos los esbozos de presencia, añoranza y deseo verdaderos de Dios, que anidan en el corazón humano. Por ello búsqueda de esperanzas naturales de lo sobrenatural y explicitación de lo que la revelación positiva significa para el ser y la historia son caminos que hay que recorrer simultáneamente, aun cuando parezca que avanzan en direcciones distintas.

Ciencias, religiones, iglesias, realidades históricas junto con las ideologías que las programan y propulsan: de ahí el cuádruple reto de la teología española, tiene que aceptar en el futuro, porque antes que un reto a ella en su particularidad es el reto a la teología católica como tal. Y sería necesario comenzar a pensar nuestro futuro sobre todo desde estos grandes imperativos y profundidades, no perdiéndonos en temáticas o actitudes cuya vigencia histórica es mínima y cuya infecundidad espiritual y apostólica es manifiesta. Es esa perspicacia para descubrir donde está el fondo de la realidad y esa decidida voluntad de permanecer en su cercanía, de avanzar lentamente hacia él, de nombrarle con amor y palabras verdaderas, lo que confiere a una teología su real fecundidad, es decir su capacidad para alimentar la fe, para sostener la esperanza y para hacer nacer en los hombres, creyentes o no creyentes, la convicción de que estar en la cercanía de Jesús,

creer en él, poner en sus manos nuestro destino y vivir como él ante Dios en amorosa solidaridad con los hombres confiere paz verdadera y urgencia verdadera al corazón humano.

2. PROBLEMAS Y TAREAS ESPECIFICAS DE LA TEOLOGIA ESPAÑOLA EN LA NUEVA SOCIEDAD

A la vez que las grandes tareas, facilidades y dificultades comunes con el resto de la teología católica —y sería necesario percatarse de ellas para no sucumbir a un provincianismo ingenuo o para no erguirnos en un protagonismo infecundo—, la teología española tiene delante de sí unas situaciones históricas y unas tareas espirituales, que le son particularmente propias, que le vienen dadas por la historia espiritual de nuestro país y muy especialmente por la evolución hecha por la sociedad y por la iglesia en los últimos decenios.

Quizá más fuerte que nunca en los últimos siglos se dé hoy una ruptura de generaciones entre quienes se formaron en áreas latinas antes del año 50 y entre quienes hacen teología hoy identificándose a sí mismos desde escuelas, hombres y métodos que han surgido en otros contextos culturales, y sufren una distancia a la vez que una profunda atracción por la historia del propio país y de la propia iglesia, queriendo conocer su intrahistoria y sufriendo por no conocerla a fondo en sus momentos mejores y en sus abismos más peligrosos. En este sentido una de las primeras tareas es volver los ojos hacia el propio pasado con aquel amor, que es siempre necesario para poder entender lo que ocurrió, y con aquel amor que es siempre necesario para poder crear algo nuevo en generosa continuidad y en obligada continuidad para ser fecundos. Hay que llevar a cabo por consiguiente con urgencia y fidelidad una relectura de la historia de la teología, de la historia de la espiritualidad, de la historia de la acción pastoral, de las relaciones iglesia y sociedad y de la presencia de la iglesia en la cultura en España. Es necesario presenciarlo todo ese pasado para comenzar una etapa nueva. Sin raíces que arraiguen y den subsuelo, no hay posibilidad de tener alas, lanzarse al vuelo y avanzar hacia otras latitudes.

La teología española debería tener muy claramente ante sus ojos a los que son sus destinatarios, y las exigencias propias de cada uno de ellos. Estos destinatarios son fundamentalmente tres: la *iglesia*, la *universidad*, la *sociedad*. Si cada teólogo se va a sentir especialmente atraído por uno de ellos y cualificado para servir a sus demandas con especial eficacia, sin embargo la teología como tal deberá ser consciente de que en los tres campos tiene que ser una palabra históricamente significativa y una razón real de la esperanza cristiana. Es justamente esa simultaneidad de destinatarios lo que se convierte en una de las mayores dificultades para la teología, ya que cada uno de ellos pone en primer plano unas exigencias y espera del teólogo una palabra distinta. Son por tanto tres ordenes diferentes de responsabilidad.

1. *Para con el evangelio y la fe de los creyentes: «la Iglesia».*

La Iglesia es la patria del teólogo. De ella viene, desde ella habla y hacia ella invita. En ella pone su vida al servicio del evangelio de Jesús, para que éste pueda llegar a ser fuerza de salvación, para quienes creen en él. Y desde ella elabora una palabra en la que los creyentes discernen los contenidos y exigencias de su fe; y en la que los no creyentes puedan adivinar el sentido último de la existencia humana, reconociendo en el destino personal de Jesús y en su evangelio la realización histórica concreta de lo que es el esencial y universal enigma del hombre, que es verdadero sólo cuando no desiste de las grandes pasiones, por las que se siente atezado: la verdad, la comunión, el amor, la justicia, la dignidad, la voluntad de perduración, la necesidad de abertura y entrega a Otro. En la Iglesia, como lugar en que adquiere su real sentido y como mediación plena del evangelio, el teólogo tiene ante sus ojos sólo a Dios en su Misterio insondable y al hombre en su concretísimo mundo. No predica por tanto primordialmente «la Iglesia» sino a Jesús, consciente sin embargo de que su palabra y su espíritu sólo se dejan sentir en verdad y plenitud dentro de la Iglesia.

La teología es esencialmente misionera en cuanto que tiende a acercar el evangelio a los hombres que todavía no creen, como una palabra que ilumina y salva su existencia; y a los hombres que ya han creído en orden a que descubran todas las posibilidades aún no descubiertas en el evangelio y todas sus exigencias aun no respondidas. El lo hace desde la Iglesia que hay, en la que él vive y día a día descubre en comunión con todos los hermanos la hondura, anchura, altura y profundidad del misterio de Cristo, tendiendo hacia la Iglesia que todavía no hay. El teólogo cumple esta función misionera, al remover los obstáculos que determinadas comprensiones ambientales de la realidad ponen al evangelio y al mostrar la fecundidad humanizadora que una fe suscita cuando llega al corazón del hombre y desde el corazón sube a la inteligencia y desde uno y otra baja a las manos.

Si en el principio de la Iglesia la evangelización comenzaba con el kerygma (anuncio de la buena nueva de Jesús a los judíos creyentes en Yahvé y a los paganos creyentes en lo Divino o en sus dioses particulares) y sólo en un segundo momento venía la teología como explicitación de los contenidos del evangelio, hoy quizá tenga que preceder la teología como mensajero que allana el camino, que descubre la posibilidad y hace sospechar el gozo, de que algo o Alguien vengan a la tierra del hombre y llegando a su casa la puedan enriquecer y transformar. En este sentido el teólogo hoy, viviendo en la Iglesia, es su abanderado hacia las tierras en las que quizá ella todavía no está implantada. Y la cultura contemporánea es una tierra extraña y lejana para la fe, presentando ella misma una críptica pretensión de respuesta última a las preguntas teóricas y a las necesidades soteriológicas del hombre. Servidor de la Iglesia que todavía no ha nacido desde su inserción en la Iglesia que hay: esa es la primordial vocación misionera del teólogo. Y junto a ella la otra tarea: servidor que esclarece, profundiza, discernie y ensancha hacia sus orígenes fundantes y hacia sus metas plenificadoras la fe de la Iglesia que ya existe.

Es necesario hoy llevar a efecto *dos operaciones de catarsis espiritual y teológica*: una que consiste en desabsolutizar la Iglesia, sus hombres y sus instituciones, porque ella sólo es puente y lugar donde el hombre se encuentra cara a cara con el único Absoluto, que es el Dios viviente, y con sus prójimos reconocidos como hijos del mismo padre. Otra que consiste en aventar la sospecha de que la Iglesia ha traicionado el meollo doctrinal o moral del mensaje de Jesús, o que lo ha enturbiado hasta el punto de que ya es irrecognoscible dentro de ella. Es necesario arrancar de raíz tal sospecha desde un estudio histórico riguroso de las fuentes, pero no menos desde una inserción amorosa en la experiencia de fe que han hecho los grandes creyentes, y en la vida real de la Iglesia a lo largo de su historia en la que ha dado cabida a la pobreza de todos los pobres, a los pecados de todos los pecadores, a la debilidad de todos los débiles y sin embargo nunca ha dejado de proferir a la vez que el perdón y la misericordia del Padre, las exigencias de su amor y de su justicia, el rigor de las diatribas contra fariseos y poderosos, la utópica urgencia de las Bienaventuranzas, la parábola del hijo pródigo y de los invitados a la viña.

Comenzamos diciendo que la iglesia es la patria del teólogo; no una iglesia particular, aún cuando en ella nazca y crezca y dentro de ella sirva en tareas concretísimas y a veces difícilmente universalizables, sino *la iglesia en su católica universalidad* tanto temporal como local, la que es desde los mismos orígenes y porta en su seño todo lo que siglo tras siglo va descubriendo en el Misterio de Cristo y que se expresa por la intelección de sus teólogos, por el amor de sus mártires y confesores, por el servicio litúrgico de sus orantes, por la fidelidad de sus vírgenes, por el dolor de sus víctimas. Nada hay más contradictorio que un teólogo que secciona la conciencia de la iglesia universal y se aísla a sí mismo en su particular lugar respecto de esas fuentes de la conciencia católica en el tiempo anterior y de esas fuentes actuales de la iglesia que son los otros grupos eclesiales, las otras comprensiones teológicas, las otras preocupaciones misioneras, las otras primacías en el testimonio, bien de ejercicio crítico frente a los poderes de este mundo, bien de pasión dolorosa al mantenerse fieles al proyecto del Padre sobre la propia vida o a la esperanza, que los hermanos secreta o manifiestamente proyectan sobre ellos.

La Iglesia en toda su amplitud histórica, por lo cual todo es presente en ella: desde los padres apostólicos a los misioneros actuales, porque todo lo que ellos dijeron o silenciaron, acentuaron o negaron, en alguna manera sigue siendo presencia activa en ella. El avance de la comprensión del misterio cristiano no se hace en un progreso lineal por deducción de conclusiones teológicas o dogmáticas, sino en una penetración cada vez más intensa hacia la impenetrabilidad del Misterio y cada vez más sensible a su amorosa generosidad.

La Iglesia en toda su amplitud geográfica actual, ya que la refracción del corazón de Cristo en todos los corazones de los que creen en él, prohíbe convertir a una iglesia, a una cultura y a una teología en criterio o medida

de todas las demás, y a una forma de expresión litúrgica o espiritual en canon para todas las restantes. La Iglesia histórica y geográfica en toda su admirable variedad y en toda su sencilla unidad. Hay que haber leído a todos los teólogos y espirituales: desde Orígenes, San Ireneo, Evagrio y Pseudo-dionisio, hasta los teólogos y espirituales de nuestros días: Rahner, Balthasar, Lubac, Foucauld, Guardini, Blondel, Lebbe, Edith Stein, para quedar sorprendidos ante la variedad del rostro de Cristo reflejado en el alma de cada uno de ellos. Y esa variedad ha sido sin embargo el final de una búsqueda y de un encuentro con él, que eran idénticos en todos ellos, de una común voluntad de identificarse con El como el Hijo primogénito y de responder a su esperanza sobre nuestra vida. Por ello un fundamental sentido de la historia es absolutamente necesario hoy día al teólogo. El le permite ver las realidades actuales en un horizonte más amplio, percibir su urgencia y sus límites, afanarse en medio de ellas sin quedar ahogado por ellas. Porque la vida de la Iglesia es como una sinfonía incompleta, a veces rota, pero cuya unidad de fondo persiste y es necesario descubrir. El fragmento que cada generación tiene que interpretar solo podrá lograr su real sonoridad si acierta a concordar con las secuencias anteriores y a iniciar las secuencias ulteriores.

Quizá unas de las amenazas más profundas que la Iglesia sufre hoy es esta pérdida de memoria, este olvido de su continuidad e identidad histórica. Hay un instinto de familia y de tradición que operan siempre como criterio de recepción o de rechazo, de selección o de oposición. Y si es verdad que el avance en el conocimiento del Misterio de Cristo no es lineal sino circular, sin embargo es también verdad que hay fases definitivamente hechas, logros a los que ya no se puede renunciar, porque son la luz que el Espíritu ha ido poniendo en el corazón de la Iglesia, como condición para que en determinados momentos ésta pudiera creer con verdad y confesar con sinceridad. Y esos momentos de luz que la conjunción de la pregunta de la Iglesia y de la respuesta del Espíritu, o si se prefiere de la pregunta del Espíritu en el corazón de los hombres y de la respuesta apostólica ha ido dando, generación tras generación en momentos límites, a las interrogaciones surgidas sobre la revelación de Dios en Cristo, eso y no otras cosas son las *decisiones dogmáticas*.

Cuando decimos que la Iglesia es la patria del teólogo no decimos que a ella va para estar sujeto, atado, o tolerado por ella. Para poder llegar a ser «teóforo» con el alma transida y por ello penetrativa de la realidad religiosa y no simplemente un técnico de la fijación cronológica, o mensuración cuantitativa de los acontecimientos religiosos y para poder permanecer tal, es decir ofrecer un «logos» de Dios, está el teólogo en la Iglesia. No es anterior ni posterior a ella, sino en la medida en que toda su alma se deja transir por la fe de todos los creyentes, por el amor de todos los que oran, celebran, predicán, atestiguan y mueren. Es la colectiva inteligencia real que la luz de la fe posibilita a toda la iglesia, la que el teólogo eleva a palabra, profiere en alto, para ser reasumida a su vez por los demás, criticada, prolongada y enriquecida. Por ello siempre existirá una real comunión en una real

tensión. Porque el teólogo arrancando de la actual iglesia unirá su voz con la iglesia de los orígenes como iglesia ideal normativa y con una iglesia todavía no existente, que también es normativa y que quizá esté en cierta oposición con la real iglesia existente. Eso lo hará el teólogo como quien extiende su propia piel a un cuerpo más amplio, como quien acepta y reclama ser aceptado, como quien aprende y enseña a la vez, como quien recibe una autoridad y a la vez genera autoridad.

Si el teólogo tiene como misión servir a la Iglesia, desde la lectura renovada del evangelio, en su tenor y fuerza originales; si ha de hacer presente la entraña del Cristo universal en cada una de las iglesias particulares; si ha de ser capaz de actualizar en el momento presente lo que el pasado desveló en el Misterio de Dios como esencial e inignorable; si ha de servir a los más pobres y carentes de inteligencia en la iglesia y a la vez colaborar con quienes en ella tienen autoridad: si el teólogo es todo eso al tiempo, su misión no es fácil. Hoy estará invitado casi siempre a poner su pluma y su palabra al servicio de dueños, que le paguen y le aten. Los reclamos y señuelos son diarios, esperando de él que sirva y legitime una causa, sin permitirle mantener su libertad para pensarla siempre de nuevo y apoyarla o negarla desde su conciencia personal y no desde los intereses de grupos o de programas ideológicos.

Con una iglesia escindida a veces artificialmente entre jerarquías de cúspide y comunidades de base al teólogo se le presentarán servicios, que parecerían obligarle a una ruptura. Sin embargo hay que afirmar que esa ruptura es eclesiológicamente una herejía. Porque aceptando la tensión y la diversidad en la percepción de urgencias apostólicas, no es pensable una real ruptura entre los obispos y los grupos siempre renacientes de cristianos, que desde enclaves humanos o desde percepciones espirituales quieren legítimamente reconfigurar la comunidad eclesial. El teólogo tiene que compartir la responsabilidad de quienes tienen autoridad en la iglesia. Una disidencia secreta, marchando hacia reales posiciones de ruptura respecto de la autoridad episcopal es o un juego de oportunismo fácil o una ingenuidad personal o una secreta ruptura con la única iglesia de Cristo. Por ello a la vez que una profunda y realísima responsabilidad con todos los problemas de la iglesia, y no sólo con los de un sector, hay que dar al teólogo una libertad total. Y cuando él asume responsabilidad y libertad a un tiempo, es cuando surge la verdadera tensión de su vida: porque se siente responsable de la iglesia universal ante la iglesia particular y de ésta ante aquélla; de la cultura ante la fe y de la fe ante la cultura; de los pequeños y pobres en la comunidad ante los que tienen la autoridad y el poder; y a su vez de los que tienen la responsabilidad total y compleja ante quienes sólo perciben las urgencias de un sector o quehacer de la iglesia. Es esa compleja misión la que hace difícil la tarea del teólogo; dificultades que por consiguiente no le nacen sólo de fuera sino de dentro de su propio espíritu. ¿Cómo conciliar la amplitud y complejidad de esa única misión?

Para España esto significa en concreto que los teólogos tenemos que reconvertir nuestra inteligencia y nuestro corazón hacia la propia historia

y tradición, hacia la cultura y sociedad actuales, hacia las situaciones pastorales específicas, hacia los hombres de pensamiento que pueblan hoy y han poblado en decenios o siglos anteriores nuestra península. El tiempo de apertura al exterior ha cumplido sus objetivos. Presuponiendo esa labor de información y comunicación con los demás es necesario recuperar la confianza en la propia tarea, redescubrir aquel rostro específico que nuestra teología puede y debe tener desde una tradición en la que la razón teórica ha ido siempre sumada con la razón histórica, la afirmación teológica con la experiencia mística, la realidad del mundo que no vemos con las realidades del mundo que vemos y en medio del cual vivimos, la determinación del sentido último de la existencia con los sentidos y valores penúltimos. Es necesario por tanto cultivar un amor más generoso para con nuestro pasado cultural, y más explícitamente para nuestra herencia teológica. No se puede vivir de rupturas y revoluciones permanentes que hacen infecunda toda revolución real y toda reforma en profundidad, porque la instantaneidad creadora que no logra una perduración institucional se agota en el sujeto creador y en el instante de la creación, sin repercutir sobre el resto de la comunidad eclesial o de la sociedad en general. Cuando tiene lugar un vuelco de la conciencia humana, hay que llevarlo hasta el final y esperar a ver qué da de sí o qué niega de sí. La historia de la teología española reciente está hecha de entusiasmos pasajeros y de innovaciones repentinas. Hombres y movimientos aparecieron como estrellas fugaces, propulsados por grupos o intereses, que luego los abandonaron al correr vientos en otras direcciones.

Esta mirada abierta y amorosa para la propia historia espiritual, que permite libertad y generosidad crítica, viene reclamada como un elemento parcial de una exigencia más general del teólogo, para poder cumplir su misión. Esta la podríamos concretar en un triple nivel:

- a) *Auditus fidei*, o percepción de la fe como real noticia anterior.
- b) *Intellectus fidei* o penetración teórica en sus contenidos.
- c) *Locutio fidei*, o transmisión inteligible y visible de ella a los otros.

La teología presupone la «confesión» de la fe dentro del propio corazón y en medio de la comunidad, y se prolonga en «profesión», yendo así del altar de la celebración al atrio de la discusión. Sin creer y sin predicar no es posible la teología: «Fides officium a nobis exigit et cordis et linguae» (San Agustín, *De Fide et symbolo* I, 1).

- a) «*Auditus fidei*».

El teólogo no crea la realidad sobre la que piensa. La encuentra como vida vivida en la iglesia, explicitada a través de todas las concreciones que esa iglesia se da a sí misma, en el orden moral-disciplinar, en el orden misionarial-testimonial. Por ello el teólogo necesita, para poder subsistir como tal, la permanente inserción en la vida de la iglesia, la comunión al Misterio que allí es celebrado. Porque sólo así le será posible oír latir viviente esa personal realidad de Dios en Cristo.

Si la teología ejerce una razón, es ante todo la razón humilde del que

quiere entender lo que oye, y no la razón violenta de quien quiere crear la realidad, configurarla a su imagen y semejanza, arrancarla frutos al margen de lo que es su simiente natural. El teólogo es por ello ante todo el fiel oyente de la fe de la iglesia creyente, y desde ahí el generoso acompañante de quienes creen positivamente, y de quienes dudan o ni siquiera saben si son creyentes, o increyentes, dejando en manos de Dios su fe o incredulidad. Y desde ahí es el fiel locuente sobre esa realidad, tal como es creída. No son sus deseos, sus temores, sus ideas sobre la revelación de Dios, sobre Dios mismo o sobre el hombre, sino la conciencia verdadera de la iglesia real y de la iglesia porviniendo lo que él transmite. Esto le obliga a una humildad absoluta, a un incesante atenuamiento a lo real, que le precede y le desborda. Humildad absoluta que le obliga a conocer y utilizar todos los instrumentos y métodos a su alcance con cuya ayuda puede llegar mejor al núcleo de la revelación originaria, de la tradición eclesial, del sentido de los textos escritos, de la intencionalidad de la fe vivida.

De aquí nace la primordial necesidad de toda teología: abrevarse en sus fuentes primeras, conocidas en sus textos originales, leídas éstas en sus marcos históricos propios. Fuentes retenidas como base y alma permanente de toda especulación ulterior: la Biblia, los Padres de la Iglesia, los grandes teólogos, la historia de los dogmas, leídos en sus textos y contextos propios, pensando con ellos nosotros. La teología española no es una teología fecunda porque con rarísimas excepciones es sólo teología de tercer acceso, de cita indirecta, nacida no en diálogo con la realidad cristiana en sí misma, tal como se expresa en las fuentes normativas, sino en mera referencia y comentario de interpretaciones exegéticas y de construcciones sistemáticas que nos son culturalmente lejanas. Por ello tiene tal importancia el movimiento de jóvenes exegetas para el futuro de la teología. Y el mismo interés por una cualificación metodológica, lingüística y crítica debería extenderse a las otras ramas de la teología, especialmente a la sistemática.

El uso de los métodos histórico-críticos no tiene por qué tener esa secreta voluntad prometeica que a veces se les atribuye. Es justamente una humilde voluntad de decir lo que ha oído, lo que le confiere a tal método la posibilidad de una palabra verdadera. El se sabe más en la línea de los testigos de algo que es, y no en la línea de algo que él hace, en la línea de los servidores de una Palabra que es señora y soberana de nuestras vidas y no en la línea de los creadores ni de los dominadores de una realidad propia y por ello sobre sus frutos.

b) *«Intellectus fidei»*.

Pero el teólogo es oyente de la palabra en cuanto que la deja llegar a su corazón, y deja que su corazón sea conformado por ella y le haga nuevo. Y cuando ella ha llegado hasta las entrañas de aquel entonces renace nueva, con una sonoridad distinta a la que tenía cuando llegó. El *auditus fidei* se convierte en *intellectus fidei*. Porque Dios presupone como destinatario de su palabra al hombre que el creó a su imagen y semejanza, con pretensión de verdad, con pasión de inteligencia. No arroja sobre él su palabra

como la tormenta arroja el agua sobre la tierra o como un hombre tira piedras contra otro. Dios no violenta a sus criaturas, sino que obra en ellas la acción de su gracia conformándose a las estructuras de la naturaleza. Por ello la revelación al profeta se inserta en un proceso de intelección históricamente determinado. Y la acción del apóstol se inserta en un proceso de situaciones históricas, sociológicamente condicionado. Y es en el acto de trenzar lo que el hombre percibe como palabra de Dios con su inteligencia y con su historia cuando tiene lugar lo que llamamos revelación.

El teólogo tiene que oír y entender, acoger y pensar, recibir el evangelio como anuncio particular y llegar a descubrir cómo y porqué es una buena nueva de validez universal. San Pablo lo dirá con una fórmula única y admirable: El anuncio de salvación, referido al hombre Jesús, ha de ser manifestado como una palabra de verdad para todos los hombres. Este tránsito de lo particular a lo universal, de lo ocasional naciendo de la benevolencia amorosa de Dios, que nos envió a su Hijo, a lo universal o esperanza general de salvación, eso es lo que tiene que llevar a cabo el teólogo, primero para sí mismo y luego en palabra verdadera para los demás. Y esto sólo es posible cuando a la vez que *el oír* acontece en él *el pensar*.

Pensar es algo más que tener información sobre el pasado, establecer conexiones de origen y casualidad, predecir repercusiones en el futuro, establecer consecuencias morales. Pensar es dejar que la realidad misma, en este caso la realidad de Dios manifestada en Cristo, sea real para nosotros, y abandonando el orden de los conceptos se haga presente a nuestro espíritu, haga sentir su peso y su luz sobre él, trascienda las mediaciones siempre necesarias y en un saber no sabiendo decir, nos haga sentirle como la necesaria, fundante y nutricia raíz de nuestra existencia en cuanto seres espirituales, y criaturas destinadas a la consumación en el Absoluto por el amor. Y al dejarse así sentir sobre el alma, siendo y haciendo ser emergiendo desde dentro de nosotros y siendo distinta, no siendo sin embargo sino desde nosotros mismos, entonces se nos abran los ojos para ver el resto de la realidad en relación con ella, para interpretar la historia anterior y para adivinar nuestro futuro desde ella. Quien así ha *pensado* es capaz de tener un logos de verdad que conforta, de proferir una afirmación que es explosión de luz que ilumina y no sólo sentencia que ordena o noticia que ilustra, ley que exige o historia que narra.

Hay que mostrar hoy que en la iglesia existe una verdadera pasión por la verdad más allá de una inercia de la costumbre. Si la religión y el derecho son las expresiones estáticas y estabilizadoras de la vida humana, la filosofía, la ciencia y la economía son las instancias dinámicas, permanentemente movilizadoras en un sentido y desintegradoras en otra. Por ello la comunicación permanente es una necesidad para unas y para otras, ya que la vida humana es esa extraña mezcla de aposentamiento y de marcha, de costumbre y de ruptura, de inserción en este mundo y de trascendencia sobre él.

Y es justamente en esa actitud alerta y rigurosa donde se debe poner de manifiesto la energía que la fe procura a la inteligencia, que se mani-

fiesta en su capacidad para admitir nuevos problemas y nuevas soluciones tal como la razón secular las está llevando a cabo, a la vez que para mantener en alto y esclarecer un punto esas cuestiones, que una trivialización represiva siempre intenta silenciar: el origen y destinación del hombre, el sentido de nuestra presencia en el mundo y la posibilidad de lograr cada uno aquella sanidad y santidad que son nuestro supremo anhelo. Una sociedad que reprime tales cuestiones silenciando al verdadero Dios se torna vulnerable a todos los dioses e ídolos, se queda a merced de todos los sucedáneos de la piedad que dignifica al hombre, y termina en manos de la magia demoníaca y de los dictadores políticos o quizá de lo que es peor, la suprema condenación a que puede descender el hombre: el aburrimiento de su finitud y el tedio que generan sus pecados. Y no otra cosa es el infierno: por un lado el empeño y la incapacidad para existir gozosamente por sí mismo sin poder del todo desistir de ser, y por otro incapacidad para amarse uno a sí mismo como resultado del radical desasimiento y desamor, que la indignificación de la propia existencia ha generado. En tal situación sólo es posible o bien asumir el tormento que no cesa o abrirse a la oración que pide a Dios con el poeta le arranque a tal ilusión desvanecedora, creada por la propia magia, el extraño encantamiento o el personal pecado:

«Now I want
Spirits to enforce, art to enchant;
and my ending is despair,
unless I be relieved by prayer,
which pierces so that it assaults
mercy itself and frees all faults»

(W. Shakespeare, *La Tempestad*. Final)

Oración que pide a Dios nos ayude a superar ese disgusto ontológico subsiguiente a ser y vernos tales, y nos dé la amorosa humildad del que contempla y acepta su realidad con aquella benevolencia que todo lo afirma y nada destruye:

«O Seigneur, donnez moi la force et le courage
de contempler mon corps et mon coeur sans dégout»

(Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*)

Una teología en la que no acontece el pensar, en la que sólo se narra o proclama, no es teología; le falta lo que le es esencial: el logos, aquel decirse sí misma la realidad y que al tornarse luminosa ante el sujeto le hace a él a su vez transparente a sí mismo. Por ello mucha de la producción actual en nuestra patria no es realmente teología. Es un discurso narrativo, proclamativo, acusativo, retórico, sin duda de las mejores causas históricas, haciéndose heraldo de los mejores ideales, pero no es teología. Quizá sea una proposición de programas éticos para el cristiano, e invitación a asumir imperativos históricos, cosa absolutamente necesaria, pero no alcanza aquel nivel de la reflexión en la que el sujeto a la vez que informado, exigido,

acuciado o responsabilizado se siente confrontado y confortado por la verdad, inhabitado y acusado por ella, siendo desde ella, es decir conociendo.

Un discurso fragmentario, ocasional, que no se elabora en un marco de totalidad, que sólo ilumina un aspecto de la realidad cristiana o de la realidad humana, sin mostrar la inserción que dentro del todo logra, no es una teología. Tales discursos son como llamaradas que pasan delante de los ojos del cristiano: le pueden deslumbrar un instante o alumbrar unos metros la realidad por fuera pero no le hacen transparente la realidad por dentro, ni le confortan con aquel saber que no es de cosas aisladas sino de totalidad y ultimidad, aun cuando quizá se inicie en el examen aislado de un hecho histórico diminuto, o de una parcela pequeña de la realidad cristiana. Sólo aquel saber permite creer confiadamente, entregar la vida al servicio del Reino, soportar las tribulaciones en un mundo que en cuanto tal es siempre enemigo de Cristo, y vivir alegres, confiados y agradecidos ante El.

Sin duda uno de los dramas más graves de la conciencia española actual es que la degradación es tanta que ya no hay pesas ni medidas; que ya se ha perdido el instinto general de valoración; que pueden lograr una vigencia general en la iglesia libros absolutamente deficientes e insignificantes, y se pueden imponer medianías, sin que la reacción general sea unánime en el rechazo. Y nada más grave le puede ocurrir a una iglesia que perder el «sensus fidei», no tener norte y estar a merced de gritos y susurros, que siempre vienen del poder, y en última instancia del Maligno. Nunca fue más necesario que ahora entre nosotros defender la racionalidad crítica, el logos del pensamiento, la actitud de la reflexión teórica, y el discernimiento colectivo que deje fuera de vigencia lo que no es realmente nutricio, lo que engendra vacío y es pura espuma de otras fuerzas subterráneas y profundas que son las realmente impulsivas de la vida, y a las que hay que identificar en su dirección, proveniencia y contenido.

La generosa voluntad de actualidad, la sensibilidad social-política y la urgencia pastoral que mostraron los obispos en los últimos decenios no corrieron paralelas con esta penetración intelectual y con un ensanchamiento de horizonte históricos que les permitieran percibir en qué medida determinadas reacciones eran ocasionales y por qué razón actitudes y movimientos, que en un instante fueron urgentes, pueden ser perniciosos en momentos ulteriores. La Iglesia española necesita ir más allá de la fase «conciliar», caracterizada por un rechazo de formas, instituciones, adhesiones y costumbres, características de la España e iglesia tradicionales. Una vez llevada ésta hasta el final, hay que saltar a la fase siguiente: *esclarecimiento teórico de la inteligencia* sobre las realidades de la fe en sí mismas y su capacidad para generar humanidad y para salvar la vida humana de sus vacíos constituyentes; *confrontación con las creaciones humanas* especialmente las que aparecen en el horizonte español, sin sucumbir a la doble tentación de los últimos años o bien agredir al increyente por el mero hecho de serlo, o bien por el contrario adularle como si él fuera el mejor testigo de la verdad y el mejor intérprete de nuestra propia autoconciencia cristiana; *creación de formas de existencia o instituciones* dentro de las cuales la conciencia cris-

tiana pueda desplegarse, alimentarse, confrontarse a sí misma con los demás, teniendo una permanente capacidad de reconstrucción, y así poder perdurar en un mundo que le es hostil y se enfrenta a ella no por negaciones parciales sino por la contraposición de sistemas que tienen pretensión de verdad y de eficacia últimas en el orden de la salvación.

La teología española sufre en nuestros días un espejismo. Quienes la llevan adelante son en general hombres de la generación que se formó con anterioridad al concilio, y que habiendo asimilado aquellos esquemas de pensamiento asimiló luego otros, y puede ver ahora el mundo y la iglesia desde una doble lectura. Es la generación que se formó y fortaleció dentro de las instituciones de la iglesia, sintiendo ante todo su exigencia y presuponiendo como evidente el acogimiento y apoyo que ellas prestaban. Las siguientes generaciones carecen de este doble albergue intelectual y afectivo. Han recibido sólo la nueva formación: reactiva, fragmentaria, crítica, fermentada con una cierta sospecha respecto de la propia iglesia madre, con una cierta disciplicencia frente a las instituciones eclesiales, por considerarlas alambrada para la comunicación con el mundo o para la solidaridad absoluta con el prójimo. Parte de esta teología reciente se caracteriza a su vez por una voluntad de racionalismo crítico, de actitud liberal y distanciada frente a planteamientos eclesiales, por una actitud de sospecha ante las actitudes espiritualistas contemplativas.

Las generaciones que están llegando ya hoy a los centros de estudio comienzan a presentar una sensibilidad totalmente distinta. No conocieron el concilio ni todo lo que le precedió; no crecieron en instituciones eclesiales; no hicieron la experiencia de una iglesia autoritaria; no asimilaron un pensamiento escolástico ni se alimentaron de la piedad clásica; no tuvieron que hacer la ruptura respecto de lo antiguo para establecer la comunión con el nuevo mundo, porque en realidad no salieron del siglo para pasar al claustro. Ellas por consiguiente traen una sensibilidad muy distinta y demandan una teología clara, rigurosa, es decir no solo narrativa e informativa sino explicativa y sistemática, confiada en sí misma y consciente de las fuentes desde las que se elabora, del método con que procede, de la autoridad que confiere a cada una de las afirmaciones, del valor del lenguaje teológico como lenguaje de la fe, y de cada uno de los teólogos, discerniendo cuando son fiel expresión de la fe eclesial y cuando transmiten opiniones personales.

Esta nueva generación está haciendo la experiencia de un mundo que es enemigo de la fe, cuando la fe es presentada no sólo como cultura de la transcendencia, moral pública o religión civil, sino como exigente palabra de Dios invitando a la conversión desde los ídolos al Dios viviente, desde nuestro lugares de autoadoración al lugar de Jesús, donde él se vive dándose, y muerto es resucitado por Dios. Estas nuevas generaciones reclaman unos espacios de cultivo, celebración, expresión y realización comunitaria de la fe, que poco a poco irán desembocando en nuevas instituciones, quizá en nada parecidas a las anteriores, pero en cualquier caso expresión pública de la fe. Estas generaciones nuevas reclaman una oferta de fe en explicitud

de contenidos dogmáticos, de exigencias morales y de experiencias espirituales, ya que el pluralismo en medio del que viven los confronta con otras ofertas donde esa explicitud se da. Reclaman por consiguiente una fe no sólo en relación o diálogo con los demás sino en sí misma; no sólo eficaz sino verdadera, no sólo capaz de invitar a la acción sino también de introducir al silencio, en el que se encuentre el hombre consigo mismo. Son generaciones distintas, y en vano y en falso querremos leerlas con las categorías que nos son familiares a quienes ahora estamos en cátedras de teología o en sillas episcopales, pertenecientes todos a una generación zaherida y que no siempre ha curado las cicatrices creadas por la preparación y acogimiento de Concilio.

Tales generaciones nuevas son una promesa y un peligro para la iglesia española. Pueden ser un aliciente para llevar a cabo un esclarecimiento necesario de la identidad cristiana y de la comunión eclesial, de las exigencias morales del evangelio y de la necesaria creación de instituciones para no perecer en el desierto de la increencia, que es ahora nuestra sociedad. Pero a la vez pueden ser un grave peligro, sobre todo, si son secuestradas y caen en manos de los grupos y generaciones que no aceptaron el concilio y miran resentidos todo lo que cae bajo el nombre de modernidad, que siguen presos de modelos políticos absolutamente arcaicos, que no creen en la capacidad de la razón humana para encontrar caminos de convivencia entre los hombres, ni en la capacidad de la inteligencia para encontrar la verdad y una vez encontrada amarla y servirla, y que por consiguiente en el fondo rechazan la secularidad, la democracia y el pluralismo de la sociedad actual. Si se diera una extraña mezcla de estas dos generaciones renacería entre nosotros una *sospechosa restauración*, que comenzaría a anhelar el acogimiento, paz, defensa y claridad de la iglesia preconiliar, que identificaría la fidelidad al evangelio con el mantenimiento de un tipo de sociedad, de economía, de política y de cultura; que descubriría falta de piedad allí donde no apareciesen determinados ejercicios piadosos.

Para que este hecho no acontezca hay que comenzar por llevar a cabo una revisión crítica de los años del posconcilio, preguntándose cual fue su presentación, su aplicación y sus resultados en España, a la vez que del tipo de teología elaborada en esos años. Es necesario preguntarnos si se llevó a cabo con la profundidad y extensión necesarias una catequesis tan respetuosa, permanente y eficaz que permitiese a las generaciones españolas pasar de la fe, fijada en las fórmulas que aprendieron en la escuela y ligada a la autoridad permanente de la iglesia, a una fe más totalizadora y personalizada que desborda las fórmulas y es ante todo vida personal desde el Dios personalmente afirmado y amado; a una fe más libre que se vive, recibe y alimenta continuamente en la iglesia, pero en una iglesia que la es cada creyente, y donde la autoridad jerárquica no supe la creatividad, libertad y decisión personales. Hacer esto en España equivalía a operar una metamorfosis de la conciencia religiosa y de la conciencia nacional. Y llevarla a cabo requiere medio siglo de cultivo teológico incesante. Por eso es necesario volver a decir ahora que al concilio, una vez que ha surtido sus efectos

sociales y políticos, es necesario arrancarle y hacer fecundos sus contenidos y posibilidades explícitamente religiosas, tanto teológicas como pastorales.

Esta tarea no la llevarán a cabo teólogos que griten la primera o la última teología, sino los que piensen a fondo perdido y a verdad total, sin grandes pretensiones, en silencio de prensa y de ecos públicos. Pensar que la eficacia de la modernidad eclesial y de su progresismo pueda ser medida por el eco positivo o negativo, que adquiere en cierta prensa, ha sido una mortal y mortífera herejía de los últimos años entre nosotros, que hemos pasado del desprecio de la palabra del otro, especialmente del no creyente a considerarle como la medida de nuestra verdad y responsabilidad. La llevarán a cabo teólogos identificados con la iglesia e insertos plenamente en la sociedad en una libertad tan total que los tenga más preocupados el vivir el evangelio y creer en él que el eco inmediato de nuestra fe sobre los demás. Los próximos años serán de silencio obligado, de necesaria consolidación, de reformas en profundidad y a largo plazo, de intensidad religiosa y de fidelidad misionera justamente en lugares donde quizá ninguna voz humana agradecerá nuestra fidelidad, donde el mundo no se hará eco de nuestra presencia y donde al grano le tocarán los meses de otoño e invierno. Nadie elige los tiempos de su vida, ni las formas de su misión, ni puede reclamar los frutos de sus obras. Aceptar esta incondicionalidad, silencio, y rigurosa voluntad de verdad evangélica y de acción crítica es la condición para un nuevo trecho en la historia de la teología española. Sólo así mostraremos que no estamos ante un nuevo capítulo de política eclesiástica buscando con nuevos métodos viejos objetivos, o ante un nuevo estilo de capturar a los incrédulos para la fe, sino ante una nueva fase de iglesia, queriendo ser más semejante a Jesús, y con él mejor servidora de la mejor entraña del hombre, ésa que él en su insensatez o pecado quizá todavía no ha descubierto.

c) «*Locutio fidei*».

Decíamos que al teólogo junto al *auditus fidei*, y al *intellectus fidei* le es necesario llevar a cabo la *locutio fidei*. El término *locutio* podríamos hacerlo derivar de «locus»: lugar y de «loquor»: hablar. Conjuntando ambas etimologías diríamos que el teólogo tiene que llevar a cabo una palabra *en lugar y en el tiempo*, es decir una palabra cristianamente verdadera e históricamente significativa. Ello sólo es posible si es rigurosamente contemporáneo, es decir si vive propulsado por lo que son necesidades, carencias y valores de una generación. Las palabras no existen de manera intemporal, sino que tienen una historia y una biografía, nacen desde el seno materno de unas vidas que las gestan, y arrastran consigo a lo largo de sus días esas connotaciones originarias. El teólogo tiene que ser capaz de personalizar todas las palabras anteriores, cuando pasan a su pluma. Un viento ha de pasar a través de todas ellas para que comiencen a vibrar y a comunicar aquello que solo en acto significan, es decir cuando están dentro de un contexto que crea quien las usa, y que a ellas les permite comenzar a significar algo que estando siempre en su seno aparece por primera vez

ahora a la superficie. ¿Qué toque de vida transmitían Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Antonio Machado a sus palabras que siendo las de siempre, las sencillas y familiares, comenzaron a vibrar en sí mismas y nos hacen vibrar todavía hoy a nosotros con ellas? El sujeto debe entrar en comunión personal con la realidad, y sólo desde ahí será capaz de decirla con verdad, y sus palabras tendrán aquel peso y aquella intensidad que sólo desde la comunión con el común origen de todo les puede venir.

Y tras veinte años de pudor o de silencio, el teólogo tiene que volver a hablar de Dios. El discurso sobre el hombre, sobre el mundo y sobre el futuro tiene de nuevo que dejar paso a la palabra sobre Dios, al *logos del theos*, que integrando el canto, la narración y el testimonio intente decirnos quien es él, qué es para nosotros, qué somos nosotros para él. El silencio sobre Dios sólo puede ser adoración. Si se prolonga excesivamente amenaza convertirse en sueño y anticipar la muerte. Cuando el teólogo ha dejado de orar, adorar o hablar de Dios, ha fallecido como teólogo. Con la docta ignorancia, con el religioso saber, con el gozo de ser hombres hay que volver a hablar ante todo y sobre todo de Dios. Con temor y temblor, pero no menos con amor e inteligencia, hay que volver a hablar de El. ¡No le podemos callar, el Nombre santo!

2. Para con la «universidad» y la cultura.

El segundo campo de reflexión o de diálogo para la teología, después o a la vez que la iglesia es la propia universidad, en medio de la cual la teología debería nacer y crecer. Esto nos lleva a un viejo tema muy debatido durante los últimos decenios: los enclaves locales y las instituciones dentro de las cuales se hace teología. También aquí estamos en un momento nuevo, en el que la reflexión rigurosa, el sentido de la historia y la voluntad de eficacia a largo plazo han de prevalecer sobre los instintos de poder, la ambición de grupos y los intereses regionales, que fueron los que en no pocas ocasiones determinaron el nacimiento y marcaron la evolución de las facultades de teología en España durante los últimos veinte años.

Sería necesario comenzar diciendo que este problema de la ubicación, acondicionamiento y apoyo económico de las Facultades de teología supone que la iglesia española ha aceptado el siguiente hecho: que la teología en la iglesia no tiene como misión primordial preparar los candidatos para el ministerio apostólico, para la enseñanza de la religión o para la dirección de las organizaciones eclesíásticas. La teología es una función pública en la iglesia, tan necesaria como el ministerio episcopal, si no se quiere que la tradición de la fe se convierta en jurídica imposición de una autoridad eclesíástica, y la narración de una historia originaria en la transmisión de una mera leyenda de los orígenes, confundiendo así el evangelio con el poder de un grupo humano, con la moral de unas clases sociales o con la actitud intelectual de unas generaciones previas a la modernidad.

La teología lleva a cabo en un marco público, de manera permanente, y con un método que torna comunicable sus resultados, la verificación de la

verdad radical y de la vigencia histórica de la fe para los hombres, a la altura de su conciencia histórica. En un momento en que el saber racional y la clarificación que la ciencia lleva a cabo se han convertido en la condición previa para toda acción y decisión humanas, la iglesia tiene que mantener en alto una reflexión permanente, que trenzando la conciencia histórica, siempre en cambio, con la conciencia creyente vaya mostrando la validez permanente de la fe como alumbramiento de insospechadas posibilidades para la existencia humana e indirectamente la legitimidad de la iglesia. Se trata de un presupuesto de la misión evangelizadora en un mundo configurado por la racionalidad crítica. La teología así ejercida en marcos universitarios públicos, aceptando el reto y creando retos permanentes a las otras ciencias, es el lugar donde se esclarecen hoy *los preambula fidei sociales*.

Así se entiende que las Facultades de teología necesiten contar con determinadas posibilidades intelectuales y morales de ejercicio, para poder cumplir esa misión desde la iglesia hacia la sociedad, iluminando la vertiente de trascendencia de la vida humana; y desde la sociedad hacia la iglesia, acogiendo la lectura siempre renovada que la ciencia y la conciencia social hacen del hombre y de la sociedad, en medio de los cuales y sobre los cuales también piensa el teólogo. La teología es el órgano de conexión entre la iglesia y la sociedad, en la medida en que cada una de ellas está llamada a ejercer una función crítica sobre la otra.

3. Para con la «sociedad» y sus problemas.

Con ello estamos pasando al tercer plano de relación y de ejercicio en que se mueve la teología: la sociedad. Uniendo las dos perspectivas diremos que justamente la cultura es hoy día en España el lugar privilegiado y obligado del encuentro de la fe con el mundo. El evangelio tuvo en España durante los últimos decenios su mediación histórica a través de la política, de una política impuesta autocráticamente. Hoy la mediación sólo puede ser de orden personal, en libertad, y en forma pública. Y esa justamente es la misión de la cultura, con autonomía frente a todos los poderes establecidos y con capacidad de crítica y autocrítica respecto del poder político, del poder eclesiástico, del poder económico, del poder popular y del poder ilustrado.

Y es en ese espacio donde la iglesia española está dejando los grandes vacíos, los grandes silencios y las grandes ausencias. Si esta actitud perdura durante los próximos años, la porción católica de la sociedad española se dividirá por un lado en un *integrismo violento* que reclamará seguir haciendo de la política, tanto de derechas como de izquierdas, el medio privilegiado para extender el evangelio; y por otro en un *pietismo desangelado* que reclamará para la religión solo los espacios de la intimidad, de la conciencia, de la familia, del templo y de la vida eterna, dejando al hombre real en una esquizofrenia de dos mundos, haciéndole vivir con una lógica en el ámbito eclesial y con otra lógica opuesta a la anterior en el ámbito de su acción profesional y de sus compromisos históricos.

No es fácil sin embargo la tarea en este campo, porque una no pequeña parte de la sociedad española en sus capas ilustradas sigue siendo anticlerical, mira a la iglesia como un poder histórico casi exclusivamente, y desde ahí considera a la teología, ejercida hasta ahora por clérigos como un brazo tendido de la jerarquía, que se sigue extendiendo en ejercicio de poder y en busca de más poder. Así se explica que en estos años cuando las instituciones civiles tanto en la enseñanza como en la información han querido asomarse a los campos de teología, hayan apelado a extrañas voces de seglares y sacerdotes que a veces con mucha buena voluntad pero sin preparación técnica ninguna, se han convertido en autoridades, siendo preferidos a teólogos cualificados por su formación y acreditados por sus publicaciones.

Sólo citaré tres ejemplos: una benemérita institución de generoso mecenazgo constituía en juez de proyectos de investigación sobre temas de ecle-siología a un seglar catedrático de ética; una gran editorial barcelonesa pedía el artículo «teología» para una de sus grandes enciclopedias a otro seglar con especialidad en química, y una universidad de verano encargaba el curso sobre Prisciliano no precisamente a teólogos e historiadores cualificados sino a otras personas cuyo prestigio público venía fundado en razones, que poco tenían que ver con Prisciliano. Ello está llevando consigo consecuencias tan curiosas y peligrosas como una cierta relectura de toda la anterior historia religiosa española, sobre la que se proyectan arbitrariamente los deseos y temores del momento actual. La cuestión de fondo es ésta: ¿cómo van a integrarse en la España del futuro la identidad cultural del pueblo español y la confesión católica; cómo se va a utilizar en la España democrática y pluralista un legado cultural cuyas raíces son la fe y la iglesia católicas dentro de una sociedad secular, que no puede ser oficialmente religiosa, y que sin embargo no puede quedar sin sustancia ética y sin abertura a las posibilidades trascendentes del hombre?

Indiquemos sólo de paso el gran tema de la ética civil y de la necesaria creación de espacios públicos e instituciones cívicas donde se repiensen los problemas morales, con anterioridad y autonomía respecto de los aspectos religiosos. Tarea que es sagrada y urgente para una sociedad que no quiera desecarse espiritualmente, y quedar exclusivamente sostenida por la violencia de la ley, la violencia de las armas o los instintos de perduración y afirmación. Los hombres necesitan razones para ser, y esperanzas para vivir. Pero esta tarea es a su vez sagrada para la iglesia, porque sólo en una sociedad, abierta y no violenta, moralmente orientada y motivada, puede encontrar cauces normales para su anuncio evangelizador.

Enumeramos, sólo como ejemplo, algunas de las grandes cuestiones planteadas a propósito de esa *ética civil* (problemas teóricos de la naturaleza de la virtud y fundamentos del comportamiento humano), y de esa *moral civil* (formas individuales o colectivas de vivir virtuosamente).

1. ¿Cómo se relacionan entre sí los tres grandes ideales morales de la modernidad, alentados a partir de la revolución francesa: libertad, igualdad,

fraternidad? ¿Cuál de los tres debe ejercer la primacía sobre los otros dos? Si la libertad se ha articulado social y económicamente en los liberalismos y democracias, y la igualdad en los socialismos, ¿cuál es el modelo político que podría realizar la proximidad humana en clave de fraternidad verdadera y de fraternización social y política?

2. ¿Qué contiene y donde encontramos esa ética y moral civil, válidas y orientadoras para todos los ciudadanos, que les sirva a un tiempo de fuerza nutricia para llegar a ser buenos y de fuerza crítica para discernir la presencia del mal y la eficacia de los malos? ¿Cuál es el lugar privilegiado en el que debemos buscarla: en los grandes principios y valores integrados en la Constitución española de 1978, en la Declaración universal de derechos humanos, en el «Decálogo» como texto que ha adquirido a lo largo de su historia resonancia y acogida universales?

3. ¿Quiénes son los protagonistas y cultivadores de esa moral, que ha de ser descubierta primero, sistematizada, fundamentada y transmitida después para todos de manera que informe sus comportamientos, los ayude a orientarse y con ello a ser hombres buenos? ¿Es una tarea que compete a todos y cada uno de los individuos aisladamente? ¿Es competencia sólo del Estado? ¿O corresponde por el contrario engendrar, promover y presentar en público dichos proyectos morales justamente a las minorías o grupos humanos que desde dentro de la sociedad establecen la conexión real entre el individuo y el Estado?

4. ¿Cómo surge en concreto esa moral civil? ¿Acaso como resultado de una permanente y dialéctica confluencia entre el consenso de todos por un lado respecto de unos valores, ideales y exigencias, que necesariamente no podrían ser las máximas, y por otro los ideales totales que los distintos grupos humanos: sociales, religiosos y políticos, ofrecen permanentemente a toda la sociedad en orden a informar todas sus acciones y configurar todo el sentido de su destino en el mundo? ¿Acaso como resultado de esa interacción permanente entre los «profetas», (entendiendo por tales a quienes minan el orden establecido mostrando la violencia, la injusticia y la desesperanza que lo funda) y los «políticos», es decir quienes tiene como misión establecer orden, crear estabilidad institucional, y evitar que los fermentos críticos impidan cristalizar en duración las creaciones instantáneas y geniales?

5. ¿A través de qué mediaciones se expresa y a través de qué instituciones se cultiva esa moral específica de cada uno de los grupos y cómo puede hacerse fecunda para todos, siendo de esta forma el aliento incesante del proyecto moral y el que incita las conciencias extenuadas, sin que de esta forma se impongan a todos por la violencia del poder político, de la influencia económica, del fanatismo religioso, o incluso a través de aquella violencia indirecta que pudiese ser el voto mayoritario?

6. ¿Cuál es la aportación específica de la ética y moral católica a ese proyecto moral, que necesita el pueblo español, para asumir los nuevos valores morales, para ayudar a los católicos a colaborar en tal tarea, y para ofrecer los criterios, fuerzas y esperanzas del evangelio a todos, sin que ello comporte ninguna coacción sino un enriquecimiento real de sus posibilidades?

Hemos elegido *sólo un ejemplo* de las nuevas tareas teológicas, sin que con ello hayamos decidido cuales tengan primacía entre éstas y cuales por tanto reclaman atención en primer lugar.

La teología está en España ante nuevas y sorprendentes tareas, una vez que el país se ha dado a sí mismo expresiones sociales y políticas nuevas: mostrar cómo esa sociedad y esa nueva cultura pueden ser lugar legítimo y fecundo en medio del que se crea, se espere, se ame con verdad a Dios y a los hombres; mostrar cómo la fe no es enemiga de la libertad general ni de las libertades particulares, que los hombres se van conquistando, aun cuando ella tome luz de Eterno y de su revelación a la vez que del tiempo y de los hombres. Se necesita hoy por ello en España un conocimiento y amor profundo al propio pasado, generosa y críticamente conocido para así poder mirar con confianza y generosidad también hacia el futuro.

Frente a la dureza del quehacer teológico que está más allá de una eficacia inmediata (apoyando movimientos históricos que tienden a la transformación directa de las estructuras) y más allá de una renuncia a la significación histórica de la fe y de la iglesia, la teología española tiene que mantenerse en una bíblica actitud de perseverante espera activa, «upomoné», de discernimiento crítico en acto, de atenuamiento a las realidades cristianas que operan en el tiempo del hombre y sólo son eficaces cuando son reconocidas en su peculiar fecundidad y no manipuladas al servicio de otros fines.

Y de ahí nacen las dos tentaciones del teólogo: crear una teología *partisana*, bien de la mera devoción o bien de la eficaz revolución. Frente a *ambas* hay que tener el valor de mantener el pensamiento en contacto con las fuentes cristianas, con las conciencias cristianas, con las situaciones reales en que operan elementos de conciencia cristiana y elementos de conciencia no cristiana. Sólo así será la teología eficaz sin engendrar violencia y será generadora de luz sin encadenar voluntades. El teólogo es el órgano intelectual de la iglesia, concebida ésta no como grupo de poder, que presenta alternativas sociales y políticas frente a otros grupos, sino como comunidad real y abierta, que se comprende a sí misma desde la palabra del Jesús histórico, desde la presencia del Cristo vivo y desde el servicio a los hermanos de Jesús dispersos por el mundo, los ya creyentes y los todavía no creyentes. El teólogo es así el órgano expresivo del pensamiento eclesial que no es monopolizable por la jerarquía. Los sucesores de los apóstoles son los órganos testificadores, proclamadores, defensores del evangelio de Jesús. Ellos son el testimonio cualificado y autorizado de la palabra que en los orígenes nos fué dada, y dada de una vez para siempre como palabra de Dios en Cristo.

El teólogo está en un sentido más allá y en otro sentido más acá del testimonio positivo que de manera cualificada dan los sucesores apostólicos.

El teólogo está más acá y es inferior, porque no crea la realidad de la que habla, ni la puede modificar, ni se puede independizar de ella. El testigo dice lo que vió y vivió y en ese sentido él es punto de partida y punto de retorno. El cristianismo es una comunidad de experiencia en el origen, y una comunidad de testimonio a lo largo de la historia, que permite a cada hombre ser contemporáneo de aquella experiencia crística hecha por los apóstoles. Sin los testigos oculares de Jesús, sin los testigos auditivos de la palabra apostólica, y sin los anunciadores sucesivos de la muerte y resurrección de Jesús celebradas y actualizadas en la eucaristía no hay cristianismo.

Pero *el teólogo a su vez va más allá del testimonio positivo*, que los testigos cualificados (apóstoles y comunidad creyente) presentan en favor de Jesús de Nazaret ante el mundo, en cuanto que verifica el origen, pregunta por el fundamento racional de la adhesión a que somos invitados lo sitúa en referencia a otros anuncios de salvación que existen en la humanidad. Dado que la inteligencia humana no se contenta con la comprobación de los hechos que hay, sino que se pregunta por la posibilidad de que hayan acontecido, y por la significación que pudieran tener para los sujetos que se encuentran con ellos, en el cristianismo surgió por necesidad natural el tipo humano que, habiendo oído los hechos relativos a Jesús de Nazaret predicado como Cristo para judíos y paganos, se pregunta por la historicidad de los hechos, por la relación de ellos con el Antiguo Testamento y con otros libros nacidos de la piedad o sabiduría humanas, por la pretensión de verdad última que los predicadores presentan y finalmente si ese anuncio es recibibile o no, si se puede asentir a él con amor o si se le debe rechazar con respeto. Quienes recibieron ese anuncio como palabra de Dios, lo acogieron como palabra de verdad que vivida en la comunidad eclesial genera salvación y como tal quisieron explicarla a los demás, son teólogos.

El teólogo es quien consintiendo a ese testimonio, que desde fuera dan los prolongadores de la palabra apostólica y desde dentro da el Espíritu de Jesús, intenta penetrar en su sentido, muestra cómo es verdad universal lo que apareció como historia particular, explícita su contenido más allá de su facticidad, ensancha a exigencias morales lo que son enunciados históricos, y dilucida cómo la historia de unos hombres y el dogma de la iglesia pueden ser mediación manifestativa de la voluntad y presencializadora de la realidad de Dios para todos los hombres. Si el teólogo no consiente a ese testimonio apostólico, si no es iluminado por el Espíritu, si no cree, entonces no hay realidad teológica para él, sobre la que pueda versar su reflexión, ni perspectiva específica bajo la cual pueda ver unos hechos que pertenecen a la historia universal como todo lo que acontece bajo las estrellas. Sin la luz de la fe sólo verá hechos de la historia (que pertenecen a las ciencias positivas), conceptos universales deducidos de hechos particulares (cuya elaboración y crítica pertenece a la filosofía), expresiones del poder de grupos eclesiásticos o de personalidades elevadas al poder (dogmas e instituciones, cuyo estudio entonces pertenece a la sociología o a la politología).

En verdad para quien no considera pensable eso que llamamos revelación

de Dios, y la consiguiente respuesta a ella del hombre que llamamos fe, entonces la teología deja de existir sustituida desde un lado por la ciencia y desde otro por la autoridad eclesiástica. Pero esta afirmación no contiene una novedad especial: es la interpretación que de la teología se hizo siempre desde fuera de la fe y desde fuera de la iglesia. Intentos filosóficos para entender el cristianismo los ha habido siempre, desde Celso y Porfirio hasta nuestros días, y los seguirá habiendo, ya que como fenómeno que acontece en medio de la historia puede ser leído desde perspectivas diversas y en especial dos: una la que considera que el cristianismo tiene que ver esencialmente con Dios y otra la que lo considera como una mera creación de la inteligencia e imaginación humanas o de las fuerzas sociales y económicas.

Con esos hechos en el fondo de la conciencia española, se comprende que surjan dos tentaciones fáciles, resultado de una simplificación de la realidad y violentas respecto de lo que son la postura de la mayoría de los hombres y mujeres de España. Estas dos tentaciones son: intentar llevar a cabo por un lado un *neoconfesionalismo* y por otro lado un *laicismo* de la sociedad. Uno y otro son beligerantes, ambos están dispuestos a elevarse a categoría social-política, desde la cuál decidir lo que la sociedad española es y lo que consiguientemente los poderes políticos deben hacer.

Frente al neoconfesionalismo hay que afirmar la necesaria laicidad del estado, correspondiente a un pluralismo de la sociedad y a la esencial libertad del acto de fe, y como condición para que el espacio social sea un lugar común para todos los españoles, sin discriminación teórica ni práctica, y por ello donde la diversidad no se convierta en fuente de oposición sino en fermento de comunicación y enriquecimiento. Frente al *laicismo* hay que afirmar el derecho de cada hombre a conferir sentido último a su vida desde las opciones que él considere razonables y deseables, y desde ellas encontrar el sentido penúltimo para cada una de sus decisiones, afiliaciones y conformaciones, tanto de su quehacer profesional como de su mundo familiar y personal. Legitimidad por tanto de que esas opciones de sentido último influyan en la manera concreta de vivir su ciudadanía y de orientar sus decisiones políticas y su voto, ya que no está dicho en ningún sitio qué es lo que constituye lo esencial del ciudadano, qué hay que tener y de qué hay que despojarse para ser el «ciudadano-tipo».

Lo más grave de estas dos actitudes es que ambas prolongan un *numantinismo hispánico*, por el cual cada uno propone su idea como alternativa excluyente de cualquier otra; cada cual la eleva a categoría de absoluto y por ello intenta eliminar de la vida social y política a quien no la comparte; y finalmente cada cual la sacraliza, bien apelando a Dios o apelando a otras formas de referencia última, para conferir dignidad o indignidad a los demás. Aportar no sólo claridad de enunciados teóricos sino esclarecimiento analítico y minuciosos de los modelos de Dios y de los modelos de humanidad, de los ídolos e inhumanidades, que tras estas dos actitudes hispánicas se encierran, me parece una tarea urgentísima de la teología española. La ilustración en este país es ante todo una tarea teológica. Porque,

en ningún sitio es más verdad que aquí aquello de que no hay teología crítica sin una conciencia de las propias implicaciones o sensibilidades políticas de la iglesia, y que no hay política posible, si el político no se ha percatado de que allí donde está el poder último en juego, está siempre en juego el problema del pecado y del hombre, como pretensión de absoluto, y el problema de Dios como, poder que no necesita esclavizar a los otros para afirmarse sino que se afirma y revela ante los demás confiriéndoles libertad, misericordia, perdón y esperanza.

Tarea de la teología es por consiguiente ayudar a discernir entre ciudadanía hispánica y confesión católica en un primer momento, y en un segundo ayudar a recuperar como profundo valor de humanidad para el futuro de todos lo que en el pasado surgió como valor religioso de la matriz de la iglesia. Ayudar también a los hombres hispánicos a crear una moral común para todos, plataforma de encuentro, convivencia y esperanzamiento común, a la vez que a cultivar aquel proyecto moral específico que cada grupo humano posee, y en concreto ayudar a los católicos a discernir en lucidez que los campos del derecho general, de la moral civil y de la propia moral cristiana son distintos, y que no se puede pasar de unos a otros sin más. Ayudar a discernir privada y públicamente esos ámbitos de valor en que la vida humana se articula: derecho, moral, cultura, religión, política; ayudar a pensar y defender la autonomía de cada uno de ellos a la vez que la ordenación e integración de unos con otros, no es pequeña tarea para el pensamiento general y por ello también para la teología. Ella se convierte de este modo en un lugar privilegiado de encuentro entre iglesia y sociedad, entre catedral y ayuntamiento, entre cripta y podio, entre palabra de Dios y esperanzas de los hombres.

3. URGENCIAS Y PRIMACIAS PARA EL FUTURO INMEDIATO

La autoridad eclesiástica española deberá programar sus instituciones teológicas con estos tres campos ante los ojos: iglesia (cultivo de la fe), universidad (aceptación de la racionalidad científica y confrontación activa con ella), sociedad (aportación a sus necesidades nuevas, aceptación de las demandas críticas y de la nueva sensibilidad que en ella se gesta). Para llevar a cabo esa triple función necesitan unos espacios de libertad y unos medios de trabajo sin los cuales sería irrealizable. Quien desde las anteriores reflexiones mira a la situación real, se encuentra ante graves interrogantes. El Estado no querrá crear facultades de teología en sus universidades porque ignorando lo que es la situación real y rememorando un pasado polémico, las consideraría un privilegio para la Iglesia. Muchos obispos no las querrían dentro de las Universidades del Estado o fuera, porque temen se convirtiesen en lugares de libertad y de una cierta autoridad de los teólogos paralela a la episcopal. Y los propios teólogos tendrían que recomenzar a pensar su función en este triple plano: alimentación nutricia y crítica de la fe eclesial, reflexión conjunta con esa lectura de la realidad que las otras ciencias van

haciendo, presencia iluminadora en la sociedad a través de aquellos órganos de reflexión, de crítica y de información mediante los cuales la conciencia social se va alimentando y orientando día tras día hacia formas de vida moral más ricas y de vida económica y social más justas.

1. *El lugar de la teología: la universidad o el pueblo.*

En este orden la teología se encuentra con un hecho sociológico decisivo a la hora de encontrar su lugar propio en la iglesia, y digo lugar propio para designar las condiciones materiales y espirituales para que lo que surja sea no mera ciencia ni impura ideología sino aquella penetración en el evangelio como palabra de Dios que genera salvación para cada hombre, y articula sentido para el hombre completo. Ese hecho sociológico nuevo es la pérdida de vigencia de las anteriores formas de expresarse la iglesia en el mundo (parroquias, asociaciones...). Una vez agotadas esas formas públicas de expresar la dimensión comunitaria de la fe, se buscan otras nuevas, en las que el cristiano se exprese en unidad de ciudadano, creyente y hombre concreto, superando escisiones entre unas y otras dimensiones, religando la fe a las bases de la vida real, de la acción real y de la política real. Esa forma nueva de religar la celebración de la fe cristiana comunitariamente a pequeños grupos humanos, determinados por una sensibilidad, profesión, medio social o proyectos políticos (*comunidades de base*) es una nueva posibilidad para redescubrir dimensiones silenciadas o no plenamente descubiertas del evangelio, para percatarse de la misión de la iglesia en un modo mucho más realista y consiguientemente para poder pensar la fe, decir la fe y confrontar a fe (=teología) en forma nueva y con realidades históricas nuevas.

Con ello surge la pretensión de que la teología debe hacerse en inserción, colaboración y solidaridad con tales grupos (*talleres del pueblo*), en los que se redescubre una forma más fecunda de expresar el evangelio y de encarnar la iglesia solidaria y eficazmente. Para otros en cambio la teología debe surgir en aquellos lugares sociales donde se articula la racionalidad pública de una sociedad, por la acumulación de información, de reflexión y de conciencia social compartida y criticada, es decir la *universidad*.

Quienes se inclinan por la primera instalación de la teología en las comunidades de base, y con ello por una teología desde el pueblo y para el pueblo, tienen a su favor la conexión inmediata con determinados movimientos de conciencia, con ciertos grupos humanos y partidos políticos y con algunas relecturas del evangelio al intentar ponerlo en el nivel de la vida primaria, pobre, incipiente, no complicada por la complejidad teórica ni por el poder ideológico. Y sin embargo esa legítima voluntad de encontrar un lugar de verdad aun no manchada, puede convertirse en arcaísmo e ingenuidad invertida. Puesta ahí la iglesia y el creyente, se vuelven a encontrar con todos los problemas, con las viejas cuestiones y con los enigmas de la condición humana. Hasta ese lugar de simplicidad llegarán todas las cuestiones complicadas y será necesario repensarlas con exactitud, y confrontarse con otros dialogantes, y hacer algo más que proferir el *kerigma* y

confesar a Jesús; será necesario articular la razón de humanidad que nos incita a creer y nos sostiene creyentes, que nos hace solidarios de todos y sin embargo confesantes sólo de Jesús como lugar supremo y como don total del Misterio absoluto de Dios, y de nuestra salvación.

Quienes se inclinan por la universidad, con una preferencia por las cuestiones que la cultura instalada pone en primer plano, tienen a su vez el peligro de sucumbir a todos los males y deformaciones que la universidad padece y de engañarse pensando que tratan las reales cuestiones de la vida, cuando éstas van por otro lado y por otro lado manan pesar o gozo; engañarse pensando que con la ciencia hacen directamente cultura fecunda para todos, cuando quizá sólo sirven a quienes por necesidades económicas o proyectos políticos pasan a primer plano de la conciencia de todos los que sólo son intereses de algunos. Todo eso es un peligro y sin embargo no por eso debe la teología estar lejana o ser ajena a los lugares públicos donde la racionalidad se ejerce y se busca el sentido para todos. La dubitación aquí es legítima, pero que una iglesia que ha estado distante de lo que las grandes creaciones intelectuales y críticas de la modernidad han supuesto, tenga excesivos escrúpulos a la hora de estar presente en los marcos universitarios me parecería grave, porque significaría una nueva distancia, y a la larga un exilio e incapacidad para hablar en el ágora, donde los hombres con razones presentan su mensaje, aun cuando sea el de la cruz y la resurrección. Tener la audacia de Pablo para ir al espacio de encuentro, confrontación y crítica racional, propio de los griegos como era el areópago, y a la vez tener la audacia de mantener en alto el mensaje de la cruz, tal como lo refleja la carta a los Gálatas: esa es la doble fidelidad del teólogo, obligado por la locura y misterio del crucificado y atento siempre sin embargo a la sabiduría de este mundo.

Me apresuro sin embargo a decir que esa presencia universitaria de la Iglesia debería ser consciente de la agonía final que tal institución está padeciendo, de cómo debe ser rehecha en sus fundamentos, dejando de ser el lugar donde se adquiere el poder para afirmarse económicamente en la sociedad contra los más pobres, y pasar a ser un lugar de cualificación para el cumplimiento de una misión, con no mayor dignidad ni derecho a reclamaciones económicas que las que ofrecen los talleres, los campos, las fábricas o las escuelas profesionales.

La universidad, en la que la teología debe estar hoy presente no puede ser aquella que cultiva la racionalidad racionalista, es decir servidora de un ideal social individualista, en el fondo antihumanista por antisocial, lugar de privilegio, de distanciamiento y de insolidaridad. Pero una vez exorcizada así la universidad, y reclamada su metamorfosis desde el fondo, ella está llamada a ser un lugar público cualificado para que la verdad prevalezca en la conciencia individual y en la sociedad sobre el poder; para que la comunicación se establezca desde el saber y no desde la ignorancia; para que la vida humana se enriquezca con todo lo que los anteriores hombres pensaron, soñaron, temieron y amaron; para que se establezca un reto entre los distintos proyectos totales de sentido; finalmente para que el pasado en

cuanto conocido y el futuro en cuanto desconocido se conviertan en fuente de los que sacamos agua para una mejor iluminación teórica y servicio eficaz a las necesidades materiales, psicológicas y espirituales que los hombres tienen en el presente. Por ello es lugar legítimo de un evangelio y obligado de una iglesia que por ofrecer una verdad real sobre el hombre deben mostrar su capacidad de expresarse teóricamente, de elaborar un lenguaje con sentido y por ello comunicable, de aceptar la confrontación con otros sistemas de racionalidad, de integrar las exigencias fundamentales de la democracia, y a través de todo esto ser una presencia real de Dios de Jesús entre los hombres.

2. *Las ausencias que la iglesia española no ha descubierto: la inteligencia y la cultura.*

Hay fenómenos en la vida de la iglesia española que me parecen profundamente negativos. Ante todo creo que aún no hemos pasado del emborramiento que la transición política necesaria o inevitablemente ha traído consigo. Este fué tal que ahora ante el vacío de realizaciones está generando un desaliento y desilusión casi absolutas. El especial esfuerzo que la iglesia ha invertido en las tareas social-políticas fue necesario por razones históricas, ya que la iglesia estaba implicada en la situación política vivida en los últimos decenios. Rescatar y redimir ese pasado inmediato era urgente.

Esa presencia crítica que la iglesia debe tener en la sociedad está ya descubierta y queda ahí como tarea siempre abierta y nunca ignorable. Pero junto a ella hay otras igualmente sagradas: la que podríamos llamar *presencia cultural*, la que aporta sentido, esclarecimiento de hechos, penetración en la realidad de lo real y de la vida humana, la que genera signos y símbolos, la que ensancha la esperanza alumbrando las necesidades y presentimientos del alma humana, la que da que pensar y que soñar, la que releva al hombre de su pesimismo y de su melancolía, la que le hace sensible a las inhumanidades que padece pero no le deja sumergido en la pena real sino que le ofrece peldaños reales para ascender a la libertad o al amor de que carece, la que crea espacios de juego y drama, la que orienta movimientos de juventud, la que crea instituciones donde el ocio sea generador de libertad compartida y no de agresividad nacida del aburrimiento.

La realidad hay que sentirla cercana y padecerla en la propia carne y sangre; mas para ser humanos hay que situarla, asumirla, imaginarla, recrearla. La realidad para ser humana tiene que ser espiritual, social y teóricamente construida. Y esa construcción es un hecho siempre, porque el hombre no vive en la naturaleza sino en la sociedad y ésta es algo más que el universo físico: es el espacio de símbolos, signos, instituciones, poderes, esperanzas, prohibiciones y anhelos en medio de los cuales el hombre se dice a sí mismo su palabra, vive activamente, encuentra a su prójimo y espera ser superior a las fuerzas de la nada y de la negación que sufre a su alrededor. Y a esa tarea de construcción de realidad sólo se puede acceder si se tiene capacidad para pensar, para soñar gratuitamente, para entrar en comunión y diálogo con los grandes creadores: desde la literatura al cine, desde la filosofía al arte, desde los proyectos políticos a la creación poética. Y éste

es un campo donde el nivel de intereses y preocupaciones de la iglesia me parece estar descendiendo vertiginosamente.

No se piensa que la santidad es ante todo un problema y una tarea de la inteligencia, que la fe es siempre una cuestión abierta para cada generación, a la que hay que responder estableciendo sus sillares y sus cumbreras, y que ninguna fase histórica puede legar a otra su comprensión del cristianismo intacta y completa. Y para llevar a cabo esta tarea, en una sociedad donde las revoluciones no las hacen los tanques sino la impregnación cultural permanente a través de la prensa, de los símbolos que se imponen, de las personas que logran ser paradigmas para los demás, es esencial la teología y desde esta perspectiva la jerarquía tiene que volver a pensar los objetivos primarios de su acción pastoral, las primacías que confiere en la iglesia, los criterios de inversiones económicas y de rentabilidades personales.

La teología sufre en España un desvalimiento institucional y económico. Ello hace imposible que asuma: la tarea de mostrar la necesaria santidad de la inteligencia, la construcción teológica de la realidad, la impregnación cultural de la sociedad, la reconstrucción permanente de la mentalidad teológica de generaciones formadas en categorías anteriores con las cuales no son capaces de orientarse en las situaciones nuevas, y finalmente que no tenga la necesaria capacidad de reto y de repuesta ante otras cosmovisiones que presentan como el cristianismo objetivos últimos para la vida humana y medios en su opinión eficaces para lograrlos.

Sería necesario hacer aquí un elenco de situaciones concretas que prueben la afirmación que he hecho de un desvalimiento institucional y económico, de la teología, que no voy a intentar. Sólo quiero anticipar des hechos que me parecen indicadores claros de esa situación, que habría que reconocer y superar a tiempo. Los sacerdotes de las últimas generaciones carecen de curiosidad intelectual, que los impulse a conocer otras lenguas, —ni siquiera en francés se compran ya libros de teología en nuestras librerías—, a visitar universidades extranjeras, a leer libros que reflejan otras visiones teológicas, que por contraste con nuestra situación nos pudieran enriquecer. Esas mismas generaciones carecen de una capacidad teórica para verselas con otros sistemas filosóficos y referirlos a lo que son principios primeros y valores últimos de comprensión de la realidad.

Una legítima teología narrativa ha desplazado el rigor y el esfuerzo del pensar; un positivismo bíblico ha hecho pensar que la metafísica es un lujo de griegos inactivos o capitalistas interesados en utilizar todo instrumento para sus fines; una legítima voluntad de ver la función social y política, que la religión puede y de hecho siempre cumple por ser de este mundo, ha cerrado el paso a la pregunta radical por la verdad de la actitud religiosa, por su capacidad para ofrecer una luz, fuerza y ánimo que, siendo en este mundo y no de este mundo, afectan a la vida humana en todo lugar y más allá de toda situación. Una voluntad de diálogo y un generoso deseo de comprender no sólo lo que el otro dialogante dice sino de adentrarse en cada una de sus cuestiones ha hecho olvidar cuales son las determinaciones

previas desde las que se pregunta y con las cuales se hacen posibles o imposibles determinadas respuestas.

No pocos carecen de una real capacidad de diálogo por no poseer una aportación teórica específica, ya que no se percatan de las convicciones previas o precompreensiones que están en juego, desde las que nacen las preguntas verdaderamente incisivas y las respuestas realmente decisivas. Actitud tan generosa y voluntariosa termina siendo cristianamente ineficaz e inválida.

3. *Primacías en la acción evangelizadora.*

Esto ha llevado consigo una especie de depreciación y devaluación colectivas de la teología, dentro de algunas órdenes religiosas, que hasta ahora habían dedicado su personal mejor y sus mejores recursos económicos al cultivo de la teología sistemática. Una legítima voluntad de conectar la fe cristiana con la secularidad moderna ha llevado consigo el que la mayor parte de las personas cualificadas se hayan inclinado al cultivo de otras ciencias (sociología, psicología, biología, geología, ingeniería...) y que las autoridades apenas hayan orientado candidatos hacia la teología, la exégesis, la historia de los dogmas, la historia de la iglesia... Se han inclinado hacia una presencia anónima en las universidades e instituciones del Estado, y han dejado las propias instituciones teológicas casi vacías o cubriéndolas, bien con un personal propio reducido, que ha de cubrir rotativamente varios puestos al tiempo, o con sacerdotes seculares a quienes se integra solo interinamente y que en última instancia permanecen en los alrededores de dichas instituciones, sin poder llegar a serlas del todo. Tales órdenes sería necesario se aclarasen a la hora de establecer cuales son las urgencias eclesiales, con qué métodos y correctivos eligen algunas de ellas y si es verdad que la teología no merece el mismo apoyo, cultivo y personas que esas otras ciencias o si quizá los merezca mejores.

Quien no cultiva la inteligencia de la fe, termina por no creer que la fe tenga realmente algo que ver con la inteligencia, y la remitirá al voluntarismo místico o político, al orden de la acción o de la autoridad y de la institución y con ello de la política, bien de la eclesiástica o de la civil. El desfase que uno encuentra entre la magnífica cualificación profesional de determinados religiosos, activos en instituciones del Estado, y su grado de inmadurez teológica es sorprendente; primeras figuras en la primera, e infantes en la segunda. Y esto es un fenómeno grave ya que tal actitud es la fuente de no pocos integrismos, que son idénticos siempre aun cuando su expresión sea de signo político opuesto.

Si algo nos enseña la historia espiritual de España es que los momentos y grupos exponentes máximos del integrismo han coincidido con los momentos de menos cultivo de la teología o de inclinación por una teología más estéril y acrítica. Y si una institución religiosa española nacida en el s. XVI ha sido, pese a su autoritarismo latente, capaz de regenerarse siempre de ofrecer a la iglesia admirables personalidades y de suscitar nuevos movi-

mientos de conciencia, ha sido por su permanente y privilegiado cultivo de la teología, con todo lo que ella exige de ciencias afines como entorno necesario. Mientras que otra institución española nacida en el siglo XX tiene en su entraña el permanente germen de esterilidad por no haber creído nunca en la teología, la filosofía, la poesía... y sí haber privilegiado el cultivo del derecho canónico, de la política y de la economía que si dan poder siempre en este mundo, siempre dejan sin alma al cristiano y a la comunidad que en ellos se apoya.

Una iglesia concreta, sin real teología a la altura de la conciencia general y sin conexión con la conciencia cultural y social del momento, por más carismática que parezca a unos y más progresista que la consideren otros, terminará siendo intelectualmente integrista, socialmente incivil y políticamente reaccionaria. Y lo que es pero seguirá estando a merced de una colonización extranjera, lo mismo da que sea francesa, alemana o sudamericana, viviendo en una distorsión permanente entre lo que es la historia y la cultura reales del pueblo al que se predica, y la información y formación de sus predicadores.

El primer imperativo para que la teología española tenga un real futuro es una realista consolidación jurídica, moral y económica de las Facultades de Teología. *Consolidación jurídica:* no pueden estar a merced de asaltos de opinión o gustos, tanto de grupos de presión como de la benevolencia o malevolencia del ordinario del lugar. *Consolidación moral:* tienen que recuperar la valoración social y la dignidad eclesial, sin la cual ningún grupo humano puede perdurar y trabajar con eficacia, y mientras se siga pensando que en realidad lo decisivo en la iglesia son gerentes eficaces y organizadores inflexibles, el pensamiento no crecerá y la teología se agostará. *Consolidación económica:* en la situación actual a la mayoría de los teólogos no les es posible aquella mínima información y dedicación que les permita pensar, escribir, criticar por cuenta propia y se tienen que limitar a copiar, repetir y traducir. La mayor parte de los problemas que ahora están en el aire, de pretendidas herejías por un lado o de acomplejamiento ante la teología foránea por otro, son resultado de la desadecuación entre recepción de influencias externas y creación de pensamiento propio, entre vitalidad eclesial o social política por un lado y reflexión crítica y creadora por otro.

Estando así las cosas no habrá nunca grandes teólogos en nuestro país. Es bien sabido que las grandes alturas sólo se dan en las grandes cordilleras. Para que aquí haya cimas teológicas hay que comenzar por fundar instituciones, que de manera permanente, cuidada y fielmente servida, formen generaciones sucesivas de jóvenes teólogos. La Jerarquía española perdió la oportunidad histórica de crear facultades de teología en las universidades del Estado; perdió luego la oportunidad de organizar las facultades nacientes en el posconcilio, al no ejercer ni una programación coherente ni una autoridad eficaz a la hora de situarlas. ¿Perderemos también hoy la oportunidad de consolidarlas, concretando y distribuyendo, o terminará por repetirse el fenómeno, conocido de todos, que ya previó el siglo XIX: verse convertidas en seminarios diocesanos, a merced de ordinarios tan ordinarios

y de necesidades tan prácticas que hicieran innecesarias las bibliotecas, y su propia existencia?

La visita de Juan Pablo II a España, que fué profesor de teología en una universidad oficial, y la posibilidad jurídica abierta en la actual legislación, —acuerdos del gobierno español con la Santa Sede—, sobre la posibilidad de que existan Facultades de teología en la universidad del Estado, invita a remover esa vieja cuestión, que me parece de igual interés para la sociedad y para la iglesia. Para la sociedad porque una iglesia con líderes más cultos, más sensibles a la racionalidad contemporánea y teológicamente formados en contacto con las otras áreas universitarias, es una iglesia socialmente más sensible, más civil, dialogante y fecunda para la común conciencia social. Y para la iglesia: porque, siguiendo las cosas como hoy están, las actuales Facultades de teología, si no mueren del todo, no se ve cómo puedan vivir del todo.

En una u otra forma institucional, la iglesia española necesita un pensamiento propio, que le permita acceder desde sí misma a las fuentes de la revelación y releerlas en una interpretación creadora hecha desde la propia sensibilidad; que le permita mantener en alto la meditación pública sobre la fe ante los hombres creyentes y no creyentes, mostrando con vidas reales y creaciones reales que razón y fe no son una alternativa irreconciliable sino que por el contrario en la confesión creyente se abren al hombre horizontes de sentido, de verdad y de esperanza, que sólo son posibles para quien cree; que le permita releer su propia tradición católica y acompañar a las generaciones que se formaron en los esquemas anteriores al Concilio pasando a la situación nueva, sin violencia y sin angustia; que le permita acoger la secreta esperanza que las generaciones nuevas y la nueva sociedad, con sus realizaciones sorprendentes y sus turbios instintos, sin embargo proyectan sobre la iglesia, esperando de ella una palabra verdadera y generosa.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL
Canalejas 162.
Salamanca

LAS APORIAS DE LA TEOLOGIA CRITICA

Sobre algunos estudios recientes

1. El P. Miguel Manzanera, S.J., profesor de Teología en Cochabamba (Bolivia) presentó en su día una extensa tesis doctoral que ha visto la luz pública recientemente. La publicación, que lleva por título *Teología y salvación en la obra de Gustavo Gutiérrez*¹, obedece a un dilatado trabajo de lectura e investigación realizado en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de San Jorge, que la Compañía tiene en Francfort (Alemania Federal).

El trabajo se halla dividido en cinco capítulos, a los que se añaden una introducción y una reflexión final brevísimas, el índice de abreviaturas y una muy extensa bibliografía (pp. 427-65) minuciosamente ordenada, temáticamente clasificada y codificada mediante un sistema numérico alusivo al año de publicación, y de letras, que a veces resulta un verdadero laberinto. El capítulo *primero* (La teología como reflexión crítica, pp. 13-88) es una descripción biográfica del proceso intelectual que ha llevado al teólogo peruano Gutiérrez a la teología crítica, descripción acompasada por las etapas y factores que configuran el proceso socioeconómico y político que ha desembocado en el análisis actual de la *dependencia* como razón de la situación revolucionaria por la que pasa Iberoamérica. Manzanera va persiguiendo la evolución espiritual e intelectual del teólogo hasta la formulación por éste de la teología de la liberación en una *asunción-confrontación* con el modelo de análisis de lo real del marxismo, que le lleva a comprender la teología como *reflexión segunda*. Si en este capítulo se presta atención a la «infraestructura» de una biografía intelectual, en el capítulo *tercero* (Situación teórico-práctica, pp. 191-275) se atiende a los factores de orden ideológico que inciden en el pensamiento de teólogo: la teología de las realidades terrenas, de la secularización, la teología política; aunque la teología de la liberación se defina críticamente contra ellas, también la teología trascendental de Carlos Rahner y la teología europea que preparó el II Concilio Vaticano; asimismo el marxismo en sus diversas versiones y proyectos históricos.

Los capítulos más importantes son el *segundo* (Salvación-liberación, pá-

1 M. Manzanera, *Teología y salvación en la obra de Gustavo Gutiérrez*. Exposición analítica, situación teológico-práctica y valoración crítica (Universidad de Deusto-Mensajero, Bilbao 1978) 471 pp.

ginas 89-189) y, sobre todo, el *cuarto* (Crítica valorativa de la noción de teología, pp. 277-316) y el *quinto* (Crítica valorativa de la noción de salvación, pp. 317-418). Justo a propósito de estos capítulos cabe plantear algunos puntos de vista críticos relativos a las conclusiones del trabajo:

a) Distingue Manzanera tres niveles en los que establecer, según Gutiérrez, la relación salvación-liberación: 1) el *socio-económico*, relativo a la teoría de la dependencia contrapuesta a la de desarrollismo; 2) el nivel *utópico-histórico*; y 3) el *redentivo-salvífico*. Tres momentos que obedecen a la triple significación que para Gutiérrez tiene la liberación: conocimiento científico, filosófico y teológico. Ahora bien, Manzanera reconoce que «por lo que se refiere al primer nivel significativo de la liberación, éste debe ser criticado según la racionalidad socio-científica confrontando los diagnósticos propuestos con la realidad actual, teniendo en cuenta el tiempo transcurrido, para juzgar la rectitud de sus apreciaciones y recomendaciones. En otros momentos —añade— esta liberación sociopolítica deberá ser examinada crítico-valorativamente por el proyecto histórico, propuesto por la imaginación histórico-utópica, y por la misma Palabra de Dios, interpretada en la fe vivida en la praxis de liberación» (p. 319). Aquí es, precisamente, donde se plantea el problema que Manzanera no parece ver y que, como tal, no ha planteado a la obra de Gutiérrez.

En efecto, si el teólogo peruano entiende «que la liberación sociopolítica, lugar de mediación de la salvación, está referida hermenéuticamente a la racionalidad científica de las ciencias sociales que investigan la situación latinoamericana», tal supuesto, que es postilustrado, ¿cómo podrá mantenerse en toda su vigencia, si dicha racionalidad debe ser examinada crítico-valorativamente por la racionalidad imaginativo-utópica (pp. 132-48; 342-82) y, en último término, por la Palabra de Dios? Parece acertado suponer que la amenaza teocrática que encubre este planteamiento, aun siendo de signo contrario al de la teología política clásica, se quiere evitar distinguiendo entre *esperanza definitiva metahistórica* y *esperanza utópico-histórica*, controlable por la susodicha racionalidad imaginativo-utópica (pp. 407-8). Esta distinción, que sólo se perdió de vista en la historia del cristianismo occidental tocado por el milenarismo ha sido brillantemente formulada por H. Gollwitzer sin que se logre solventar el problema planteado²; pues según expone Manzanera en fidelidad a Gutiérrez, aunque se puede hablar de racionalidad en el plano imaginativo-utópico, la verdad es que tal racionalidad —tal y como la entiende P. Blanquart, en quien se inspira Gutiérrez—³ lo es en virtud del componente *subjetivo* relativo a la pregunta por el sentido, cuya respuesta para Gutiérrez emana de la Palabra de Dios, última instancia crítico-valorativa. Esto representa, evidentemente, por lo menos de forma implícita, afirmar la irreductibilidad de la razón a la mera razón ilustrada, en este

2 Cfr. 'Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft', *Diskussion zur Theologie der Revolution*, ed. por E. Feil y R. Weth (Munich 1969) 41-64. En cast.: *Selecciones de teología* 38 (1971) 146-56 (extracto).

3 Cfr. P. Blanquart, 'A propos des rapports science-ideologie et foi-marxisme', *La Lettre* 144-45 (1970) 35-39.

caso significada por el plano de la liberación socioeconómica; y concedo que sea así, porque así lo postulo yo lo mismo ⁴. Lo que, empero, no encuentro satisfactoriamente resuelto es cómo se puede reivindicar tal supuesto sin saltar sobre la Ilustración, referencia última de la moderna conformación social de la práctica política desconfesionalizada.

b) Esto se hace aún más claro, si se atiende a la *noción de teología* que elabora Gutiérrez y a la valoración que de ella hace el P. Miguel Manzanera. Dice: «La reflexión teológica de G. no está promovida primordialmente por el interés académico de elaborar una ciencia de la fe en una manera sistemática, sino que parte de la realidad conflictiva y deshumanizante en la que vive una gran parte de la humanidad. A diferencia de algunos teólogos progresistas, cuyo interés teológico se orienta a repensar los problemas de fe que se plantean los no creyentes o los creyentes críticos tratando de desmontar la credibilidad del mensaje cristiano, la teología de G. va al encuentro del «no-hombre», es decir del ser humano oprimido en una situación de alienación que le impide reconocerse y vivir como hijo de Dios y hermano de sus hermanos» (p. 312). Se trata de una «ruptura hermenéutica frente a otras maneras usuales de hacer teología» (p. 114). Bien, pero esto que Habermas legitima filosóficamente en su aproximación a la relación entre conocimiento e interés ⁵ necesita una validación aceptable en el marco de la sociedad pluralista postilustrada; y como tal validación no puede darse si no se legitima contra la vigencia social de la «racionalidad instrumental» de nuestros días una referencia del orden social al «patrimonio ético» de la humanidad. Al menos en tanto que hecho y dato constatable como rebelión de la subjetividad contra la vigencia susodicha de la razón útil. Si no se establece el lazo de relación entre la religión y la práctica ética, ¿se puede decir que no se terminará en la validación teológica de la acción política, justamente en contra del espíritu de la Ilustración? Se podrá, quizás, acabar con la razón instrumental, pero ¿se habrá de pagar el precio de enfeudar la acción política en la razón teológica?

La noción de la teología como *ciencia práctica* con la que Gutiérrez opera ¿podrá desentenderse de la apologética de la fe, como horizonte hermenéutico de la subjetividad en la cuestión última del sentido de la existencia y de la vida digna del hombre? ¿Cabe acaso detenerse en un voluntarismo sin sentido, que persigue tan sólo la significación para la vida que una supuesta dignidad pueda darle, sin que se funde esta dignidad significativa? Se trata de una teología *en función del* proceso de liberación de Iberoamérica y Gutiérrez pregunta por los *principios* que deben inspirar al cristiano que participa en dicho proceso, a lo que Manzanera añade: «Creemos que ha sido una intuición profundamente válida de G. no buscar una respuesta a esta pregunta dentro de la teología moral, sino resituarse el problema *en un nivel teológico fundamental*» (p. 416). Ello obedece a la distancia que

⁴ A. González Montes, 'Política e Iglesia en España hoy', *Verdad y vida* 153-54 (1981) en part. pp. 72-83.

⁵ Cfr. *Erkenntnis und Interesse* (1988). Mit einem neuen Nachwort (Frankfurt de Mano 1973).

la teología de la liberación pretende tomar ante la teología política europea inspirada por J. B. Metz⁶, que ve en la ética el lugar de la mediación de la hermenéutica teológica del cambio social. Ahora bien, si se suprime la mediación ética, ¿no se termina en la sanción teológica de una práctica política que, aunque llevada a cabo contra la razón instrumental de la sociedad desarrollista que se denuncia, puede acabar por excluir de forma totalitaria —riesgo que la Ilustración se propuso conjurar— todo otro horizonte hermenéutico de la acción política no coincidente con el de la propia práctica política? Se podría argüir que se parte de la vigencia del pluralismo hermenéutico en una sociedad emancipada, pero ¿no necesitará esto justamente una fundamentación filosófica y teológica de la conciencia como referencia última de la valoración ética de la acción política, que desvincule *objetivamente* la acción política de una legitimación directa por la religión y la remita a la *subjetividad como lugar de la opción por el sentido*, a la cual debe corresponder la *validación ética* de una práctica política contra otra?

Se necesitaría una reflexión sobre la subjetividad como lugar de validación de la tradición ética de la humanidad en defensa de la dignidad de la persona. Tal reflexión, interpretada por la filosofía trascendental y personalista, debe, en efecto, ser completada por una referencia objetiva a la situación social histórica en que de hecho es vivida la aludida dignidad de la persona; pero de ninguna manera se puede supeditar a su validación práctica (que no deja de ser instrumental, de modo diverso a como lo es en la sociedad desarrollista, pero siempre *en función de*) en el proceso de liberación legitimado teológicamente. En todo caso, tal validación teológica debería hacerla el creyente en cuanto tal, al confrontar la exigencia de la fe con el lugar objetivo donde la conciencia somete a crisis (=juicio de valor desde la vigencia para ella de la fe en Dios) los imperativos éticos de la sociedad en la que se halla y el grado colectivo de identificación con su propia manera de validar la dignidad de la persona: el amor al hombre manifestado por Dios en Cristo, constitutivo de la revelación judeocristiana. Es evidente que aquí la invocada racionalidad imaginativo-utópica, lugar de mediación de las exigencias de la Palabra divina, puede verse abocada a una pluralidad de proyectos históricos concretos de orden político, que sólo de forma muy relativa y contingente permite invocar la validación de la misma Palabra divina, esto es, la sanción teológica de los mismos.

Manzanera no ha entrevisto este gran hueco de la teología de la liberación, que ha primado un concepto socio-estructural del proceso de liberación, a pesar de las protestas de autores representativos. Ciertamente se ha dado cuenta de los riesgos de una total marginación de la teología moral de la reflexión teológica de Gutiérrez, de ahí que se haya apresurado a calificar de «usual» la teología moral que rechaza (p. 416) y haya matizado que el «método de opciones» (=moral de circunstancias), que algunos teólogos quieren aplicar a la práctica política del cristiano en una sociedad en proceso

6 Cfr. J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1971). Cfr. también A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana*. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe (Salamanca 1976) en part. pp. 64-66.

revolucionario —y que «debe poner de manifiesto la relación de las varias opciones entre sí, en su gradación respecto a las exigencias del Evangelio, traducidas en categorías culturales contemporáneas» (idem)—, haya de remitirse a la que él llama «jesucristología normativa».

c) Esto es, tal vez, una feliz apreciación de Manzanera. Encuentro acertadísima la formulación y tratamiento de la relación entre gracia y naturaleza que supone el plano redentivo-salvífico (pp. 382-402). No deja, sin embargo de plantear sus problemas, los mismos que aún no han permitido una resolución satisfactoria de la relación entre jesulogía y cristología. ¿De qué modo podría operar la primera como hermenéutica de una práctica ética postilustrada, en tanto que referencia del «método de opciones», sin desembocar en una *imitatio Jesu Christi*, que puede quedar prisionera de un estadio precrítico de la actuación social, acorde con los criterios de la sociedad contemporánea de Jesús? A este respecto Dorotea Sölle⁷ hizo en su momento agudas anotaciones, que Manzanera parece no haber tenido en cuenta en su aproximación a Gutiérrez, a pesar de haberse referido a posiciones de la teología evangélica (p. 449). Cuando la *imitatio Jesu Christi* es algo «idéntico a decir: sentir, pensar y actuar como él» en sola referencia a la jesulogía, se acaba por marginar aquello que desde la fe la puede hacer legítima, al tiempo que la libera de lo precrítico; esto es, se margina el fundamento *cristológico* del seguimiento, que llevó a Pablo a postular su esencia como *configuratio cum Christo*.

Por lo demás, será precisa una más detallada atención a un trabajo valioso como es esta tesis doctoral que ahora ve la luz, a la distancia de quince años largos del teologizar de Gutiérrez.

2. *Teología e ideología*⁸ es el título de otra interesante tesis presentada por su autor, José María Mardones, en la Facultad de Deusto (Bilbao), donde es hoy profesor. El doctor Mardones es hoy uno de los mejores conocedores españoles de la Escuela de Frankfurt, como lo prueban sus frecuentes estudios al respecto, además de esta tesis y su última monografía sobre Max Horkheimer⁹.

Como lo sugiere el título, el trabajo doctoral se propone confrontar el pensamiento crítico de la E. de F. con la teología política de la esperanza de Jürgen Moltmann; atendiendo para ello a la utilización por parte del teólogo reformado de los supuestos filosóficos de la *teoría crítica* como crítica ideológica (cap. I: pp. 19-67). Dos son las tematizaciones fundamentales que desarrolla el autor: la relación entre *función crítica desideologizadora* y es-

⁷ Cfr. D. Sölle, *Teología política. Una confrontación con R. Bultmann* (Salamanca 1972) en part. pp. 74-77.

⁸ J. M.^a Mardones, *Teología e ideología. Confrontación de la teología política de la esperanza de Jürgen Moltmann con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt* (Universidad de Deusto-Mensajero, Bilbao 1979) 272 pp.

⁹ *Dialéctica y sociedad irracional. La teoría crítica de la sociedad de M. Horkheimer* (Universidad de Deusto-Mensajero, Bilbao 1979) 190 pp. Cfr. también sus trabajos: 'Aportaciones de M. Horkheimer a la problemática de la sociología del conocimiento', *Estudios de Deusto XXVI* (1978) 161-80; 'Aproximación al concepto de ciencia en Max Horkheimer', *Pensamiento* 34 (1978) 5-23.

peranza, por una parte, y la *dialéctica relación* que se establece entre *esperanza histórica* y *esperanza escatológica*, cuyo contenido es el futuro de Jesucristo, según la expresión moltmanniana, paradigma de la esperanza trascendente distanciada por el hecho de la cruz de la esperanza histórica. Ambas tematizaciones son desarrolladas por Mardones en el cap. II (La teología política de la esperanza y la ideología, pp. 69-128) y en el cap. III (Teología política de la esperanza y teoría crítica, pp. 129-241). Desarrollo temático que termina conclusivamente en el cap. IV (pp. 241-63).

Contra la orientación de la reflexión teológica hacia una positivización histórica de la salvación en la mediación de un proyecto político, alentado por la racionalidad imaginativo-utópica, Moltmann formula la trascendencia de la salvación identificándola con el futuro de Jesucristo, utilizando la *dialéctica negativa* francfortiana contra la positivización aludida de la salvación (=función desideologizadora), y postulando su proyección al futuro desde el concepto de *utopía* elaborado por E. Bloch; un concepto sustentado sobre la ontología del *no-ser-todavía* (*noch-nicht-sein*)¹⁰ y de lo *novum* como categorización de lo utópico contrapuesto a lo presente.

Supuesto esto, permítasenos hacer algunas acotaciones al trabajo de Mardones:

a) No voy a decir aquí lo que ya he dicho en otros lugares, salvo indicar una vez más la dificultad fundamental que plantea la detención de la dialéctica en el momento de la negación; en este sentido creo que la teología de la liberación ha sabido bien mostrar las limitaciones de una *teología negativa, crítica, de la cruz, iconoclasta, profética, simbólica y política de la esperanza* en tanto que *escatológica*, a pesar de quererse a sí misma *práctica*, a su vez, referida a todo proyecto histórico como crítica del presente. No hay proyecto histórico para esta teología narrativa capaz de aprisionar programáticamente el futuro escatológico (pp. 94-95). Con todo, si Mardones ha sabido ver muy bien el alcance político de la teología de Moltmann, en estrecha dependencia de los *supuestos filosóficos* que la sustentan, no parece, sin embargo, que haya prestado toda la atención debida a los *supuestos dogmáticos* de la misma: 1) la teología del *deus absconditus et revelatus* de Martín Lutero, la cual contradice toda la teología fundamental católica basada sobre el supuesto de la *epifanía de Dios en el mundo, asequible a la razón*. Se trata de un primer supuesto que unilateraliza la experiencia de lo divino —como experiencia *objetivo-subjetiva*— por parte del hombre (¡aquí la dependencia de Carlos Barth, que parece operar sobre el pensamiento teológico de Moltmann en contra de todo tipo de pensamiento metafísico, como el supuesto por el planteamiento católico de los *preambula fidei* en virtud de la ley de la analogía!) ante el riesgo de sucumbir a un pensamiento de la *identidad*, que amenazase de una parte la trascendencia de Dios y de otra la novedad del futuro. Y 2) la *soteriología* como perspectiva

¹⁰ Cfr. J. M.^a García Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social (Salamanca 1977). Obra que el autor no parece conocer.

de toda la reflexión teológica, en perjuicio de la *theologia quae talis*. No otra cosa se deduce del *interés salvífico* de la consideración de la *theologia* como conocimiento, que, obedeciendo a tal consideración, nos ofrece Melancton, para quien conocer a Dios significa *beneficia eius cognoscere* (*Christi y/o Dei in Christo*). Algo a lo que Mardones no se refiere por llevar a cabo una interpretación de Moltmann casi exclusivamente en dependencia de Habermas, según *Erkenntnis und Interesse*, siendo patente la incidencia del *pro me* de la muerte de Cristo —experiencia luterana por antonomasia— en tal comprensión soteriológica (¡interés, en efecto, del conocimiento de la fe!) de la *theologia* a la que aludimos¹¹.

Mardones, en efecto, tiene en cuenta de pasada cuanto decimos, sobre todo por lo que se refiere al punto 1), pero parece que alude a ello más de memoria y como cosa sabida que tematizada. De ahí la prácticamente total falta de confrontación de Moltmann con los textos de Lutero y la teología reformada, particularmente con la elaboración dogmática de Barth, tan influyente en el pensamiento de Moltmann. Bastaría, a este propósito, haber tenido en cuenta un estudio sobre Barth como el de H. Bouillard¹² pp. (104 s., notas 131, 132 y 133). En este sentido, Mardones interpreta a Moltmann demasiado en dependencia de la E. de F. y, en particular, de Habermas.

b) Pasa también por alto la incidencia de Kant sobre Moltmann. Es verdad que éste levanta el futuro de Jesucristo sobre su resurrección, garantía de la promesa; pero cuando trata de superar contra la teoría crítica el horizonte de la utopía relativa en favor de la utopía absoluta, Moltmann, más que apoyarse en la experiencia histórica de la salvación ya acontecida, parece ceder a la estructura antropológica, pedida por la razón práctica, de la esperanza en el cumplimiento de la promesa. De este modo prima la fe en lo no visto y sí esperado, sentido último del esperar, esto es, lo numérico contra lo apariencial —ámbito en el que se detiene la teoría crítica, que se quiere científica—; en vez de mediar en lo fenoménico y experimentable el carácter místico de la realidad y de la historia (lo numérico), que alimenta la esperanza con sentido, sin dejar que el futuro de Jesucristo opere sólo como garantía de la esperanza. Un futuro que parece revestir la misma funcionalidad que la idea de Dios en Kant, cual es dar coherencia al pensamiento trascendental que legitime el postulado de la libertad y de la justicia, sólo resoluble en la inmortalidad de alma y la existencia de Dios (pp. 141-57, 157-93)¹³.

Mardones no parece haber visto las motivaciones luteranas mediadas en la filosofía de Kant de la teología moltmanniana y, por esta razón, no parece

11 Cr. *ad hoc* las páginas dedicadas a los reformadores por R. Weier, que colabora con B. A. Willems en el cuaderno 2c del t. III de la *Historia de los dogmas: Soteriología*. Desde la Reforma hasta el presente (Madrid 1975) en part. pp. 1-32.

12 H. Bouillard, *Karl Barth* (Paris 1957) 3 vv.; también H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Einsiedeln 1976, 4 ed.).

13 Cfr. la relación que guarda este modo de entender la trascendencia con el pensamiento kantiano en la exposición de H. Doering, *Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie* (Paderborn 1977).

tampoco haber percibido el fundamento kantiano de la «racionalidad» postulada para la utopía tanto por Moltmann como por los autores de la E. de F., habida cuenta de sus distancias en el mismo planteamiento del problema. Estamos sencillamente ante el alcance «racional» de la *razón práctica*. Algo que también opera sobre Gutiérrez, y que tampoco —digámoslo ahora— parece haberlo visto Manzanera. Mardones establece el paralelismo entre el pensamiento de los autores de Francfort sobre la religión y la teología de la esperanza con brillante análisis y exhaustivo conocimiento, pero no trasciende el paralelismo del análisis hacia sus verdaderos orígenes histórico-espirituales: la vigencia de la razón práctica kantiana configurada de forma dispar, desde la negatividad del presente en el anhelo y nostalgia de lo totalmente otro (caso de la teoría crítica) y desde la fe en la resurrección como garantía del futuro del Crucificado. Si la resurrección es garantía del futuro de Cristo, ha de serlo al tiempo que es confirmación desde la cristología de la jesuología, referencia inevitable de todo discurso con sentido sobre el amor. De lo contrario no podrá construirse una teología cristiana de la caridad, alternativa de una teología de la esperanza sustentada más sobre la necesidad práctica de dar razón al esperar que de fundamentar el esperar en el amor (la ortopraxis como *topos* de afirmación empírica de la promesa), ámbito experiencial de la trascendencia referido siempre a Jesús de Nazaret. Se funda así una práctica cristiana que no pende sólo de una trascendencia amundanal del futuro de Jesucristo Resucitado. El escatologismo moltmanniano puede ser tan judío como a la fe judía se debe la negatividad crítico-emancipadora de la E. de F., pero es luterano y kantiano en el sentido dicho. El *pro me* soteriológico de la interpretación luterana del acontecimiento pascual de Cristo es, ciertamente, un dato central no sólo supuesto en la concepción escatológica de la teología por Moltmann, sino que a él hay que remitir, con tanta legitimidad como al supuesto judío de la apocalíptica intertestamentaria, la comprensión del futuro de Jesucristo por parte del teólogo calvinista. Futuro postulado contra la negatividad de la historia al precio de pasar sobre las posibilidades salvíficas de la misma historia (*solus Christus!*), que un buen planteamiento cristológico remite a la jesuología; pues estas posibilidades son el supuesto histórico-salvífico de la interpretación cristológica de la resurrección de Jesús.

Aquí radican las diferencias en el modo de resolver el problema de las mediaciones por parte de Moltmann y de los teólogos de la liberación. Mardones ha sabido verlo bien, pues muestra conocer las objeciones que en este sentido se le han hecho a Moltmann desde el campo de la teología de la liberación (pp. 189-90, 193-209). Haber profundizado estos puntos habría liberado el serio estudio de Mardones de su excesiva hipoteca en la tesis que se quiere probar: el paralelismo entre la E. de F. y la teología de la esperanza, mantenido en función del postulado que dirige intencionalmente la investigación, cual es la persecución de un quehacer teológico no ideológico. Nada dice Mardones del alcance de una teología de la encarnación —de la mundanidad de la trascendencia, de la inmanencia de la gracia—, cuando una tal teología representaría desde el punto de vista católico el contrapunto más correcto, teológicamente hablando, al escatologismo moltmanniano sus-

ceptible en un discurso no suficientemente fundado en la realidad, en el sentido indicado por el propio Mardones. Sin embargo, es probable que, dados estos presupuestos ideológicos, éste hubiera considerado al final la valoración que hace de la teología de la esperanza bastante menos en función de su utilidad práctico-liberadora; pues este *interés* mediatiza demasiado el análisis. Sobre todo, si los supuestos ideológicos que lo animan terminan por reducir —¡he aquí la paradoja!— la función de la teología a la razón instrumental como *teología práctica* (pp. 206-9, en particular). No se puede ceder al decisionismo, es cierto; pero ¿se puede soslayar la fe como decisión de la libertad contra la irresolución en la que la práctica de la liberación, en dependencia de la teología política, deja el problema del hombre como ser para la muerte? Porque esta es la frontera última de todo sinsentido, amenaza permanente de la vida más humanizada e históricamente realizada de la cual el hombre nunca se ve libre del todo. No debiera olvidarse que la práctica de la liberación debe fundarse teológicamente sin marginar los problemas del sentido de la existencia y desde la confrontación con los problemas filosóficos que el sinsentido plantea a la fe. Si se atiende a ello, es obvio que una teología que tenga en cuenta los supuestos filosóficos de la encarnación del Verbo se hallará en mejores condiciones de solventar el alcance de esa opción de la libertad que es la fe que una teología como la moltmaniana, deudora de un escatologismo crítico-negativo que no parece tener en cuenta los supuestos filosóficos que plantea la opción de la fe de forma satisfactoria. Esto, empero, nos lleva ahora a abordar algunas cuestiones más en relación con la temática del estudio de Mardones.

3. Se ofrece la ocasión a propósito del trabajo conjunto y de equipo dirigido por M. Xhaufflaire, *Práctica de la teología política*¹⁴. Colaboran en él L. Dullaart, J. Guichard, F. Houtart, M. Lamb, G. Liénard, J. Matthes, A. Rousseau, M. Schoonbrood, Ben van Onna y el propio M. Xhaufflaire. Se parte en él de una presentación de la trayectoria seguida por la teología política de Metz, que concluye el trabajo con un *epílogo*, desde su triple reivindicación de ser *políticamente legítima*, *científicamente solvente* y de *inequívoca identidad cristiana* (tres legitimidades).

Quizá el alcance científico real de la teología política quede críticamente explicitado por la colaboración de Lamb sobre sus *implicaciones metodológicas* (pp. 47-62). Lamb considera un acierto metodológico de la teología política el haber superado el prejuicio kantiano que escinde la subjetividad de la esfera de lo empírico, prejuicio que subyace a todas las filosofías de la historicidad, sin haber cedido a la tentación positivista; y aboga por una dialéctica de identidad y no-identidad con la práctica social como referencia crítica de orden metodológico propia de todo quehacer teológico. Ahora bien, ¿desde dónde se establece esa correcta relación entre identidad y no-identidad con la práctica social que reivindica la teología política? Evidentemente desde

14 Varios, *Práctica de la teología política*. Análisis crítico de las condiciones prácticas para la instauración de un discurso liberador (Sígueme, Salamanca 1978) 301 pp. Obra colectiva dirigida y coordinada por M. Xhaufflaire.

la confluencia entre teología y ciencias humanas, determinada por algo tan unilateral como interior al mismo teologizar: la *orientación hacia el reino escatológico de Dios*, pues no es controlable por las ciencias humanas. El estudio de Schoonbrood (pp. 87-101) viene a preguntar por los riesgos inherentes a este proceder metodológico; por lo demás no tan alejado del método de las filosofías historicistas a la hora de discriminar la historia, y sí mucho más arriesgado en sus consecuencias a la hora de concretizar políticamente la predilección por una determinada práctica social, que debe ser puesta en relación con dicha orientación escatológica, interés supremo de la teología política.

En este sentido, la crítica que la teología política representa contra la doctrina social de la Iglesia (cfr. el estudio de Matthes, pp. 123-39), no por justificada en gran medida, resulta sin más alternativa. Si no se requiere resolver de forma reduccionista la cuestión de la esencia de la religión, habría que admitir que lo que distancia esta crítica de la doctrina social de la Iglesia —a la que inherente una opción política determinada por sus supuestos ideológicos— de dicha doctrina social es tan sólo la «izquierdización» de la práctica social que tal opción aludida representa; a no ser que de entrada se le quiera negar a la doctrina social de la Iglesia su honesta voluntad de hallarse referida a Jesucristo, es decir, su voluntad de no diluir la fe en la opción política que representa la doctrina social de la Iglesia y que sí es susceptible de un análisis propio por parte de las ciencias humanas. ¿Es esto lo que debe deducirse de las reflexiones de Matthes, cuando éste parece remitir a las «autoridades sociales», marginadas hermenéuticamente de la doctrina social de la Iglesia, no sólo la validación científica de dicha doctrina, sino también su validación intencional controlada —se supone siempre— por el sistema eclesial? Según lo ya anotado, ni siquiera la voluntad de referir la práctica social a la *utopía* como horizonte de confluencia solventaría el problema planteado, tal como parece suponer Schoonbrood erróneamente, a propósito de la crítica realizada desde el primado de la práctica social a los *métodos histórico-críticos* (métodos apolíticos) utilizados por la exégesis para el esclarecimiento de la fe. Es preciso caer en la cuenta de los límites hermenéuticos que conlleva todo intento metodológico de fijar el paradigma práctico de la que Schoonbrood llama «experiencia real y propia de liberación, que es la única capaz de manifestar el carácter ejemplar de la experiencia de Jesucristo» (p. 99). Fijar tal paradigma es una empresa que ya discrimina cualquier otro concepto de liberación, que, sin embargo, bien pudiera resultar *teológicamente legítimo* referir a Jesucristo por emanar del texto revelado, no susceptible de un análisis adecuado desde las solas ciencias humanas, y, por lo tanto, en posible contradicción con lo que éstas puedan definir como *paradigma*.

Hay que decir que los análisis de la más reciente historia del catolicismo político (cfr. el estudio de Ben van Ona, pp. 143-60) y del impacto de la revolución sobre las teorías eclesiológicas posteriores a la revolución francesa y recientes (cfr. el estudio de L. Dullaard, pp. 163-91) adolecen de un cierto *reduccionismo* en su procedimiento metodológico. Lo mismo hay que decir

del informe de G. Liénard y A. Rouseau sobre relaciones sociales y sistemas simbólicos. Resulta insostenible la afirmación de van Onna de que «no ha habido en la historia ningún equivalente protestante del catolicismo político» (p. 146, nota 2). Una afirmación así sólo es posible en virtud del momento hermenéutico determinante de la metodología del análisis del «catolicismo político» en el sentido que indicamos. Estimo haber mostrado, muy de acuerdo con las mejores intuiciones de Max Weber, la función «racionalizadora» de la práctica social del momento «ideal» del luteranismo en su trayectoria política, en la que hay que enmarcar proyectos como el nacionalsocialismo alemán¹⁵. Se puede aceptar, por poner un ejemplo, de buen grado la argumentación en favor de la significación política del dogma de la infalibilidad pontificia (pp. 150-51), pero disolver el alcance religioso «de las intenciones subjetivas de las diferentes fracciones del concilio, las del papa, etc.» en el análisis político —legítimo y, por lo demás, provechoso para la misma interpretación religiosa de dichas intenciones— es sólo posible en virtud de un reduccionismo hermenéutico previo al análisis y que hay que situar en el origen del método. En tal sentido, la crítica realizada al *principio de representación* del catolicismo político, que políticamente resulta certera, diluye, sin embargo, en el análisis político el significado teológico.

Como lo fundamental está dicho en estas anotaciones, renuncio a seguir matizando uno a uno los restantes estudios, los de Dullaart y G. Liénard y A. Rouseau en particular. El de M. Xhaufaire (informe X, pp. 247-88), en dependencia de una sociología de la religión de corte funcionalista, me parece interesante, pero no de tanto alcance teórico como los comentados, amén de operar desde una ideología de *lo contra-institucional* (aquí referido a las comunidades de base) que supone los mismos presupuestos crítico-antagónicos del principio de representación que hemos aludido. Sólo decir que el distanciamiento de la tradición propuesto por Dullaart, que propugna su sustitución por el análisis de «unas posibilidades históricas objetivas», no me parece que hace justicia a la eclesiología de Jossua, Rahner y Küng, calificados por él de «amarillismo» centrista. Su crítica de la tradición católica (a la cual se asigna el principio de representación, para cuya interpretación analítica sólo se utiliza un canon político) adolece del reduccionismo dicho y no supera «otra» inserción tradicional: la de la exégesis materialista de los fenómenos histórico-espirituales, a la que se agregan algunos principios de interpretación psicoanalítica.

4. Novedad importante representa, sin embargo, el trabajo doctoral de Clodovis Boff, *Teología de lo político*¹⁶. Se trata de una investigación rigurosa sobre los problemas del método teológico. Boff tiene una clara conciencia de

15 Cfr. A. González Montes, 'El significado ideal del luteranismo en la configuración del orden social', *Religión y cultura*, 128 (1982) 85-97; y sobre todo la recién aparecida monografía, a la que he dedicado amplio estudio *Religión y nacionalismo*. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil (Salamanca 1982) en part. pp. 43-108 (sobre el luteranismo histórico como teologización de la política) y pp. 109-58 (sobre el significado social del luteranismo histórico).

16 C. Boff, *Teología de lo político*. Sus mediaciones (Sígueme, Salamanca 1980) 429 pp.

los riesgos del reduccionismo, al tiempo que clara conciencia también de la perentoria necesidad para la fe de establecer una relación entre teoría y praxis que permita hacer de esta última criterio directivo, metodológicamente fundado, de la reflexión teológica. Su objetivo no es otro que el de alcanzar un estatuto epistemológico respetuoso con la fe y que permite, sin embargo, su mediación en lo político. Para ello se propone redefinir la teología como una función refleja de la práctica de la fe. Dividida en *tres partes*, la obra de Boff —que obedece a la tesis doctoral en teología del autor, defendida en Lovaina bajo la dirección de A. Gesché y las observaciones críticas de J. Ladrière, entre otros (cfr. p. 14)— se esfuerza por establecer los criterios de racionalidad metodológica de la teología a tenor de una doble mediación de la misma en el plano *socioanalítico* (I: pp. 36-134) y en el *hermenéutico* (II: pp. 143-285). Una mediación que le permita reformular en el sentido dicho la dialéctica teoría-praxis dentro del quehacer teológico (III: pp. 295-398), liberándolo de su función ideológica.

A la hora de fundar la necesidad de la mediación socio-analítica (=MSA), Boff expone las razones de la actualmente obligada marginación de la mediación filosófica (=MF), clásica en la historia de la teología y de la elaboración dogmática de la fe; «no porque sea inútil esta articulación, sino por la decisión lúcida de introducir a la teología en la praxis real, y esto bajo la presión de la urgencia histórica» (p. 43). El teólogo brasileño apuesta por una consciente MSA, después de evidenciar *el carácter inevitable de ideología que cumple toda mediación hermenéutica de la fe*, de la cual arranca toda teología, si no se hace consciente de que ya tal punto de arranque del teologizar se halla mediado socioanalíticamente, aunque la mediación no se halle conscientemente formulada. Boff está de acuerdo en que son los *principia fidei* (la *revelación*, en última instancia) los que constituyen la *pertinencia* teológica, tal y como sostuvo Santo Tomás de Aquino (cfr. pp. 156-65). No hay teología más que en el elemento de la fe, lejos de todo positivismo teológico bíblico y/o dogmático de corte sobrenaturalista, y lejos también de toda reducción de la revelación a su disolución en la razón. Siguiendo a santo Tomás, Boff entiende que la *sacra doctrina* no es reductible a la teología que es *pars philosophiae* (p. 161, n. 41). Esto exige tomar conciencia de la peculiaridad del método teológico. Ahora bien, como la teología, en tanto que referida a la revelación, «no es capaz de establecer la relación posible entre la realidad de la salvación [dada en la revelación] y la realidad de la liberación; por tanto aquí es preciso elevarse a un nivel superior» (p. 168), esto es: debe devenir *teología crítica* mediante la toma de conciencia de la inevitable MSA en la que es dada al creyente la revelación, y la inevitable MSA que se requiere para que la teología alcance a referir metodológicamente con éxito y libre de ideología la salvación a la liberación. Para lo cual se requiere el concurso de las *ciencias humanas*, si es que la teología como teología crítica debe acabar por convertirse en *teología de lo político*.

Se plantea Boff el carácter de tal proceder metodológico criticando la que él llama *dialéctica de Calcedonia* —siguiendo la expresión de Y. M.

Congar—, dialéctica que bien podría acabar por escindir al teólogo en una doble referibilidad: atendiendo a la revelación; y atendiendo a las ciencias humanas. Para el teólogo brasileño esto representa un *dualismo de método y resultados* que el teólogo debe tratar de *articular* según la fórmula célebre del concilio aludido: *unión sin confusión, distinción sin separación*. Con esto él no está conforme (contra la conocida opinión de Y. M. Congar: pp. 172-81); para él no se trata de que «la fe implica lo político y lo político se consume en la fe», ni de que «la evangelización completa comprende la humanización y la humanización integral supone la evangelización», según la expresión de Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi*. Esto es sólo una «primera aproximación» a lo metodológicamente deseado por Boff. Es verdad que «consigue ciertamente mantener la distancia entre la mezcla semántica y el bilingüismo, pero de una manera puramente formal y hasta verbal» (p. 176)¹⁷. Como alternativa al modelo calcedónico, la teología de la liberación tiene que comenzar por tomar su objeto particular, la liberación, «de acuerdo con su materialidad histórica, esto es, según la tesitura real que las CdS [=ciencias de lo social] nos hacen comprender de ella (...). En este momento inicial se revela inmadura, y por eso mismo impertinente, una decisión teológica que empiece hablando de «redención como liberación espiritual», de «estructuras de pecado», etc. Sería embarullarlo todo y hacer una mistificación» (p. 177). Para Boff «la teología es el discurso del sentido absoluto y último (escatológico) de todas las cosas» y, como tal, representa reelaborar los análisis anteriores desde la gratuidad de la fe remitida a la revelación. Se muestra así acorde con Gutiérrez, quien entiende la teología como *reflexión segunda*. La liberación, dice, a la luz de esta reflexión segunda, «se revelará cargada de una significación salvífica objetiva de gracia o de pecado» (p. 178). Boff se remite a Tomás de Aquino una vez más, para caracterizar el discurso teológico, que no es según él un discurso universal, sino que tiene su propia pertinencia y homogeneidad, convirtiéndose desde la misma en rector de otros discursos. La teología se sirve así ancilarmente de todo otro objeto teórico y lo somete *sub ratione deitatis* a un tratamiento último. Boff formula las *dos tesis* siguientes: 1ª) *es preciso distinguir entre lo real y su conciencia*; 2ª) *es preciso distinguir asimismo en esta conciencia entre la fe y la teología*. Si *la fe es conciencia de lo real* (de la salvación), *la teología es su formulación como ciencia* (p. 185). Según esta distinción la salvación ciertamente dice relación a la conciencia refleja de la misma (=fe), pero la teología como ciencia de la salvación acometerá la tarea de evidenciar el riesgo de remitir la salvación a la sola conciencia de la misma que representa la fe. Esto llevaría consigo sucumbir a un *idealismo*, que se alimentaría de una concepción de la teología como mero esclarecimiento conceptual de la conciencia creyente. La teología como teoría de la salvación

17 Boff se inscribe así en la crítica al «tambienismo» del que habló hace años J. P. Miranda en su obra *Marx y la Biblia*. Crítica a la filosofía de la opresión (Salamanca 1972) en part. pp. 77-96. Entre culto y justicia no hay un simple hiato salvado con un *culto y «también» justicia* (o viceversa), sino la simple inclusión del culto en la justicia interhumana, que explica el anticulto de los profetas.

—ahora se expresa Boff contra el intelectualismo tomista (pp. 204-7)— tiene, muy por el contrario, la misión de compulsar si la MH (=mediación hermenéutica) de la fe guarda o no la relación consciente que debe guardar con la MSA de su conciencia, lo que sólo resulta verificable en la *práctica de la fe*, mediante el establecimiento de una relación *simétrica* entre elementos *asimétricos* como son en principio liberación y salvación. Simetría que Boff ve posible gracias al modo de experimentar la realidad que hace posible la fe. Sólo en referencia a ella se constituye la pertinencia de la Teología en su incidencia sobre el análisis de lo real (=MH) (pp. 250 ss.); el control, empero, de la pertinencia es obra de la confrontación metodológicamente rigurosa que la teología, ciencia de la salvación, lleva a cabo al pasar por el filo de la MSA la fe como conciencia de la salvación. Para ello Boff establece las condiciones del lenguaje religioso y su control científico (=teológico) (pp. 137-42).

Podemos concluir la exposición de Boff, pero ya está dicho lo central de sus tesis, a las cuales quisiéramos hacer algunas anotaciones, después de declarar fundamentalmente lúcido y riguroso el planteamiento de su proyecto epistemológico para una teología de lo político. Un proyecto que el teólogo brasileño elabora en dependencia de Tomás de Aquino, de quien asume el modo de articular teología y ciencias humanas relativas a su época (p. 179), así como en dependencia de la hermenéutica de ámbito francés y de parte de la tradición marxista —la que queda particularmente remitida a Althusser— y resulta susceptible de ser asimismo referida al complemento que representa la filosofía del lenguaje. He aquí las anotaciones que me parecen más perentorias:

a) Cabe, sin lugar a dudas, señalar en primer lugar el mérito de C. Boff por haber puesto en claro que toda teología que metodológicamente no controle los supuestos socioanalíticos de su reflexión deriva en ideología. Esto vale no sólo para la llamada por los teólogos políticos *teología burguesa*, sino para la misma teología de la liberación, que se quiere alternativa a la reflexión teológico-política de los teólogos burgueses, ignorando con harta frecuencia que «la teología que acusa de «alienada» y de «sometida al *establishment*» no está menos comprometida que ella misma. La única distinción entre ellas está en el contenido o en la causa de ese compromiso efectivo o también en la posición ideopolítica de la una y de la otra» (p. 298). Boff ha logrado diferenciar con éxito *lugar social* y *lugar epistémico*, haciendo recaer sobre este último el criterio de discriminación de ese *doble régimen* que gobierna toda ciencia —y también la teología—: el *régimen de autonomía*, que obedece al objeto formal de cada ciencia, y que en el curso de la teología viene dado por su remisión a la revelación; y el *régimen de dependencia*, que permite en este caso a la teología servirse de las demás ciencias en orden a alcanzar con éxito la MSA.

Ahora bien, así planteadas las cosas, parece que Boff sólo se distanciaría de otros teólogos de la liberación, o digamos de modo general de la mayoría de los teólogos políticos, en el hecho de haber parado mientes en la necesidad de *no teologizar a ciegas lo político de forma teológicamente no pertinente*; esto es, sin controlar los supuestos metodológicos del propio

teologizar. El objetivo último de Boff es, en efecto, una teología de lo político (=TdP), que permita acercarse teóricamente a dicha esfera de lo humano con «otros ojos» —para usar su misma metáfora—, de forma que pueda llegarse a establecer una lectura teológica de las acciones políticas de liberación que permita alcanzar la condición salvífica de que se hallan revestidas.

b) Nada habría que oponer a esto, si no se pasara demasiado por alto lo que estimo es la principal dificultad del proceder expositivo de Boff: 1) que sólo la fe se halla en condiciones de determinar una lectura tal de las acciones liberadoras; y 2) que, en consecuencia, cuando se habla de la fe como de la *conciencia de la salvación*, una de dos: o se opera con un concepto de fe *estrictamente gnoseológico* (en cuyo caso se plantean mal las cosas), o bien se fuerza la reflexión desde el interés que la guía a situar la salvación en un plano distinto del de la fe. Me parece que Boff hace en realidad las dos cosas de forma ilegítima. ¿Por qué? Probablemente porque depende en exceso de su muy consciente posición contra el intelectualismo de Tomás de Aquino, lo que, por otra parte, pone en claro su dependencia del tomismo. En este sentido me parece que no avanza un palmo sobre la disputa posttridentina en torno a a relación fe-obras, impulsada entonces por el frente antiherético del catolicismo contrarreformado. Y también porque, en su voluntad de hacer de la praxis el criterio directivo —en función del cual se entiende la MSA— de toda teoría teológica, Boff ha saltado sobre el hecho de que *el momento práctico primordial de la fe*, por la cual la acción política puede devenir salvación, *acontece al interior de la fe misma*, que nunca es susceptible de un análisis estrictamente gnoseológico. Esto es algo que ni siquiera vale para la teología —¡fe en estado de ciencia!— como tal; de donde se sigue, contra quienes piensan lo contrario, que no hay teología sin fe¹⁸. Es decir, no se puede hablar de la fe como simple conciencia de la salvación. Esto ya lo intuyó Martín Lutero y, con él, los reformadores, como lo habían intuido los más de los Padres de la Iglesia y los grandes teólogos, y el poco mesurado de Denifle probó en su día ante el asombro y desconcierto del luteranismo de primeros de siglo. Padres y reformadores han puesto en claro que la praxis de la salvación se inicia en el acto salvífico de la fe, que no puede ser contrapuesto antagónicamente a las obras, pues las incluye como tales, en tanto que éstas son un momento interno a la fe¹⁹, salvo que la fe se halle neutralizada por el pecado hasta

18 En este sentido me manifesté de forma bien crítica contra la posición de W. Pannenberg en su importante obra *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt de Meno 1977). Cfr. a este respecto mi recensión en A. González Montes, 'Boletín protestante', *Diálogo ecuménico* 53 (1980) en part. 296-98.

19 Sobre este punto cfr. A. González Montes, 'Justificación e identidad luterana. Una lectura católica del documento de Estrasburgo a la luz de la Confesión de Ausburgo', *Diálogo ecuménico* 55-56 (1981) 97-121. Resulta irrenunciable el carácter gnoseológico de la fe, sobre el que se funda, en efecto, la condición de la fe como conciencia de la salvación, pero en tanto que *operada por la salvación* que representa la justificación del pecador, que la fe misma realiza. Boff ha tenido elementos de juicio suficientes para verlo así; léanse si no con atención las páginas 220-27, donde trata la cuestión de la *diferencia teológica* en el proyecto teológico de

el punto de haber perdido toda operatividad salvífica; pero ésto sólo acontece cuando la fe ha sido aniquilada en su pérdida por parte del creyente.

La fe, en consecuencia, es el inicio de la salvación; de una salvación que no se halla contrapuesta a la fe como su mera conciencia, sino que emerge operativamente desde ella como principio redentor de todo lo humano. No puede ser de otra manera, si es que el mundo ha de permanecer en su secularidad, y la ambigüedad que lo constituye sólo puede ser quebrada desde la experiencia de la salvación que la fe hace posible en la subjetividad primero de quien puede, gracias a ella y en su virtud, vivenciar el mundo como ámbito objetivo de salvación, a pesar de esa su secular ambigüedad, que «desea vivamente la revelación de los hijos de Dios» (Rom 8, 19). De donde se deduce que la estructura teórica concebida por Boff para configurar metodológicamente el proceder de la teología necesaria, a mi entender, de alguna importante modificación atendiendo a la antropología teológica.

c) Esta modificación permitiría también prestar mayor atención a los *prolegomena fidei* que lo que él lo hace. No basta establecer la pertinencia del discurso teológico remitiéndolo a la revelación; es necesario establecer los criterios de dicha pertinencia, tal y como el mismo Boff de hecho reconoce cuando remite a Tomás de Aquino (p. 242). No se trata de disolver, en efecto, dicha pertinencia en la *ratio philosophica*, sino de fundar los supuestos filosófico-trascendentales a los que remitir la coherencia del círculo hermenéutico que sustenta justamente la pertinencia del discurso teológico, como discurso remitido a la revelación, y el mismo Boff de algún modo admite reaccionando «ante el radicalismo verbal de cierto revolucionarismo teórico» (p. 161, nota 41). Una vez más la antropología como problema de fondo con el que debe contar toda epistemología teológica que se quiera legitimar como tal. El *problema del hombre* está en la base del *problema del sentido* y de la *verdad*; y si, como en su día dijo acertadamente K. Rahner, lo político ha de resultar de algún modo relevante para la fe y, por ende, ha de resultar pertinente una TdP, dicha pertinencia debe ser fundamentada trascendentalmente²⁰. Como trascendentalmente debe fundamentarse que el hombre

Tomás de Aquino. Lo que Boff no parece tener en cuenta es que la condición de la teología como conciencia crítica (= ciencia) no la libera de su referibilidad a la fe, a pesar de que su carácter de *teoría crítica de la fe* pase por la MSA y por el carácter directivo que en ella adquiere el principio de la primacía de la praxis. Esto lo sabe él, que atribuye la pertinencia teológica a esa referibilidad. ¿Por qué no ver, entonces, en esa referibilidad un elemento corrector del principio de primacía de la praxis, que queda así relativizado por ella? ¿Cree Boff que la praxis puede ser en tanto que praxis de la fe alcanzada de forma analítica en la MSA? Así parece creerlo y esto explica que haya visto en la fe y en el *discurso religioso*, que según él funda la fe, el riesgo de ideología que sólo se libera en la praxis sometida a la MSA, pero olvidando que esa praxis debe ser asimismo relativizada por la fe en virtud de la salvación operativa ya en ella. Boff, empero, no parece haberlo visto así, ya que habla de la fe sólo como conciencia de la salvación, oponiéndola a una objetividad savífica que parece hallarse según él en las obras, purificadas por la MSA.

²⁰ Cfr. K. Rahner, '¿Qué es teología política?', *Arbor* (1970) 245-46. También mi estudio citado *Razón política de la fe cristiana*, pp. 40-41, nota 41.

es un ser *social* y que la realización de su existencia se halla referida a la praxis de liberación que suprime la enajenación de la relación entre los hombres.

En tal sentido, la MH guarda una relación inevitable con la *condición histórica* del hombre y con el *problema del tiempo*. Una cuestión que Boff no ignora, pero que trata insuficientemente (pp. 263-67); siendo así que un mejor y específico tratamiento de la cuestión le habría hecho posible dar con la razón trascendental de la feliz formulación de las Escrituras cristianas como *norma normata normans*, que libera de todo positivismo bíblico-dogmático tan acritico como irrelevante. Sus reflexiones son a este respecto acertadas y sugerentes. Pero tiene que ser así, porque las limitaciones de la obra de Boff hay que buscarlas en el *pathos práxico* de un análisis metodológico que le lleva a reducir de hecho —parece que no de derecho— el ámbito de la teología, que el teólogo brasileño pretende convertir en un proceder crítico de sus propios supuestos, en orden a interpretar lo político desde una lectura creyente, que permite ver la liberación como salvación. Se entiende así que la tarea de la teología parezca no tener que ver nada con los supuestos aludidos de orden filosófico, determinantes de los *praeambula fidei*, como si se tratara ahora de sustituir sin más la mediación realizada durante siglos por la filosofía por la que ofrezcan hoy la sociología o la politología, pudiendo encomendar a la MH la función de arropar como entre celofanes la pertinencia de la teología remitida a la revelación. Y en todo caso, si he de retirar que Boff sostenga que la teología no tiene nada que ver con los *praeambula fidei* y matizar mi opinión, no dejaré de decir que, aún así, en el planteamiento de Boff resulta además muy problemático que la teología tenga que ver con el esclarecimiento del misterio divino revelado si no es bajo su aplicabilidad práctica (¿se trata de supe-ditar una vez más la dogmática a la soteriología desde presupuestos esta vez mediados en las CdS?). Se salta o se ignora que este misterio divino ofrecido al entendimiento, que busca su esclarecimiento —*fides quaerens intellectum!*—, resulta ya operativo en el redimido por la fe como *initium iustificationis* en el sentido dicho.

No entraré más en otras cuestiones, pues no ha lugar a que así sea en una valoración de este género. Permitaseme decir solamente que si la configuración epistemológica de la teología (¿también de toda ciencia y saber?) ha de establecerse en función de la *relevancia* de las cuestiones, dicha relevancia se halla establecida, a su vez, en la teología por ese elemento interno al método del teologizar que es, en efecto, la referibilidad a las fuentes cristianas, las cuales no siempre permiten una relación armónica entre el régimen de autonomía y el régimen de dependencia de la misma teología como ciencia. Quizá Boff no ha tenido esto satisfactoriamente en cuenta; porque, de ser así, no habría trabajado más que una dirección: leer en clave savífica la liberación política. Algo legítimo, ciertamente, pero algo que debe ser hecho dialécticamente, sin perder de vista que asimismo debe ser leída en clave salvífica la humana experiencia de la cruz, el fracaso y la muerte. No para legitimar la negatividad de la historia (prejuicio ideológico que sólo se desmorona totalmente en el interior de la creencia), sino para levantar

acta del *factum* que tal negatividad representa y que sólo el inicio práxico de la salvación que representa la fe al modificar los ojos del hombre puede recuperar del sinsentido. Si la fe no lo es en plenitud si no deviene amor, operar con un concepto de la misma meramente gnoseológico es del todo impropio en católico²¹. La fe permite a la subjetividad autenticarse como ámbito irreductible de la inmediatez de Dios, al cual hay que remitir la objetividad salvífica (¡leer con ojos nuevos!, según Boff) de las acciones históricas de liberación; igual que las acciones que guardan relación con la cruz, generadas también por la historia de los hombres, pueden ser reconducidas como *topos* de salvación, a pesar del peso de negatividad que las determina; y pueden ser también remitidas al mismo ámbito donde hallan redención y pueden ser vividas *sub specie contraria* como ocasión de salvación, para utilizar una formulación luterana de la teología de la cruz. La salvación no resulta siempre coincidente *per analogiam* con la liberación histórica, aunque no sólo cabe establecer tal relación analógica, sino que a ello tiende la esperanza cristiana que aguarda la plenificación escatológica de la historia y puede verla sacramentalmente anticipada en la liberación que se genera en ella. La historia, empero, está puesta bajo el signo caduco de este mundo que pasa, a pesar de que en ella haya irrumpido ya la salvación en esperanza (Rom 8, 20-21.24).

ADOLFO GONZALEZ MONTES

21 Cfr. mi artículo sobre la justificación citado en la nota 19 a propósito de la definición de la fe reformada como amor, concepto católico equivalente según el cardenal Willebrands; *cit.*, 106-7.