

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIV
Julio-Diciembre 2018
Número 66

SUMARIO

40 AÑOS DE TEOLOGÍA EN ESPAÑA

Bernardo Pérez Andreo (Coord.)

40 años de Teología en España. Dificultades, innovación y perspectivas. Presentación 227-240

Francisco Martínez Fresneda

40 años del Instituto Teológico de Murcia OFM. 241-258

Xabier Pikaza Ibarrodo

40 años de Cristología hispana (1977-2018). Ruptura, Discusión, vuelta a la Biblia y Hermenéutica. 259-282

Carmen Bernabé Ubieta

40 años de Estudios de la Biblia en España 283-305

Salvador Pié-Ninot

40 años de Teología Fundamental en España (1978-2018). Un balance 307-338

Eloy Bueno de la Fuente

40 años de Ecclesiología en España (1975-2017). 339-360

José Luis Parada Navas

40 años de Teología Moral en España. 361-382

Eduardo Torano López

40 años de Antropología Teológica en España 383-401

Leandro Sequeiros San Román

40 años de Ciencia y Teología en España (1978-2018): una perspectiva esperanzadora 403-434

Antonio González Fernández

El desafío de una Teología Evangélica en España. 435-448

Silvia Martínez Cano

40 años de Teología Feminista en España. Resistencia y creatividad 449-474

BIBLIOGRAFÍA 475-515

LIBROS RECIBIDOS 517-518

ÍNDICE DEL VOLUMEN 519-522



CARTHAGINENSIA

Universidad de Murcia
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.itmfranciscano.org/revistacarthaginensia>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía, Universidad del País Vasco, Bilbao, España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología, Universidad Católica de Portugal, Lisboa, Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia, Murcia, España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura, Pontificia Universidad Antonianum, Jerusalén, Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano, Monterrey, México), M. P. Moore (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía, Universidad Nacional a Distancia (UNED), Madrid, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2019 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XXXIV - Julio-Diciembre - Número 66

INDEXACIONES DE CARTHAGINENSIA

Bases Bibliográficas

Enchiridium Biblicum (Pontificio Instituto Bíblico. Roma. Italia).

Elenchus Bibliographicus (ETL.Université Catholique de Louvain. Bélgica).

Journals Indexed (RLG. Review International Development. Options. Largo. USA).

Índices

SCOPUS

ATLA American Theological Library Associations

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

Dulcinea

ERIH PLUS European Referencen Index for the Humanities and Social Sciences

Directorios

EBSCO

Latindex-Catálogo

Dialnet

NTA New Testament Abstract, Boston College

OTA Old Testament Abstract, Catholic Biblical Association

CIRC

MIAR

RESUMEN - SUMMARY

BERNARDO PÉREZ ANDREO

40 años de Teología en España 227-240

Este artículo se propone mirar atrás para evaluar los 40 años que median entre el nacimiento de la democracia española reciente y el advenimiento de un nuevo papado en 1978 y la actualidad. Hoy, tras la llegada de un papa con nuevos aires, estilos y contenidos, la Iglesia española manifiesta cierta dificultad para adaptarse a las circunstancias. La teología de estos 40 años tiene luces, muchas, y sombras, algunas. Es necesario mirar a esos años y hacer una lectura retrospectiva que nos permita mirar al futuro, pero también ganar el presente. Pretendemos mostrar algunas claves que nos permitan entender estos 40 años de teología y así poner en claro los logros obtenidos que han sembrado el presente. El Instituto Teológico de Murcia OFM, fundado en 1978, ha sido testigo de todo este proceso.

Palabras clave: 40 años de Teología en España, Democracia española, Iglesia Wojtiliana, Instituto Teológico de Murcia OFM, Teología.

40 years of Theology in Spain

Abstract: This article is intended to look back to the 40s, in between the birth of the recent Spanish democracy and the advent of a new Papacy in 1978 and at the present time. Nowadays, having a new Pope installed in the Vatican with a reforming style and contents, the Spanish Church experiences a certain difficulty in adapting to those circumstances. During those 40 years, Theology has got many lights and some shades. It is necessary to look at those years and make a retrospective reading that allows us to face the future, but also to overcome the present. We intend to present some keys in order to understand those 40 years of Theology and, thus, to clarify the achievements that have sown the present. The OFM Theological Institute of Murcia, founded in 1978, has witnessed all these processes.

Key-words: 40 years of Theology in Spain, Spanish Democracy, Theological Institute of Murcia OFM, Theology, Wojtilian Church.

Recibido 9 de julio de 2018 / Aceptado 31 de julio de 2018

FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA

40 años del Instituto Teológico de Murcia, OFM. 241-258

El Instituto Teológico de Murcia OFM es una institución docente e investigadora inserta en la larga y amplia dedicación a la enseñanza de la Provincia Franciscana de Cartagena. Después de una breve historia de su andadura, el artículo expone los principios que conforman la identidad franciscana y, en ella, la justificación de la creación y desarrollo del Instituto Teológico.

Palabras clave: Instituto Teológico de Murcia, Murcia, Orden Franciscana, Provincia Carthaginensia, Teología.

40 years 40 years of Theological Institute of Murcia, OFM

The Theological Institute of Murcia OFM is a researching and teaching institution that belongs to the Provincia Franciscana from Cartagena with a broad and large dedication to both research and teaching. After a short introduction to its history, the article shows the principles that conform the Franciscan identity and in which a justification for the creation and development of the Theological institute is included.

Key-words: Theological Institute of Murcia, Franciscan Order, Provincia of Cartagena, Theology.

Recibido 20 de febrero de 2018 / Aceptado 8 de julio de 2018

XABIER PIKAZA IBARRONDO

40 años de Cristología Hispana (1977-2018). Ruptura, Discusión, vuelta a la Biblia y Hermenéutica 259-282

El artículo pretende hacer una exposición sobre los cuarenta años que median desde el inicio de la democracia en España en torno a la Cristología. Tres son los puntos a tratar. Primero, la ruptura con la visión preconiliar que aún se seguía haciendo en la Cristología, con nombres como Sobrino, Faus, Pikaza o González de Cardedal. Seguidamente se atiende a la discusión sobre la obra de Pagola, que supuso un antes y un después respecto a la difusión y repercusión social de la Cristología. Por último, se analiza en giro bíblico y hermenéutico qué ha aportado lo mejor de la Cristología actual.

Palabras clave: Cristología; Giro bíblico; Hermenéutica bíblica; Jesús de Nazaret.

40 years of Christology in Spain (1977-2018). Rupture, Discussion, turn to the Bible and Hermenutics

This article is intended to be a presentation of the forty years dealing with the beginning of the democracy in Spain in the context of Christology. There are three aims to deal with. Firstly, the break with the pre-Conciliar view which still continued in the Christology with names such as Sobrino, Faus, Pikaza or González de Cardinal. Then, a discussion of the work of Pagola is followed, which marked a turning point with regard to the dissemination and social relevance of the Christology. Lastly, a Biblical and hermeneutical turn will be analysed due to its contribution to contemporary Christology.

Key-words: Biblical Turn; Biblical Hermeutics; Christology; Jesus of Nazareth.

Recibido 6 de junio de 2018 / Aceptado 5 de julio de 2018

CARMEN BERNABÉ UBIETA

40 años de Estudios de la Biblia en España 283-305

El artículo expone el desarrollo excepcional que el estudio de la Biblia ha logrado en España en las últimas cuatro décadas. Se tiene en cuenta también el periodo inmediatamente previo debido a la importancia excepcional del Concilio Vaticano II para el desarrollo de los estudios bíblicos. Se analizan varios aspectos de ese desarrollo extraordinario: causas, líneas de trabajo, proyectos, grupos, personalidades, metodologías, campos de estudio e investigación bíblica (campos civiles y eclesiásticos),

especialidades, etc. El artículo finaliza exponiendo los desafíos que enfrenta la disciplina en el futuro inmediato.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, Estudios bíblicos, Sagrada Escritura, Futuro de la Biblia.

40 years of Bible Studies in Spain

The article exposes the exceptional development that the study of the Bible has achieved in Spain in the last four decades. The previous period is considered because the exceptional importance of the Second Vatican Council for the development of biblical studies. Several aspects of that extraordinary development are analyzed: causes, lines of work, projects, groups, personalities, methodologies, fields of study and biblical research (civil and ecclesiastical fields), specialties, etc. Article ends by exposing the challenges facing the discipline in the immediate future.

Key-words: Biblical Studies, Holy Scripture, The Future of Bible, Vatican Council II.

Recibido 30 de junio de 2018 / Aceptado 20 de julio de 2018

SALVADOR PIÉ-NINOT

40 años de Teología Fundamental en España (1978-2018). Un balance 307-338

Las dos Constituciones Apostólicas donde aparece la Teología Fundamental como disciplina son la *Sapientia christiana* del 1979 y, casi cuatro lustros después, la *Veritatis gaudium* del 2017. En este marco, la Encíclica *Fides et ratio* (1998) ofrece una nueva formulación de la dimensión apologético-contextual complementaria a la dimensión dogmático-gnoseológica privilegiada por la DV. La aportación de la Teología Fundamental en España partiendo de su raíz bíblica y conciliar, ha ido articulando progresivamente estas dos dimensiones básicas, con un notable *crescendo* reciente en la dimensión apologética y contextual que posibilite mejor hoy el poder «dar razón de la esperanza» (1Pe 3,15).

Palabras clave: *Dei Verbum*; *Fides et Ratio*; *Sapientia Christiana*; Teología Fundamental.

40 year of Fundamental Theology in Spain (1978-2018). A Balance.

The two Apostolic Constitutions where fundamental theology appears as discipline are the *Sapientia christiana* (1979) and, nearly twenty years later, the *Veritatis gaudium* (2017). In this period, the Encyclical *Fides et ratio* (1998) provides a new formulation to the contextual-apologetic dimension which complements the favoured dogmatic-gnosiological dimension by the DV. The contribution of the Fundamental Theology in Spain from its biblical and Conciliar roots has been gradually assembling these two dimensions with a considerable, recent *crescendo* in the contextual and apologetic dimension which, nowadays, best enables to be able to “give a reason for their hoping”. (1Pe 3,15).

Key-words: *Dei Verbum*; *Fides et Ratio*; *Sapientia Christiana*; Fundamental Theology.

Recibido 31 de mayo de 2018 / Aceptado 10 de julio de 2018

ELOY BUENO DE LA FUENTE

40 años de Ecclesiología en España (1975-2017) 339-360

La ecclesiología en España está profundamente condicionada por las circunstancias del momento histórico y por las tensiones de la recepción del Vaticano II. Este fue su servicio eclesial. Abundan más los ensayos que las reflexiones sistemáticas. Tema fundamental es la vinculación de la Iglesia con Jesucristo tanto desde el punto de vista histórico como teológico. A partir de los noventa se elaboran manuales con voluntad integradora. También se analizan algunas cuestiones de relevancia ecclesiológica.

Palabras clave: Ecclesiología, Hermenéutica, Iglesia, Manual, Misión, Misterio.

40 years of Ecclesiology in Spain (1975-2017)

Ecclesiology in Spain is deeply conditioned by historical circumstances and by the tensions of postconciliar reception. This was his eclesial service. Fundamental issue was the connection with Christ from the historical and theological point of view. There are essays, not systematic treatises. From the nineties abound handbooks with systematic and integrative will. In this way the reception of Vatican II shows its fecundity. This dynamic manifests itself in other ecclesiological fields.

Key-words: Ecclesiology, Hermeneutic, Church, Handbook, Mission, Mystery.

Recibido 22 de febrero de 2018 / Aceptado 10 de junio de 2018

JOSÉ LUIS PARADA NAVAS

40 años de Teología Moral en España 1978-2018 361-382

El artículo expone sintéticamente lo mucho y bien que se ha escrito después del Concilio Vaticano II durante los años 1978-2018 en España. El recorrido realizado en moralistas y tratados en este período la Teología Moral entra en un período de renovación, demandado por el Concilio Vaticano II. Han sido muchas las aportaciones que ha incrementado la reflexión moral para construir un nuevo edificio de la Teología Moral adaptada a la realidad de la sociedad pluricultural actual. Se constata que la reflexión teológico-moral se encuentra en una buena dirección desarrollando etapas cada vez más fecundas en diálogo abierto con el mundo, trabajo nada fácil. Las propuestas e investigaciones en la teología moral presentan un balance positivo junto las críticas y lamentaciones que acompañan al quehacer moral. Intentamos dar y ofrecer una explicación razonada de nuestro estilo de vida, hay que estar “dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación” (1 Pedro 3,15)

Palabras clave: España, Concilio Vaticano II, Moralistas, Teología Moral.

40 years of Moral Theology in Spain 1978-2018

The article summarizes how much and well it has been written after the Second Vatican Council during the years 1978-2018 in Spain. The journey made in moralists and treatises in this period Moral Theology enters a period of renewal, demanded by the Second Vatican Council. There have been many contributions that have increased the moral reflection to build a new building of Moral Theology adapted to the reality of today multiculturalism society. It is noted that the theological-moral reflection is in a good direction developing increasingly fruitful stages in open dialogue with the world, work is not easy. Proposals and research in moral theology

present a positive balance together with the criticisms and lamentations that accompany the moral task. We try to give and offer a reasoned explanation of our lifestyle, we must be; “always ready to give reason for your hope to everyone who asks for an explanation”; (1 P 3, 15)

Key-word: Moral Theology, Moralists, Spain, Vatican Council II.

Recibido el 15 de junio de 2018 / Aceptado 15 de julio de 2018

EDUARDO TORAÑO LÓPEZ

40 años de Antropología Teológica en España 383-401

La “Antropología teológica” ha nacido con esta denominación en los años 70 como uno de los frutos del movimiento renovador del Vaticano II, unificando los contenidos que anteriormente estaban dispersos en los antiguos tratados *De Deo creante et elevante* y *De gratia*, esto es, los temas de la creación, el pecado original y la gracia; todos ellos considerados dentro del único designio de gracia (salvación) previsto por Dios al crear al hombre. En este artículo hemos estudiado la concepción del hombre a partir de los manuales o tratados de Antropología teológica españoles más significativos de estos cuatro últimos decenios, dejando de lado otros textos, monografías o ensayos que tratan algunos de los temas que se incluyen en esta disciplina. Las obras seleccionadas siguen, en general, el enfoque de la antropología conciliar, es decir, sitúan a Cristo en el centro, como modelo de todo hombre; abordan los distintos temas a partir de las fuentes bíblicas y patrísticas, desde una perspectiva histórico-salvífica, que parte del sujeto real y concreto, en cuanto que tiene su origen y su sentido último en Dios. Esta finalidad soteriológica es la que mueve principalmente la reflexión teológica y la lleva a centrarse en las cuestiones que son significativas para el hombre contemporáneo. Por eso, la Antropología teológica en España ha mostrado su veta evangelizadora, entrando en diálogo con otras disciplinas que abordan el tema del hombre bajo otros aspectos.

Palabras clave: cristocentrismo, Imagen de Dios, Ladaría, Renovación, Ruiz de la Peña, soteriológico.

40 years of Theological Anthropology in Spain

The “Christian Anthropology” was born as such in the 70s as one of the results from the renewal movement of Vatican II, having been consolidating the contents that were previously dispersed among the old treatises of *De Deo creante et elevante* and *De gratia*, that is, the topics of creation, original sin and grace; all of them being considered within the only God’s plan (salvation) as foreseen by God when Man was created. In this article we have studied the conception of man from manuals or the more significant Spanish Christian anthropology treatises for these last four decades, leaving aside other texts, monographs or essays which deal with some of these issues within this discipline. The selected works follow, in general, the approach of the Conciliar anthropology, that is, Christ is in the centre as model for any man; and address the different themes from Biblical and patristic sources from a historical-salvific point of view based on the real individual whose origins and ultimate meaning lie in God. This soteriological aim moves, mainly, the theological reflection and focuses it on significant issues for the contemporary man. Thus, the Christian Anthropology in Spain has been very committed in its evangelising aptitude, engaging in other disciplines that also deal with the question of man in other aspects.

Key-words: Christocentrism, Image of God, Ladaria, Renovation, Ruiz de la Peña, Soteriological.

Recibido 30 de mayo de 2018 / Aceptado 15 de julio de 2018

LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN

40 años de Ciencia y Teología en España (1978-2018): una perspectiva esperanzadora

403-434

Se describe aquí la situación histórica de las relaciones entre personas e instituciones dedicadas al encuentro entre las ciencias de la naturaleza y la reflexión teológica a lo largo de estos cuarenta años en España. Nuestra perspectiva es que existen pocas instituciones que potencian esta tarea y, aunque crece el interés, resta aún mucho camino para consolidar puentes sólidos en esta tarea de integrar interdisciplinariamente la épica del discurso científico y la épica del discurso teológico. Defendemos que una formación epistemológica adecuada de los teólogos y de los científicos es cada vez más necesaria para poder lograr unos objetivos intelectuales, prácticos y afectivos suficientes para tender puentes entre ambos.

Palabras clave: Ciencia, Epistemología, España, Interdisciplinariedad, Religión, Teología.

40 years of Science and Theology in Spain (1978-2018). An hopeful perspective.

The historical situation of the relationships between people and institutions devoted to the encounter between the natural sciences and the theological reflection throughout these forty years in Spain is described here. Our perspective is that there are few institutions that enhance this task and, although interest grows, there is still a long way to consolidate solid bridges in this task of interdisciplinary integration of the epic of scientific discourse and the density of the theological discourse. We defend that an adequate epistemological formation of theologians and scientists is increasingly necessary in order to achieve sufficient intellectual, practical and emotional objectives to build bridges between both.

Key-words: Epistemology, Interdisciplinarity, Religion, Science, Spain, Theology.

Recibido 22 de febrero de 2017 / Aceptado 20 de junio de 2018

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

El desafío de una Teología Evangélica en España 435-448

Hablar de un “desafío” para la teología evangélica en España podría sugerir, en principio, la idea de una especie de dificultad que podríamos llamar “denominacional”. Por ser España un viejo país “católico” en cuanto a su cultura, además de un país que ha llegado tarde, y de forma traumática, a los procesos de secularización propios de la modernidad, una teología evangélica se encontraría con tareas más arduas que las que pudiera encontrar en otras latitudes. Desde este punto de vista, sería más difícil hacer teología evangélica en España que en América Latina, Estados Unidos o Alemania, por mencionar algunos ejemplos. El artículo se propone realizar una aproximación al desafío que supone el Evangelio para los propios cristianos y para la sociedad española.

Palabras clave: Evangelio, Desafío del Evangelio, Identidad Evangélica, Teología Evangélica.

The challenge of a Evangelical Theology in Spain

Abstract: To speak of a “challenge” for the Evangelical theology in Spain may, at first, conjure up the idea of some sort of difficulty that might be called “denominational”. Being Spain an old Catholic country in terms of culture, as well as a country which arrived, in a traumatic way, late to the processes of secularisation of modernity, an Evangelical theology would find itself with more challenging tasks than those it could find in other parts. From this point of view, it would be more difficult to make Evangelical theology in Spain than in Latin America, the United States or Germany, to name but a few examples. This article is proposed with an approach to the challenge of the Gospel for the Christians themselves and the Spanish society.

Key-words: Gospel, the Challenge of the Gospel, Gospel identity, Evangelical Theology.

Recibido 9 de julio de 2018 / Aceptado 31 de julio de 2018

SILVIA MARTÍNEZ CANO

40 años de Teología Feminista en España. Resistencia y Creatividad 449-474

La teología feminista se puede considerar como una de las metodologías de la teología española actual, pues ha realizado un recorrido histórico y eclesial muy significativo. Se ha ido configurando, desde el concilio Vaticano II, como un modelo comunitario e inductivo de hacer teología, desde una mirada solidaria con las mujeres. Su propuestas y transformaciones en el ámbito teológico y eclesial permite una mirada más amplia de los supuestos teológicos porque tiene en cuenta a las mujeres y otros colectivos invisibles. Su trabajo favorece abrir vías de exploración nuevas y creativas contando con la experiencia religiosa de las personas. En este artículo, analizaremos aquellos acontecimientos que han permitido el surgimiento de la teología feminista en España. Definiremos cuáles son las bases de la teología feminista y cuáles son las prácticas feministas que favorecen el quehacer teológico para hacerlo más vivo y creativo. Por último, nombraremos aquellas tareas que la teología feminista española tiene pendiente y está comenzando a realizar, contribuyendo a una praxis teológica más equilibrada, audaz y dialogante de la Iglesia.

Palabras clave: Asociación de teólogas españolas, creatividad, feminismo, feminismos cristianos, mujeres cristianas, teología feminista.

40 years of Feminist Theology in Spain. Resistance and Creativity.

Feminist theology can be considered as one of the methodologies of current Spanish theology, since it has had a very significant historical and eclesial journey. It has been configured, since the Vatican II Council, as a community and inductive model of doing theology, from a view of solidarity with women. His proposals and transformations in the theological and eclesial field allow a broader view of the theological assumptions because they take into account women and other invisible groups. Its favorable work to open new and creative ways of exploration counting on the religious

experience of people. In this article, we will analyze some events that have allowed the emergence of feminist theology in Spain. We will define that the bases of feminist theology and the feminist practices that favor the theological work to make it more alive and creative. Finally, there are pending tasks that Spanish feminist theology has pending and is beginning to realize, contributing to a more balanced, audacious and dialogical theological praxis of the Church.

Key-words: Association of Spanish theologians, Christian feminisms, Christian women, creativity, feminism, feminist theology.

Recibido 9 de julio de 2018 / Aceptado 31 de julio de 2018

AUTORES/AUTHORS

Carmen Bernabé Ubieta, Bilbao 1957, española. Doctora en Teología Bíblica. Facultad de Teología. Universidad de Deusto. Bilbao. España. carmen.bernabe@deusto.es.

Eloy Bueno de la Fuente, Zamora, 1953, español. Doctor en Filosofía y Misionología. Catedrático de la Facultad de Teología de Burgos. eloybu@ono.com.

Silvia Martínez Cano, Madrid, 1975, española. Doctora en Educación, Licenciada en Teología Fundamental, Máster en Artes Visuales, profesora del Instituto Superior de Pastoral, Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, España. korei.silviamc@gmail.com.

Antonio González Fernández, Oviedo, 1957, español. Doctor en Teología. Director de la Fundación Xavier Zubiri.

Francisco Martínez Fresneda, Murcia, 1946, español. Doctor en Teología Dogmática, Pontificia Universidad Antonianum de Roma. Profesor Ordinario del Instituto Teológico de Murcia, OFM, Facultad de Teología Fundamental de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma. fresnedaofm@gmail.com.

José Luis Parada Navas, Albacete 1949, España. Doctor en Teología (Madrid), Doctor en Psicología (Murcia), Doctor en Filosofía (Murcia). Facultad de Educación, Universidad de Murcia. Instituto Teológico OFM, Pontificia Universidad Antonianum de Roma. jlpn@um.es.

Bernardo Pérez Andreo, Nimes (Francia), 1970, español. Doctor en Teología (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia) y en Filosofía (Universidad de Murcia). Profesor Ordinario del Instituto Teológico de Murcia, OFM. b.perezandreo@gmail.com.

Salvador Pie-Ninot, Barcelona, 1941, español. Doctor en Teología. Profesor de Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. spie-ninot@blanquerna.url.edu.

Xabier Pikaza Ibarrondo, Orozko (Vizcaya), 1941, español. Doctor en Teología, ha sido profesor de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de Salamanca. Aldeko41@gmail.com.

Leandro Sequeiros San Román, Sevilla, 1942, español. Doctor en Ciencias y Licenciado en Teología, ha sido Catedrático de Paleontología de las Universidades de Zaragoza y Sevilla (1975-1990) y profesor de Filosofía en la Facultad de Teología de Granada, en Andalucía, España. Miembro de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturaleza de Zaragoza, Vicepresidente de la Asociación de Amigos de Teilhard de Chardin. lsequeiros@probesi.org.

Eduardo Torano López, 1968, Madrid, español. Doctor en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana. Facultad de Teología, Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España. eduardotl@sandamaso.es.

ÁRTIBROS/REVIEWERS

- Jaime Laurence Bonilla Morales**, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Colombia.
- Xavier Calpe Melendres**, Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia.
- Marcos Cantos Aparicio**, Universidad Eclesiástica San Dámaso. España.
- Pablo de Felipe Fernández**, Facultad de Teología SEUT, Madrid, España.
- Montserrat Escribano Cárcel**, Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia.
- Martín Gelabert Ballester**, Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia.
- Manuel Lázaro Pulido**, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). España.
- Eduardo López Hortelano**, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid. España.
- Agustín Ortega Cabrera**, Pontificia Universidad Católica de Ecuador.
- Luis Oviedo Torró**, Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia.
- Mario Andrés Peñaranda Quintana**, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Colombia.
- Pedro Pérez Mulero**, Universidad de Murcia. España.
- Gabriel Richi Alberti**, Universidad Eclesiástica San Dámaso. Madrid.
- Jesús Rivas Carmona**, Universidad de Murcia. España.
- Alfonso Roper Berzosa**, Instituto Superior de Teología y Ciencias Bíblicas, Santa Cruz de Tenerife. España.
- José Ruiz García**, Instituto Teológico San Fulgencio, Murcia. España.
- Cristóbal Sevilla Jiménez**, Instituto Teológico San Fulgencio, Murcia. España.
- Antonina María Wozna**, Asociación de Teólogos Españolas. España.

Recibido 9 de julio de 2018 / Aceptado 31 de julio de 2018

40 AÑOS DE TEOLOGÍA EN ESPAÑA Dificultades, innovación y perspectivas

40 YEARS OF THEOLOGY IN SPAIN Difficulties, innovation and perspectives

BERNARDO PÉREZ ANDREO
Instituto Teológico de Murcia OFM
b.perezandreo@gmail.com
Orcid: 0000-0001-5966-3392
ResearchID: L-6683-2017

Resumen: Este artículo se propone mirar atrás para evaluar los 40 años que median entre el nacimiento de la democracia española reciente y el advenimiento de un nuevo papado en 1978 y la actualidad. Hoy, tras la llegada de un papa con nuevos aires, estilos y contenidos, la Iglesia española manifiesta cierta dificultad para adaptarse a las circunstancias. La teología de estos 40 años tiene luces, muchas, y sombras, algunas. Es necesario mirar a esos años y hacer una lectura retrospectiva que nos permita mirar al futuro, pero también ganar el presente. Pretendemos mostrar algunas claves que nos permitan entender estos 40 años de teología y así poner en claro los logros obtenidos que han sembrado el presente. El Instituto Teológico de Murcia OFM, fundado en 1978, ha sido testigo de todo este proceso.

Palabras clave: 40 años de Teología en España, Democracia española, Iglesia Wojtyliana, Instituto Teológico de Murcia OFM, Teología.

Abstract: This article is intended to look back to the 40s, in between the birth of the recent Spanish democracy and the advent of a new Papacy in 1978 and at the present time. Nowadays, having a new Pope installed in the Vatican with a reforming style and contents, the Spanish Church experiences a certain difficulty in adapting to those circumstances. During those 40 years, Theology has got many lights and some shades. It is necessary to look at those years and make a retrospective reading that allows us to face the future, but also to overcome the present. We intend to present some keys in order to understand those 40 years of Theology and, thus, to clarify the achievements that have sown the present. The OFM Theological Institute of Murcia, founded in 1978, has witnessed all these processes.

Key-words: 40 years of Theology in Spain, Spanish Democracy, Theological Institute of Murcia OFM, Theology, Wojtylian Church.

Introducción

Hablar de teología, sea en España o en cualquier otro lugar, no deja de ser una excusa, tan buena como otra cualquiera, para hablar de un tiempo y un lugar, en nuestro caso de la España de hoy. Por eso hemos escogido esta referencia temporal para titular este ejemplar de *Carthaginensia*, *40 años de Teología en España*. La cifra, como siempre, descifra un cierto enigma. 40 años son los que median entre el momento culmen de la Transición española y la actualidad, 1978-2018; 40 años son los mismos que, según el libro del Éxodo, vagaron los israelitas por el desierto antes de acceder a la Tierra Prometida; 40 fueron los días en los que, según el evangelista, Jesús fue tentado en el desierto. No es de extrañar que la cifra que se descompone como cuatro decenas, o sus múltiplos, sea la elegida por el magisterio para conmemorar documentos importantes: *Quadragesimo anno*, *Octogesima adveniens* o la malograda *Caritas in Veritate*, que quiso conmemorar el cuadragésimo aniversario de *Populorum Progressio*, pero en un azar caprichoso del destino hubo de quedar en una celebración sin lustre. Y por fin, la conmemoración que organiza este ejemplar de la revista son los 40 años de la fundación del Instituto Teológico de Murcia OFM, *alma mater* de la revista *Carthaginensia*.

1978 es el año en el que se erige el Instituto Teológico de Murcia. El mismo año en que los españoles votaban la Constitución española y se alejaban de la dictadura, en Murcia echa a andar este Centro de estudios y formación de la Orden Franciscana en la provincia de Cartagena. Por tanto, los años de democracia en España y de existencia de este Centro de estudios se cuentan a la par, van de la mano. Como van de la mano los años que se cuentan desde el acceso al ministerio petrino del papa Wojtyła. El comienzo de la Iglesia wojtyliana concurre en el tiempo con la creación del Instituto Teológico de Murcia. Esta configuración de la Iglesia posconciliar de la mano del papa polaco va a tener una repercusión muy evidente en la Iglesia española, que pronto se conformó en la línea del nuevo papado y ha sido una de las más fieles a sus enseñanzas, quizás la más devota del papa santo. Por eso, la llegada de un nuevo sucesor de Pedro, con aires distintos, del sur, populares y conciliares, ha puesto de manifiesto la dificultad de la Iglesia en España de sincronizarse con el tiempo de la Iglesia universal. Ha sido, creo, la llegada de Francisco al solio pontificio la que permite hacer hoy un balance de una época eclesial y teológica. Por eso se hace necesario parar un momento, mirar atrás, recuperar conciencia de dónde venimos y así ser más lúcidos para plantear las cuestiones que la Teología debe plantearse de cara a este milenio que se augura crucial, para la humanidad en general y para España en particular.

Dos momentos va a tener esta breve reflexión. En el primero haremos un rápido recorrido de la mano de los autores que aportan sus reflexiones en este volumen por los logros de una Teología que a pesar de las circunstancias ha dado algunos frutos que permiten sembrar el presente y barruntar el futuro. En el segundo intentaré dar las claves que a mi juicio definen el tiempo que media entre 1978 y 2018. Necesitaremos otro número de *Carthaginensia* para abordar una teología del futuro si ha de haber un futuro para la teología.

1. 40 años de Teología en España desde la propuesta de algunos autores

En este número de *Carthaginensia* hemos querido contar con algunos de los más importantes representantes de la Teología española de los últimos 40 años que en algunos casos han sido los que han convertido su ámbito de estudio en un referente no solo nacional, sino que tiene claras repercusiones en la Teología a nivel mundial. En otros casos contamos con quienes ya se han abierto un camino y tienen la perspectiva adecuada en su área para poder ofrecernos esa mirada de conjunto que dará continuidad al pensamiento. Pero, lo primero es dar una noticia sobre el propio Centro de estudios que da asiento a esta revista de investigación, *Carthaginensia*, como es el Instituto Teológico de Murcia. Esto corre a cargo de uno de los más insignes representantes del mismo, el profesor Francisco Martínez Fresneda, que ha sido director de esta revista durante veinte años y fue también director, en dos ocasiones, del Centro. Cabe destacar que en su historia se refleja el ímpetu franciscano del diálogo con el mundo y de encuentro con la cultura, de ahí los vínculos que desde 1994 unen al Instituto con la Universidad de Murcia y que han dado como frutos innumerables publicaciones, seminarios conjuntos y desde 2010 el Máster Universitario en Teología, primer y único máster civil y online, y la línea de investigación en Teología dentro del Programa de Doctorado de Artes y Humanidades. Investigación, docencia y difusión del pensamiento franciscano son las señas de identidad de un Centro que está llamado a más servicio y más implicación en el mundo.

Xabier Pikaza lleva muchos años de investigación sobre Jesús de Nazaret y escribiendo sobre Cristología, de ahí que su aportación esté vinculada a la Cristología hispana que cuenta ya con teólogos que han sido reconocidos internacionalmente y tienen una forma de enfrentar la problemática que permite ver como un aire de familia. La característica principal es la ruptura que se produce con la Cristología preconiliar, una ruptura que lleva a la consideración de la vida de Jesús en la línea de las investigaciones

internacionales vinculadas a la *New Quest*. Los nombres son por todos conocidos, Pikaza, González Faus, Sobrino o González de Cardedal. Se trata de fundamentar la Cristología en la experiencia de Jesús de Nazaret, en su humanidad, en las circunstancias de su vida y muerte, en las causas de su condena, en la experiencia del sufrimiento y el compromiso con los pobres y marginados. Esta ruptura lleva a una Cristología desde abajo, que mira a la realidad del hombre Jesús desde la perspectiva de la fe en su divinidad. Sin embargo, esta ruptura solo fue popularizada años después, cuando Pagola publicó su obra más representativa y desde ciertas instancias eclesiales se pretendió su condena, más por la repercusión que por el contenido, que en sí no añadía mucho y ni tan siquiera iba más allá de los autores que propiciaron la ruptura. Sin embargo, es signo de una iglesia de una época, cuando también se quiso condenar la obra de Torres Queiruga. Estamos ante un modelo eclesial que pretende una vuelta a los tiempos previos a la ruptura teológica del Concilio, que pretende enmendar la plana a toda una generación, quizás saldar cuentas pendientes. Pero no pudo, y no pudo entre otras cosas porque había toda una pléyade de teólogos que ya estaban en línea de lo que Pikaza llama la vuelta a la Biblia y el giro hermenéutico. Ahora estamos en la búsqueda de un vínculo entre la comprensión práctica, social, histórica y espiritual de la experiencia de Jesús para realizar una Cristología encarnada en el siglo XXI.

El estudio sobre Jesús y, sobre todo, la Cristología, deben beber de la fuente natural de los Estudios de la Biblia. Este campo ha sido abordado por Carmen Bernabé, que ha sido y es una de las grandes biblistas de este país. Bernabé se propone hacer un repaso por la historia reciente de los estudios de la Biblia, pero debe comenzar por el periodo previo, determinado por una ausencia total de biblistas españoles originales. Todos se dedican a repetir lo que viene de fuera. Pero la iniciativa de un grupo de profesores, con Schökel a la cabeza, va a dar un giro radical a esta situación. Tras la creación de la Asociación Bíblica Española en Valencia en 1972 se va a producir el mayor florecimiento de investigadores e investigadoras, esto es muy de resaltar, con un nivel similar y, en casos, superior, al que venía de fuera. La formación sólida en lenguas, filología y exégesis va a permitir que la producción científica española en el estudio de la Biblia alcance cotas inimaginables hace apenas 40 años. El estudio de la Biblia hoy, en España, está a nivel internacional y sus aportaciones son de las más consideradas, sin embargo, la misma visión retrógrada que pretendió condenar a los cristólogos, quiso controlar los estudios sobre la Biblia, con el mismo éxito, claro, pero dejando claro que el acceso a la fuentes de la Revelación es para algunos una cuestión de control estratégico para así poder acceder al control

de la estructura eclesial. No lo han logrado, pero parece que en el horizonte asoma una fórmula de control interno más poderosa que la simple censura externa: la extensión de métodos sincrónicos sin perspectiva diacrónica que rechaza el método histórico crítico como ideológico. Este riesgo está latente en el método canónico de forma expresa y habrá que estar muy pendiente de su desarrollo en el futuro, pues, además de necesitar organización y medios los investigadores bíblicos, como dice Bernabé, también urge que mantengan la libertad de conciencia y la rectitud crítica del método científico para no desfallecer.

Salvador Pié-Ninot colabora con un texto comprometido con la línea de la Teología Fundamental que pretende resituarla en la apologética contextual que nace de la *Fides et Ratio*. Como es sabido, la apologética dio paso tras el Concilio a la Teología Fundamental. Autores como H. Fries en el ámbito germano y R. Latourelle en el francés se encargaron de situar esta rama de la Teología en la línea dogmático-gnoseológica que ha llevado tras el Concilio, dando prioridad a los datos de la fe y su exposición al mundo actual. Sin embargo, hay una tendencia, que nunca se perdió, para situar esta rama teológica en la frontera del debate y volver a la apologética, a veces en una clara reminiscencia escolástica, otras como un intento por oponerse al mundo moderno o posmoderno, y en algunos autores pretende ser un intento por dar razón de nuestra esperanza entendiendo el mundo que vivimos y dialogando con él, sin dejar nada por el camino, he ahí la apologética contextual de la que nos habla Pié-Ninot. Esta nueva apologética se quiere distanciar tanto de una apologética del mero anuncio kerigmático (más dogmática) como de la simple experiencia humana (más antropológica). En esta línea está la obra de Luis Oviedo, profesor del Instituto Teológico de Murcia y del Antonianum de Roma. Pretende Oviedo plantear una vía de la razón como contexto en el que la fe puede ser pensada y transmitida, donde también habría cabida para una vía del corazón y otra estética, de claros lineamientos franciscanos.

La Teología Fundamental que se sabe en la tradición de la apologética, pero que a su vez quiere tomar en serio el mundo en el que el mensaje debe anunciarse, está determinada con claridad en la obra de Pié-Ninot y consta de los cinco pasos siguientes: 1. El hombre en su apertura existencial a Dios; 2. La Revelación como principio objetivo del conocimiento teológico y la Fe como principio subjetivo; 3. La Tradición viva de la Iglesia (Escritura y Magisterio); 4. La Cristología Fundamental; y 5. La Eclesiología Fundamental. En estos cinco pasos vemos la estructura clara de la Teología que nace para el Concilio Vaticano II: partir del hombre concreto y concluir en el hombre como realidad social y trascendente. Sin embargo, creo que

el hombre que tiene detrás esta Teología Fundamental es más un fantasma que algo real. Por eso, la apologética crítica con la posmodernidad tiene tanta fuerza. Hay en ella una razón esencial que no se acierta a comprender, y es que el capitalismo globalizado posmoderno ha troquelado al hombre, su propio núcleo, de tal manera que no es posible mantener el diálogo con él como si fuera el hombre moderno. Esto es lo único que yo concedería a la apologética al estilo de Milbank, el resto no deja de ser mera nostalgia con sabor a agustinismo político. Necesitamos una Teología Fundamental en línea con la apologética, pero recuperando el discurso esencial de Jesús de Nazaret: el Reino de Dios, a partir de la vuelta a la Biblia y el giro hermenéutico del que nos habla Pikaza. Desde ahí construiremos una Teología Fundamental que dé razón de nuestra esperanza: la Buena Noticia del Reino de Dios de los pobres, oprimidos y marginados de este mundo.

Siguiendo con esta línea de pensamiento nos encontramos con el texto de Eloy Bueno de la Fuente, ciertamente continuación de uno anterior de 2006 en el que ya hacía un cierto balance de la Eclesiología realizada en España tras el Concilio. Allí mismo ya indicaba una clasificación de la eclesiología en cuatro orientaciones: hermenéutica de la amenaza, hermenéutica de la identidad, hermenéutica de la alternativa, hermenéutica de la continuidad. La primera y la última, posiciones extremas, han quedado olvidadas; las dos intermedias son las únicas que han permitido algún tipo de consideración de la Iglesia como realidad total. La hermenéutica de la identidad está más en línea con la tradición anterior al Concilio y lee el mismo Concilio desde la continuidad, mientras que la hermenéutica de la alternativa concibe el Concilio como ruptura con la imagen anterior de la Iglesia, aunque en ambas hermenéuticas tenemos grandes eclesiólogos que son capaces de integrar el conjunto de la Iglesia, sin dualismo del tipo jerarquía-pueblo o poder-servicio. Lo importante es hacer una Eclesiología, como dice Bueno, de integración, que se refleja en los manuales que desde los años noventa ha visto la luz: Planellas, Riudor, Collantes, Pié-Ninot, Garijo-Güembe o el mismo Bueno de la Fuente. Son manuales que tienen presente el Concilio y su intento de abrir la Iglesia al mundo, pero que también han asumido el Sínodo de Obispos del año 1985 y, en parte algunos, las indicaciones de la Conferencia Episcopal relativas a la consideración de la Iglesia. Sin embargo, aunque todos los manuales (sumando también a Tejerina, González Montes o Sánchez Monge) pretenden dar una visión global, propia del manual, la sensación es que la Eclesiología no ha encontrado la forma propia. Como sucede en la Teología Fundamental, la Eclesiología está *in fieri*, lo cual es propio de todo saber vivo, pero también es indicativo de la falta de madurez de este pensamiento. No sé si es posible hacer un manual de Eclesiología sin

tener más presente que hasta ahora la aportación de la investigación de los últimos treinta años sobre el Jesús histórico, sobre los primeros cristianos y sobre las relaciones del cristianismo y el Imperio romano. Todo eso se hace imprescindible si queremos comprender la Iglesia como continuación temporal del Cuerpo Real de Cristo, no como mero Cuerpo místico de Cristo o como corporación de Cristo, incluso como el Reino de Dios en la Tierra. Que la Iglesia sea la continuación temporal del Cuerpo Real de Cristo implica que la sacramentalidad se da en ella por ser sacramento universal de salvación y que su misión es anunciar y hacer presente el Reino de Dios, no sustituirlo.

Tras la consideración de la Iglesia hemos de plantearnos la consecuencia práctica de ser cristiano, de ahí la aportación del profesor del Instituto Teológico de Murcia, José Luis Parada sobre la Teología Moral. Y me permito hacerme las mismas preguntas que él se hace en su texto para poder reflexionar brevemente sobre todo lo que ha acaecido en este ámbito en las últimas décadas, donde la insistencia por parte de la jerarquía eclesial en controlar el pensamiento Moral casi rozaba lo patológico:

¿Las intervenciones condenatorias de la jerarquía de la Iglesia son una formulación maximalista que responde a la situación de los teólogos católicos? ¿Las llamadas de atención del Magisterio interpretan la realidad que se debate en el estudio e investigación de la Teología Moral en la actualidad? ¿Estas intervenciones de la jerarquía de la Iglesia cierran en falso heridas o son actos de lucidez magisterial al rechazar algunos errores y sus consecuencias? ¿Qué caminos tiene que seguir la renovación e innovación de la Teología Moral para ser fiel a Jesús de Nazaret?

Estas preguntas dan certeramente en el clavo. Cuando interviene la jerarquía en los debates teológicos debería ser muy cauta a la hora de cortar dichos debates porque el debate es el que puede dar luz dentro de los problemas, no el que los produce. Además, en muchas ocasiones abre más heridas de las que pretende cerrar o produce un mal mayor que aquel que intentaba evitar. Hay algunos moralistas españoles que han pasado un verdadero calvario siendo, como son, hijos fieles de la Iglesia, pero queriendo ser fieles a su conciencia, que es quien debe guiar el trabajo del teólogo en general y del moralista en particular. Por eso, tanto la jerarquía, que tiene la misión del pastor en el rebaño, como el teólogo, que tiene la misión de pensar la fe para poder encarnarla en el mundo concreto, deben plantearse cómo ser fieles a Jesús de Nazaret, cómo aplicar la vida y obra de Jesús en la Iglesia y mundo de hoy. Sin esta orientación será difícil que la Iglesia sea la Iglesia de Cristo y que su mensaje pueda ser continuación de aquél mensaje. Si la Iglesia ha de ser continuación temporal del Cuerpo Real de Cristo, no caben condenas

ni anatemas desde ninguna instancia. La Caridad como *forma virtutum* es la que debe regir el actuar eclesial. La Teología Moral va por ese camino, pero largos años de miedo a la expresión pública de la reflexión privada y un corsé muy estrecho desde las posiciones más retrógradas han llevado a la Teología Moral a un punto de inflexión donde tendrá que tomar una decisión para empujar al Magisterio más allá de donde ahora se encuentra.

Eduardo Toraño, profesor de San Dámaso, nos ofrece una visión unitaria de la Antropología Teológica como parte de la Teología nacida en los años setenta en el impulso renovador del Concilio Vaticano II. Esta rama de la Teología venía a unir, en un primer momento, los contenidos que en la tradición escolástica se vertían en los tratados de *De Deo creante et elevante* y *De gratia*, lo que hoy conocemos todos los que no tenemos edad para aquello como creación, pecado original y gracia, a lo que se une el antiguo tratado sobre los *novissimos* en la escatología como tercera parte de la Antropología Teológica. La perspectiva conciliar está clara en los diferentes manuales elaborados y presentados por el profesor Toraño: Cristo es la salvación para todo hombre, esta salvación acontece en el mundo y la Iglesia es mediadora de la gracia. Esta perspectiva se ve con nitidez en Ruiz de la Peña y en Ladaria, los dos autores estudiados con detenimiento por Eduardo Toraño. Con distintos matices también lo vemos en el resto de autores a los que se ha dedicado menos espacio, pero que resultan tan relevantes, como es el caso de Martín Gelabert. En este último tenemos la propuesta conciliar clara, pero con un lenguaje directo que llega con facilidad, sin renunciar ni a la seriedad teológica ni a la Tradición, como no podía ser de otra manera en un dominico.

Ahora bien, la Antropología Teológica no ha sido capaz aún de abandonar la rémora del pasado escolástico en cuanto a la temática. Sí lo ha sido en cuanto a los contenidos, que se ajustan al aporte actual de las ciencias, como es el caso palmario de Ruiz de la Peña, con un conocimiento profundísimo de los aportes científicos, y a la situación del hombre de hoy, como vemos en Ladaria y especialmente en Gelabert. Lo que la Antropología Teológica no logra es situar la perspectiva más allá de la estructura de Creación-Pecado-Gracia. En esto es deudora tanto de la perspectiva escolástica como de la versión moderna en la Teodicea. Y esta deuda le lleva al riesgo claro del dualismo, un dualismo del que se aleja en las coordenadas precisas del tratamiento de lo humano, huyendo de la estructura alma-cuerpo y materia-espíritu, pero en el que cae sin quererlo al adoptar la matriz de pensamiento que cuajó en el discurso antignóstico, un discurso que bien vio Ricoeur que, paradójicamente, dejó marcada de gnosis a la Teología. Esta gnosis como *pecado original* de la reflexión teológica le lleva sin proponérselo

al dualismo. Es imprescindible tomar totalmente en serio la perspectiva no creacionista (en el sentido del cristianismo fundamentalista americano) y evolucionista del mundo y del ser humano. Debe esta disciplina aceptar que no hay dos órdenes de realidad, es decir, dos ámbitos ontológicos, ni ruptura óptica dentro del mundo, es decir, entre el ser humano y el resto de la Creación hay continuidad óptica y ontológica, con una diferencia de grado y no esencial (siguiendo las tesis de Duns Escoto: el ser es unívoco, lo ontológico es presupuesto de lo real, lo real es mayor que lo existente). Desde ahí, se puede construir una Antropología Teológica no dualista (cercana a la semita) que integre toda la realidad creada en una comunión diferenciada. Así, la Naturaleza, el ser humano y lo social quedan integrados en una visión armónica, como pretende *Laudato Si'*.

La Antropología Teológica debe ayudarse de la relación fructífera que la Teología ha desarrollado con las ciencias en España. El profesor Leandro Sequeiros, teólogo y científico, nos da una muestra amplia de esta valiosa relación, una relación que evita el estigma del dualismo en el teólogo y el del reduccionismo en el científico. La Teología ha ganado y seguirá ganando mucho de una relación con la Ciencia que siempre será asimétrica: la Ciencia no necesita de la Teología para atender a su objeto, mientras que la Teología está necesitada de la Ciencia si quiere tomar en serio la Encarnación de Dios, es decir, el núcleo de la Fe. Ahora bien, la Ciencia, aunque no necesite de la Teología, ha recibido grandes bienes de ella, pues en el curso de la discusión con la Teología se ha hecho más consciente de sus límites, de la provisionalidad de todo hallazgo o logro y de la relatividad de todo conocimiento. Porque, como dice Sequeiros, *Dios ha creado el mundo con una borrosidad que permite una hipótesis puramente mundana que pueda dar sentido a la vida de quienes se colocan libremente al margen de Dios; pero es una borrosidad que permite también la hipótesis teísta que funda la religión universal*. El mundo como tal jamás será descifrado en su totalidad, basta pensar que el 75% del Universo es materia oscura, que no conocemos y que probablemente no llegaremos a penetrar con la Ciencia. Hay un campo muy amplio para que el ser humano pueda plantear hipótesis y dudas; la Teología es una apuesta que puede dar valor a los aportes científicos. En los 40 años de los que hablamos son muchos los teólogos que se han beneficiado del contacto con la Ciencia, pero no son menos los científicos que también lo han hecho del contacto con la Teología. La propuesta, expresada por Javier Montserrat, parece loable: es necesario un consenso epistemológico que pueda vincular la racionalidad científica y la teológica, de modo que desde la episteme común sea posible alcanzar conocimientos sólidos que benefician a la humanidad, no a una racionalidad específica. Ahora bien,

los teólogos debemos ser conscientes de que la racionalidad científica es la base sobre la que construir cualquier otra racionalidad. De la misma manera que el ámbito ontológico es la base para lo personal, la Ciencia es la base para la Teología. No de manera que la Ciencia ponga el objeto y los contenidos, sino de forma que los contenidos teológicos estén formateados por la metodología de la Ciencia en el proyecto de Imre Lakatos (fusionando las propuestas de Popper y Kuhn) de un programa de investigación. De esta manera se cumple lo ansiado por Montserrat, la reforma hermenéutica de la Iglesia y la Teología que armonice el Dios de la Revelación con el Dios de la Creación. No es posible que sean dos dioses distintos desde el punto de vista cristiano, de ahí que lo que nos muestra la Creación por medio de la Ciencia debe ser compatible con los datos de la Revelación; si no lo es resultará que algo no hemos entendido los teólogos y habrá que cambiarlo. No es posible una apologética, como vimos arriba, que oponga el Evangelio a los datos científicos. El Evangelio se opondrá, en todo caso, a cómo los seres humanos organizan el mundo, no a cómo es el mundo. Parafraseando el Evangelio: Mi reino no es como los de este mundo, pero sí es en el mundo.

Antonio González Fernández, ex jesuita y actualmente miembro de la iglesia menonita, es director de estudios de la Fundación Zubiri. Su aporte se sale un tanto de la propuesta original y nos muestra cómo la Teología Evangélica en España nunca ha estado arraigada como en terreno propio, es más, ha sido una teología expatriada, es decir, una teología elaborada como desde los jardines de Babilonia, añorando la vuelta del exilio. Sin embargo, muy lúcidamente, González nos muestra que el verdadero desafío nunca será una apologética que oponga una supuesta identidad cristiana a otras identidades, sean de tipo nacional, religioso o telúrico. El verdadero desafío es el Evangelio, es evangelizar. Pero desafío es volver a poner confianza donde esta ha sido quebrada. El Evangelio no es un arma ideológica, ni un instrumento para conseguir objetivos más o menos confesables. El Evangelio es el anuncio de que Dios es Rey, reina y tiene un Reino. El desafío para la Teología Evangélica, y añadido que para toda Teología, es ser fiel a Jesús el Mesías, al Reino de Dios que nos llega por su medio. Se trata de un Reino que se crea desde abajo, desde una nueva realidad familiar, donde los vínculos son afectivo-sociales y no de sangre o étnicos. Desde esa nueva familia se crean las condiciones para una sociedad nueva sin distinciones de clase, de género, de etnia, o de condición; una sociedad verdaderamente humana, en la que la identidad está determinada por la condición humana, no por pertenencias. Aquí hay un cierto riesgo, como dice González, para la identidad evangélica, pero también para la católica, pues se puede caer en el *pecado (hamartia, error fatal)* de creer que lo evangélico o lo católico son

realidades casi étnicas que separan del resto de la sociedad. Todo esto viene propiciado por el contexto del capitalismo global, en el que las identidades se desvanecen y los seres humanos anhelan algún tipo de identidad, buscándola en ofertas falsas: distintos tipos de nacionalismo, religiones varias y fuentes nuevas de identidad, como el deporte, el espectáculo, el género o las mismas marcas. Frente a estas identidades falsas no podemos oponer otras identidades tan falsas como la evangélica o la católica. Nuestra identidad es una nueva ciudadanía que es del cielo, es decir, de la Nueva Creación, de la Jerusalén Celeste, fruto del amor de Dios y el compromiso de los seres humanos. La verdadera identidad cristiana se construye por oposición al resto de identidades, que se crean a partir de la exclusión de lo otro. Lo cristiano es la inclusión de lo otro: *acogerás al extranjero porque extranjero fuiste en Egipto*. La identidad, lo mismo, queda definida por lo ajeno, lo otro. La otredad constituye el ser cristiano. He aquí el desafío que el Evangelio presenta a las iglesias, evangélicas o católica.

El último desafío que tenemos es el que el feminismo ha planteado en los últimos tiempos a la sociedad española y en especial a la Iglesia y su teología. Silvia Martínez Cano, presidenta de la Asociación de Teólogas Españolas, nos hace conscientes del surgimiento de la segunda generación de teólogas feministas en España. Tras las Mercedes Navarro, Carmen Bernabé, Gómez Acebo o Dolores Aleixandre, surgen un grupo de teólogas alrededor de varias asociaciones, como ATE o EFETA, en las que podemos encontrar a la propia Silvia Martínez, Teresa Forcades o Montserrat Escribano. Se trata del nacimiento *ad oculos* de una tradición. La segunda generación toma el relevo, asume lo conseguido e intenta llevar lo conseguido más allá. No han faltado obstáculos a este proceso, pues el estudio de la Teología parecía estar vedado a las mujeres dentro de una Iglesia con claras estructuras patriarcales, pero ante todo con una imagen masculina de la fe, del estudio y de la misma teología. Esta imagen masculina es lo más difícil de vencer, porque está insertada en el ADN eclesial a lo largo de siglos. Pero, la simple presencia de las mujeres es ya un cambio de la mentalidad, sobre todo cuando lo son de una talla intelectual como las citadas y otras muchas. Las mujeres se han hecho presentes en la Teología y eso mismo descoloca los supuestos de la misma. Las mujeres han puesto su presencia, y dentro de esta presencia está su cuerpo. El cuerpo femenino, por sí mismo, perturba el orden patriarcal, por eso el énfasis que ponen las tradiciones fundamentalistas en controlar el cuerpo de las mujeres, en ocultarlo a la mirada, en dejarlo en una trastienda mental donde reposan todas las patologías patriarcales. Ellas, con sus cuerpos, son un fármaco contra la enfermedad congénita de la Teología, el dualismo. El cuerpo femenino es refractario a la ruptura óptica, pues su

capacidad vital y acogida maternal es transversal a todas las especies; y también se opone a la división ontológica de órdenes, pues concita una comunión entre lo espiritual y lo material, lo racional y lo emocional. Las mujeres teólogas son una *toma de tierra* que impide a la Teología sobrecargarse con idealismos varios, de modo que amarran la Teología a la Encarnación, desvelan la Kénosis como proceso divino de acción y muestran una Salvación arraigada en el mundo, en lo concreto, en cada paso de una vida. Como dice Silvia Martínez en su texto, *la teología feminista es un nuevo trenzado con los hilos de la teología. La voz, los sentidos y la experiencia de las mujeres pueden construir una teología colaborativa, creativa y viva.*

2. Algunas claves de la Teología hecha en España en los últimos 40 años

Me propongo ahora, tras el recorrido por la mirada que algunos autores y autoras realizan a la Teología hecha en España en los últimos 40 años, dar unas claves a modo de síntesis que pueden iluminar esta mirada general y panorámica sobre los hitos más relevantes.

- Durante estos 40 años ha habido un claro intento de homologación a nivel internacional. En todos los ámbitos de la Teología ha habido una adaptación tanto al Concilio Vaticano II como a la reflexión internacional que nos llegaba desde Europa principalmente. El hecho de que muchos teólogos se formaran en Alemania o Francia permitió que esa teología entrara en España con mucha rapidez. Esta homologación ha sido más evidente en ámbitos como los Estudios Bíblicos y el diálogo con la Ciencia, en otros se ha avanzado por caminos propios que venían marcados por una gran tradición, como es en Moral. Y en algunos se ha innovado desde la apertura, como en la Antropología Teológica, la Teología Fundamental y la Eclesiología. La Teología Feminista y la Evangélica están creando su propio ámbito hispano, tras varias décadas de fuerte implantación.

- Sin embargo, estos años también han sido años de dificultades en las relaciones entre los teólogos y la jerarquía eclesial. La llegada del papa polaco y del nuevo prefecto de la Doctrina de la Fe llevará a un intento de control a nivel de Iglesia universal que se traslada a la española con el cambio en la Conferencia Episcopal. Estas dificultades derivaron en conflicto claro en el caso de la Teología Moral y con ciertos autores que habían conseguido una repercusión mediática amplia de sus obras. Sin embargo, en otras cuestiones de Dogmática ha habido una relación de respeto, aunque de cierto recelo, como han puesto de manifiesto algunos autores y autoras que hemos abordado.

- En todo caso, a pesar de la homologación al ámbito internacional y de las dificultades con la jerarquía, la Teología española de estos años se ha caracterizado también por mantener un fuerte vínculo con la tradición propia, sea a nivel teológico, como el caso de la Teología Moral y la Eclesiología, o bien a nivel sociocultural, como vemos en la Teología Fundamental, los Estudios Bíblicos o la Cristología. Por eso puede hablarse de Teología española, porque posee características propias que la identifican ante otras teologías: conciencia eclesial que se da incluso en los teólogos sancionados o expulsados.

- Algo específico de estos 40 años es el gusto de la Teología por el diálogo, quizás por el periodo histórico que se abre tras la muerte del dictador y el impulso del Concilio. No es una teología encerrada en sí misma, sino que en todos los casos pretende llegar a la sociedad y ser un servicio a la Iglesia para el anuncio del Evangelio. Lo vemos con nitidez en la Teología Fundamental, en la Antropología Teológica, en los Estudios Bíblicos y la Cristología, pero también en la Eclesiología y la Moral. Ahora bien, ante todo lo vemos en el diálogo con la Ciencia y en la Teología Feminista.

3. Invitación

Antes de concluir este trabajo quiero pedir perdón por no haber conseguido una cierta paridad entre las personas invitadas; dos de nueve están muy lejos. El esfuerzo se hizo, se buscó una relación 4/5, pero no resultó posible contar con más mujeres por diversos motivos. En unos casos fue la imposibilidad personal de la invitada, en otros, hay que reconocerlo, fue el hecho de no encontrar persona adecuada, ya que las mujeres no están suficientemente presentes en todas las disciplinas teológicas. Y este dato nos indica lo mucho que nos falta todavía por avanzar en el camino de la normalización de la Iglesia y de la Teología.

Tras el recorrido que hemos realizado podemos decir que, efectivamente, tras 40 años de Teología en España hemos llegado a un punto de inflexión en la mayor parte de las disciplinas. En unas porque hay un cambio generacional que empuja las transformaciones, en otras por el propio devenir del quehacer teológico y en algunas más porque al parecer hay una ley no escrita que gira en torno a la cifra mágica. 40 años son nada, como decía la canción, pero han pasado muchas cosas, sobre todo, nos han dejado en la Teología española un rosario de autores y autoras que quedarán para la posteridad, que ya son nuestra tradición y que han posibilitado que podamos

hablar de una Teología española. También han sido fructíferos estos 40 años en darnos nuevas hornadas de teólogos y teólogas que permiten barruntar un gran futuro para la teología hispana, siempre que se mantengan fieles a lo que Chenu llamó *ley de la Encarnación* y que exige hacer actual para cada generación el Evangelio, la Fe de la Iglesia y el compromiso por el Reino de Dios. Habrá ocasión en *Carthaginensia* en 2019 de plantearnos estos retos a los que están invitados todos cuantos quieran colaborar en pensar esa teología del futuro si es que hay futuro para la teología.

Dentro de 40 años espero que se pueda echar la vista atrás y decir, como decimos hoy, que ha sido un tiempo fructífero. Y espero que el Instituto Teológico de Murcia OFM siga formando parte de ese futuro, pues nuevos teólogos y teólogas se han formado y se están formando para ello.

Recibido 20 de febrero de 2018 / Aceptado 8 de julio de 2018

40 AÑOS DEL INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA, OFM

40 YEARS OF THEOLOGICAL INSTITUTE OF MURCIA, OFM

FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA

Instituto Teológico de Murcia, OFM

Facultad de Teología Fundamental

Pontificia Universidad Antonianum de Roma

fresnedaofm@gmail.com

Resumen: El Instituto Teológico de Murcia OFM es una institución docente e investigadora inserta en la larga y amplia dedicación a la enseñanza de la Provincia Franciscana de Cartagena. Después de una breve historia de su andadura, el artículo expone los principios que conforman la identidad franciscana y, en ella, la justificación de la creación y desarrollo del Instituto Teológico.

Palabras clave: Instituto Teológico de Murcia, Murcia, Orden Franciscana, Provincia Carthaginiensis, Teología.

Abstract: The Theological Institute of Murcia OFM is a researching and teaching institution that belongs to the Provincia Franciscana from Cartagena with a broad and large dedication to both research and teaching. After a short introduction to its history, the article shows the principles that conform the Franciscan identity and in which a justification for the creation and development of the Theological institute is included.

Key-words: Murcia, Franciscan Order, Province of Cartagena, Theology, Theological Institut of Murcia.

1. Breve historia del Instituto Teológico de Murcia OFM¹

El Instituto Teológico, fundado por la Provincia Franciscana de Cartagena OFM, con sede central en Murcia (España), pertenece en la actualidad a la Provincia Franciscana de la Inmaculada en España. Es un organismo de la Conferencia Franciscana de España y Portugal (CONFRES). Como Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum, está al servicio de la Orden Franciscana y de la diócesis de Cartagena (España).

Con la exclaustración y posterior desamortización de las Órdenes religiosas en España (1835-1837), el Colegio de la Purísima de Murcia, fundado en 1710, y constituido en 1825 como Colegio Mayor de la Orden Franciscana en España y en cuya sede se formaban en las ciencias eclesiásticas los alumnos franciscanos, seminaristas de la diócesis de Cartagena y de otras órdenes religiosas, fue suprimido con los restantes Centros de Estudio que tenía la Provincia en su territorio jurisdiccional. Tras cuarenta y tres años de exclaustración (1835-1878), los franciscanos vuelven a Murcia con la apertura del convento de San Esteban de Cehégín en 1878. A los dos años se restaura el Convento de Santa Ana de Orihuela (1880), donde se ubica el Centro de Teología para sus jóvenes estudiantes franciscanos, y a los pocos años el de Santa Catalina del Monte con otro Centro de estudios filosóficos. Después de la guerra Civil continuaría el de Orihuela para teólogos y el de Hellín para filósofos, y como tales continuarían hasta 1969 en que se abre la «Residencia Alvernia» en Madrid, donde los estudiantes franciscanos cursarían sus estudios en la Universidad Pontificia de Comillas.

En 1970, el P. Juan Meseguer crea en Murcia el «Instituto Mater Ecclesiae» para el estudio de ciencias teológicas y catequéticas, obteniendo la aprobación de la CONFER Femenina Nacional Española en 1971, así como una carta laudatoria de la Congregación de Religiosos e Institutos Seculares en 1972, y otra de la Comisión Episcopal de Enseñanza al siguiente año. Y así continúa como tal Instituto «Mater Ecclesiae» hasta que solicita su

¹ Cf P. RIQUELME OLIVA, *Iglesia y liberalismo*, Ed. Espigas, Murcia 1993, 67-95; ÍD., *Restauración de la Orden franciscana en España. La provincia franciscana de Cartagena (1836-1878)*. Murcia 2000, 309-388; ÍD., «Colegio de la Purísima», en *Maestros, escolares y saberes*. Murcia 2016, 35-50; D. CARBAJO LÓPEZ, *Ser y actuar históricos de la Provincia del Sureste español*. Murcia 1978, 76-117.143-149; ÍD. *Escritores más sobresalientes de la Provincia Seráfica de Cartagena*. Murcia 1966, 73-118; F. MARTÍNEZ FRESNEDA (ed.), *Instituto Teológico de Murcia OFM*. Cuadernos de Teología Fundamental 0. Murcia 2008; véanse los artículos de F.V. SÁNCHEZ GIL, 11-18 y P. RIQUELME OLIVA, 56-65.

integración en la Universidad Pontificia de Salamanca como Instituto Teológico de Murcia OFM, dependiente de la Facultad de Teología. Integración que es aprobada por la misma Universidad como Centro Afiliado el 28 de junio de 1978. Con este motivo se clausura la «Residencia Alvernia» y sus estudiantes se trasladan a Murcia para cursar los estudios eclesiásticos en el citado Instituto de Teológico.

La Congregación para la Educación Católica aprueba y concede «ad quadriennium» la Afiliación del Instituto Teológico a la Universidad Pontificia de Salamanca el 21 de noviembre de 1980 y se firman las «Normae» y «Conventiones» el 20 de diciembre entre el Magnífico Sr. Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca y el M.R.P. Ministro Provincial de la Provincia Franciscana de Cartagena, que son ratificadas por el Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal J. Baum, Prefecto de la mencionada Congregación.

El 10 de octubre de 1982 tiene lugar la bendición y solemne inauguración del nuevo edificio del Instituto Teológico por el Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Vicente Enrique y Tarancón, Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia de Salamanca. Con esto se pone fin a un largo trayecto de esfuerzo y proyección de un Centro Superior Universitario para el estudio de la Teología y el pensamiento cristiano en Murcia.

Concluido el período de Afiliación vigente, se solicita la renovación, para lo que se firman nuevas «Normae» y «Conventiones» el 18 de junio de 1986, que ratifica la Congregación para la Educación Católica el 4 de agosto, quedando en la misma fecha el Instituto Afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca por un nuevo quinquenio, renovándose la Afiliación para otro quinquenio el 26-XII-96. El Instituto Teológico se ha regido por sus propios Estatutos, aprobados por la Universidad Pontificia de Salamanca en 1978.

En julio del año 2001 se traspa la Afiliación del Instituto Teológico de Murcia OFM a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma. El 21 de noviembre de 2006, la Congregación de Educación Católica erige el Instituto Teológico de Murcia OFM como Centro Agregado a la Facultad de Teología de la PUA, «ad quinquennium», aprobando, en la misma fecha, los nuevos Estatutos por los que se regirá el Instituto en adelante. Con esta categoría académica el Instituto Teológico inicia en el curso 2007-2008 el nuevo plan académico de estudios, compuesto de un quinquenio para el Bachiller en Teología (Licenciatura Civil en Estudios Eclesiásticos) y un Bienio de Licenciatura en Teología, especialidad Fundamental. El 10 de enero de 2012, fue renovada la Agregaduría y aprobados los nuevos Estatutos por la misma Congregación de Educación Católica.

Como muestra de su definitivo arraigo social y consolidación académico-docente, puede en verdad calificarse de una nueva primavera para los estudios teológicos en la Región de Murcia y diócesis de Cartagena. Aquella propuesta teológica inicial que los franciscanos hicieron hace casi un tercio de siglo, ha sido ampliamente reconocida ahora, por su valor, actualidad y proyección de futuro. Así se ha recibido en la Orden Franciscana y en Murcia la promoción de rango académico que se deriva de la aprobación oficial el 21 de noviembre del año 2006 por la Congregación de la Educación Católica de la *Agregación* del Instituto Teológico de Murcia a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma.

La promoción académica del Teológico por la Santa Sede consta de cuatro documentos oficiales, firmados por el Emmo. Sr. Cardenal Zenón Grocholeswski, Prefecto de la Congregación de Educación Católica, Seminarios y Universidades (Congregatio de Institutione Catholica de Seminariis atque Studiorum Institutis), de acuerdo con la normativa establecida por la Constitución Apostólica «Sapientia christiana».

Por el primero, dirigido al Rvdmo. Ministro General de la Orden de Frailes Menores, Gran Canciller, se concede la mencionada *Agregación* a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum: «Institutum Theologicum O.F.M. in civitate v. Murcia situm hoc Decreto canonice erigit, simulque idem Facultati Theologicae Pontificiae Universitatis Antonianum in Urbe ad quinquennium experimenti gratia aggregat aggregatumque declarat, ex primo et secundo cyclo constans, ad academicos gradus scilicet Baccalaureatus et Licentiae in Sacra Theologia per Facultatem aggregantem consequendos» (*Prot. N° 515/2005*). Por el segundo se nombra directamente al nuevo Director, prof. Pedro Riquelme Oliva, ofm (*Prot. N° 746/2006*). Por el tercero se aprueban los Estatutos, en los que se recoge y perfila la normativa constitucional mediante la cual se habrá de regir la nueva andadura del Instituto (*Prot. N° 515/2005*). Y por el cuarto y último la Congregación otorga la preceptiva autorización para el ejercicio de la docencia teológica —«munus docendi»— a los 14 profesores, que serán los responsables directos de llenar de contenido académico-docente el «Bienio en Teología Fundamental», que es la novedad que se introduce en virtud de la concedida *Agregación* del Instituto Teológico (*Prot. N° 745/2006*)².

La nueva cualificación académica conlleva la puesta en marcha en Murcia del *Bienio* de especialización en *Teología Fundamental*, finalizado el

² F. MARTÍNEZ FRESNEDA (ed.), *Instituto Teológico de Murcia OFM*, Apéndice Documental, 67-70.

cual y cumplidos los requisitos docentes establecidos, se obtiene el grado académico de «Licencia en Teología», con las consecuencias de titulación civil que de esto se derivan, de acuerdo con la normativa estatal española vigente para esta categoría de estudios.

Con el curso académico 2007-2008 entró en vigor la nueva normativa autónoma creada por la promoción del Instituto Teológico de Murcia a la categoría de Centro *Agregado* a Facultad teológica. El nuevo ciclo de *Licencia en Teología* comprende dos años, divididos en cuatro semestres, con un total de 48 créditos (120 ECTS). Más en concreto, el bienio está concentrado en dos grandes partes o bloques temáticos. El primero comprende las cuestiones fundamentales de la Teología, sus fuentes, metodología, interpretación y credibilidad en Cristo y en la Iglesia. El segundo se centra especialmente en los diversos aspectos antropológicos y teologales de la Revelación y de la fe, como el diálogo interreligioso, el cristianismo y las religiones, la fe y la cultura, la ciencia y la teología, el presente y el futuro del cristianismo en las sociedades avanzadas, la secularización-secularismo y el problema del laicismo, por señalar los más significativos y de valor actual.

Por otra parte, el día 4 de mayo de 1994 se firmó un Convenio entre la Universidad de Murcia y el Instituto, con la finalidad de realizar actuaciones conjuntas en el campo de la investigación, publicaciones y docencia. Convenio renovado cada cinco años, siendo el último firmado el 17 de enero de 2012. Con esta colaboración recíproca, se integra la actuación del Instituto Teológico en el ámbito universitario desde la perspectiva de las Ciencias Eclesiásticas, constituyéndose en un área de conocimiento más entre las que acoge este Distrito Universitario. El 13 enero de 1995, el Estado Español reconoce civilmente los estudios teológicos como Licenciatura en Estudios Eclesiásticos³.

El día 4 de enero de 2010, se firmó un Convenio específico entre la Universidad de Murcia y el Instituto Teológico por el cual se concede al Instituto Teológico la capacidad para desarrollar el Máster universitario en Teología. El 3 de enero de 2013, se firmó un Convenio específico entre la Universidad de Murcia y el Instituto Teológico por el cual se concede al Instituto Teológico la capacidad para desarrollar el Máster universitario en Orientación, Asesoramiento y Mediación familiar. El 11 de octubre de 2013, se firmó un Convenio Marco entre la Universidad de Murcia y la Pontificia Universidad Antonianum de Roma.

³ R.D. 3/1995, 13 de enero de 1995. BOE, 4 febrero 1995.

En su origen y en la inspiración de sus mentores —los franciscanos— el *Teológico* ha dedicado su atención preferente al estudio de las ciencias sagradas y a las ciencias humanísticas relacionadas con la Teología, tanto en el campo de la docencia académica, como en el de la alta divulgación y difusión del pensamiento cristiano.

Para el cumplimiento de este objetivo fundamental, se ha servido de dos instrumentos privilegiados. Uno es la publicación periódica *Carthaginensia*, —indexada en *Scopus*— y desde el año 2015 se incorpora al ITM la revista *Selecciones de franciscanismo*, cuyo contenido es de pensamiento y estudios franciscanos; y el otro instrumento son las series de Publicaciones, divididas en cuatro categorías: la *Mayor* con 70 títulos, la *Menor* con 27, *Textos* con 10 y *Cuadernos de Teología Fundamental* con 14. A ello podemos unir las «XXXI Jornadas de Teología» que se han venido celebrando curso tras curso. Los temas tratados corresponden a las urgencias humanas, sociales, eclesiales y franciscanas que los Papas han indicado para iluminarlas a luz de la Palabra de Dios y de la reflexión teológica. Las Jornadas han traído al Centro los más prestigiados exegetas, teólogos y pensadores del cristianismo y franciscanismo, insertando al *Teológico* en la red de reflexión teológica del ámbito de las universidades pontificias.

Como soporte imprescindible de todo estudio científico, el alumnado del *Teológico* sabe que dispone de una *Biblioteca* moderna, con los fondos necesarios para el estudio de la Teología en sus dimensiones fundamentales, como la bíblica, la dogmática, el derecho, la moral, la historia, el ecumenismo, la espiritualidad, la filosofía, el franciscanismo, etc.; así como, de manera particular, cuenta con los subsidios referentes al estudio específico de la *Teología Fundamental*. Y para la amplísima bibliografía antigua, también cuenta con una parte de la *Biblioteca Fondo Antiguo de la Provincia Franciscana de la Inmaculada* en España, con los fondos propios de las ciencias, especialmente eclesiásticas, cultivadas en los siglos del XV al XIX incluido. Además de una Sección catalogada de más de 1.000 publicaciones periódicas especializadas, de ámbito nacional e internacional. Uno y otro fondo están catalogados y puestos al servicio de los estudiosos de todo el mundo por el Catálogo «Rebium» de las Universidades Españolas y el Catálogo Bibliográfico Español dependiente del Ministerio de Cultura.

En este periodo de tiempo, los alumnos que han alcanzado la Licencia en Teología son 27 y 121 los que han conseguido el Máster de Teología. Doctores en Teología Fundamental por la *Pontificia Universidad Antonianum* de Roma son 5 y los doctores pertenecientes al «Programa de doctorado en Artes y Humanidades», línea de Investigación en Teología, son 22.

2. Perspectiva teológica franciscana

2.1. Principios básicos⁴

Cuando hemos presentado el *Instituto Teológico de Murcia OFM, como Centro Agregado de Teología Fundamental a la Pontificia Universidad Antonianum* entendemos, en primer lugar, formar en la *identidad* que supone la gracia de Francisco de Asís de la fe cristiana ubicada en el seno de la Iglesia. La Orden no puede renunciar y dejar a instituciones ajenas lo específico que aporta Francisco de Asís y sus ocho siglos de historia en el mundo y en la Iglesia para la humanización y evangelización de los pueblos. Con esta afirmación no nos referimos al aprendizaje de los hábitos y costumbres franciscanas y a la iniciación en los valores franciscanos, tanto personales como fraternos, contemplados en las etapas de formación, sino a la *objetivación del carisma*.

La objetivación del carisma entraña dos dimensiones. La primera aboga que cada generación debe *recrear* los valores específicos franciscanos que susciten esperanza en la historia, bien porque se les demande, como la paz y la ecología, bien porque constituyen núcleos básicos contemplados en la vida de Jesús de Nazaret. Esta posición lineal del tiempo es lo que hace que el evangelismo de Francisco se prolongue y permanezca regenerado entre los creyentes. Esto es así porque la identidad franciscana no es un depósito doctrinal invariable que cada generación franciscana deba repetir de memoria. La identidad franciscana la traza una historia: la vida de Francisco de Asís que reproduce la de Jesús «sin glosa» (*RegB* 1). La segunda se orienta a la dimensión espacial del carisma: dialogar con todas las culturas para que Francisco enriquezca y se enriquezca en los grandes grupos sociales y en la mayoría de los pueblos.

1º *Identidad universal*. Tradicionalmente se ha entendido que la identidad franciscana se experimenta en el segmento de la persona, de la fraternidad, de la Provincia y de la Obediencia propia. Es un proceso que se centra en principio sobre el individuo y después recorre el camino de lo particular a lo común, de la persona a la fraternidad. No existe fraternidad si no está formada por personas, que no por entes individuales.

⁴ F. MARTÍNEZ FRESNEDA, «El pensamiento franciscano en la Cultura y en la Universidad», en *Carthaginensia* (Murcia) 14 (1998) 117-142; ÍD., «La Universidad franciscana en la cultura actual», en *Verdad y Vida* (Madrid) 62 (2004) 407-419; ÍD., «Valores franciscanos en la enseñanza», en *Selecciones de Franciscanismo* (Valencia) 37 (2008) 281-305.

Pero también es verdad que la Familia franciscana posee una vocación de estructura *universal*. Su estilo de ser o forma de vida no debe desfigurarse en los pueblos donde mantiene su presencia el Franciscanismo. La tendencia a valorar la persona y el fragmento de la realidad conlleva el riesgo de romper la forma común universal de pertenencia a un mismo carisma y venir de un mismo tronco. Se puede perder la visión del conjunto y disolverse en la pequeña parcela donde estamos inculturados. Y así sucede muchas veces en las tensiones que ocurren en las relaciones entre individuo y fraternidad, entre fraternidad y Provincia, entre Provincia y Orden, y entre las diferentes Obediencias franciscanas. Esta tendencia a la desmembración termina en una debilidad fraterna y, por consiguiente, en la ausencia de los valores franciscanos que se explicitarían mucho mejor si se tuviera la capacidad de unirse para objetivar los valores comunes válidos para todas las culturas. Es lo que en la actualidad se está estudiando, que la Pontificia Universidad Antonianum pertenezca a las tres obediencias franciscanas, es decir, Franciscanos Menores —OFM—, Franciscanos Capuchinos —OFMCap— y Franciscanos Conventuales —OFMConv.

Desde aquí se justifica y se hace imprescindible el *Antonianum* —y el *Teológico* dentro de su estructura—: una institución que objetive y reflexione la identidad franciscana en sus valores comunes y universales, dependiente de la universalidad de la Familia Franciscana y enriquecida por profesores, alumnos, disciplinas y planes de estudios que sean representativos de la fraternidad universal.

Además, no hay que ser ajenos al problema de la preponderancia de las culturas locales sin dar testimonio de que la fraternidad franciscana es una fraternidad universal, que es capaz de relacionar los valores de las culturas y de compartirlos con hermanos y con gentes de nacionalidades distintas a partir de una única experiencia de Dios. De esta forma hay que dar prioridad a ser *franciscano* —experiencia de Dios según la tradición franciscana— y franciscano americano, europeo, africano o asiático —cultura donde se vive y mediatiza la experiencia—, a ser americano, europeo, africano o asiático, y encerrar en estas culturas exclusivamente el ser franciscano. No puede prevalecer la cultura sobre la experiencia creyente, sino todo lo contrario: la experiencia creyente es lo que enriquece lo específico de su visualización.

2° *Identidad particular*. Dios —universal— se ha ofrecido a sí mismo en una historia individual como es la de Jesús de Nazaret —particular—. Y Dios —universal— solo se ha puesto al alcance del hombre cuando ha hablado desde el mismo hombre —particular—. Y, a la vez, Jesús, persona

perteneciente a una cultura concreta, ha llegado ser hermano universal y su vida es válida para todos en el momento en que Dios ha asumido su historia como historia *propia* al resucitarle de entre los muertos.

Por lo mismo, los valores de nuestras sociedades son segmentos que tienen validez universal en el momento en que se dejan asumir por la experiencia creyente que identifica al Franciscanismo a nivel universal, y precisamente es esa experiencia divina que vive la Familia Franciscana la que avala y valora nuestra peculiar cultura, desterrando todo lo que no es de Dios, es decir, lo que destruye al hombre. Y, a la vez, el Franciscanismo, como transmisor de la experiencia creyente, solo puede dejarse oír cuando habla desde una cultura particular. El Franciscanismo, por consiguiente, crece cuando se encarna en las culturas, y la Familia Franciscana vive en los fragmentos llamados «provincias». La experiencia cristiana y franciscana nunca admitirá y comprenderá un Dios que hable de una forma intemporal e inespacial a los hermanos de todos los tiempos y de todas las tierras. La riqueza de la experiencia de fe vivida en fraternidad debe ajustarse a los valores de la propia cultura, y ésta, por la experiencia de fe, debe estar abierta para poder relacionarse con las demás, evitar la absolutización de su sentido de vida, confirmar sus valores desde Dios y ser portadora de la salvación humana. Este ámbito de vida se objetiva por medio de los centros que estudian la experiencia cristiana en cada cultura. Por consiguiente, la política que se lleva a cabo en el *Antonianum* de afiliaciones y agregaduras son indispensables para cohesionar el carisma, enriquecerlo y favorecer una trama universal con defensa de lo particular totalmente necesaria en la Familia Franciscana. Ni aislados ni universalizados absolutamente.

2.2. Valorar los estudios

Una forma de entender la cultura es el conjunto de costumbres, formas de pensar, etc. que dan un sentido de la vida a los pueblos. Los franciscanos dialogan con *todas* las culturas en el proceso de evangelización que entraña la dinámica creyente. Por consiguiente, el Franciscanismo se empobrece si no crece. Aleja de sí la posibilidad de enriquecerse en los procesos de inculturación que realiza cuando no encara objetivamente la inserción en los pueblos aún por evangelizar o en las nuevas generaciones de la sociedad occidental. Por otro lado, se anula la capacidad de enriquecer al cristianismo si no se le da el sesgo especial del carisma franciscano, o cualquier otro carisma, cuando se funda una iglesia. Compruébese la cantidad de comunidades cristianas o no cristianas que luchan en los ámbitos de la defensa de la naturaleza, de la justicia y la paz, y en donde no se oye voz alguna francis-

cana ni existe una conceptualización franciscana de estos temas candentes en nuestras sociedades.

Por otro lado, la cultura, entendida como objetivación de fe, necesita mucha más presencia en la Familia Franciscana. En tiempos pasados ha existido la tensión que nace entre el estudio y el estilo de vida pobre y humilde que sigue a Jesús crucificado: «La regla y vida de estos frailes es ésta, a saber, vivir en obediencia, en castidad y sin propio, y seguir la doctrina y las huellas de nuestro Señor Jesucristo, que dice: *Si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme. Y: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame*»⁵. No hay duda de que Francisco prescinde de los estudios entendidos como instrumentos de poder social en su tiempo. Lo que pretende es «tener la mente y el corazón vueltos a Dios»⁶ y ser testimonio de Jesús. Aquí se encuadra la frase de que los hermanos que no saben «letras, no se cuiden de aprenderlas»⁷.

Pero también es indudable que Francisco defiende la formación para los que predicán. Escribe a San Antonio: «Me agrada que enseñes sagrada teología a los hermanos, con tal que, en su estudio, no apagues el espíritu de oración y devoción, como se contiene en la Regla»⁸. Y en la Leyenda Mayor de San Buenaventura defiende los estudios en este mismo sentido: «Preguntáronle en cierta ocasión los hermanos si sería de su agrado que los letrados admitidos ya en la Orden se aplicasen al estudio de la Sagrada Escritura, y Francisco respondió: “Sí, me place, pero a condición de que, a ejemplo de Cristo, de quien se dice que se dedicó más a la oración que a la lectura, no descuiden el ejercicio de la oración, ni se entreguen al estudio solo para saber cómo han de hablar, sino, más bien, para practicar lo que han escuchado, y, practicándolo, lo propongan a los demás para que lo pongan por obra. Quiero -añadió- que mis hermanos sean discípulos evangélicos y de tal modo progresen en el conocimiento de la verdad, que crezcan en pura simplicidad, sin separar la sencillez columbina⁽¹⁾ de la prudencia de la serpiente, virtudes que el soberano Maestro conjuntó en la enseñanza de sus benditos labios”». Por eso no es de extrañar que acogiese con gozo a los sabios en la Orden: «Volvióse a la iglesia de Santa María de la Porciúncula, y al poco tiempo se le unieron, muy gozosos, algunos letrados y algunos nobles. Siendo él nobilísimo de alma y muy discreto, los trató con

⁵ RegNB 1,2; cf RegB 1,1; textos citados de la Escritura: Lc 18,22; Mt 19,21; 16,24.

⁶ RegNB 22,19.25; cf Adm 5,5-6.

⁷ RegB 10,8; cf Tes 19.

⁸ CtaA 2; cf Tes 13; RegB 5,2.

toda consideración y dignidad, dando con delicadeza a cada uno lo que le correspondía. Dotado de singular discreción, ponderaba con prudencia la dignidad de cada uno»⁹.

Francisco no es un fundamentalista ni quiere que sus hermanos sean fundamentalistas ignorantes al servicio de un amo para que se adueñe de sus vidas. Él favorece la radicalidad del Evangelio, y es cierto que sobre esto no da pie a diálogo alguno: «Y después que el Señor me dio frailes, nadie me enseñaba qué debería hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debería vivir según la forma del santo Evangelio. Y yo hice que fuera escrita en pocas palabras y sencillamente y el señor Papa me la confirmó. Y aquellos que venían a tomar la vida, daban a los pobres *todo lo que podían tener*; y estaban contentos con una túnica, forrada por dentro y por fuera, con la cuerda y paños menores. Y no queríamos tener más»¹⁰. Pero también es verdad que apoya la formación global, humana e intelectual, para que la Orden cumpla una función válida en el seno de la Iglesia y para beneficio de todos. Recordemos lo del Testamento: «Y yo trabajaba con mis manos, y quiero trabajar; y quiero firmemente que todos los otros frailes trabajen en trabajo que conviene a la decencia. Los que no saben, aprendan, no por la codicia de recibir el precio del trabajo, sino por el ejemplo y para rechazar la ociosidad. Y cuando no se nos diera el precio del trabajo, recurramos a la mesa del Señor, pidiendo limosna de puerta en puerta»¹¹. En nuestro caso esto no es ser un temporero inexperto actual. Es asumir una actitud seria en las responsabilidades sociales y eclesiales.

Por último, ni el trabajo manual ni el intelectual, para los cuales se necesita el esfuerzo de los estudios, no reemplaza ni sustituye la experiencia de Dios, y **menos da lugar a la fe, con cuya vivencia introduce en su espacio, es decir, en el espacio de Jesucristo**. Si esto es verdad, también lo es lo siguiente: la experiencia de fe no transmite los medios para objetivarla y hacerla válida a los demás. Es la cultura y el esfuerzo y compromiso intelectual los que dan los medios para transmitirla y hacerla comprensible. Con todo, es un reto la forma de afrontar los estudios ante la sociedad actual, que mide sus esfuerzos por la productividad y eficacia, dejando al margen si los estudios hacen al hombre más persona y más persona creyente. Los estudios son un medio de la fe y de la madurez humana cuando objetivan la experiencia creyente y preparan a los Hermanos para *ser buenos y hacer el*

⁹ 1C 57.

¹⁰ Test 14-17; texto citado: Tob 1,3.

¹¹ Test 20-22; cf RegNB 7,3.7-8.11; 8,10; 9,5-8; RegB 5,1-4; 6,2-3.

*bien*¹². Recordemos la palabra paulina *epígnosis*, que es un conocimiento de la voluntad divina que implica atenerse a dicho conocimiento por medio de una conducta que sea coherente con él. Es distinto a la *gnosis*, conocimiento, pues en nuestro caso inteligencia y existencia van unidos en orden a describir la conversión por la fe cristiana para que produzca frutos de amor: «Por eso también nosotros, desde que nos enteramos, no dejamos de orar por vosotros y de pedir que consigáis un conocimiento perfecto de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual. De esa manera vuestra conducta será digna del Señor, agradándole en todo; fructificando en toda obra buena, y creciendo en el conocimiento de Dios»¹³.

Algo parecido recogieron nuestros pensadores medievales, pero orientado en el proceso de unión con Dios. Me refiero a la *sabiduría*, en la que termina y a la que accede la *ciencia*, según la comprende Agustín: «Sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas»¹⁴. En la relación entre «fides» e «intellectus», éste, cuando tiene por objeto la realidad temporal, se llama «scientia»; cuando la realidad es la eterna, entonces se convierte en «sapientia». Así lo sirve y ofrece Pedro Lombardo al Medioevo siguiendo a las Escuelas Monacales y Episcopales y que nuestros pensadores asumieron¹⁵. El Doctor Seráfico escribe: «Por eso invito al lector al gemido de la oración por medio de Cristo crucificado, cuya sangre nos lava las manchas de los pecados, no sea que piense que le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada»¹⁶.

En definitiva, la vivencia de la ciencia para el franciscanismo no se experimenta y entiende por la «curiositas», el saber por el saber, que termina y se encierra en sí mismo, sino por la «studiositas», es decir, la ciencia que culmina en la sabiduría, la que une a Dios y hace el bien. Si esto es verdad, nunca los estudios constituyen una ideología por la cual se justifiquen actitudes y posturas egoístas o fundamentalistas, o puedan romper la fraternidad franciscana. La Familia Franciscana siempre ha crecido cuando se ha

¹² BUENAVENTURA, *Epistola de tribus quaestionibus* 12.

¹³ Col 1,9-10; 3,10; cf Rom 1,28; 1Tim 2,4; etc.

¹⁴ AGUSTÍN, *La Trinidad*, 14, 1 3.

¹⁵ BUENAVENTURA, *III Sent.*, d 35 c 2 n 2.

¹⁶ BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios*, Prólogo, 4. Cf. Manuel Lázaro, “El pensamiento y la actividad filosófica franciscana española actual”, en *Verdad y Vida*, 62 (2004) 545-582.

insertado en una cultura, y se ha roto cuando una concreta interpretación del Evangelio o la Regla se ha convertido en un fundamentalismo irracional o en una ideología con pretensiones de absoluto. Los Franciscanos no elevan a categoría de creencia ningún sistema de pensamiento y menos lo retienen como verdad eterna. Todos los paradigmas mentales son válidos si *hacen buenos hermanos*, y con ellos *hacen el bien*, y no son válidos si alejan a los hermanos del amor.

Esto hay que saberlo y enseñarlo y situarlo en un nivel que abarque a toda la Orden (Antonianum) como en las parcelas en las que se estructura (Centros de Estudios afiliados y agregados). Lo que debe prohibirse es derivar a otras instituciones docentes la obligación de enseñar a evangelizar, cultivar sapientemente la inteligencia de la fe y ampliar el horizonte de la experiencia creyente desde la perspectiva franciscana a fin de evitar que las ideologías y el poder deformen o rompan la Familia Franciscana.

2.3. Algunos perfiles de la Facultad de Teología Fundamental.

a.- El Vaticano II enseña que nuestro carisma es la gracia de Francisco y de toda la historia de sus seguidores, en la vida y en el pensamiento¹⁷. De ahí que tenga el Franciscanismo una especial valoración por todo lo que atañe a Francisco y Clara y por aquellos que adaptaron su carisma a los diversos tiempos y regiones. La Familia Franciscana es depositaria de una rica tradición espiritual e intelectual. De sus autores principales derivan líneas de tendencia, que ciertamente no han sido aprovechadas de forma suficiente. Anotemos las siguientes:

1º En principio se excluye una separación entre el conocimiento de la fe por su inteligibilidad natural o sobrenatural, o una excesiva distinción entre filosofía y teología, o entre ésta y la revelación. Existen temas recurrentes propios de la época, otros ofrecidos por la Escritura, pero también abiertos a la posibilidad de ser profundizados por la razón iluminada por la fe. Aunque tenemos los tópicos de la fraternidad universal, pacifismo, atención a la naturaleza, etc. habría que profundizar en la percepción del meollo más enjundioso de esa rica tradición. Una forma de situarse en la historia en la que

¹⁷ *Perfectae Caritatis* 2: «La adecuada adaptación y renovación de la vida religiosa comprende a la vez el continuo retorno a las fuentes de toda vida cristiana y a la inspiración originaria de los Institutos, y la acomodación de los mismos, a las cambiadas condiciones de los tiempos».

se dan la mano la experiencia creyente y las aspiraciones más apremiantes que existen en las diversas culturas.

2° La adhesión a Dios mediante la voluntad y el entendimiento, que recibe la revelación como la auténtica y más veraz iluminación de toda verdad teológica. La Escritura vincula al entendimiento aunque este pueda usar las fuentes y orígenes naturales del saber.

3° En términos generales existe una acentuación del bien, del sujeto y de la libertad frente a la verdad, el objeto y la necesidad. De esta manera se abre una peculiar relación entre la racionalidad y la revelación. Ambas se encuentran en la persona creyente en un abierto diálogo que hace posible su repercusión en la historia humana, excluyendo la tentación permanente que se ha dado a lo largo de los siglos en la cultura occidental cristiana, es decir, la inutilización de la razón, que lleva a la fe a convertirse en un fideísmo, o la absolutez de la razón, que conduce a un empobrecimiento del hombre al alejar a Dios de la historia.

4° Libertad ante toda ideología de moda o toda cultura impositiva. No existen temas que descubran una dimensión de la realidad propia y específica. En el pensamiento franciscano caben todos los temas, o se asumen aquellos que nacen permanentemente. Pero éstos se afrontan desde el interés concreto y vital de relacionarlos con el Dios de Jesucristo y con la recreación de la naturaleza. Se habla de un *talante*, de una *forma de situarse en la vida*, no de unas ideas originales o sistemas de pensamiento coherentes y cerrados sobre sí mismos.

5° En este sentido la tradición franciscana del estudio situado en una estructura docente se ha sentido, desde sus orígenes, atraída por el mundo empírico, seguramente desde la convicción de que es lo real concreto, y no las ideas o los universales, lo que mejor refleja la presencia de la divinidad. Una percepción parecida lleva a valorar los elementos más contingentes, a no dejarse seducir por lo que tiene apariencia de duración o de constancia temporal, y a adoptar un planteamiento más relativo, abierto a soluciones distintas, según los contextos y coyunturas. Desde ese punto de vista, el *Teológico* está llamada a asumir — todo en el ambiente eclesiástico, donde dichas tendencias están más ausentes— un espíritu tendente a valorar los datos empíricos y a convertirlos en un *locus*, o un elemento importante de su elaboración filosófica y teológica. Lo mismo vale en cuanto a la asunción de una conciencia más contingente, y, por tanto, menos apegada a modelos

y realidades que parecen demasiado estables a los ojos de sus contemporáneos; solo de este modo se puede facilitar la adquisición de nuevos conocimientos y una sabia disposición a asumir el propio error y corregirlo.

b.- Tradicionalmente el pensamiento franciscano ha cultivado las Ciencias Eclesiásticas y las Facultades que las desarrollaban: Filosofía, Teología, Derecho y Escritura. Pero el Franciscanismo no ha sido eclesiástico en un sentido restrictivo. En la tradición franciscana se encuentra el estudio de las ciencias empíricas y hoy en día esta tradición hace que se creen universidades franciscanas que tienen facultades de ciencias que miran al desarrollo económico y cultural de los pueblos donde están insertas. Aunque no se pretenda abarcar todas las ciencias posibles, sí hay que contemplar en el horizonte algunas facultades que formen para la capacitación en la evangelización de los pueblos y sacar a luz elementos valiosos de la tradición que están pidiendo su puesta en práctica. Pensar, p.e., en las Ciencias de la Información, o numerosos «masters» como el de la «Familia», «Teología», o cursos especializados, como «Franciscanismo», «Vida Religiosa» en el *Teológico*, etc.

Para que el *Teológico* funcione de una forma continuada se necesita un diálogo con la sociedad y ser atrayente a los estudiantes, al menos de la Familia Franciscana. Debe situarse el *Teológico* en el mercado de la oferta y la demanda, y sacarlo de la dimensión estatalista y del funcionariado que identifican muchas facultades pontificias. Por eso es necesario mantener los cursos *on line* y seguir transmitiendo las conferencias y actos importantes en videos por *You Tube*. El *Teológico*, hoy por hoy, responde a una de las máximas de la enseñanza hodierna: toda persona, viva donde viva, puede acceder a cualquier universidad del mundo, esté donde esté, naturalmente siempre que cumpla los requisitos exigidos para los estudios solicitados.

Otro aspecto fundamental que los Franciscanos hemos utilizado a lo largo de nuestra historia son las relaciones con los laicos como corresponsables de las tareas franciscanas. De ahí la naturalidad de su incorporación cada vez más intensa en las tareas docentes e investigadoras. El punto de partida no es solo la carencia de religiosos que impiden llevar adelante los trabajos universitarios, sino la apertura que la Orden ha tenido siempre a ellos como agentes de evangelización que evita todo género de clericalismo o posición dominante que daña la fraternidad docente al no aprovechar los valores inscritos en otros estados cristianos.

En efecto, las exigencias de su estilo de vida son las mismas que justifican la existencia de los Franciscanos y Franciscanas de las diversas Obediencias en la Iglesia y en el mundo. Es concebir y vivir la fraternidad seglar

en sí misma con las coordenadas que se describen para la vida religiosa franciscana. Los seculares franciscanos no entran dentro del cristianismo de masas o el llamado cristianismo sociológico. El sentido de la vida nacido de la experiencia de Dios de Francisco es idéntico para todos, aunque se concrete en diversos estados o formas de existencia que ampara cualquier grupo humano. El debilitamiento o fortalecimiento de nuestra identidad corre parejo para todas las formas de configurarse el carisma de Francisco, las denominadas Primera Orden, Segunda Orden y Tercera Orden. Las razones que hemos aducido para existir y dar razón de nuestra esperanza son válidas para todos. Si estamos convencidos de esto será sencilla la adaptación a la vida laical y a su situación y contexto que entrañan en cada región. Por tanto, lo primero que hay que dilucidar sobre los seculares franciscanos es su opción vital franciscana, y después, por el testimonio de vida fraterna, qué misión desempeñan en la Familia Franciscana. No es lo que sucede en las organizaciones seculares que existen en otras instituciones religiosas y en las parroquias, pues lo que las distingue es su misión y la misión las identifica cristianamente en la sociedad. Esto lo podemos mostrar con los mismos escritos de Francisco. La fascinación que provoca Francisco con su austeridad de vida y predicación penitencial atrae a muchos seguidores, que por mil causas no pueden integrarse en su régimen fraterno¹⁸. Y Francisco les enseña en las dos redacciones de su *Carta a todos los Fieles* el mismo sentido de vida que está impreso en la *Regla no bulada* y en la *Regla Bulada* para nosotros¹⁹.

c.- La forma de encarar la enseñanza y los contenidos doctrinales de los docentes, que formula una identidad peculiar del «maestro» franciscano, lleva consigo una relación peculiar con los discentes. El profesor es un «hermano» que constituye en el ámbito universitario una «fraternidad». No los une la función exclusiva de enseñar y aprender, sino de convivir con un

¹⁸ Cf 1C 37; Flor 16.

¹⁹ La primacía de Dios (vv.4-11; cf RegNB 22,19; 23,1-4; RegB 2,1,16; 5,1); la centralidad del Evangelio y el camino de Jesús (vv.3.5.14.23.56; cf RegNB 9,5; 22,41; 23,3.5; 1,1), el amor del Espíritu (vv.54-60; cf RegNB 23,5); es la triple relación divina a la que se debe adorar y alabar (vv.18-21.61-62; cf RegNB 17,18-20; 22,26) en un contexto litúrgico (vv. 22-24.33-35; RegNB 3; RegB 3) y que motiva la conversión y vida de penitencia (vv. 25.37.40.46; cf RegNB 22,5-9; RegB 2,2-5), cuya máxima expresión es el amor a todos, incluso a los enemigos (vv.26-27.38; cf RegNB 22,1-4; RegB 10,10), y que deriva en comportamientos morales bien precisos como el no juzgar (vv.28-30; cf RegNB 4,4; RegB 2,17; 3,10), dar limosna (vv.30-31; cf. IR 9,9), ser misericordiosos (vv.42-43; RegNB 4,6; 5,9-11; RegB 10,5-7), etc.

estilo concreto de relación que la colorea el ser franciscano. De esta manera se debe ofrecer un tipo de acogida y de acompañamiento específico de los estudiantes. En un tiempo en el que la educación superior deriva hacia la reducción técnica, que la convierte en un instrumento de reproducción social al servicio de intereses estructurales, y que la entiende como una empresa que gestiona un producto —educación— para un tipo de consumidores, el modelo de educación franciscana refleja más bien el ideal humanista de transmisión de saber, de acompañamiento pedagógico, de iniciación en el rigor de la reflexión más exigente, siempre dentro del respeto a la persona, y en el marco de unos valores compartidos, guiados en último término por el espíritu del Evangelio.

d.- Economía. Somos testigos de procesos que vinculan la calidad de la enseñanza a la disponibilidad de cuantiosos medios materiales, a esquemas de financiación a gran escala y a estrategias fundamentalmente económicas. Seguramente no es ese el único modo de plantear la calidad del *Teológico* y su eficiencia docente. La experiencia enseña que no por inyectar más dinero, o por aumentar los gastos, mejora el nivel de la enseñanza o los resultados científicos, sobre todo en las disciplinas humanísticas. Lo esencial es una vocación al estudio, que sabe aprovechar las oportunidades que surgen y que, incluso con pocos medios, sabe cultivar un buen nivel científico; un fiel reflejo del ideal franciscano de pobreza entendido como austeridad y simplicidad.

No obstante esto, es necesario una mínima estabilidad económica que no debe provenir exclusivamente de las aportaciones de la Provincia, pues algunos no ven la productividad de sus inversiones en el *Teológico*. Es urgente crear un «patrimonio» que al menos salve más de la mitad de los presupuestos y pueda afrontar con seriedad su permanentes exigencias y renovación. Hay que ser conscientes que la cultura y menos la cultura eclesial no es productiva económicamente. En Occidente la enseñanza siempre es subvencionada.

Conclusión

El *Teológico* presta su esfuerzo intelectual para resaltar el papel de la Iglesia y de la Familia Franciscana en el conjunto social, y su función como mediación salvífica es imprescindible desde los perfiles propios que quedan resaltados. En ese sentido, la actividad intelectual aporta a la sociedad de forma indirecta lo que ésta más necesita, esperanza y confianza basadas en

la fe religiosa, no tanto por su propia índole, sino en cuanto se inscribe en un programa salvador amplio, cuyo motor necesario es la Iglesia.

La mediación eclesial en la que se inscribe el carisma franciscano se inserta en las culturas, cuya valoración esencial acentúa el espíritu franciscano. Esta oportunidad no debemos desaprovecharla, sabiendo de antemano que la relevancia de la fe en ellas es una tarea nada fácil, o como afirma Pablo VI, es el «drama de nuestro tiempo»²⁰. Es más: «Una fe que se colocara al margen de todo lo que es humano, y por lo tanto de todo lo que es cultura, sería una fe que no refleja la plenitud de lo que la Palabra de Dios manifiesta y revela, una fe decapitada, peor todavía, una fe en proceso de autoanulación»²¹

Esto se debe reflejar en el ámbito del *Teológico* y en la actitud de los agentes que llevan adelante esta sagrada tarea, siendo testigos del Evangelio. El *Teológico* debe crear un ambiente que aporte las dos dimensiones aludidas antes: la libertad para la dedicación exclusiva al estudio; y las ventajas de vivir en comunidad y de contar con los medios que permiten observar la propia vocación de consagrados, sin la cual no tendría mucho sentido hablar de «Instituto Teológico de Murcia OFM»; este sirve para demostrar a todos que la «vida activa» del trabajo académico se puede conciliar con la «vida contemplativa» que se vive también en el estudio entregado.

²⁰ *Evangelii nuntiandi*, 20.

²¹ Juan Pablo II, *Ex corde Ecclesiae*, 44; cf *Gaudium et Spes* 58.

Recibido 6 de junio de 2018 / Aceptado 5 de julio de 2018

**40 AÑOS DE CRISTOLOGÍA HISPANA (1977-2018)
Ruptura, Discusión, vuelta a la Biblia y Hermenéutica**

**40 YEARS OF CHISTOLOGY IN SPAIN (1977-2018)
Rupture, Discussion, turn to the Bible and Hermeneutics**

XABIER PIKAZA IBARRONDO

Universidad Pontificia de Salamanca

Aldeko41@gmail.com

Resumen: El artículo pretende hacer una exposición sobre los cuarenta años que median desde el inicio de la democracia en España en torno a la Cristología. Tres son los puntos a tratar. Primero, la ruptura con la visión preconiliar que aún se seguía haciendo en la Cristología, con nombres como Sobrino, Faus, Pikaza o González de Cardedal. Seguidamente se atiende a la discusión sobre la obra de Pagola, que supuso un antes y un después respecto a la difusión y repercusión social de la Cristología. Por último, se analiza en giro bíblico y hermenéutico que ha aportado lo mejor de la Cristología actual.

Palabras clave: Cristología; Giro bíblico; Hermenéutica bíblica; Jesús de Nazaret.

Abstract: This article is intended to be a presentation of the forty years dealing with the beginning of the democracy in Spain in the context of Christology. There are three aims to deal with. Firstly, the break with the pre-Conciliar view which still continued in the Christology with names such as Sobrino, Faus, Pikaza or González de Cardenal. Then, a discussion of the work of Pagola is followed, which marked a turning point with regard to the dissemination and social relevance of the Christology. Lastly, a Biblical and hermeneutical turn will be analysed due to its contribution to contemporary Christology.

Key-words: Biblical Turn; Biblical Hermeneutics; Christology; Jesus of Nazareth.

Hasta los años cincuenta del siglo XX, la cristología española repetía planteamientos y respuestas de tipo neo-escolástico, insistiendo en la filiación eterna del Logos divino en términos ontológicos: hablaba de la encarnación del Verbo, describiendo las naturalezas y la persona del Hijo de Dios, más que de Jesús, el Cristo, de forma que más que una Cristología (estudio del Cristo Bíblico) era un tratado *De Verbo Incarnato*, del Verbo encarnado. En sentido estricto, la historia de Jesús resultaba teológicamente secundaria: influía en la vida espiritual de los creyentes, pero no en la teología ni en la realidad de la Iglesia, que así parecía independiente de la vida y mensaje concreto del Cristo.

Pero en los años cincuenta y principios de los sesenta comenzó el influjo de la “nouvelle théologie”, de origen francés (H. de Lubac, Y. Congar...), con el retorno a la tradición patristica y a la Biblia. Fueron los años del Vaticano II (1962-1964) y de apertura a las diversas líneas del pensamiento centro-europeo. Influyó el programa de la historia de la salvación (O. Cullmann) y las visiones de autores alemanes, católicos (K. Rahner, H. U. von Balthasar) y protestantes (K. Barth, incluso R. Bultmann), deseosos de replantear el tema de la humanidad de Jesús.

El comienzo de los setenta estuvo marcado por el influjo del existencialismo y la búsqueda de modelos que no estuvieran vinculados a la ontología escolástica y el nacional-cristianismo. Fueron los años de “cristianos por el socialismo” y del surgimiento de la teología de la liberación, con sus implicaciones sociales y la exigencia de un cambio de modelo eclesial. Algunos teólogos pudieron apelar a un tipo de tradición hispana, inspirada en pensadores como A. Amor Ruibal y X. Zubiri, pero el grueso de los nuevos teólogos, que había estudiado en Roma o Alemania, en Lovaina o París (o trabajaban en América Latina) descubrieron y comenzaron a trazar nuevos proyectos cristológicos, con una ruptura casi total respecto a la teología anterior.

Ciertamente, surgieron manuales que querían reestructurar la cristología en un sentido clásico, en la línea de la *Historia Salutis* de los profesores de la Compañía de Jesús, atentos al argumento bíblico y a la fidelidad histórica, vinculando la novedad del Vaticano II con la tradición ontológica anterior, como puede verse en la serie *Cristo y su obra* de la BAC, Madrid, con J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología* (1971): *El Jesús de los Evangelios* (1977) y M. González Gil, *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología I-II* (1976). Estos libros fueron lo mejor que pudo escribirse entonces, uniendo la tradición histórica con el Vaticano II, trazando un cambio no traumático entre la antigua y la nueva teología.

Pero el tiempo había cambiado, y en vez de continuidad, hubo ruptura, como indicaré en la reflexiones que siguen, para las que, en algunos temas centrales, he utilizado mi *Diccionario de Pensadores cristianos* (Estella 2010). Mi orientación y selección de autores puede muy bien discutirse, pero pienso que ofrece una visión de conjunto de estos cuarenta años apasionantes de Cristología en España.

1 Ruptura: Sobrino, G. Faus, Pikaza y O. González

Quizá el primero que supo captarla, condenándola de forma agresiva abierta fue un jesuita belga, de la Universidad Gregoriana, oponiéndose a la “nueva cristología hispana”, que sería “no calcedonense”, es decir, contraria al equilibrio ontológico de la única persona y las dos naturalezas de Cristo. Era J. Galot, “La Filiation divine du Christ. Foi et interprétation”: *Gregorianum* 58 (1977) 239-275 (cf. *¡Cristo! ¿Tú quién eres?: Cristología I-II*, Toledo 1982).

Galot acusaba a tres teólogos, dos jesuitas (J Sobrino, y J. I. G. Faus) y un mercedario (X. Pikaza), pero añadía en nota a un cuarto (O. González de C.), afirmando que él también era proclive a desviaciones. Así decía: “Tres ensayos recientes, publicados en lengua española, llaman la atención por su orientación no calcedonense y por la posición que adoptan con respecto a la divinidad de Cristo, que se puede llamar la de una divinidad antropológica”. De esa forma se dio a conocer el riesgo de cuatro cristólogos hispanos, que siguen marcando todavía hoy (año 2018), cuarenta años después, la cristología hispana.

1. Jon Sobrino o la llamada de la liberación

J. Sobrino, jesuita vasco (* 1937), profesor de la UCA (Salvador CA), escribió una *Cristología desde América Latina* (CRT, México 1976), releyendo la figura y obra de Jesús desde las sociales de América, bajando de su transcendencia ontológica, más allá de los problemas del mundo y de la historia, para introducirse, como portador de una fuerte crítica social y salvadora en el corazón de un mundo crucificado. Él inició así (con otros teólogos americanos como G. Gutiérrez y L. Boff, y en especial con I. Ellacuría, vasco como él) una labor teológica y pastoral de gran envergadura. Entre sus libros posteriores, cf. *La resurrección de la verdadera iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981; *Jesucristo Liberador*, I-II, Trotta, Madrid 1993/8).

La obra de Sobrino ha estado desde entonces en el centro de una gran controversia teológica (pastoral y eclesial), expresada en dos textos de la Congregación para la Doctrina de la fe (*Libertatis Nuntius*, 1984; *Libertatis Conscientia*, 1986) y en la *Notificación* que esa misma Congregación dictó el año 2006, sobre dos obras de Sobrino: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999):

En su libro *Jesucristo liberador*, el P. Jon Sobrino afirma: “La cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo” (p. 47). Y añade: “Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental” (p. 50); la “Iglesia de los pobres es [...] el lugar eclesial de la cristología, por ser una realidad configurada por los pobres” (p. 51). “El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de pensar cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica” (p. 52).

Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres... el lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones... En particular, las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la divinidad de Cristo, su conciencia filial y el valor salvífico de su muerte, de hecho, no reciben siempre la atención debida...

El desarrollo dogmático de los primeros siglos de la Iglesia, incluidos los grandes concilios, es considerado por el P. Sobrino como ambiguo y también negativo. No niega el carácter normativo de las formulaciones dogmáticas, pero, en conjunto, no les reconoce valor más que en el ámbito cultural en que nacieron. No tiene en cuenta el hecho de que el sujeto trans-temporal de la fe es la Iglesia creyente y que los primeros concilios han sido aceptados y vividos por toda la comunidad eclesial. ([//www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc20061126_notification-sobrino_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc20061126_notification-sobrino_sp.html), num 2-3)

Sobre el sentido antropológico y eclesial de la cristología de J. Sobrino, superando y resolviendo los problemas planteados por la Congregación de

la Doctrina de la fe, cf. Enrique Gómez, *Pascua de Jesús, Pueblos crucificados. Antropología mesiánica de Jon Sobrino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2012.

2. J. Ignacio González Faus, una cristología encarnada.

González Faus, jesuita valenciano (*1935), afincado en Barcelona, es autor de *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Sal Terrae, Madrid 1974), donde interpreta la figura y obra de Jesús desde las condiciones sociales de su tiempo, destacando su libertad frente a la ley y su compromiso en favor de los más pobres. Más que la Encarnación Ontológica del Verbo (importante en su nivel) le ha interesado la encarnación histórica y social (y eclesial) de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, en la humanidad real.

En los cuarenta y cuatro años que han pasado desde entonces, G. Faus ha realizado una ingente labor, en el campo de la Cristología, la antropología teológica y la eclesiología, destacando la “memoria subversiva” y creadora de Jesús. No ha sido “notificado” como su compañero J. Sobrino, pero su pensamiento y compromiso eclesial ha sido y sigue siendo mirado con recelo en algunos círculos oficiales.

A su juicio, la cristología, ha de fundarse en una meta-noia o conversión, fundada por un lado en la profecía de Israel (pueblo de la memoria) y abierta por otro al futuro de la humanidad (la esperanza del Reino de Dios). Eso significa que no se puede hablar de divinidad de Jesús separada de su humanidad, pues el mismo Jesús hombre es el Hijo de Dios, y sólo en su historia concreta encontramos al Hijo Eterno, como G. Faus ha seguido poniendo de relieve (cf. *El rostro humano de Dios*, (Santander 2007).

Las *constantes* de la teología de G. Faus son la encarnación de Dios en Cristo y el valor teofánico de los excluidos, superando la mentira de un falso racionalismo político al servicio de los poderosos. En esa línea es necesario un cambio de paradigma en la administración y vida de la Iglesia, partiendo del testimonio y camino de Jesús. G. Faus autor ha formulado y razonado esas constantes, vinculando un gran conocimiento de las fuentes teológicas y un fuerte compromiso social, impulsado por la exigencia de crear una nueva Iglesia, capaz de retomar el impulso del evangelio.

La teología de G. Faus constituye un proyecto y programa de “encarnación”, en contra de todo escapismo gnóstico y de una elaboración ideológica de un poder eclesial que puede caer en la tentación de absolutizarse, en vez de ponerse al servicio de los pobres. Él se ha situado en el cruce de caminos de la Iglesia y de la vida, no para dividir, sino para recoger, desde los más pobres, a todos los hombres, compartiendo con (desde) ellos el camino de

Jesús, a la luz del evangelio. En esa línea ha elaborado un riguroso análisis cultural y social, económico y religioso de la Iglesia y del mundo.

Sin su palabra y presencia a lo largo de cinco decenios (desde el 1969, en que publicó su tesis doctoral, *Carne de Dios. Sobre la Encarnación en la Cristología de San Ireneo*, hasta el 2018) la teología hispana hubiera sido mucho más pobre. Entre sus libros, además de los citados, cf. *Acceso a Jesús* (Salamanca 1979); *Memorial de Jesús, memorial del pueblo* (Santander 1984); *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús* (Santander 2007). Sobre su cristología, cf. Michael P. Moore, *Creer en Jesucristo: una propuesta en diálogo con O. González de Cardedal y J.I. González Faus*, Sec. Trinitario, Salamanca 2011.

3. *Xabier Pikaza, entre el Dios trinitario y el hombre Jesús.*

Soy vasco de Orozko (1941) y he sido profesor de Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca desde el 1973 al 2003, aunque mi dedicación era la Biblia, y así publiqué un libro sobre *Los orígenes de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1976), recibiendo el “honor” de ser criticado por J. Galot, al lado de Sobrino y G. Faus, porque, al parecer, destacaba excesivamente los aspectos humanos de Jesús, tanto en su origen (nacimiento) como en su despliegue mesiánico.

El libro trataba de *los orígenes humanos de Jesús*, sin insistir directamente en la condición del pueblo “crucificado”, como Sobrino, ni en las implicaciones sociales de la encarnación, como G. Faus. Mi trabajo era básicamente “bíblico”, de fondo histórico-exegético, sobre el origen “humano” de Jesús, entroncado en el pueblo de Israel y en la humanidad histórica (carnal) de María, su madre, abriendo un camino distinto para el estudio de la “concepción virginal”. En esa línea insistía en la “persona humana” de Jesús, en sus implicaciones históricas y sociales, dejando a un lado o superando una visión ontológica (del Verbo de Dios).

Aquel libro ponía, en fin, de relieve la identidad personal del Espíritu Santo, es decir, la revelación de Dios en Cristo y en el conjunto de la humanidad, insistiendo en el carácter dialogal del mismo Espíritu Santo, en línea de “fermentación” y transformación “divina” (radicalmente humana) de la historia de los hombres. Era un libro técnico, que podía haber pasado inadvertido, dentro de los muchos estudios sobre el tema. Pero tuvo la “fortuna” de encontrarse con Galot, que, con inquisición cuidadosa de su contenido, afirmó que no dejaba clara la preexistencia de Jesús (fuera de la historia) y la acción trascendente del Espíritu Santo (por encima de la sociedad y de la Iglesia), poniendo al fin en duda la santidad de la Virgen María.

Eso fue, al menos, lo que pensaron muchos que no leyeron el libro (se acabó pronto la edición, y la editorial juzgó oportuno no editarlo más). Y así empezó a funcionar de forma lenta pero implacable la burocracia vaticana, que el año 1984 me negó el “nihil obstat” (capacidad de enseñanza en una Universidad Católica), para “devolvérmelo” el año 1989, pero con la condición de que no tratara de dogmática, sino sólo de filosofía e historia de las religiones.

A pesar de ello seguí publicando algunos libros sobre Jesús, aplicando los temas cristológicos a la eclesiología (insistiendo en el carácter fraterno de la Iglesia), hasta que al fin (por un libro titulado *Sistema, libertad, Iglesia*, Madrid 1999), el año 2003, me obligaron a dejar la Universidad Pontificia, cosa que en el fondo hice con agradecimiento, pues me permitió volver al cristianismo de base, renunciando a un tipo ministerios clericales y a la pertenencia clerical a la Orden de la Merced, y contrayendo matrimonio por amor con M. I. Pérez Chaves, para investigar y publicar sobre temas de cristología.

Mantengo las tesis del 1977, aunque en cuarenta largos años he matizado algunos temas, insistiendo en la humanidad de Dios, la encarnación de Jesús en la historia y su presencia como “espíritu” en el mundo, en el diálogo de religiones. Quiero entroncar la cristología en el misterio trinitario, pero descubriendo la Trinidad (Vida de Dios) en la vida de los hombres, para recuperar (en clave mística y social) las palabras clave de la tradición cristiana: libertad, amor, conocimiento y justicia. Me interesa el hombre Jesús (su historia) y la transformación de su Iglesia, que corre actualmente un riesgo de eclipse, no por perversos astros exteriores, sino por debilitamiento de su propia luz.

En esa línea he publicado otros libros de cristología, como *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús* (Salamanca 1990); *Este es el Hombre. Manual de cristología* (Salamanca 1998); *Historia de Jesús* (Estella, 2013), con numerosas entradas del *Gran Diccionario de la Biblia* (Estella 2016). En este momento (2018), estoy ultimando una *Teología* bíblica, que podrá titularse *La Palabra se hace Carne* (cf. Jn 1, 14) o quizá *La Carne se hace Palabra*, como re-interpretación cristológica del conjunto de la Escritura.

4. O. González de Cardedal, un fino equilibrio cristológico

J. Galot citaba finalmente nota a Olegario G. de Cardedal (*1934), profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, autor de un trabajo cardinal, titulado *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (BAC, Madrid 1975), donde al parecer tampoco dejaba clara la naturaleza divina de Jesús

y su constitutivo personal en línea ontológica. Aquella crítica (o, al menos, sospecha) no era justa, como él mismo ha precisado después exponiendo de un modo sistemático su pensamiento, en numerosos trabajos entre los que destaca *Fundamentos de Cristología. I-II, El camino. Meta y misterio* (BAC, Madrid 2005 y 2006), por los que recibió el año 2011, de manos del mismo Benedicto XVI, el premio Ratzinger de Teología, que ratifica y consagra su fidelidad al pensamiento oficial de la Iglesia.

En esa línea, G. de Cardedal ha intentado recrear los dogmas básicos de la cristología (Nicea y Calcedonia) desde una experiencia ampliada de racionalidad, en sintonía con un tipo de pensamiento católico, recuperando la buena intención de los antiguos “herejes”. Sólo reconociendo la verdad de Arrio (humanidad plena de Jesús), se puede valorar el dogma de Nicea, afirmando la consubstancialidad divina. Sólo reconociendo la verdad parcial de Nestorio, se puede formular y actualizar el dogma de Calcedonia, sin que humanidad y divinidad vengan a sumarse como cosas distintas en Jesús, sino integrarse en una única persona.

G. de Cardedal ha desarrollado una cristología de la conciencia humana de Jesús (en una perspectiva que puede recordar la de Schleiermacher), destacando la identidad del Hijo eterno de Dios que nace en el tiempo. De esa forma, su cristología se expresa en categorías de encuentro personal entre el hombre y Dios en Cristo, sabiendo que la filiación divina de Jesús sólo puede decirse y proclamarse en plenitud desde la experiencia pascual de los discípulos, tal como ha sido asumida por la Iglesia. De esa forma, él quiere asumir y recrear términos centrales de la tradición (sustitución, satisfacción, expiación, sacrificio), y así dice:

Afirmar que Dios necesita sacrificios o que Dios exigió el sacrificio de su Hijo sería ignorar la condición divina de Dios, aplicarle una comprensión antropomorfa y pensar que padece hambre material o que tiene sentimientos de crueldad. La idea de sacrificio llevaría consigo inconscientemente la idea de venganza, linchamiento... [...] El Dios de Jesús no necesita de sus criaturas: no es un ídolo que en la noche se alimenta de las carnes preparadas por sus servidores» (*Cristología II*, 540-541).

Según G. de Cardedal, esos términos han de ser recuperados desde una experiencia superior de “reconciliación”, de encuentro y comunión entre Dios y los hombres en Cristo, en la línea de Hebreos que sería la primera gran cristología explícita y sistemática de la Iglesia. Éste es, a mi juicio, el centro de su teología, que ofrece un testimonio fuerte de coherencia intelectual y rigor

académico. Quizá se echa en falta una mayor cercanía a la Escritura, como norma de vida de la Iglesia, y una decisión intelectual más fuerte al servicio de los pobres reales, pasando del nivel de la conciencia (Schleiermacher) al del compromiso histórico-social, superando los riesgos de Hegel y de Marx, pero aprovechando su impulso ilustrado al servicio de la justicia.

Posiblemente, O. González no ha dicho su última palabra, cosa que le permitiría matizar los juicios negativos que en su libro sobre *El quehacer de la teología* (Salamanca 2008) ha vertido sobre teólogos y compañeros como Emilio Brito, Cristoph Theobald y A. Torres Queiruga, por la forma en que ellos matizan la mediación social del Cristo. Para una presentación de su vida y obra hasta el 2006, cf. A. Cordovilla (ed.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal* (Salamanca 2006).

Y con esto acaba mi presentación de los cuatro teólogos que eran, según J. Galot, en 1977, los representantes de la cristología hispana, y que lo siguen siendo (¡quizá con más razón!) este año 2018. Ciertamente, desde entonces se ha escrito mucho sobre Jesús. Pero los grandes problemas son los de entonces: Jesús como principio de liberación (Sobrino), de compromiso con los marginados (González Faus), vínculo de unión del hombre con Dios (Pikaza), en una teología en busca de precisión dogmática (O. G. de Cardedal).

2 Discusión teológica. El caso Pagola

La presentación de esos cuatro ha mostrado que la cristología en España ha sido y sigue siendo un campo de batalla, como muestra la repercusión mediática y la discusión suscitada por José Antonio Pagola (*1937), teólogo vasco, que fue por mucho tiempo Vicario de San Sebastián, con su libro *Jesús. Aproximación histórica* (Madrid 2007), origen de un duro debate teológico-ecclesial que nos permite conocer por dentro la cristología hispana.

El debate comenzó con una nota crítica que Mons. D. Fernández publicó en el *Boletín de la diócesis de Tarazona* (Diciembre 2007), a la que siguieron las críticas de algunos teólogos vinculados a la Comisión de la Doctrina de la Fe (J. Rico, J. A. Sayés, J. M. Iraburu), afirmando que Pagola habría negado o silenciado afirmaciones básicas del dogma sobre la divinidad de Jesús, haciéndose de alguna forma arriano, en la línea condenada por Nicea, Éfeso y Calcedonia. Empezaré exponiendo los valores de la obra:

– *El libro de Pagola recoge y reelabora las propuestas fundamentales de una obra anterior, más escolar y académica, titulada Jesús de Nazaret. El*

hombre y su mensaje (Idatz, San Sebastián 1981), que tuvo 8 ediciones en 13 años. Pero pasaron 26 años, y Pagola, vicario de una diócesis pionera en riquezas y cambios eclesiales, fue descubriendo la nueva realidad del hombre del siglo XXI y la identidad radical del cristianismo, centrada en la historia de Jesús. En ese contexto ha escrito su nuevo libro *como aproximación histórica*, exponiendo la vida de Jesús, desde una perspectiva kerigmática, de anuncio cristiano del evangelio, retomando los “acontecimientos” que van desde el Bautismo por Juan hasta el mensaje de Pascua. Lógicamente, en ese contexto, no puede tratar expresamente de temas como la Concepción por el Espíritu, la preexistencia de Jesús o su nacimiento.

– *Este libro quiere ser un anuncio evangélico de la vida, palabra y proyecto de Jesús*. No es un tratado de dogma en línea calcedonense, ni un manual neo-escolástico “de Verbo incarnato” sino una proclamación de la Buena Nueva de la Misericordia de Dios, que se ha revelado y se ha hecho historia (vida humana) en la vida y mensaje de Jesús. No niega los dogmas conciliares ni las elaboraciones neo-escolásticas del barroco, pero se sitúa en un nivel distinto, ofreciendo un compendio de investigación crítica sobre Jesús, tal como se ha realizada entre católicos, protestantes e incluso judíos, pero no para quedarse en la investigación, sino para proclamar partiendo de ella la razón de la esperanza cristiana para los creyentes (1 Ped 3, 15).

– *Es un libro bien estructurado*. No es una biografía lineal y cronológica de Jesús, sino que ofrece un conjunto de semblanzas, bien trabadas, de Jesús siguiendo el orden básico de Marcos (de Galilea a Jerusalén, de Juan Bautista hasta el Calvario y la tumba vacía). En esa línea vincula y condensa el aspecto social y religioso, espiritual e histórico, personal y social de la vida de Jesús, en una línea de fuerte implicación personal, eclesial y social. De un modo sorprendente, se parece a los dos primeros volúmenes de la trilogía del Papa Benedicto XVI sobre *Jesús de Nazaret* (2007 y 2001), aunque expone los temas con más radicalidad y exigencia pastoral.

Pues bien, ignorando el carácter y finalidad del libro, y a pesar del *Nihil Obstat* de Mons Uriarte, obispo de San Sebastián, la Comisión Episcopal de la Doctrina de la fe, con la autorización de la Comisión Permanente de la CEE, publicó el 16 de junio del 2008, una “nota oficial” sobre la Cristología de Pagola, desde una perspectiva dogmática, acusándole de las siguientes omisiones o errores:

“Las deficiencias doctrinales pueden resumirse en seis: a) presentación reduccionista de Jesús como un mero profeta; b) negación de su conciencia filial divina; c) negación del sentido

redentor dado por Jesús a su muerte; d) oscurecimiento de la realidad del pecado y del sentido del perdón; e) negación de la intención de Jesús de fundar la Iglesia como comunidad jerárquica; y, f) confusión sobre el carácter histórico, real y trascendente de la resurrección de Jesús...

Al presentar la resurrección de Jesús, el Autor, aunque afirma que es un hecho histórico y real, interpreta esta historicidad en un sentido que no es conforme con la enseñanza de la Iglesia, pues la entiende como algo que acontece en el corazón de los discípulos. Tampoco es conforme con la fe de la Iglesia su modo de entender la resurrección del cuerpo de Jesús y su explicación de la continuidad entre el cuerpo crucificado y muerto, y el resucitado (cf. p. 433).

En el origen de las cuestiones señaladas se encuentran dos presupuestos que condicionan negativamente la obra: la ruptura entre la investigación histórica de Jesús y la fe en Él, y la interpretación de la Sagrada Escritura al margen de la Tradición viva de la Iglesia. El Autor parece dar a entender que, para mostrar la historia, se debe dejar de lado la fe, logrando una historia incompatible con la fe.

(<http://www.conferenciaepiscopal.es/doctrina/documentos/pagola.html>).

Este caso Pagola nos sitúa ante dos horizontes interpretativos que indican la guerra cristológica de la Iglesia hispana de principios del siglo. Pagola, protagonista involuntario de esa guerra, está apoyado por la casi totalidad de los exegetas y teólogos, con la mayoría del pueblo cristiano, que se apoya en la historia de Jesús y en la fe de la Iglesia primitiva; en esa línea, su libro, traducido a docenas de idiomas, ha sido y sigue siendo el bestseller de la cristología hispana del siglo XXI. En contra de eso, la Comisión de la Doctrina de la Fe, impulsada por un grupo de obispos, que no acaban de asumir la novedad del Concilio Vaticano II, se sitúa en un plano “ontológico”, proyectando sobre Jesús un tipo de teología que es muy digna, pero parcial y propia de otro contexto. Evidentemente, esos obispos no están solos, sino que cuentan con el apoyo de algunos teólogos, que he citado ya, entre los que destacan:

– **J. Rico Pavés**, *Cristología y soteriología*, BAC, Madrid 2016. J. Rico (Granada *1966) ha sido Secretario de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (2001-2013) y promotor de la “condena” de Pagola, y es desde

el 2012 obispo auxiliar de Getafe. Su libro quiere ser fiel a las indicaciones del Vaticano II, pero lo hace presentando primero los “datos” de la Escritura, Tradición y Magisterio sobre la persona y obra de Jesucristo, para ordenarlos y elaborarlos después en una segunda parte sistemática, de un modo ontológico (dogmático). El intento es bueno, pero corre el riesgo de entender la historia de Jesús como una “excusa”, para insistir después en un Cristo dogmático que no se parece a Jesús de Nazaret.

– **J. A. Sayés** (Peralta, Navarra *1944), *Cristología fundamental* (Cete, Madrid 1985) y *Señor y Cristo. Curso de Cristología* (Palabra, Madrid 2015) sigue en la línea de Rico Pavés, pero de una forma aún más insistente. Tiene una gran capacidad especulativa, como ha mostrado en la Facultad de Teología de Burgos, pero el estudio bíblico (es decir, la identidad evangélica de Jesús) desaparece casi totalmente de sus libros, apareciendo casi como excusa, para tratar después del Cristo ontológico, que sería lo que importa, en un contexto de Iglesia establecida que impone sobre los fieles actuales un tipo de enseñanza medieval.

3 Vuelta a la Biblia, un conflicto de interpretaciones

El caso Pagola remite a la Biblia, y entre los estudiosos de ella hay que empezar citando a Rafael Aguirre (*1941), que ha estudiado el entorno socio-cultural del Nuevo Testamento, y en especial del surgimiento de la Iglesia, y es autor de docenas de trabajos sobre la vida de Jesús (cf. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=16266>), aunque no ha escrito, que yo sepa, ningún estudio de conjunto sobre su vida, a no ser uno obra en colaboración con C. Bernabé y C. Gil: *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret* (VD, Estella 2009). Esta es una obra significativa por su contenido, pues condensa y reformula lo mejor que se sabe de la historia de Jesús: El contexto de Jesús (Gil). La enseñanza de Jesús (Aguirre). Los hechos de Jesús (Gil). La experiencia religiosa de Jesús (Aguirre). El conflicto final de Jesús (Bernabé). ¿Quién es Jesús? (Aguirre).

Sin hacer apologética de la fe cristiana, esta obra sitúa la vida y mensaje de Jesús en su totalidad, respetando su contenido religioso y su posible apertura a la Iglesia. En esa línea ha debido oponerse (ha tomado distancia) frente a un tipo de hermenéutica “racionalista” (por no decir anti-cristiana) de autores muy significativos, como A. Piñero, G. Puente y J. Montserrat), que van en contra de una interpretación cristiana de Jesús. Así lo ha formulado A. Piñero:

Sobre el problema razón-fe: ¿es posible que un fiel creyente se halle incapacitado para hacer auténtica historia sobre Jesús? Aguirre – Bernabé - Gil responden que “no”, que la condición de creyente no descalifica para la investigación plena e histórica sobre el Nazareno. Critican entonces la obra de José Montserrat (“El Galileo armado”, Edaf, 2008, Gonzalo Puente Ojea (obras diversas, sobre todo “Fe cristiana, Iglesia, poder”, Siglo XXI, 1991)...

Pienso que cuando un investigador pertenece a una Iglesia, tiene ciertos límites que no puede traspasar. Si no, que se lo pregunten a José Antonio Pagola... , personaje cuyas ideas han sido comentadas por mí... Soy un decidido defensor de la religión, para quien lo crea y sienta... Pero a la vez pienso que la pertenencia a una organización estructurada impone límites ciertos al pensamiento” (www.tendencias21.net/crist/Que-se-sabe-de-Jesus-de-Nazaret-114-01_a299.html).

Pues bien, yo quiero distanciarme aquí del “presupuesto racionalista” de A. Piñero (**¡su forma de interpretar el “caso Pagola” resulta poco seria!**), gran exegeta y editor de textos bíblicos, quien supone en diversos trabajos que un tipo de cristianismo eclesial va en contra de un conocimiento “real” de Jesús, citando a otros dos autores que nos sitúan de lleno ante el conflicto de interpretaciones cristológicas de la Biblia:

– **J. Montserrat** (*1932), editor de textos gnósticos cristianos, ha escrito un libro titulado *La Sinagoga Cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I* (Barcelona 1989), sobre los orígenes cristianos y un libro de anti-cristología, titulado: *El galileo armado. Historia laica de Jesús* (Madrid 2007), en el que interpreta a Jesús como un caudillo militar (celota). Montserrat supone que los evangelios son documentos legendarios y tardíos, recreados desde la fe religiosa de algunos de sus seguidores, que habrían provocado una sublevación armada en Jerusalén, siendo derrotados y algunos crucificados, como Jesús. Evidentemente, a su juicio, la cristología oficial es falsa. En contra de Montserrat, pienso que Jesús inició una “revolución” pero ella no fue militar, como seguiré indicando.

– **A. Piñero** (*1941). Filólogo y exegeta, de tradición católica, catedrático de la Univ. Complutense (Madrid), es autor de trabajos fundamentales sobre el entorno de Jesús y sobre algunos textos básicos del cristianismo primitivo (apócrifos, gnósticos etc.). Ha publicado varios libros sobre historia

e interpretación de Jesús, entre ellos *Ciudadano Jesús. Respuestas a todas las preguntas* (Atanor, Madrid, 2012), donde tiende a presentarle como líder socio-religioso, buen moralista, propenso a una rebelión política contra Roma, pero desligado del cristianismo y de la Iglesia posterior, que habría nacido básicamente de Pablo, como culto sacrificial helenista. A su juicio, como he dicho, un cristiano confesional tiene dificultad en comprender a Jesús, visión que no comparto. Piñero sigue realizando una gran labor en el estudio de los textos de Jesús y del origen del cristianismo: <http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php>. Sobre su vida y obra cf. *In Mare via tua. Homenaje a A. Piñero* (Almendo, Córdoba 2016), donde he colaborado participé con un trabajo exegético.

– **G. Puente Ojea** (1924-2017), diplomático y pensador, interesado en el origen del cristianismo y en la identidad de Jesús, pasó del cristianismo militante a un anticristianismo también militante. Su primera obra *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Siglo XXI, Madrid, 1974) presentaba a Jesús como judío marginal (activista político crucificado), un oscuro personaje del confuso mundo judío de su tiempo, divinizado por sus seguidores, que le presentaron como fundador de una religión mística. En esa línea siguen otros libros: *Fe cristiana, Iglesia, poder* (Madrid 1991); *El evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia* (Madrid 1992); *El mito de Cristo* (Madrid 2000), en los que interpreta el cristianismo como fenómeno político-ideológico. Tuve el privilegio de ser amigo suyo, a pesar de nuestra lectura radicalmente distinta de Jesús, como indiqué en mi colaboración a su homenaje: M. A. López (ed.), *Emancipación e irreligiosidad - El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*, Aranzadi, San Sebastián 2018.

Hay, según eso, dos problemas de fondo de la cristología. (a) La identidad humana y religiosa de Jesús (con su mensaje y movimiento de Reino). (b) La continuidad entre Jesús y la Iglesia, tema al que R. Aguirre y sus compañeros (¿se podría decir su “escuela”?) han dedicado varios libros esenciales, en línea histórica, social y religiosas: R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Estella 1998); *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo* (Estella 2001); *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, Verbo Divino, Estella 2015. R. Aguirre (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2011; *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Verbo Divino, Estella 2017. C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes*

del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo (Homenaje a R. Aguirre) (Estella 2008).

Esos libros muestran, desde un fondo rigurosamente histórico, la complejidad de la figura y obra de Jesús, con su intención básica de tipo antropológico y socio-religioso, enraizado en el Antiguo Testamento judío, en contra de las posturas más unilaterales de G. Puente, J. Montserrat y A. Piñero. En esa línea, desde una vertiente crítico-literaria quiero destacar la obra de S. Vidal, quien mejor ha editado (analizado) en España los textos del Nuevo Testamento (cf. *Evangelio y cartas de Juan*, Mensajero, Bilbao 2013; *Las cartas auténticas de Pablo*, Mensajero Bilbao 2912; *Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2015) han surgido estos últimos cuarenta años una serie de grandes exegetas, autores de interpretaciones bíblicas que han marcado el sentido de la cristología.

– **Senén Vidal (1941-2016)** ha escrito *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003, distinguiendo tres momentos de su vida. (1). Fue profeta apocalíptico, como Juan Bautista. (2) Fue mensajero del Reino de Dios en su Galilea. (3) Finalmente subió a Jerusalén como Mesías, para instaurar el Reino, dispuesto a ser crucificado, y abriendo así, con su vida y muerte, el camino de la Iglesia, que será una continuadora de su proyecto mesiánico.

1. *En un primer momento, Jesús fue un “profeta bautista”, mensajero escatológico de conversión*, lo mismo que Juan (llamado el Bautista), con quien convivió durante un tiempo, siendo bautizado por él y actuando después como discípulo y colaborador suyo. Éste es un dato bien atestado por el evangelio de Juan (cf. Jn 1-4), a pesar de la dificultad que ello implicaba para los mismos cristianos. Durante un tiempo, Jesús compartió el mensaje y proyecto del Bautista, que predicaba la conversión, ofrecía el bautismo como signo de de perdón y anunciaba la llegada del juicio de Dios (y la presencia-actuación de uno “más fuerte”).

2. *En un segundo momento, fue profeta escatológico, mensajero del Reino de Dios en Galilea*. Así, durante un tiempo (entre uno y tres años), quiso instaurar ese Reino, en las aldeas y poblaciones rurales de su tierra, entre campesinos, enfermos y excluidos del orden oficial del templo de Jerusalén. Dejó de impartir el bautismo y de anunciar directamente el juicio, para proclamar y escenificar, de un modo sacramental y social, la llegada del Reino de Dios, desde los más pobres. De esa forma actuó como profeta aldeano, para los labradores, pastores y pescadores de Galilea, pensando que ellos se

“convertirían”, aceptando su mensaje, para subir con él a Jerusalén, donde se iniciaría el Reino final.

3. *Jesús subió finalmente como Mesías regio (davídico) a Jerusalén.* Normalmente, él debería haber subido a la ciudad del templo, después de haber culminado su mensaje en Galilea, acompañado por los campesinos convertidos al Reino (por la casi totalidad de los galileos), para instaurarlo al fin en la ciudad de David. Pero su mensaje en Galilea fracasó, al menos en un sentido (como había fracasado el mensaje del Bautista en el Jordán), o, mejor dicho, se mostró insuficiente, pues la mayoría de los campesinos de su tierra no se convirtieron, ni aceptaron su propuesta. Además, los mismos que persiguieron y lograron que Herodes Antipas matara a Juan Bautista, amenazaron a Jesús.

A pesar de ello (o, mejor dicho, por ello), Jesús tuvo el convencimiento de que debía adelantarse la venida del Reino de Dios, y por eso subió a Jerusalén para anunciar su llegada, y empezó a comportarse ya como Mesías real (davídico) y no como simple profeta (como había hecho antes en Galilea). Su rechazo (su fracaso relativo) en Galilea había sido un signo de que se abría un tiempo nuevo (el tiempo mesiánico), de forma que él debía recoger-culminar su mensaje anterior en Jerusalén, como Rey Davídico, para instaurar el Reino de Dios entre los pobres y marginados de Jerusalén y en el fondo del mundo entero.

Este paso clave de la vida de Jesús, de profeta del Reino (Galilea) a mesías regio (Jerusalén) está determinado por la misma dinámica del Reino, es decir, por la actuación del Dios Liberador de la tradición israelita en cuyo nombre él actuaba. Pues bien, también ahora, Jesús descubrió que no aceptaban su Reino, descubriendo así que tendría que entregar su vida por su llegada, interpretando su muerte en forma de “don” para el Reino, no como sacrificio expiatorio, en la línea de gran parte de los sacrificios del templo de Jerusalén, sino como regalo de Dios para los hombres, empezando por los de Jerusalén.

Por eso, Jesús se entregó a la muerte, como indican las palabras de la Última Cena, y de esa forma murió confiando en la llegada del Reino de Dios (como supone Mc 14, 25), sabiendo que su muerte, su fracaso externo, era una garantía y señal de la nueva presencia de Dios como Iglesia, es decir, como comunidad mesiánica. De esa forma descubrió, al borde de su muerte, que su misma vida estaba vinculada a la llegada del Reino, no como sacrificio de expiación (por los pecados del mundo, ante la ira de Dios), sino como signo y presencia generosidad de Dios, que ama y perdona a los hombres precisamente allí donde ellos matan a los justos.

S. Vidal no quiso ofrecer una «biografía» de Jesús, en el sentido moderno del término (como despliegue de su auto-conciencia o como expresión de un desarrollo psicológico de su personalidad), sino que descubrió y fijó con precisión los tres momentos fundamentales de su vida y movimiento, en un proceso que va del contexto judío de aquel tiempo (primer momento, con Juan Bautista), a través de su propia conciencia mesiánica (mensaje de Reino en Galilea), hasta el descubrimiento del sentido y aportación de su muerte, abierta al despliegue de la Iglesia, en una línea que será retomada y desarrollada dramáticamente por los primeros cristianos helenistas y por Pablo, cuando afirmen que Dios le ha resucitado de la muerte, iniciando de esa forma en el Reino, en forma de resurrección. Éste es el resumen de la cristología que S. Vidal reformuló en *Jesús, el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006, y completó para el gran público en *Iniciación a Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 2014.

La obra de S. Vidal me parece una contribución esencial de la Cristología Bíblica española. A su lado pueden y deben situarse, a mi juicio, otras que son también significativas, aunque quizá menos desarrolladas. Entre ellas cito algunas, por orden alfabético, simplemente para destacar su importancia y poner de relieve la riqueza y pluralidad de la investigación hispana sobre el Jesús bíblico.

– **Bartolomé, J. J.** *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995. Recoge y evalúa la investigación anterior sobre el tema, ofreciendo una visión exegéticamente fiable de la historia y mensaje de Jesús, en una perspectiva pedagógica y catequética. Es quizá, con la de S. Vidal, la mejor visión de conjunto de la vida y obra de Jesús escrita en castellano. En una línea semejante quiere situarse mi *Historia de Jesús* (Estella 2015).

– **Busquets, Ll.**, *Última noticia de Jesús el Nazareno*, Destino, Barcelona 2007. Obra de síntesis teológico-literaria, escrita con gran belleza y pedagogía. Sitúa a Jesús dentro de la búsqueda religiosa y sapiencial del entorno judío y helenista. Ecléctica en sus planteamientos, vincula aspectos sacrales y sociales, dentro de su contexto histórico. Ofrece valiosos cuadros comparativos (de milagros, parábolas...).

– **Fernández Ramos, F.** (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001. F. Ramos ha escrito diversas obras menores sobre Jesús y los evangelios. Pero su obra cumbre es este diccionario en el que recoge, con sus colaboradores la mejor investigación hispana actual sobre los temas de la vida y entorno de Jesús, en perspectiva católica y dialogal.

– **Guijarro, S.**, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007. Forma parte del grupo de estudio dirigido por R. Aguirre. Es quizá actualmente el mejor investigador hispano sobre el entorno social de Jesús y el principio de las comunidades cristianas. Este libro ofrece un estudio crítico y documentado sobre la identidad y sentido del primer movimiento de Jesús, teniendo bien en cuenta el desarrollo vital y social de las primeras comunidades cristianas..

– **Mateos, J. y F. Camacho**, *El horizonte humano: la propuesta de Jesús*, El Almendro, Córdoba 1988; *El hijo del Hombre*, Almendro, Córdoba 1996. Han escrito varios comentarios sobre los evangelios en línea de exégesis teológica. En éste ponen de relieve el sentido ejemplar y transformador de la historia de Jesús, en perspectiva de mutación humana.

– **Puig, A.**, *Jesús. Una biografía*, Destino, Barcelona 2005. Biografía de Jesús desde los presupuestos metodológicos e históricos de la mejor investigación actual. Aprovecha las aportaciones de la arqueología de Galilea, que le permiten reconstruir el entorno económico y religioso del origen del cristianismo, a partir de la Galilea profunda y judía. Cree que Jesús conocía el movimiento esenio, con el que dialogó, de hecho, el cristianismo primitivo. Desde ese fondo destaca la judeidad del evangelio, y al mismo tiempo su “heterodoxia” respecto al rabinismo posterior; acepta en su base la aportación de los textos canónicos, y traza una biografía confesional de Jesús, pero teniendo en cuenta la tradición gnóstica, como muestra en su obra *Diez textos gnósticos* (Estella 2018).

– **Ropero, A.** (ed.), *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Clie, Viladecavalls 2013). A. Ropero Berzosa (*1956) es un teólogo evangélico, Directores de Publicaciones de la Editorial Clie, ensayista, filósofo y exegeta. Su obra más significativa es la dirección de este diccionario en el que colabora con varias entradas sobre Jesús. Tiene el mérito de haber convocado a algunos de los exegetas y teólogos más significativos de origen español o hispanoamericano que ofrecen una visión múltiple unitaria del sentido de Jesús.

– **Varo, F.**, *Rabí Jesús de Nazaret*, BAC. Madrid, 2005. Profesor de la facultad de Teología de la Universidad de Navarra, es buen conocedor del trasfondo cultural, social y religioso del tiempo de Jesús, y así ofrece en este libro un estudio riguroso de la vida y obra de Jesús desde una perspectiva tradicional.

4 Hermenéutica. Líneas abiertas

Resulta imposible recoger (y mucho menos valorar) toda la cristología hispana de los cuatro últimos decenios. Por eso me limito a evocar de forma telegráfica, por orden alfabético de autores, aquellas perspectivas que me parecen más significativas en una línea de interpretación (=comprensión) de Jesús.

– **Arregi Olaizola, J.** (Azpeitia *1952). Publicó la primera cristología en euskera: *Nazaretoko Jesus. Zer gizaki? Zer Jainko?* (Univ. Deusto, Bilbao 2000), y la ha reelaborado en castellano: *Jesús Siglo XXI - Apuntes de Cristología* (Fe adulta, Madrid 2011). Ofrece una visión crítica y experiencial (incluso mística) de Jesús, desde su familia y principio hasta la muerte y experiencia pascual. Siendo un hombre histórico, Jesús ha ofrecido, ofrece en su enseñanza y en su vida la experiencia más honda de inmersión del hombre en lo divino.

– **Cacho Nazábal, I.**, *Cristología*, Sal Terrae, Santander 2015. Ha sido Provincial de los Jesuitas y profesor de la Universidad de Deusto, y ha condensado su docencia en esta *Cristología* y en *Dios uno y trino. Un solo Dios tres veces Santo* (Santander 2015). Ambos están concebidos de un modo académico, a partir de las notas de clase, y presentan los temas de un modo telegráfico, ayudando a pensar y a situar a Jesús en el horizonte y espacio del camino cristiano, en línea ignaciana.

– **Cordovilla, Á.**, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Comillas, Madrid 2004. A. Cordovilla (*1968) es profesor de la Universidad de Comillas y autor de diversos textos de teología como *El misterio del Dios Trinitario*, BAC, Madrid 2014. En este libro retoma y reformula el tema clave de la Encarnación del Verbo desde la perspectiva de dos grandes teólogos del siglo XX.

– **Espeja, J.**, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979; *La experiencia de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1988. Espeja (1931) es un clásico de la teología y ha puesto de relieve (en estos y otros libros) la humanidad divina de Jesús, para destacar desde ese fondo la divinidad humana de Dios, en clave de libertad personal y comunitaria (es decir, de liberación eclesial y social).

– **Gesteira, M.**, *Jesucristo, horizonte de esperanza I-II*, PPC, Madrid 2011/2012. Gesteira (1932) es otro de los clásicos de teología española. Profesor de la Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid, de la Asociación de Teólogos Europeos, ha publicado diversas obras sobre Iglesia y

Sacramentos. Esta cristología reinterpreta y sitúa la vida y obra de Jesús en clave hermenéutica. Obra de fina erudición, llena de sabiduría, escrita con la elegancia y hondura del auténtico maestro.

– **Hernández Alonso, J.**, *Jesús de Nazaret. Sus palabras y las nuestras*, Sal Terrae, Santander, 2016. J. Hernández (1934) había sido profesor de Teología en la U. Pontificia de Salamanca (cf. *La Iglesia del Señor, Sígueme*, Salamanca 1976). Pero “abandonó” ese mismo año la Pontificia y, tras una larga docencia en la F. de Filología inglesa de la Univ. Civil de Salamanca, ha publicado este libro, un espléndido manual cristológico (el más completo de los últimos años), que es un texto universitario y una guía de catequesis cristológica.

– **Justo Domínguez, E. J.**, *Libertad Liberadora. Para una nueva formulación de la Cristología y la Soteriología*, Sec. Trinitario, Salamanca 2013. En la línea de Th. Pröpper (1941-2015), E. J. Justo (*1977), ha desarrollado un tema central del pensamiento cristiano, presentando a Jesús como portador e impulsor de libertad, individual y social; ésta es, a su juicio, la “revolución” de Jesús, entendida como liberación del creyente en sentido personal y social, económico y religioso.

– **Martínez Fresneda, F.** Además de dos libros sobre historia de la cristología (*La Gracia de Cristo en la Summa Halensis*, Murcia 1980; *La Gracia y la Ciencia de Cristo*, Murcia 1997), M. Fresneda (*1946), de la Facultad Teológica de los Franciscanos de Murcia, ha publicado un libro sobre *Jesús de Nazaret* (Franciscanos, Murcia 2007), donde vincula los rasgos básicos de la historia de Jesús con su doctrina y su proyección teológica, ofreciendo la mejor cristología fundamental que existe actualmente en castellano; más que el Jesús histórico (sin negarlo ni manipularlo) busca al Cristo interior, actualizado en la vida de los creyentes por medio del Espíritu, en una línea de experiencia cristiana de raíces franciscanas, abierta a la comunión de las iglesias. He escrito también *Jesús, hijo y hermano* (San Pablo, Madrid 2010), donde recoge parte del libro anterior y ofrece una Cristología completa, desde una perspectiva histórica y teológica.

– **Navarro M.**, *Jesús y su sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2017. Varias obras de M. Navarro (1951), especialmente su *Guía del Evangelio de Marcos*, 2006, ofrecían una verdadera cristología, vinculada a aspectos exegéticos y antropológicos. En este nuevo libro (*Jesús y su Sombra*), frente al Jesús “duro” de otros que discuten de forma directa sobre su existencia o no existencia, su humanidad o su divinidad, M. Navarro (*1951) presenta y desvela su “sombra”, la huella que él va dejando en su entorno, en sus oyentes, conforme al evangelio.

– **Pérez Andreo, B.**, *La revolución de Jesús. El proyecto del Reino de Dios*, PPC, Madrid 2018. B. Pérez Andreo de la Facultad de Teología de los franciscanos de Murcia, desarrolla en este libro los elementos básicos de la “revolución” de Jesús mostrando que no fue un político al servicio de un grupo establecido, ni un militante empeñado en la toma violenta del poder, ni un activista económico al servicio de una distribución distinta del dinero, sino un “maestro”, alguien que se siente llamado a enseñar a los hombres y mujeres de su entorno, para que sean ellos con él portadores de su Reino. Siendo *profeta y maestro*, Jesús fue promotor de la más honda revolución, alguien capaz de iniciar un movimiento de humanización en gratuidad y comunión, desde el Dios que se encarna por Jesús en la historia humana. Esta obra de B.P. Andreo (*1970) ofrece, con las de F. M. Fresneda, J. A. Pagola, M. Gesteira y P. Trigo (*Jesús, nuestro hermano*, Santander 2018), la hermenéutica o comprensión teórica y práctica, personal y social, espiritual y eclesial más honda del proyecto de Jesús.

– **Torres Queiruga, A.**, *Del Terror de Isaac al Abba de Jesús* (Verbo Divino, Estella 2001). Insiste en el aspecto amoroso del Dios de Jesús, frente al riesgo de violencia de algunas visiones bíblicas y teológicas de Dios. *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Trotta, Madrid 2003). Queiruga 1940) Plantea, sitúa el tema de la resurrección dentro de una visión general de *La revelación Dios en la realización del hombre*, como reza el título de una de sus obras más significativas (texto gallego en Vigo 2001). En esa línea, él concede menos importancia a la muerte salvadora y a la visión tradicional de la Trinidad. Puede servir como referencia para una nueva investigación trinitaria de la vida-mensaje de Jesús.

– **Trigo, Pedro**, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 2018. P. Trigo, jesuita de origen español (Haro, Rioja. 1942), reside en Venezuela y ha realizado una gran labor teológica, que culmina en esta obra sobre Jesús. Con modestia comprensible, él ha querido presentarla como *Acercamientos orgánicos y situados* a Jesús. No es un tratado sistemático, pues a su juicio eso resulta imposible, por la complejidad del tema y por la situación eclesial, sino una recolección de trabajos, que abren un camino unitario de búsqueda, comprensión y compromiso cristiano desde la historia de Jesús de Nazaret. Esos acercamientos, situados en el contexto político-social y religioso de América Latina, presentan a Jesús ante todo como hermano. Más que alguien que enseña y dirige desde arriba, con las respuestas ya fijadas de antemano, Jesús acompaña, interroga y anima a los hombres, sus hermanos, iniciando con y para ellos la revolución del Reino.

– **Uríbarri Bilbao, G.**, *La singular humanidad de Jesucristo: El tema mayor de la cristología contemporánea* (San Pablo, Madrid 2008). Uríbarri (1959), de la Comisión Teológica Internacional, se ha especializado en tema trinitario, y más en concreto, en la relación entre Monarquía y Trinidad en la teología antigua. En ese libro sitúa el tema de la humanidad de Jesucristo desde la perspectiva de la investigación histórica de Jesús y desde la problemática del pluralismo religioso. En ese contexto, a partir del Vaticano II, en la línea de K. Rahner, pone de relieve las limitaciones y tareas de la Cristología actual.

Bibliografía

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Verbo Divino, Estella 1998.

AGUIRRE, R., *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, Verbo Divino, Estella 2015.

BARTOLOMÉ, J. J., *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995.

BUSQUETS, LL., *Última noticia de Jesús el Nazareno*, Destino, Barcelona 2007.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Fundamentos de Cristología. I-II, El camino. Meta y misterio*, BAC, Madrid 2005-2006.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Madrid 1974.

GUIJARRO, S., *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007.

MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *Jesús de Nazaret*, Espigas, Murcia 2007

MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *Jesús, hijo y hermano*, San Pablo, Madrid 2010.

NAVARRO M., *Jesús y su sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2017.

PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007.

PÉREZ ANDREO, B., *Descodificando a Jesús de Nazaret*, Irreverentes, Madrid 2010.

PÉREZ ANDREO, B., *La revolución de Jesús. El proyecto del Reino de Dios*, PPC, Madrid 2018.

PIKAZA, X., *Este es el Hombre. Manual de cristología*, Sígueme, Salamanca 1998.

PIKAZA, X., *Historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2013.

PUIG, A., *Jesús. Una biografía*, Destino, Barcelona 2005.

RICO PAVÉS, J., *Cristología y soteriología*, BAC, Madrid 2016.

SAYÉS, J. A., *Señor y Cristo. Curso de Cristología*, Palabra, Madrid 2015.

SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador, I-II*, Trotta, Madrid 1993/8.

SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 2002.

TRIGO, PEDRO, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 2018.

URÍBARRI BILBAO, G., *La singular humanidad de Jesucristo: El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo, Madrid 2008.

VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003.

Recibido 30 de junio de 2018 / Aceptado 20 de julio de 2018

CUARENTA AÑOS DE ESTUDIO DE LA BIBLIA EN ESPAÑA

40 YEARS OF BIBLE STUDIES IN SPAIN

CARMEN BERNABÉ UBIETA

Facultad de Teología

Universidad de Deusto

carmen.bernabe@deusto.es

Resumen: El artículo expone el desarrollo excepcional que el estudio de la Biblia ha logrado en España en las últimas cuatro décadas. Se tiene en cuenta también el periodo inmediatamente previo debido a la importancia excepcional del Concilio Vaticano II para el desarrollo de los estudios bíblicos. Se analizan varios aspectos de ese desarrollo extraordinario: causas, líneas de trabajo, proyectos, grupos, personalidades, metodologías, campos de estudio e investigación bíblica (campos civiles y eclesiásticos), especialidades, etc. El artículo finaliza exponiendo los desafíos que enfrenta la disciplina en el futuro inmediato.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, Estudios bíblicos, Sagrada Escritura, Futuro de la Biblia.

Abstract: The article exposes the exceptional development that the study of the Bible has achieved in Spain in the last four decades. The previous period is considered because the exceptional importance of the Second Vatican Council for the development of biblical studies. Several aspects of that extraordinary development are analyzed: causes, lines of work, projects, groups, personalities, methodologies, fields of study and biblical research (civil and ecclesiastical fields), specialties, etc. Article ends by exposing the challenges facing the discipline in the immediate future.

Key-words: Biblical Studies, Holy Scripture, The Future of Bible, Vatican Council II.

Introducción

A finales del año 1978 coincidieron dos hechos en el ámbito español que, en las décadas siguientes, iban a tener importantes consecuencias sociales y eclesiales de signo diverso. Nos referimos al nombramiento de K. Wojtyla como Papa y a la firma de la Constitución española, aunque la influencia en el área bíblica fue menor que en otras de la Teología.

Para el estudio de la Biblia, el cambio había comenzado mucho antes¹ y, en concreto, fue el Concilio Vaticano II y su Constitución *Dei Verbum* el hecho fundamental. En este escrito se recogió y se reconoció el trabajo que se había realizado anteriormente, a la vez que se fundamentó y promovió la ingente labor de las décadas siguientes, en las que se produjo un desarrollo sin precedentes en los estudios bíblicos en todo el mundo.

En España, el trabajo bíblico había comenzado, de forma incipiente, en el primer cuarto del s. XX, tras un parón de siglos. Sin embargo, quedó suspendido por la guerra civil (1936-39), tras la cual se fue recuperando lentamente, aunque sin apenas producción propia, excepto en el campo de la traducción del texto bíblico. El Concilio Vaticano II supuso un impulso decisivo de enormes consecuencias en las décadas siguientes cuando se produjo un florecimiento extraordinario de iniciativas, proyectos, obras y autores de impacto internacional y, con ello, la transformación del campo del estudio de la Biblia y los escritos relacionados con ella (la judaística con los estudios targúmicos y midrásicos, la filología bíblica y la traducción, la orientalística con el conocimiento de la literatura y religión de las culturas de la zona, tan importantes para el estudio del texto y la historia bíblicos, los apócrifos, obras de estudio y consulta, etc.).

La transición española posibilitó un panorama político de estabilidad y apertura al exterior que favoreció ciertas iniciativas, contactos e intereses en el campo intelectual. Por otra parte, la designación del cardenal polaco K. Wojtyla como Papa (con el nombre de Juan Pablo II) abrió un proceso eclesial que, bajo la pretensión de releer y reinterpretar el Concilio, acabó en una involución eclesial de hondas consecuencias que afectó, una tras otra, a todas las áreas de la Teología. Debido probablemente a su especialización y grado de complejidad, el ámbito de los estudios de la Biblia fue uno de los últimos en ser objeto de censura y, por tanto, el que menos tiempo tuvo de sufrir las pretensiones involucionistas.

¹ Las encíclicas *Providentissimus Deus* (León XIII, 1893), y la *Divino Afflante Spiritu* (Pío XII, 1943), sobre todo esta última, fueron decisivas para salir del estancamiento en que se encontraba el estudio de la Biblia en España, desde aquel ya lejano esplendor del s.XVI.

En este artículo comenzaremos por hablar brevemente de los antecedentes de estos cuarenta años, el Concilio Vaticano II y el inmediato postconcilio, buscando las claves que hicieron posible el cambio y la labor posterior que nos ha traído hasta este 2018. Después expondremos el trabajo realizado y los magníficos logros de las pasadas cuatro décadas, así como los retos que se abren al estudio de la Biblia en el futuro.

Los balances son útiles porque nos permiten tomar conciencia de dónde venimos y dónde estamos, de los obstáculos y las oportunidades encontradas y todo ello ayuda a encarar mejor el futuro. Sin embargo, dada la extensión del artículo², este balance no puede ser exhaustivo. Intentaremos mencionar las líneas, los proyectos, grupos, obras y autores más fundamentales para que sea posible percibir el cambio y el camino recorrido, los logros y sus protagonistas. Sin embargo, no es posible mencionar a todos. Con seguridad nos dejaremos a muchos. En estos momentos hay una generación de jóvenes biblistas muy preparados, llamados en los próximos años a hacer progresar el estudio de la Biblia.

1. La Importancia del Concilio Vaticano II para los estudios bíblicos en España

a) El Concilio Vaticano II y la Constitución Dei Verbum: su importancia en el trabajo posterior.

La importancia del Concilio Vaticano II fue decisiva para los estudios bíblicos, pero ni todo comenzó con él ni él mismo puede ser entendido sin el intenso y abnegado trabajo que muchos estudiosos de la Biblia habían realizado³, a veces en medio de grandes dificultades, desde finales del siglo

² Para una información más detallada de esta historia, incluidos los antecedentes desde finales del s.XIX, puede consultarse, JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, “La investigación bíblica en España desde la Providentissimus Deus. Un siglo de estudios bíblicos en España”, en A. GALINDO - J. BARRADO (eds.), León XIII y su tiempo. Publicaciones UPSA, Salamanca 2004, 595-628 ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, “Renacer de la Biblia en España”, en AAVV, Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al Cardenal Tarancón en su 75 aniversario. Narcea, Madrid 1984, 131-140. M. ANDRÉS MARTÍNEZ (coord.), Historia de la Teología española II. Fundación Universitaria española. Seminario Suárez, Madrid 1987, 661-696 [Sagrada Escritura]. RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, “Cuarenta años de estudios neotestamentarios en España”. MEAH, sección hebrea 50 (2001) 93-111. Cfr. El número monográfico sobre la Políglota Complutense de Estudios Bíblicos LXXII: 1 (2014).

³ En España, hay que destacar la fundación de la AFEBE (Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España). En 1923, un grupo de biblistas (Eloíno Nácar, Alberto

anterior. Incluso en los albores del Concilio y a pesar de las indicaciones que habían hecho las encíclicas *Providentissimus Deus* (León XIII, 1893) y *Divino Afflante Spiritu* (Pío XII, 1943), hubo una fuerte oposición intraeclesial al estudio crítico de la Biblia por parte de un sector poderoso e influyente que provocó destituciones de cátedra, retirada de escritos, estigmatización de autores. El Concilio y la *Dei Verbum* fueron un reconocimiento de la verdad de estos pioneros y su trabajo; supuso también un impulso decisivo y el inicio de una nueva etapa en la que el estudio de la Biblia conocería un desarrollo sin precedentes, en sintonía con la importancia otorgada a su estudio: “El estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la sagrada teología” (DV 24)⁴.

En España, tras un breve periodo de transición, el espíritu del Concilio Vaticano II y las directrices de la *Dei Verbum* en pro de un trabajo bíblico moderno, más científico, crítico, e independiente de cuestiones doctrinales previas (aunque estas aún persistieron en algunas obras de finales de los años 60), promovieron un despegue sin precedentes en los estudios bíblicos que tuvo como resultado un cambio sustancial en el número de biblistas dedicados al estudio, en la producción, en su calidad y originalidad, así como en la presencia internacional del trabajo bíblico y sus autores.

b) El trabajo bíblico en España durante el inmediato postconcilio (1966-1978).

Acabado el Concilio, en España comenzó una nueva época para la Biblia. En sintonía con el deseo del Concilio, se hizo un gran esfuerzo por acercar la Biblia a todos los bautizados, para lo cual se hicieron versiones en lenguas vernáculas, se organizaron cursos y se escribieron manuales de

Colunga (OP), José María Bover (SJ), Mariano Revilla (OSA), Balbino Santos y Daniel García Hughes) se reunieron en torno al proyecto de una traducción de los textos originales de la Biblia al castellano, convencidos de que no se podía seguir estudiando la Sagrada Escritura desde la Vulgata. En 1927 editaron la revista *Estudios Bíblicos* que se mantiene viva, tras pasar por tres épocas diversas. Proyectaron la celebración de unas Semanas Bíblicas, donde compartir trabajos y discutir lo que se hacía allende nuestras fronteras; aunque no se realizaron hasta después de la guerra (1941). La Guerra fue un corte grave en esta labor que tardaría mucho tiempo en lograr las condiciones necesarias para seguir trabajando con sosiego e independencia.

⁴ Todo ello a pesar de la existencia en la misma DV de una cierta tensión ideológica, fruto de las dos sensibilidades distintas y encontradas que habían participado en su redacción y que eran testimonio de la situación eclesial respecto al tema; situación que se mantuvo latente durante un tiempo, sin llegar a desaparecer del todo.

introducción y otras publicaciones divulgativas. También se impulsó con fuerza la investigación bíblica con los criterios modernos que promovía la *Dei Verbum* y que, fuera de España, llevaban ya un tiempo poniéndose en práctica, como había quedado de manifiesto en las sesiones conciliares y en los debates que se suscitaban fuera de las aulas del Concilio, en los diversos centros de estudios. En Roma estudiaban o enseñaban clérigos y religiosos españoles que, en poco tiempo, moverían hasta transformarlo el panorama bíblico español.

En este inmediato postconcilio y hasta llegar al periodo que nos interesa en este artículo, se pueden reseñar muy brevemente las siguientes iniciativas por su importancia en el desarrollo posterior.

La casa de la Biblia

En 1964, algunos biblistas de la antigua AFEBE fundaron la Casa de la Biblia con el objetivo de “difundir la Palabra de Dios a través de ediciones del texto bíblico, publicaciones, cursos en torno a la Escritura y Semanas Bíblicas y ofrecer un servicio serio y eficaz a las comunidades y organizaciones de la Iglesia para facilitar el acceso de todos los creyentes a la Escritura”, según las palabras que figuran en su propia página web⁵. Entre ese grupo de biblistas, que desarrollaron una enorme y meritoria labor, hay que citar a: Felipe Fernández Ramos, Gabriel Pérez, A.M. Artola, Antonio González Lamadrid, José Alonso Díaz; Evaristo Martín Nieto. Como se verá más adelante, la Casa de la Biblia y su labor divulgadora continúan en el presente, tanto con colaboraciones en la traducción y edición del texto bíblico como en la elaboración de materiales y cursos de formación y divulgación.

El CSIC y la investigación bíblica

Tras la Guerra civil, la investigación bíblica había seguido su camino en el CSIC. En 1941, se fundó el Instituto Fernando Suárez para reorganizar la AFEBE y coordinar con ella “sus dos empresas principales: la traducción íntegra de los textos originales al castellano y la revista *Estudios Bíblicos*, para que sirva de estímulo, de cauce a nuestros trabajos e investigaciones y para que levantada y sostenida por todos, sea el portavoz de la ciencia

⁵ http://www.lacasadelabiblia.es/quienes_somos.php [visitada por última vez el 06.06.2018]

bíblica española, y adquiriera gloria y prestigio para España en el campo internacional⁶⁷. Este Instituto se hizo cargo de la Revista Estudios Bíblicos (1941-1980), puso en marcha las Semanas Bíblicas (1941-1979) y formó un equipo de traductores para trabajar en la Vetus latina hispánica y en la Políglota Matritensis, proyectos que no llegaron a completarse. Esta presencia de los estudios teológicos y bíblicos en el ámbito institucional del estado, nacida al amparo del régimen franquista, acabó en 1986, cuando el segundo gobierno socialista reestructuró el CSIC. Se suprimió el instituto Francisco Suárez y se donó la revista Estudios Bíblicos al Instituto Teológico San Dámaso (Madrid), donde Domingo Muñoz, que tenía un puesto en el CSIC, era Director; Alfonso de la Fuente Adánez fue, en la práctica, quien hasta su muerte en el 2000⁷ llevó la revista. En el CSIC se fundó el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo donde, de una forma más civil, ha estado presente el estudio de la Biblia en una perspectiva predominantemente filológica, aunque no solo.

2. El estudio de la Biblia en el ámbito eclesiástico durante los últimos cuarenta años (1978-2018).

A finales de la década de los 70, Alfonso de la Fuente Adánez llegaba a este diagnóstico sobre el panorama bíblico español.

Entre 1940 y 1980 hemos asistido al renacer de la Biblia en España. Se ha cerrado un largo periodo de abstinencia bíblica Sin embargo, a pesar del trabajo de nuestros biblistas, el hecho es que nos abastecemos primordialmente del exterior, y hasta tal punto que, con una frase tan gráfica como excesiva, se ha podido decir que en el terreno bíblico “estamos colonizados” por otros países. Tal operación era precisa en España, para empalmar con el curso del movimiento bíblico general de los últimos tiempos. Pero hoy (1980) parece llegado el momento de compensar esa corriente importadora con una producción pro-

⁶ Para una historia de este instituto, cfr. SANTIAGO MATA, “Leopoldo Eijo y el Instituto Francisco Suárez del CSIC”, *Hispania Sacra* 49 (1997) 675-702; cita, 680.

⁷ Para un estudio de la historia de esta revista tan importante en el desarrollo científico y crítico de los estudios bíblicos en España, cfr., JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, “Apuntes para una historia de *Estudios Bíblicos*”, *Estudios Bíblicos LXXV* (2017) 9-49. Se trata del Número extraordinario 75º Aniversario Estudios Bíblicos.

pia que, por su calidad, sea apta también para la exportación. No nos faltan personas capacitadas para tal empresa. La falta es de cauce, de organización, de medios que permitan a esas personas dedicarse a un trabajo creador. Pero ¿cómo lograr todo esto? Por supuesto no basta que los propios biblistas, absorbidos a menudo por un cúmulo de tareas docentes, u obligados a buscar un medio de vida al margen de su especialización, tengan conciencia de que hay que intensificar nuestra producción bíblica. Es necesario también que la tengan los responsables de la iglesia y la compartan en buena medida los cristianos. Hay que facilitar la dedicación, fomentar iniciativas, financiar proyectos, estimular la creatividad, procurar subvenciones a la investigación. Y esto requiere la colaboración de muchos⁸.

Casi cuarenta años después nos preguntamos por la evolución que los estudios bíblicos han tenido en las cuatro décadas siguientes, en concreto de 1978-2018, y por la situación en la que se encuentran hoy, a cincuenta años del Concilio Vaticano II y a cuarenta de la Constitución española y del inicio del larguísimo papado de Juan Pablo II.

En este periodo de cuarenta años (1978-2018) se ha recogido el fruto del trabajo esforzado y duro de muchos escrituristas de antes del Concilio y de su inmediato tiempo posterior. Allí se pusieron las bases sobre las que, en estos cuarenta años, se ha podido construir una disciplina rigurosa y alcanzar unos resultados tan grandes. En este periodo, se aprovecharon las oportunidades que ofrecía la nueva situación de paz social para desarrollar y llevar a buen puerto las capacidades, iniciativas y la creatividad que se habían ido generando, contando con una generación de biblistas bien preparados, formados en centros extranjeros; sobre todo en el Pontificio Instituto Bíblico o en la U. Gregoriana (Roma) y en *L'École Biblique et* (Jerusalén).

Para poder abarcar la prolífica actividad en el campo de los estudios bíblicos en España es necesario prestar atención a varios ámbitos donde se han desarrollado, a veces sin relación y con desconocimiento. Se debe mencionar, la Asociación Bíblica Española (ABE); la Asociación Bíblica Catalana; la Asociación Española de Estudios Hebreos y judíos (AEEHJ), fundada en 1997, que reúne a especialistas de estos campos y donde la Biblia está

⁸ ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, “Renacer de la Biblia en España”, en *Al Servicio de la Iglesia y el pueblo*. Homenaje al Cardenal Tarancón en su 75 aniversario (Narcea, Madrid 1984), 131-139.

presente en su sección de escritos targúmicos y midrásicos. Hay que tener en cuenta también los antiguos Departamentos de Semíticas de las Universidades públicas (Granada, Complutense de Madrid, Barcelona y Salamanca) que actualmente van perdiendo su nombre y su especificidad. Por último, la labor que se realiza en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, en el Departamento de Estudios Griegos y Latinos y el Grupo: Filología Griega y Latina. Hay que mencionar también la colaboración del ámbito protestante en la labor de traducción del texto de la Biblia Interconfesional. No se puede olvidar el importante papel que tuvieron y siguen teniendo las Facultades de Teología en la promoción de los Estudios Bíblicos. La impartición del grado de Licenciatura, especialidad en Biblia, ha resultado en un semillero de vocaciones al estudio bíblico y magníficas plataformas de formación y especialización.

a) La Institución Bíblica San Jerónimo para la Investigación Bíblica (1972-1987) que luego pasó a denominarse Asociación Bíblica Española. Fundación San Jerónimo (1987)⁹.

En 1970, en el más genuino espíritu del Concilio, un grupo de profesores y alumnos españoles que estaban en Roma y habían vivido su espíritu, asistiendo a los debates sobre la Dei Verbum, decidieron formar una Asociación para el desarrollo de la investigación bíblica y la publicación de trabajos científicos al estilo de las que ya existían en Europa. El grupo inicial estaba formado por Alonso Schökel, Vicente Collado y Alfonso de la Fuente que junto a Isidro Gomá Civit y Jordi Sánchez Bosch formaron la comisión gestora que, una vez aprobado el proyecto por la Conferencia Episcopal española, convocó la Asamblea general constituyente, celebrada en Valencia (1972), a la que asistieron 41 profesores de Sagrada Escritura. Allí se eligió al primer Consejo directivo de una andadura que, en sus dos fases, pronto cumplirá 50 años. Estuvo formado por V. Collado (Director); A. de la Fuente (Sub-director); Tomás Belda (secretario); L.A. Schökel, Juan Guillén, Gregorio del Olmo Lete y J. Sánchez Bosch (vocales). Su objetivo se declaraba en línea con la mejor tradición bíblica española, tanto de la lejana como de aquella más cercana (AFEBE): “La Institución San Jerónimo pretende dar un nuevo impulso a la investigación bíblica en España, recordando la tradición fecunda de otra época, y empalmando con los esfuerzos recientes

⁹ Se mantuvo el subtítulo, al menos durante un tiempo, para subrayar la identidad y la continuidad.

de este siglo (citamos entre los ya muertos a Colunga, Andrés Fernández, Bover, Dorado, Ayuso), dos generaciones de exégetas han decidido aunar sus esfuerzos para esta tarea¹⁰⁷.

Los proyectos y el plan de trabajo proyectado para los siguientes años fueron ambiciosos: Diccionarios de hebreo y de griego con sus gramáticas correspondientes; diccionarios: patrístico; de la LXX, terminológicos; Concordancias; traducciones de las lenguas originales de cuerpos de textos necesarios para el estudio bíblico crítico y riguroso: Flavio Josefo y Filón, apócrifos del AT y del NT, literatura extrabíblica oriental, textos targúmicos y midrásicos, escritos de Qumrán; un comentario científico a los libros del A.T. y N.T. y otro más pastoral; traducir al castellano los clásicos de la ciencia bíblica. Más tarde se pensó en elaborar una serie de Manuales para el estudio de la Biblia en las Facultades y Seminarios. Proyectos que, en estos cuarenta años, se han llevado a cabo casi por completo. Desde el comienzo se creó un Boletín informativo, dirigido por José Manuel Sánchez Caro, que servía de comunicación entre los socios y donde se dejaba constancia de las actividades y trabajos que se iban realizando.

Los seis años siguientes (1972-78) el trabajo intenso, la ilusión y creatividad desplegadas comenzaron a dar sus frutos en el ámbito académico bíblico nacional. En estos primeros momentos, la producción española propia no era aún muy abundante, pues aún había biblistas en formación o acabando sus tesis doctorales, pero la inmensa mayoría estaba estudiando fuera y traían una magnífica preparación que se notaría unos años después. Por eso, se organizaban cursos de actualización para socios en los encuentros anuales. Por ellos pasaron exégetas como E. Schweitzer, K. Westermann, M. Delcor o J. Dupont, que hicieron presente, en una España aún reticente al influjo exterior, lo que se debatía en el pensamiento bíblico europeo. En 1978, sin embargo, dejó de invitarse a expertos extranjeros y los ponentes eran ya elegidos de entre los propios miembros de la Institución, lo que habla del cambio producido.

Sin duda alguna, una iniciativa de enorme trascendencia fue la creación de los Seminarios que reunían a un grupo de socios en torno a un tema, pues fueron el semillero de grupos de investigación y de trabajos posteriores. Los primeros, aunque sin continuidad, fueron los convocados por Díez Macho, Cunchillos, Muñoz León, del Olmo Lete, Schökel, Sánchez Bosch, O'Callaghan o Juan Mateos. En esos seminarios se fueron perfilando las in-

¹⁰ Alfonso de la Fuente, Reseña histórica realizada para la publicación de los Estatutos y el Reglamento de la Asociación Bíblica Española.

investigaciones y trabajos de quienes convocaban, quienes, en algunos casos, habrían de gozar de gran prestigio nacional e internacional. Es el caso de los estudios targúmicos y arameos, iniciados por el profesor A. Díez Macho junto a D. Muñoz León.

Los ambiciosos proyectos que los miembros fundadores se habían propuesto en su asamblea constituyente (1972) y algún otro que surgió unos años después, como los manuales de introducción a la Biblia, comenzaron a materializarse en esta época y a buen ritmo; de forma que, cuando en 1987, la Institución San Jerónimo cambió su nombre por el de Asociación Bíblica Española (ABE)¹¹, se puede decir que la producción bíblica en España había sufrido un cambio cualitativo, apreciable a simple vista. Del panorama desolador de antes del Concilio se había pasado, en una década larga, a una situación muy distinta, con una producción creciente en cantidad y calidad, así como a una actividad y visibilidad bíblica incontestable que iba a seguir creciendo en las décadas siguientes.

Se habían publicado una docena de Tesis y Monografías de miembros de la Asociación; varios volúmenes de Estudios de Antiguo Testamento (J.L. Sicre, L.A. Schökel, J.M. Abrego) y tres sobre el Nuevo Testamento, centrados más bien en aspectos lingüísticos (J. Mateos, Urban-Mateos-Alepuz; J. Peláez). Se habían publicado cuatro obras de la colección Fuentes de la Ciencia Bíblica, en torno a la literatura, mitología y poesía de Canaán y Ugarit por tres grandes especialistas como son G. del Olmo, J.L. Cunchillos y E. Zurro quienes después dejaron la ABE y siguieron con su especialidad en la Universidad civil. Se habían traducido tres volúmenes de la colección Clásicos de la Ciencia Bíblica sobre los salmos, la historia de las formas y la geografía de tierra santa (H. Gunkel, M. Dibelius; G. Smith). Se había publicado el Diccionario terminológico de la Ciencia Bíblica de Gonzalo Flor (1979; con una reedición ampliada en 2000). Bajo la dirección del profesor Miguel Pérez, discípulo de Díez Macho y profesor en la Universidad de Granada, había comenzado la prestigiosa y conocida Biblioteca Midrásica, de la que en 1987 se habían publicado ya tres textos que comenzaron a ha-

¹¹ En realidad, el nombre de la Asociación supuso el reconocimiento de que había muchos más biblistas implicados y que la Asociación debía también impulsar la trayectoria de los más jóvenes. Durante un tiempo conservó el nombre de la Institución como subtítulo para dejar claro que no renunciaba a su tarea de investigación, que era considerada como prioritaria en el momento en el que se impulsaba una actitud más inclusiva a todas las personas que se dedicaban al estudio de la Biblia en España. La ABE siguió manteniendo el fin primordial de fomentar la investigación bíblica por el que había sido creada, añadiendo la posibilidad de realizar tareas de divulgación.

cer accesible al público de habla hispana este complejo cuerpo literario y a hacerlo con una calidad y solvencia reconocida fuera de nuestras fronteras. Florentino García Martínez que trabajaba en la Universidad de Gröningen y era parte de la Comisión Internacional encargada de la edición de los Manuscritos de Qumrán, publicó, junto a Mathias Delcor una Introducción a la literatura y Manuscritos de Qumrán (Cristiandad 1982) que permitió a los estudiantes de las Facultades de Teología y al público español en general conocer de primera mano la situación de estos estudios. Para entonces había comenzado también la elaboración del Diccionario Hebreo-Español que iba apareciendo por fascículos hasta que se completó y fue publicado en un solo volumen (Trotta, 2008). Fue elaborado, bajo la dirección de L.A. Schökel con un equipo de colaboradores entre los que Víctor Morla tuvo un papel tan destacado y decisivo que la obra, en justicia, debería citarse como Schökel-Morla.

A partir de 1988, coincidiendo con el cambio de nombre de la Institución por el de Asociación Bíblica Española (1987), comenzó un periodo de gran madurez en la investigación bíblica en España. Fue un momento de enorme creatividad y trabajo intenso de toda una generación de biblistas que, comenzado en la década anterior, en ese momento iba a alcanzar unos logros inimaginables 20-25 años antes.

Hubo varios factores que ayudaron a lograr ese desarrollo: la excelente preparación de la inmensa mayoría de los biblistas que lideraron este periodo; el hecho de que las Facultades de Teología de España comenzaron los estudios de Licenciatura en Teología Bíblica (con el aprendizaje de las lenguas y los métodos de exégesis y los conocimientos contextuales y auxiliares necesarios), lo que fue un semillero de vocaciones al estudio de la Biblia; se crearon, en el seno de la ABE, Seminarios estables de investigación que ayudaron a los que se iniciaban a ir encontrando su camino de estudio e investigación. En esas sesiones anuales hasta el día de hoy, se exponen y discuten trabajos en marcha que a veces cuajan en una publicación conjunta y otras en artículos individuales. Son una buena escuela y trampolín de los jóvenes biblistas que se van incorporando en un número creciente desde entonces, gracias en buena medida por los contactos e invitaciones personales.

b) Figuras, escuelas, grupos y líneas de trabajo, métodos y proyectos

A lo largo de estas cuatro décadas hay que destacar varias figuras destacadas que crearon escuela. Fueron maestros de discípulos que, a su vez, con el tiempo, se convirtieron en maestros. Algunas de estas líneas de trabajo y orientaciones metodológicas han alcanzado reconocimiento inter-

nacional; al igual que lo tienen algunos de los biblistas españoles a los que aludiremos.

Se pueden señalar varias líneas formadas en torno a alguna figura más o menos significada que, empleando metodologías diferentes, han producido publicaciones y tesis doctorales.

La figura de Alonso Schökel, profesor del PIB de Roma, reunió un grupo de discípulos que siguieron la línea de acercamiento literario a la Biblia en la que él trabajaba. Algunos de esos discípulos, como José Luis Sicre¹² y Víctor Morla¹³ son figuras de relevancia indudable y merecido reconocimiento, con una trayectoria y una obra de gran alcance. En el caso de J.L. Sicre su docencia le ha convertido a su vez en maestro de un acercamiento literario al estudio de la Biblia que ha forjado discípulos. Entre ellos se puede mencionar a quien le relevó en sus clases, Junkal Guevara en Granada.

Entre aquellos maestros de primera hora hay que mencionar a Juan Mateos que suscitó una escuela con dos aspectos característicos: el filológico, que le mereció un gran reconocimiento, incluso fuera de España, y el exegético, influido por la patrística oriental. Entre sus discípulos estuvieron Fernando Camacho, con quien escribió el Comentario de Mc, Rius Camps, o Jesús Peláez.

En la Universidad de Córdoba, Jesús Peláez, discípulo de Juan Mateos, trabajó el texto griego de la Biblia desde su cátedra de Filología Griega. Editó la revista *Filología neotestamentaria* y puso en marcha el trabajo del Diccionario griego-español del Nuevo Testamento, aún sin completar. Fundó y dirigió hasta su jubilación la editorial El Almendro.

La crítica textual es un ámbito de trabajo bíblico muy especializado en el que España cuenta con dos grandes especialistas de merecido reconocimiento internacional: Julio Treballe y Josep Rius Camps. De J. Rius Camps y su labor en crítica textual es obligado mencionar su gran obra sobre Hechos, cuya versión definitiva ha aparecido en varios volúmenes en inglés, y su trabajo sobre el Códice Beza.

El segundo, J. Treballe, reúne en su especialidad la crítica textual y la literaria. En la actualidad, en su condición de catedrático emérito de la U.

¹² Su última gran obra es el *Comentario a Jueces* (2018), pero tiene comentarios a Josué (2002), a *Job* (1983 junto a Schökel; 2002 reeditada por él); *Los profetas I-II* (1986). Sicre tiene varias obras narrativas en las que, en forma de relato novelado, introduce los contenidos de la investigación bíblica.

¹³ Su última gran obra es el *Comentario a Job* (2017), pero tiene otros comentarios a *Cantar de los Cantares* (2004) *Lamentaciones* (2004), *Proverbios* (2011). Ha dirigido la colección de pequeños comentarios de la Biblia de Jerusalén, donde ha elaborado varios de ellos.

Complutense de Madrid, participa en un proyecto internacional que dirige uno de sus discípulos, Pablo Torijano. Se trata de la Nueva edición poliglota del texto bíblico en el que se incorporan, además, los textos hallados en Qumrán, que Trebolle conoce bien pues participó en su edición como miembro del Comité internacional de edición.

En el mundo de los papiros y los manuscritos, es necesario mencionar a Juan Chapa, de la Universidad de Navarra, que colabora con el Comité de edición de los papiros de Oxhyrrinco que están en la Sackler Library de la Universidad de Oxford. Su trabajo es reconocido como atestiguan sus numerosas publicaciones en obras especializadas de ámbito internacional.

Discípula de Isidro Gomá y Civit, Nuria Calduch es una experta en Literatura sapiencial. Enseña en la Gregoriana y en el Bíblico (Roma) y goza de prestigio internacional en su campo. Junto a sus obras altamente especializadas, le gusta escribir también otras de cariz divulgativo.

La figura y el trabajo de Alejandro Díaz Macho crearon una escuela que ha dado grandes frutos, tanto en el mundo de los apócrifos como en el de los escritos targúmicos. En el campo de los apócrifos no se puede dejar de mencionar su magna obra de traducción y comentario de los Apócrifos del A.T., en 6 volúmenes (1982-2009) que fue editada póstumamente por sus colaboradores y discípulos: Miguel Pérez, Alfonso de la Fuente, Ángeles Navarro y Antonio Piñero¹⁴. Entre otros, colaboran en esta gran obra el citado D. Muñoz León o L. Vegas Montaner. Hay que destacar la participación y el trabajo de Gonzalo Aranda que realizó una meritoria labor en este campo.

En el campo de los estudios targúmicos Díez Macho produjo su fruto más conocido en la edición del Targum Neofiti (CSIC 1978). En este campo dejó discípulos y colaboradores excepcionales, como Miguel Pérez, quien es a su vez maestro de una generación de estudiosas de los textos targúmicos y midrásicos que siguen su labor¹⁵. Miguel Pérez comenzó y ha llevado adelante, en el seno de la ABE, la Biblioteca midrásica, que cuenta ya con 31 volúmenes¹⁶ y ha alcanzado un merecido prestigio nacional e internacional llegando a ser una referencia fundamental para quienes quieren estudiar el mundo y la literatura rabínicos.

¹⁴ Este último coordinó años después la traducción y edición crítica de los manuscritos de Nag-Hammadi, Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-III (Trotta, 1997-2000).

¹⁵ Se pueden citar a Olga Ruiz, Lorena Miralles, Víctor García de la Universidad de Granada

¹⁶ <http://www.verbodivino.es/coleccion/5403/biblioteca-midrasica> [visitada por última vez 8 Junio 2018]

En esta misma línea de estudios iniciada por Díez Macho han trabajado también otros investigadores que, desde la Universidad civil o el CSIC, han contribuido de forma importante a incrementar la investigación de calidad en este tipo de estudios. Hay que mencionar a Luis Fernando Girón, a Luis Vegas Montaner o Ángel Sáez Badillo o a Josep Rivera Florit que trabajó en la Universidad de Barcelona, junto a Díez Merino. En el CSIC, Carlos del Valle, hizo la traducción de la Misná (Sígueme, 1997).

Una línea de trabajo diferente es la que tiene a Rafael Aguirre en su inicio. En 1984, en el seno de unas Jornadas de la ABE, Aguirre organizó una mesa redonda sobre Sociología y Biblia y una conferencia pública con el atractivo título Sociología del Movimiento de Jesús. En ambas dio a conocer los trabajos pioneros de G. Theissen y su orientación metodológica en la exégesis del NT. Con una novedosa metodología como era la exégesis sociológica, comenzó una línea de trabajo que, centrada en el entonces minoritario campo del Nuevo Testamento, iría creciendo y enriqueciéndose a lo largo de los años con el uso de la metodología socio-científica, que emplea los conocimientos de las ciencias sociales para el trabajo exegético y la interpretación contextualizada del texto bíblico. El grupo de profesores y profesoras que trabaja esta línea son: David Álvarez, Carmen Bernabé, Elisa Estévez, Carlos Gil, Santiago Guijarro, Esther Miquel y Fernando Rivas; algunos de ellos hicieron las tesis doctorales bajo la dirección de Aguirre. El grupo ha ido creciendo y ha llevado adelante durante décadas el Seminario de Orígenes del cristianismo, inaugurado en 1986, que ha concitado mucho interés y ha dado como resultado varias publicaciones colectivas propias¹⁷, tesis doctorales, monografías individuales y muchas traducciones de obras extranjeras que hacen accesible al público español lo que en esta línea de trabajo se hace fuera de España¹⁸.

El método narrativo aplicado a la exégesis del texto es utilizado por Mercedes Navarro que fue pionera en España.

José Manuel Sánchez Caro, de la UPSA, es la figura central de una línea de investigación que gira en torno a la historia de la Biblia y sus textos. Como ejemplo de este tipo de trabajo, se puede mencionar: Biblia e Ilustración. Las versiones castellanas de la Biblia en el siglo de las Luces

¹⁷ Se puede ver, R. Aguirre, *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia primitiva. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, EVD, Estella 2001 [original en DDB 1987]. Dos libros colectivos, representativos del trabajo de este grupo, *Así empezó el cristianismo* (Verbo Divino 2010); *Así vivían los primeros cristianos* (Verbo Divino 2017).

¹⁸ Hay obras traducidas con esta orientación en la colección de Estudios Bíblicos (Sígueme), y en la colección Ágora (Verbo Divino).

(Fundación San Millán de la Cogolla-Ed. Academia del Hispanismo (2011). Esta línea ha dado como fruto varios proyectos de investigación y tesis doctorales, como la de Carmen Yebra que, con características propias, prosigue este trabajo.

En Madrid, en torno a la figura de Maximino Herranz, surgió una línea de trabajo que aboga por la existencia de un original arameo tras los escritos del NT, al que tratan de descubrir a partir de las incorrecciones del texto griego actual. Esta postura les lleva a cuestionar convenciones académicas establecidas en el mundo académico, como queda de manifiesto en sus obras¹⁹.

Desde hace unos años, el IBO (Instituto Bíblico Oriental) de León, en torno a la figura de Jesús García Recio reúne un grupo de profesores y personas interesadas en la orientalística, pero en referencia y comparación creyente con el texto bíblico.

Existen otras líneas de trabajo en las que no es tan fácil distinguir una figura concreta que haya creado escuela o un grupo de trabajo, pero hay algunos que, desde hace ya un tiempo, trabajan con una cierta metodología u orientación que está detrás de un número publicaciones y tesis doctorales.

Algunos profesores de San Dámaso (Madrid) trabajan el texto bíblico con un acercamiento intertextual que analiza la presencia del AT en el NT. Mantienen un Seminario de trabajo en el seno de la ABE. Esta línea de trabajo persigue más directamente la dimensión teológica del texto, desarrollando un tipo de teología bíblica en consonancia con la máxima *nova in veteri patent, vetera in novo fulgent*. Se puede mencionar a Ignacio Carabajosa y Luis Sánchez.

En la Universidad de Navarra hay también un grupo y una línea de trabajo, con características propias, más atenta a aspectos sistemáticos o doctrinales, a la que se han incorporado un buen número de biblistas jóvenes con vocación de estudio.

c) Textos de la Biblia y traducciones de los idiomas originales

Uno de los objetivos que movió a los fundadores de la AFEBE fue traducir la Biblia desde sus idiomas originales al castellano, pues consideraron que ésta no se podía estudiar seriamente basándose solo en la Vulgata. El panorama del inmediato pre-concilio respecto a las traducciones del texto

¹⁹ Una de las últimas obras ha sido producida por dos discípulos de Herranz, Julián Carrón-J. Miguel García Pérez, *Cuándo* fueron escritos los evangelios, Madrid, Encuentro 2001. En ella defienden que San Pablo conocía ya los evangelios y escribió sus cartas en arameo.

bíblico desde sus originales y el que existe en los cuarenta-cincuenta años posteriores ha cambiado completamente. Hay que recordar, por su significación, la edición de Nacar-Colunga (1942) que fue la primera traducción católica de la Biblia en castellano, realizada a partir de los textos originales hebreos y griegos. Como se dijo, todas las versiones anteriores habían sido traducción de la Vulgata.

Citémos en primer lugar la traducción de la Biblia de Jerusalén (1967) que se hizo nada más acabar el Concilio. Esta Biblia tomaba su nombre de la edición realizada en L'École Biblique de Jerusalén, de la que se tomaron las notas e introducciones. La traducción de los textos fue llevada a cabo por un grupo de profesores españoles dirigidos y coordinados por José Ángel Ubieta. Esta edición tuvo nuevas ediciones en 1975, 1998 (versión revisada) y 2009 (versión totalmente revisada, coordinada por Víctor Morla, pues muchos de los traductores de la primera edición habían muerto). Su característica es la literalidad que la hace muy útil para el estudio (aunque la última versión ha dulcificado bastante este aspecto). Hay que hacer notar el desfase histórico-cultural e ideológico de ciertas notas y comentarios a pie de página que, sin embargo, no se han cambiado en las versiones sucesivas.

La Nueva Biblia Española de A. Schökel y J. Mateos (1975) marcó un hito importante por seguir el principio de equivalencia dinámica en la traducción; supuso un esfuerzo por ofrecer una traducción literariamente bella y asequible para la liturgia, la lectura catequética y personal. Fue muy discutida la traducción del N.T., llegándose a retirar una versión. Años después, Alonso Schökel, manteniendo casi todo el texto del AT, añadió una traducción del NT, con una pequeñísima colaboración en dos libros, hizo una edición de toda la Biblia que apareció con el nombre de Biblia del peregrino (1993). La versión latinoamericana, que cuenta con introducciones especialmente pensadas para sus destinatarios, se conoce como la Biblia de nuestro pueblo.

Una tercera traducción es la que hizo la Casa de la Biblia con la participación de la Sociedad de Educación Atenas y las editoriales Sígueme, Verbo Divino y PPC. Su nombre es simplemente La Biblia (1992). Existe una versión adaptada a Latinoamérica que se denomina La Biblia de América (1994). Esta versión contó con un numeroso elenco de colaboradores. Fue dirigida por Santiago Guijarro y la obra responde a criterios claros en la traducción que se mantienen de forma coherente a lo largo de toda la traducción y con notas pensadas para facilitar la lectura.

Un cuarto fruto de esta labor de traducción es La Biblia interconfesional (2008), editada en colaboración entre BAC, Editorial Verbo Divino, Socie-

dad Bíblicas Unidas. La traducción fue coordinada por la Casa de la Biblia y la Sociedad Bíblica de España. El equipo de traductores fue así mismo de diversas confesiones.

En 2014, la BAC sacó al mercado la Biblia de la Conferencia Episcopal Española, bajo el nombre Sagrada Biblia. Esta edición que estaba llamada a convertirse en la biblia litúrgica, de la que habrían de tomarse los textos para los leccionarios, libros litúrgicos, de catequesis, etc., no ha encontrado una acogida tan unánime como se esperaba. Por una parte, en su traducción se hacen evidentes diferencias evidentes en su calidad. Por otra, la fidelidad literalista ha predominado, a veces, sobre la finalidad pastoral, lo que en una biblia de este tipo y para la finalidad que fue concebida no parece lo más adecuado.

En el 2000, la BAC ha hecho una nueva reimpresión del texto de la edición de Cantera-Iglesias (1975), heredera de la Bover-Cantera (1947). Su literalidad hace que aún sea muy valorada para el estudio. En 2017, la BAC publicó una nueva versión crítica del Nuevo Testamento realizada por M. Iglesias. También la BAC, publicó el NT trilingüe de O'Callaghan (1977) basada en el texto establecido por Bover en su edición bilingüe griego-latín en 1943.

En el campo protestante, en 1987 se publicó una edición de la Biblia del Oso (con la edición del texto de Casiodoro de Reina). En 2017, con motivo de los 500 años de la Reforma, se publicó una nueva edición de la Biblia Reina-Valera, que desde 1992, las SBU ofrecen en una edición adaptada para la lectura y el estudio de la traducción antigua del s.XVI.

Hay otras biblias como La Biblia didáctica (1995), la Biblia Cultural (1998), la Biblia de Ediciones paulinas (1998). La Biblia de la familia (con el texto de A.J. Levorati) de EVD; La Biblia joven (con el texto de la Conferencia Episcopal española). Tienen notas e introducciones “ad hoc” para los destinatarios a los que se dirigen. Existen también traducciones al euskera, al catalán, al gallego o al bable.

Varias de estas ediciones de la Biblia han publicado comentarios a cada uno de los libros en pequeños volúmenes independientes (DDB a la Biblia de Jerusalén; BAC a la Biblia de la Conferencia episcopal española); o en volúmenes de estudio que incluyen texto y comentarios (La Biblia de Casa de la Biblia, la Biblia de América, la Biblia del peregrino, La Biblia Reina-Valera).

Si antes del Concilio, los bautizados católicos no tenían acceso a la Biblia en su lengua materna, en este momento hay un gran número de ediciones a su alcance. La Biblia es el libro que más se vende y cada editorial hace lo posible por tener su edición. No cabe duda que desde el Concilio Vaticano II, se ha trabajado por extender la lectura y el conocimiento de la

Biblia entre el pueblo creyente. Y los grupos de estudio de la Biblia se han popularizado y gozan de mucha aceptación también entre los católicos.

d) Manuales de estudio de la Biblia

Junto a los comentarios a la Biblia, los Manuales de Introducción, dirigidos a los estudiantes, son obras decisivas para la formación y permiten conocer el estado en el que se encuentran las materias objeto de estudio, sus corrientes, sus representantes, sus problemas y sus retos. Solo mencionaremos las obras de producción española.

En la historia reciente de los estudios bíblicos en España han sido escasos los intentos de realizar unos Manuales rigurosos y críticos. Un poco antes de acabar el Concilio, los profesores de Sagrada Escritura que habían formado la Casa de la Biblia comenzaron la publicación de un *Manual Bíblico* en cuatro volúmenes (1964-68) para lo que contaron con diversos especialistas españoles que desarrollaron una enorme y meritoria labor; hay que citar a Felipe Fernández Ramos, Gabriel Pérez, Antonio M^a Artola, Antonio González Lamadrid, José Alonso Díaz y Evaristo Martín Nieto. En esa misma línea está la *Introducción a la Biblia* I-II (1967) de M. Tuya y J. Salguero, biblistas dominicos de San Esteban en Salamanca; así como el Comentario a la Biblia que hicieron los profesores de la Compañía de Jesús (BAC, 1961-1964). Con estas introducciones, a las que Sánchez Caro define como “broche de oro”, a pesar de que “aún se movían en cuestiones principalmente doctrinales y con esquemas heredados del pasado, aunque se percibía ya el esfuerzo por abrirse a nuevos aires”, acababa una época y apuntaba otra nueva²⁰.

Esa nueva época aparece en la serie de Manuales de Introducción al Estudio de la Biblia patrocinados por la ABE y editados por Editorial Verbo Divino (1992- 2003)²¹. En total son 12 volúmenes. Hace ya unos años y con el fin de mantener viva la colección se comenzó la renovación de los manuales que lo necesiten. Han sido traducidos a varios idiomas.

²⁰ JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, “La investigación en España desde la Providentissimus Deus”, a.c., 616. Estas introducciones, según Sánchez Caro, “*aún se movían en cuestiones principalmente doctrinales y con esquemas heredados del pasado, aunque se percibía ya el esfuerzo por abrirse a nuevos aires*”.

²¹ Pueden verse en <http://www.verbodivino.es/busqueda/1> [vista por última vez 8 Junio 2019].

e) La llegada de mujeres a la labor bíblica

Como se ha podido comprobar, en España, el trabajo bíblico (y también el teológico en general) era un campo eminentemente masculino. Solo después del Concilio comenzaron a abrirse las aulas de las Facultades de Teología a las mujeres y tuvieron que pasar dos décadas hasta que algunas mujeres hicieran estudios de especialización y doctorados. Unos datos pueden ayudar a ver la creciente implicación de las mujeres en el estudio bíblico. En la ABE, la primera mujer que se afilió lo hizo en 1974, pero las siguientes no entraron hasta finales de la década de los 80. Hoy en día hay 54 mujeres que son socias, participan en los seminarios y dirigen algunos de ellos. Desde 1995 han formado parte, de forma creciente, del Consejo directivo. El mismo incremento en su presencia se ha notado en los Departamentos de Biblia de las Facultades de Teología y en Departamentos de estudios hebreos o de Filología griega en la Universidad civil. También las publicaciones han experimentado un crecimiento en el número de autoras, lo cual ha enriquecido las perspectivas e intereses tratados en ellas, incluida la perspectiva de género y la hermenéutica bíblica feminista.

f) La Asociación bíblica catalana

La Asociación Bíblica catalana surge en 1973 por la necesidad que los biblistas catalanes sienten de tener un órgano que les ayude a realizar su labor. Los objetivos propuestos fueron la investigación bíblica, la divulgación del texto bíblico y su servicio en la vivencia de la fe cristiana. Por eso, cuenta con una gran cantidad de miembros que no se dedican a la investigación, sino que trabajan más en la difusión y enseñanza de la Biblia. Entre sus miembros se puede mencionar a J. Sánchez Bosch, Josep Rivera Florit, J. Tuñi-Oriol, Joan Ferré, Eric Cortés, R. Pius Tragán o el que fuera tantos años su presidente, Joan Magi.

3. El estudio de la Biblia en el mundo de la Universidad civil

En las Universidades públicas de España, la Biblia se estudia como literatura en sus aspectos filológicos, históricos o culturales. Son varias las que aún conservan estos estudios del texto bíblico y sus relecturas targúmic y midrásicas, así como materias de orientalista que estudian las influencias culturales del entorno, de conocimiento necesario para entender el texto bíblico y su mensaje. Estos estudios son minoritarios y están decreciendo. Así,

lo que antes se situaba en Departamentos de Hebreo o Trilingüe, ahora son grados, (en Estudios Hebreos y Arameos o en Filología clásica), dentro de Departamentos mucho más grandes y plurales.

Las Universidades públicas que conservan al menos una parte de lo que fue su labor durante las décadas pasadas son: Madrid (Complutense), Granada, Barcelona, Salamanca y el CSIC. En estos centros desarrollaron su labor grandes figuras que han dejado un legado importante, además de discípulos que continúan la labor en condiciones muy diferentes. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos mencionar las siguientes.

En la Universidad de Barcelona, J. Ribera Florit desarrolló su línea de trabajo sobre Arameo y Targum, y G. Olmo Lete y San Martín sus estudios de Orientalística y filología. Actualmente, existe una línea de estudios de arameo y siríaco (Francisco del Río) y se investiga sobre la influencia de la Biblia en la literatura y la cultura judías modernas (Ana Bejarano).

En Granada, el Departamento de Hebreo, donde Miguel Pérez fue figura destacada, tuvo un gran auge. Actualmente el estudio de la lengua y la literatura hebreas están subsumidos en diferentes grados, habiendo perdido la especificidad de su currículo antiguo. Una de sus líneas de investigación son los escritos rabínicos.

La Universidad Complutense de Madrid es donde hay una mayor presencia de estudios sobre el texto bíblico (hebreo y griego), en sus aspectos filológicos y literarios y culturales. En esta Universidad y en esta área de estudios han trabajado figuras de la talla de A. Díez Macho, Julio Trebolle, Sáez Badillo, Luis Vegas, Amparo Alba o A. Piñero, ya jubilados. Ahora son sus discípulos los que continúan la tarea. Se pueden mencionar dos proyectos de investigación que tienen como centro el texto bíblico, tanto en su aspecto de crítica textual, como en la transmisión y recepción de sus textos e iconografía que dirige Guadalupe Seijas.

Hay que mencionar también la investigación realizada en el Centro de Ciencias humanas y sociales del CSIC, en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, en sus Departamentos de Estudios de Próximo Oriente antiguo, de Estudios Judíos e Islámicos, y de Estudios Griegos y Latinos. En este último hay que citar a Natalio Fernández Marco que ha dirigido la traducción al español y edición crítica de la Septuaginta I-IV (Sígueme 2008-2015), junto a María Victoria Spottorno y José Manuel Cañas, con la colaboración de A. Piñero y dos jóvenes profesoras, Lorena Miralles (Granada) e Inmaculada Delgado (Salamanca).

4. La divulgación bíblica

Por último, hay que mencionar una línea de trabajo que se preocupa por la divulgación de los conocimientos bíblicos, tanto en la Asociación Bíblica española como en la catalana y en la Casa de la Biblia.

Hay que recordar la figura de José Ángel Ubieta. En la actualidad existe un grupo de biblistas especialmente sensibles a esa dimensión: Francisco Ramis, Javier Velasco, Pedro Barrado. En esa línea trabaja también la Casa de la Biblia y el Departamento de Pastoral de la editorial Verbo Divino, mediante la preparación de materiales, cursos y semanas de formación. También se hace un excelente trabajo en esta dimensión desde el campo del ámbito protestante.

La ABE, además de colaborar con artículos de investigación en la edición de *Estudios Bíblicos*²², es responsable de la edición de la revista *Reseña Bíblica* cuyo objetivo es la difusión y divulgación de los conocimientos que se desarrollan en la labor investigadora. La revista, bajo la dirección de José Cervantes, Lorenzo de Santos y Jaime Vázquez, ha sacado a la luz 100 números que pasan revista a todos los libros y campos de la Biblia y literaturas afines y auxiliares. Cuenta, además, con una sección didáctica en cada uno de los números.

5. Conclusión

En estos cuarenta años desde 1978 la investigación bíblica en España ha aumentado de forma exponencial y prodigiosa tanto en cantidad como en calidad. La investigación se hace tanto en el ámbito civil como en el eclesial y los investigadores han pasado por ámbitos de formación muy diversos, incluyendo Norteamérica e Israel, además de Roma. La producción propia es abundante y puede competir con la que se realiza fuera de nuestras fronteras. Existen muchas colaboraciones en grupos de investigación internacionales.

En el ámbito eclesial el mayor problema sigue siendo el que ya denunciaba Alfonso de la Fuente Adánez en 1982:

No nos faltan personas capacitadas para tal empresa. La falta es... de organización, de medios que permitan a esas perso-

²² Esta Revista de la que ya se ha hablado la dirige la Facultad de Teología de la UESD.

nas dedicarse a un trabajo creador... , no basta que los propios biblistas, absorbidos... por un cúmulo de tareas tengan conciencia... Es necesario también que la tengan los responsables de la Iglesia... Hay que facilitar la dedicación, fomentar iniciativas, financiar proyectos, estimular la creatividad, procurar subvenciones a la investigación...

En este ámbito hay actualmente un buen número de estudiantes que realizan sus tesis doctorales en Roma y vuelven a España muy preparados. El problema es que las numerosas labores urgentes encomendadas en la pastoral impiden dedicarse al estudio serio, riguroso y continuo que requiere tiempo y tiene sus ritmos. Lo urgente se impone sobre lo importante y no se acaba de ver ni la relevancia ni la cualidad de servicio del estudio y la investigación. Existe, por otra parte, una tensión difícil entre la investigación y la divulgación. De la primera depende el fondo, y la calidad de la segunda.

En el mundo civil, los recortes, la mercantilización de los estudios universitarios, unos planes de estudio de lógica cuestionable, el miope abandono y desprecio de las humanidades, así como una penosa confusión entre cultura, pensamiento y adoctrinamiento, pueden llevar a la desaparición de este tipo de estudios en ese ámbito.

Es de desear un mayor conocimiento y colaboración entre quienes se dedican con rigor a los Estudios Bíblicos en las Universidades públicas y en las Facultades de Teología y una mayor reconocimiento y apertura a este tipo de estudios (humanistas) por parte de las autoridades competentes.

Referencias bibliográficas

AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL, “Cuarenta años de estudios neotestamentarios en España”. MEAH, sección hebrea 50 (2001) 93-111.

ANDRÉS MARTÍNEZ, M. (coord.), *Historia de la Teología española II. Fundación Universitaria española*. Seminario Suárez, Madrid 1987, 661-696 [apartado, Sagrada Escritura].

DE LA FUENTE ADÁNEZ, ALFONSO, “Renacer de la Biblia en España”, en AAVV, *Al servicio de la Iglesia y del pueblo*. Homenaje al Cardenal Tarancón en su 75 aniversario. Narcea, Madrid 1984, 131-140.

MATA, SANTIAGO, “Leopoldo Eijo y el Instituto Francisco Suárez del CSIC”, *Hispania Sacra* 49 (1997) 675-702

Monográfico sobre la Políglota complutense, *Estudios Bíblicos LXXII*: 1 (20014).

SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, “La investigación bíblica en España desde la Providentissimus Deus. Un siglo de estudios bíblicos en España”, en: A. GALINDO - J. BARRADO (eds.), *León XIII y su tiempo*. Publicaciones UPSA, Salamanca 2004, 595-628.

SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, “Apuntes para una historia de *Estudios Bíblicos*”, *Estudios Bíblicos LXXV* (2017) 9-49. Se trata del Número extraordinario 75º Aniversario Estudios Bíblicos.

Recibido 31 de mayo de 2018 / Aceptado 10 de julio de 2018

40 AÑOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN ESPAÑA (1978-2018). UN BALANCE.

**40 YEAR OF FUNDAMENTAL THEOLOGY IN SPAIN (1978-2018).
A BALANCE.**

SALVADOR PIÉ-NINOT

Pontificia Universidad Gregoriana, Roma
spie-ninot@blanquerna.url.edu

Resumen: Las dos Constituciones Apostólicas donde aparece la Teología Fundamental como disciplina son la *Sapientia christiana* del 1979 y, casi cuatro lustros después, la *Veritatis gaudium* del 2017. En este marco, la Encíclica *Fides et ratio* (1998) ofrece una nueva formulación de la dimensión apologético-contextual complementaria a la dimensión dogmático-gnoseológica privilegiada por la DV. La aportación de la Teología Fundamental en España partiendo de su raíz bíblica y conciliar, ha ido articulando progresivamente estas dos dimensiones básicas, con un notable crescendo reciente en la dimensión apologética y contextual que posibilite mejor hoy el poder «dar razón de la esperanza» (1Pe 3,15).

Palabras clave: *Dei Verbum*; *Fides et Ratio*; *Sapientia Christiana*; Teología Fundamental.

Abstract: The two Apostolic Constitutions where fundamental theology appears as discipline are the *Sapientia christiana* (1979) and, nearly twenty years later, the *Veritatis gaudium* (2017). In this period, the Encyclical *Fides et ratio* (1998) provides a new formulation to the contextual-apologetic dimension which complements the favoured dogmatic-gnosiological dimension by the DV. The contribution of the Fundamental Theology in Spain from its biblical and Conciliar roots has been gradually assembling these two dimensions with a considerable, recent *crescendo* in the contextual and apologetic dimension which, nowadays, best enables to be able to “give a reason for their hoping”. (1Pe 3,15).

Key-words: *Dei Verbum*; *Fides et Ratio*; *Sapientia Christiana*; Fundamental Theology.

INTRODUCCIÓN

LA CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA 'SAPIENTIA CHRISTIANA' (1979):

La primera cita significativa de la Teología Fundamental después del Vaticano II

Es conocida la ausencia de la Teología Fundamental como disciplina académica en el Concilio Vaticano II. Será, casi quince años después, que una Constitución Apostólica, la *Sapientia Christiana* de 1979, la cita como disciplina obligatoria así: «la Teología Fundamental, con referencia a las cuestiones sobre ecumenismo, las religiones no cristianas y el ateísmo» (art. 51). Esta ausencia comportó en el inmediato posconcilio una situación de dispersión, y la fundamental se redujo al estudio de la Revelación y de su transmisión siguiendo la DV convirtiéndose en un nuevo tratado sobre la Revelación y la Fe, pero privándola de la mitad de su campo clásico, en concreto el referido a la credibilidad y a la relación entre la fe y la razón. Con la *Sapientia Christiana*, además de la consolidación de su nombre y de su dimensión dogmático-gnoseológica dada por la DV, se inicia una cierta recuperación de su dimensión apologético-contextual, no sin dificultades manifiesta en la falta de manuales, dado el nuevo contexto teológico conciliar en el cual se debía plantear la « credibilidad », no ya como previa o preambular a la Revelación –como con frecuencia se realizaba en la apologética clásica-, sino como fruto y expresión de ella misma¹.

LA ENCÍCLICA 'FIDES ET RATIO' (1998):

Documento decisivo para la Teología Fundamental

La *Fides et ratio* supone la consagración de la dimensión apologético-contextual de la *Teología Fundamental* ya que recupera expresiones clásicas del Concilio Vaticano I como son la relación entre razón y fe, y la credibilidad, aunque renovadas a partir del Vaticano II. Así, se afirma que la relación entre fe y razón « debe estar marcada por la circularidad... en

¹ ¿Cuáles eran los manuales más usados sobre esta dimensión? Sobre todo los neo-escolásticos racionalistas: M. Nicolau SJ, *STS I: Theologia Fundamentalis*, BAC, Madrid 1955, ⁵1965 (con 65.000 ejemplares vendidos!); F. B. Vizmanos SJ, *Teología Fundamental para seglares*, BAC, Madrid 1963, 1-524, y el alemán A. Lang, *Teología Fundamental I* (1955) y *II* (1962), Rialp, Pamplona 1967, que al incorporar un nuevo capítulo eclesiológico conciliar del profesor de Navarra, A. García Suárez, indujo a considerarlo conciliar y “español”.

la cual la fe (o teología) es el punto de partida » (nº 73): emerge así claramente la prioridad de la Revelación y de la fe propia de la DV. A su vez, se constata que la razón puede llegar austeramente a « una vía propedéutica a la fe » (nº67), como muestra la significativa *Introducción* antropológica: « conócete a tí mismo », con las preguntas : *¿quién soy ? ¿de dónde vengo y adónde voy ? ¿qué hay después de esta vida ?* En este contexto, pues, se da la primacía a la credibilidad teológica de la Revelación, conectándola con la de la razón histórica y antropológica al afirmar que « la Revelación –la credibilidad teológica- introduce en la historia –la credibilidad histórica- un punto de referencia del cual el hombre –la credibilidad antropológica- no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia » (nº14). Esto confirma el carácter de « disciplina » específica que es la Teología Fundamental así como sus dos ejes: «la revelación, con su credibilidad » y «la fe y la razón, con su compatibilidad » (nº67).

Además, es significativa la estructura de la misma Encíclica que en su *Introducción* parte de la antropología y de las cuestiones que suscita la razón con el « conócete a tí mismo » (ns. 1-6), para llegar así a la Revelación (cap. I), con su « creer para entender » (cap. II), para retomar de nuevo las preguntas antropológicas similares a las de la *Introducción* al « entender para creer » (cap. III). Se entrecruzan, así, dos planteamientos : el que se inicia con la búsqueda antropológica y encuentra la Revelación como « verdadera estrella » (nº15) y, por otro lado, el que partiendo de esta última se adentra en su sentido antropológico preguntándose : « *¿tiene sentido la vida ? ¿hacia dónde se dirige ?* » (nº26). Tal doble camino va ligado a dos métodos que la *Fides et ratio* recuerda, como son « el método que parte del análisis de la inmanencia y abre el camino hacia la trascendencia » (cf. así, M. Blondel, K. Rahner, J. Alfaro...) y el que « intenta conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica » (nº59) (cf. así, P. Rousselot, H. U. von Balthasar...)².

LA 'VERBUM DOMINI' (2010) : Exhortación Apostólica sobre la Palabra de Dios

La *Verbum Domini* representa un reclamo sobre la urgencia de elaborar una teología de la Palabra de Dios en el ámbito católico, sobre la que existe poca tradición. En este sentido se subraya el amplio « uso analógico » (VD

² Cf. nuestra, “La Encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental”: *Gregorianum* 80 (1999) 645-676.

7) de la Palabra de Dios, partiendo de « el libro de la naturaleza » visto ya como *creatura Verbi* (VD 7-9.13) y llegando así a la formulación central y novedosa de « la Cristología de la Palabra » (VD 11-13), unida a la consolidación teológica de la « sacramentalidad de la Palabra » (VD 56)³.

‘*RATIO FUNDAMENTALIS*’ de la institución sacerdotal (2016)

Documento que habla de una doble dimensión de la TF : por un lado, « las fuentes teológicas » -ya sea como « Gnoseología teológica » o « Introducción a la Teología»- y, por otro lado, la más específica « teología fundamental » con « la introducción a la fe », así: « *La doctrina acerca de las fuentes teológicas y la teología fundamental sea presentada, desde el inicio de la formación teológica..., y todo lo que se refiere a la introducción a la fe, con sus fundamentos racionales y existenciales, teniendo en cuenta los elementos de orden histórico y sociológico* » (Normas, n°168).

LA CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA, ‘*VERITATIS GAUDIUM*’ (2017) :

La Teología Fundamental incluye : « LA REVELACIÓN » y su relación con la religión, « las religiones no cristianas y el ateísmo, así como SU TRANSMISIÓN Y CREDIBILIDAD », con su dimensión contextual por su referencia a « la cultura contemporánea », así como a la eclesiología que comporta el « ecumenismo ».

La *Veritatis gaudium*, parte de la misma descripción sobre la Teología Fundamental que la « *Sapientia Christiana* », pero añade una frase final sobre la cultura contemporánea así: « *La Teología Fundamental, con referencia también al ecumenismo, las religiones no cristianas y el ateísmo, y las otras corrientes de la cultura contemporánea* » (Normas, art. 55). Y a su vez, se describe el triple contenido propio de esta disciplina así: « *TEOLOGÍA FUNDAMENTAL : REVELACIÓN DIVINA, SU TRANSMISIÓN Y CREDIBILIDAD* » (art. 61).

³ Cf. el notable, C. Aparicio/S. Pié-Ninot (eds.), *Commento alla “Verbum Domini”*, GBP, Roma 2011.

LOS MANUALES ESPAÑOLES DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL DE ESTA ETAPA

LOS SEIS AUTORES MÁS RECONOCIDOS⁴:

Del profesor de Valencia : M. Gelabert OP, *Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de Teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1983 ; *La Revelación, acontecimiento con sentido*, SPX, Madrid 1995 ; *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, Edibesa, Salamanca 2009 : tres manuales progresivos con «la aportación distinta y nueva », del último. Del profesor de Santiago de Compostela : A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*, Galaxia, Vigo 1985 ; el texto más internacional (portugués, italiano y alemán). Del profesor de Salamanca y actual obispo de Almería, A. González Montes : *Fundamentación de la Fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995 y *Teología Fundamental de la Revelación y de la fe*, BAC, Madrid 2010 ; para las dos obras vale lo dicho para la última como “libro que no es un manual, sino una obra muy seria de información y de consulta” [J. M. Rovira Belloso, en *Vida Nueva* 48 (2014) 8]. Del profesor de la Universidad de Navarra : C. Izquierdo, *Teología Fundamental (Manuales de Teología, nº10)*, Eunsa, Pamplona 1998; ²2002; ³2009 –renovada-; ⁴2015: de talante clásico, renovado a partir de su tercera edición.

Del profesor de Comillas/Madrid: P. Rodríguez Panizo, “Teología Fundamental”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología dogmática*, Comillas, Madrid 2013, 17-86: una propuesta sucinta, atenta y actualizada. Del profesor de Barcelona y de la Gregoriana de Roma : S. Pié-Ninot, *Donar raó de l'esperança. Esbós de teologia fonamental*, Herder, Barcelona 1983; *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989.²1991.³1996 ; -renovado a partir de la ‘*Fides et ratio*’- : *Dei Verbum religiose audiens. La credibilità della Rivelazione cristiana*, PUG, Roma 1999 ; *La Teología Fundamental*, Trinitario, Salamanca ⁴2001 [traducido, Queriniana, Brescia ⁴2015]. ⁵2002.⁶2006.⁷2009.⁸2017; *Teología Fundamental (Serie de Manuales de Teología : Sapientia fidei, nº37)*, BAC, Madrid 2016 [Brescia, 2017].²2017 : treinta y tres años de manuales, marcados por la docencia final en la Gregoriana (1993-2013).

⁴ M. Gesteira, *La teología en la España del siglo XX*, Comillas/DDB, Madrid 2004, 108-110, cita como autores de “la recuperación de la ‘Teología Fundamental’”, a A. Torres Queiruga, M. Gelabert, A. González Montes y S. Pié-Ninot, refiriéndose también en nota a J. Hereu y J. Díaz Murugarren.

OTROS MANUALES:

Del entonces profesor de Salamanca, R. Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe*, Sígueme, Salamanca 1981 ; es un buen *status quaestionis* del primer manual español del postconcilio. Del profesor de San Esteban de Salamanca: J. Díaz Murugarren OP, *Fundamentos de la vida cristiana. Proyecto de Teología Fundamental*, San Esteban, Salamanca 1991. Del Profesor del Instituto de Pastoral de Madrid: F. Martínez Díez OP, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, Edibesa, Salamanca 1997. De profesores de la Universidad de la Santa Cruz de Roma : F. Ocariz/A. Blanco, *Fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 1998. Del profesor de Burgos : J. A. Sayés, *Compendio de Teología Fundamental*, Edicep, Valencia 1998. Del profesor: A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999. Del profesor de Donosti: T. Muro, *Teología Fundamental. La vida tiene sentido*, Sendoa, San Sebastián 2002. Del profesor de Valencia: J. Vidal Taléns, *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental*, Fac. San Vicente, Valencia 2007. Del profesor de Burgos : J. L. Cabria, *Hacia una Iglesia creída, pensada y creíble. Lecciones de Eclesiología*, Monte Carmelo, Burgos 2014. Del profesor de Salamanca : G. Tejerina, *La gracia y la comunión. Ensayo de ecclesiología fundamental*, Trinitario, Salamanca 2015.

TRES OBRAS COLECTIVAS: los asistentes a las Jornadas de profesores de Teología Fundamental de España y Portugal, iniciadas en 1983 y celebradas cada dos años, han publicado dos obras colectivas : C. Izquierdo (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, DDB, Bilbao 1999 y J. L. Cabria/R. de Luis Carballada (eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, San Esteban, Salamanca 2015. En ellas se halla la crónica de estas Jornadas hasta las del 2013⁵. La tercera obra es el prestigioso, *Diccionario de Teología Fundamental* (1990), de R. Latourelle/ R. Fisichella, adaptado por S. Pié-Ninot (1992) y con nuevas voces españolas (J. J. Alemany, M. Gelabert, A. González Montes, J. L. Illanes, A. Jiménez Ortiz, J. Martín Velasco, L. M. de Miguel, J. M. Rovira Belloso), así como con una nueva « Introducción » (32010 : incluye la TF

⁵ Para las Jornadas del 2015, en San Dámaso/Madrid, cf. M. Cantos: *RET* 75 (2015) 425s. y para las del 2017, cf. G. Juan Morado: *Telmus. Anuario del Instituto Teológico de Vigo* 8/9 (2016/2017).

hasta el 2009 ; la *Fides et ratio* ; Benedicto XVI en Ratisbona ; el Sínodo 2008 sobre la Palabra de Dios y relectura teológico-fundamental de la DV).

LOS APORTES TEOLÓGICOS CONCRETOS DE LA TF EN ESPAÑA

El doble origen de la Teología Fundamental es un dato emergente, que ya H. Bouillard SJ, profesor del Instituto Católico de París, mostraba en la etapa conciliar así: «en la tradición escolar de los cuatro últimos siglos observamos que el término « teología fundamental » agrupa bajo un mismo epígrafe dos disciplinas distintas por su objeto y por su método: *la apologética o justificación racional de la fe y el tratado de lugares teológicos o fuentes del saber teológico* »⁶. Recordemos que este doble origen se encuentra indicado de forma novedosa en la reciente y antes citada '*Ratio fundamentalis*' de la institución sacerdotal, cuando afirma : « La doctrina acerca de *las fuentes teológicas y la teología fundamental* sea presentada, desde el inicio de la formación teológica..., y todo lo que se refiere a la introducción a la fe, con sus fundamentos racionales y existenciales, teniendo en cuenta los elementos de orden histórico y sociológico » (nº168). Teniendo presente, pues, este doble origen y doble dimensión, se puede describir la Teología Fundamental como « la disciplina que quiere fundar los principios del conocimiento teológico –*dimensión dogmático-gnoseológica*- y, a su vez, justificar la credibilidad de la revelación cristiana –*dimensión apologético-contextual*-»⁷.

*A- Aportes a la dimensión dogmático-gnoseológica (los 'lugares teológicos')*⁸

La Constitución DEI VERBUM es un punto de partida decisivo dado que « es la primera vez que un concilio estudia las categorías fundamentales y de primer orden del cristianismo, es decir, la revelación, la tradición –que incluye el magisterio- y la inspiración », tal como afirma R. Latourelle⁹. Además de los comentarios españoles en la primera etapa posconciliar (J.

⁶ “La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental”: *Concilium* 6 (1965) 82-96.84.

⁷ “El doble origen y método de la teología fundamental”: *Gregorianum* 99 (2018) 337-348.347, y la tesis conclusiva nº1 de nuestra reciente, *Teología Fundamental*, 367.

⁸ Cf. lo que propone J. Vidal Taléns, “Teoría del conocimiento teológico”, en *TF. Temas y propuestas*, 569-633.

⁹ R. Latourelle, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969, 385, asumido por J. Ratzinger, *LThKVat.II* 13 (1967) 504 [= *Obras Completas VII/2*, BAC, Madrid 2016,

Perarnau, J. M. Rovira Bellosó, A. M. Javierre y L. Alonso-Schökel) anotemos los posteriores : primero, nuestra « Introducción a la DV » en la edición de la CEE de los textos del Concilio Vaticano II en 1993 (2014), así como, su ampliación bibliográfica en nuestra *La Teología Fundamental* a partir del año 2006¹⁰. En cambio, en una perspectiva primariamente bíblica, véase la obra del profesor de Barcelona, Armand Puig, *Teología de la Palabra a la luz de la DV*, en 2015¹¹, e igualmente también se presenta así una reciente obra mayoritariamente bíblica, aunque con dos acentos teológico-fundamentales de los profesores V. Vide de Deusto y G. Tejerina de Salamanca, con este subtítulo : *A los cincuenta años de la Dei Verbum* (2017)¹².

Anotemos, y no sin cierta desazón, la constatación de que la DV según la mayoría de los comentarios publicados, pertenece a los tratados y a los especialistas académicos de la Escritura, cuando en cambio, H. de Lubac SJ, un gran maestro y experto conciliar, afirmaba con claridad : « Ha habido quienes vieron en la DV, principalmente, por no decir exclusivamente, un documento sobre la Biblia. Y, sin embargo, su mismo título y la disposición de sus capítulos nos están diciendo otra cosa. Salta a la vista, además, que de cualquier forma concreta con que se expliquen las palabras de DV que señala el principio de la Constitución al mismo tiempo que su objeto no designan la Escritura. No hay exageración en afirmar que el progreso esencial que ha venido a consagrar la *Dei Verbum*, es, ante todo, el progreso de la teología fundamental –que es también teología de la Escritura–»¹³. No puede negarse que tal problemática está latente en estos comentarios españoles de la DV, que son sobre todo bíblicos y, aunque son valiosos, resultan limitados.

REVELACIÓN

La aportación más significativa es la obra de A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realização do home*, Galaxia, Vigo 1985 (*La Revelación*

682] y por H. Hoving, “Dei Verbum”, en *Herders Theologischer Kommentar 3*, Herder, Freiburg 2005, 701, citando L. Alonso Schökel.

¹⁰ CEE, *Concilio Ecueménico Vaticano II. Documentos y discursos*, BAC Madrid 1993, 2014, 172-177 y *La Teología Fundamental*, 663-676.

¹¹ *Teología de la Palabra a la luz de la DV*, CPL, Barcelona 2015.

¹² A. del Agua (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura*, BAC, Madrid 2017, con 23 colaboradores.

¹³ “Comentario al Preámbulo y al Capítulo Primero de la DV”, en B.-D. Dupuy (ed.), *La Revelación divina I*, Taurus, Madrid 1970, 338.342.

de Dios en la realización del hombre, Cristiandad, Madrid 1987), actualizada, en *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid 2008. La obra inicial ha sido muy divulgada en el mundo teológico con traducciones en portugués, italiano y alemán, que la han convertido en la obra teológica hispana posconciliar más reconocida internacionalmente. De hecho, tal como ya escribíamos : « con la ayuda de la categoría de « mayéutica histórica », Torres Queiruga ofrece su propuesta más sugerente a fin de articular trascendencia e inmanencia de la Revelación en la historia. Con todo, el esfuerzo de salvar la primera aun acentuando la segunda, queda claro, y es aquí donde pueden radicar tanto sus posibles ambigüedades como su promesa significativa de futuro »¹⁴ que, sin duda, a veinticinco años de su publicación ha sido fecundo!

Por nuestra parte iniciamos un estudio bíblico complementario con una tesis doctoral sobre *La Palabra de Dios en los libros sapienciales* (1972)¹⁵, germen de diversos estudios sobre la teología de la Palabra de Dios en clave de Teología Fundamental a partir de la novedosa voz « Palabra de Dios » en la edición española del *Diccionario de Teología Fundamental* (1992)¹⁶. También aquí deben anotarse los estudios recientes sobre la Exhortación Postsinodal, *Verbum Domini*, dinamizadora de una notable teología de la Palabra de Dios en clave sacramental¹⁷. Como muestra, se puede ver en el que quizá es el mejor comentario teológico-fundamental a este Documento dirigido por los dos profesores españoles de la Gregoriana, Carmen Aparicio y S. Pié-Ninot¹⁸. Notemos que su formulación más sobresaliente es la articulación de una novedosa « Cristología de la Palabra » (VD 11-13),

¹⁴ Cf. así nuestra recensión, en « Boletín de Teología Fundamental –II » : *RCatTeol* 15 (1990) 215s.

¹⁵ *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*, Herder, Barcelona 1972.

¹⁶ *Diccionario de Teología Fundamental (=DTF)*, San Pablo, Madrid 1992, 1044-1046; “Paraula de Déu”: *Gran Enciclopèdia Catalana 11*, Enciclopèdia, Barcelona 1978, 293; “Paraula de Déu i Saviesa: Sv 18,14-16”: *RCatTeol* XIV (1989) 29-39; “Palabra de Dios e Iglesia”: *EE* 83 (2008) 230-232 y “Palabra de Dios y Liturgia”: *Phase* 287/288 (2008) 551-575; “Vers una teologia de la Paraula de Déu”: *RCatTeol* 34 (2010) 541-555, y *Teología Fundamental*, 126-146.

¹⁷ Sobre este novedoso punto, cf. el profesor de San Esteban de Salamanca, R. de Luis Carballada, “La sacramentalidad de la Palabra”, en *Testimonio y sacramentalidad*, 45-60.

¹⁸ *Commento alla “Verbum Domini”*, GBP, Roma 2011: C. Aparicio, “L’ermeneutica della Sacra Scrittura nella Chiesa”, 75-84; S. Pié-Ninot, “Valore magisteriale della *Verbum Domini*”, 7s.; “Il Dio che parla”, 53-63; “Liturgia, luogo privilegiato della Parola di Dio”, 105-111 y “Commenti bibliografici sulla VD”, 179s.

enraizada en «la concentración cristológica» de K. Barth y traspasada al mundo católico por H.U. von Balthasar.

Sobre la GS y la Revelación, la profesora C. Aparicio, ha ofrecido una monografía con un título significativo : *La plenitud del ser humano en Cristo. La Revelación en la « Gaudium et spes »* y con esta afirmación central : « sin duda GS 22 nos presenta el culmen de la relación de la cristología con la antropología : ‘El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado’ porque, como nos dirá GS más adelante, ‘en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre y le descubre la grandeza de su vocación’. Esta es la gran novedad de la GS ». De hecho, « la Teología Fundamental no puede prescindir de ninguno de esos dos elementos : la Revelación y el diálogo con el mundo. La GS contribuye enormemente al aspecto antropológico de la apologetica contemporánea »¹⁹.

Un análisis detallado que recoge las reflexiones de Y. Congar sobre la Revelación que se reflejan en la DV, lo presenta el profesor de Barcelona, Màxim Muñoz CMF, *Yves-M. Congar, su concepción de teología y de teólogo*. En efecto, « el Vaticano II, en DV, ha asumido todos esos valores (de una relación interpersonal) y con ello, según Congar, se ha dado un paso importante para el futuro de la teología... Más aún, él mismo ha colaborado en su desarrollo e impulso »²⁰. En esta línea subraya, además, el carácter económico-salvífico de la Revelación, la centralidad de Jesucristo y la unidad de la Revelación presente tanto en Congar como en el Concilio Vaticano II.

Merece la pena recordar el estudio pionero del antiguo profesor de Barcelona, J. Hereu, *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las cifras según K. Jaspers y metafísica del testimonio según J. Nabert*. En ella, parte de la razón autónoma que rechaza cualquier recurso extrínseco a ella y por esto la revelación de Dios en Jesucristo constituye un serio obstáculo, según K. Jaspers. Por esto, propone la filosofía de Jean Nabert –maestro de P. Ricoeur– que posibilita una noción diferente de razón, que quebrante su pretendida autonomía soberana y la hace capaz de reconocer sus límites. La clave es la categoría « testimonio » como resultado de un discurso filosófico

¹⁹ *La plenitud del ser humano en Cristo. La Revelación en la « Gaudium et spes »*, PUG, Roma 1997, 225-229; cf. su más reciente, “La Parola significativa”, en M. Tenace (ed.), *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, Vaticana, Città del Vaticano 2017, 33-44.

²⁰ *Yves-M. Congar, su concepción de teología y de teólogo*, Herder, Barcelona 1994, 54-74.55.

que ha renunciado a otorgar primacía a la razón. Se trata de trascender hacia un orden diferente : el orden de la alteridad y del amor²¹.

TRADICIÓN (Y MAGISTERIO)

Sobre la cuestión de la Tradición, existen dos grandes monografías, escasamente citadas, a pesar de su calidad y voluminosidad, la del profesor de Vitoria, A. M. Navarro Lecanda, *Evangelii Traditio I-II*, con 1115 pp. y la de J. A. Alcáin, *La tradición*, con 767pp. De la primera cabe destacar el análisis detalladísimo de la elaboración del texto conciliar con su conclusión central : « El logro mayor del cap. II de la DV consiste en haber redimensionado la cuestión de la Tradición, operando un desplazamiento significativo en el enfoque del tema : de ser vista primariamente en función de sus iguales o mayores contenidos que la Escritura, ante todo es considerada en sí misma y vista en su relación con la Iglesia, hasta el punto de identificarse prácticamente con ésta »²². Por otro lado, la segunda monografía concluye, y con razón, que *Dei Verbum* « supera la teoría de las dos fuentes y la supera mediante la noción de ‘tradición viva’. Identifica esta tradición apostólica con el ser substancial de la Iglesia »²³. Notemos que esta comprensión es la que se ha ido imponiendo en la teología posconciliar ²⁴.

Dentro de los teólogos fundamentales de España, sobre el tema de la tradición emerge el profesor de Navarra, C. Izquierdo, que afirma que « para el saber en general y para la Teología Fundamental en particular, la Tradición se convierte al final de todo en puerta de acceso a la densidad de la realidad del misterio de Cristo a la que la razón no puede llegar por sí sola »²⁵. A su vez, afirma que : « El Vaticano II lo ha afirmado con expresión sintética : ‘la tradición progresa con la Iglesia’. La tradición no puede hipotecar a la Iglesia, ni el progreso alienarla »²⁶. En esta línea, pues, y analizando el aporte

²¹ *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las criaturas según K. Jaspers y metafísica del testimonio según J. Nabert*, Herder, Barcelona 1983, 144s. (“Conclusión”).

²² “*Evangelii Traditio*”- *Tradición como Evangelización a la luz de ‘DV’ I-II*, Eset, Vitoria 1997, 698.

²³ *La tradición*, Univ. Deusto, Bilbao 1998, 91.

²⁴ Cf. así, H. J. Pottmeyer, “Tradición”: *DTF*, 1560-1568.

²⁵ “Uso della Tradizione in Teologia Fondamentale”, en R. Fisichella (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale M. 1997, 165-184.184.

²⁶ *Parádoxis. Estudios sobre la Tradición*, Eunsu, Pamplona 2006, 17.

propio de M. Blondel resume que « el elemento básico de la Tradición es la misma vida de la Iglesia »²⁷.

Por nuestra parte, en el contexto de reflexión sobre la Tradición propusimos en 1991, de forma un tanto novedosa, la siguiente formulación: « Hacia el principio católico de Tradición : la Escritura en (la tradición viva de) la Iglesia », principio que resuena en la bella formulación conciliar de « la viva voz del Evangelio en la Iglesia » (DV 8). Nótese que esta formulación intenta superar las puras interrelaciones entre Escritura, Tradición y Magisterio para darles una articulación orgánica a partir de su diversa función epistemológica en el marco, no tanto de un catálogo de tradiciones, sino del « principio católico de la tradición » propuesto por el Concilio de Trento²⁸. Y en este marco se descubre cómo la doctrina, la vida y el culto constituyen conjuntamente la Tradición, en el interior de la cual se proclama, se vive y se celebra la Escritura, y así la Iglesia « perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es y todo lo que cree » (DV 8)²⁹. En este contexto se ubica también la función del Magisterio que, con todo, no ofrece novedades cuando es tratado en los manuales españoles de Teología Fundamental³⁰.

LA ESCRITURA

Seguramente puede sorprender, pero la realidad es que en la mayoría de la Teologías Fundamentales de España no hay un capítulo dedicado a la Escritura con su inspiración (y canonicidad). Sólo podemos encontrarla en A. González Montes y en nuestros manuales. En cambio, en la Universidad Gregoriana tal disciplina forma parte de la Teología Fundamental, como puede verse en sus programas académicos, en la voz específica « La inspiración » en el *DTF* y en los escritos recientes de los profesores, C. Aparicio y

²⁷ C. Izquierdo, “Estudio introductorio”, en M. Blondel, *Historia y Dogma*, Cristiandad, Madrid 2004, 9-78.61.

²⁸ Cf. H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento II*, Univ. Navarra, Pamplona 1972, 76s.

²⁹ Cf. S. Pié-Ninot, “Escritura, Tradición y Magisterio en la DV o hacia el principio católico de Tradición”, en *Actas del VI Simposio de Teología Histórica: La Palabra de Dios y la Hermenéutica*, Fac. Teología, Valencia 1991, 111-145; *La Teología Fundamental*, 591s.624-627; *Teología Fundamental*, 147-183; sobre “La Iglesia como ‘Tradición viviente’ según la DV”, cf. nuestra, *Eclesiología*, Sígueme, Barcelona 2006.³2014, 170-174.

³⁰ Por ser difícil de encontrar en los manuales más habituales se podría recordar la “Nota sobre los tipos de Documentos magisteriales del Papa”, en nuestra *Teología Fundamental*, 177-180.

S. Pié-Ninot³¹. Nótese, además, la notable tesis defendida en la Gregoriana de J. J. García Morales sobre « La inspiración bíblica a la luz del principio católico de la Tradición³²».

Recordemos dos novedades constatadas en nuestra *Teología Fundamental*. En primer lugar, sobre cómo precisar la cuestión de las verdades salvíficas (cf. el *nostrae salutis causa* : DV 11) y las que no lo son directamente. Para responder, se aporta el testimonio de E. Dhanis SJ, profesor de teología fundamental de la Gregoriana poco después del Concilio, el cual en sus apuntes constataba el cambio de perspectiva del Vaticano II al escribir : « aunque esta perspectiva –la de que el hagiógrafo sólo afirma las verdades pertenecientes a la economía de la salvación- no se contemplaba antes del Vaticano II, en cambio este concilio permite que se busque el modo para encontrar la verdad de la Escritura de esta forma »³³. Recientemente, la PCB (2014) también ha confirmado que « la DV 11 restringe la verdad bíblica a la revelación bíblica y a la salvación del género humano » (nº105).

En segundo lugar, en nuestro último manual potenciamos un posible nuevo modelo teológico de la inspiración : La Escritura como « revelación atestiguada », tal como propone el Documento de la PCB sobre « La interpretación de la Biblia en la Iglesia (1993) », cap. III. Es una formulación que recuerda a H. U. von Balthasar : « la Escritura es la Palabra de Dios que atestigua la Palabra de Dios »³⁴ y que ha sido propuesta por el teólogo fundamental de Milán, P. Sequeri, que la articula en tres momentos que deben tratarse conjuntamente, ya que la crítica histórica sola no puede captarlos plenamente, como son: 1) el acontecimiento originario ; 2) el testimonio; 3) la atestiguación³⁵.

³¹ R. Fisichella, “Inspiración”: *DTF* 725-730; C. Aparicio, *Ispirazione*, Citadella, Assisi 2014; “L’ispirazione nel Vaticano II” y S. Pié-Ninot, “Teología del testo bíblico”, en P. Dubovzky/J. P. Sonnet (eds.), *Ogni Scrittura è ispirata*, GBP, Roma 2013, 320-335.304-319 y nuestra, *Teología Fundamental*, 162-173.

³² *Convergencias entre la DV y la Teología del P. Benoit O.P.*, PUG, Roma 2012, 424, nº31, donde publica un texto inédito de Benoit escrito para el episcopado francés como preparación a la DV, en el cual defiende “que la DV ofrece elementos más que suficientes para poder hablar de una ‘inspiración de la Tradición’”.

³³ “Appendix: De veritate S.S. in DV”, en *De Sacrae Scripturae Mysterio*, PUG, Roma 2^a1970, 1-8.7.

³⁴ “Palabra, Escritura, Tradición”, en *Verbum caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 19.

³⁵ “La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo”, en G. Angelini (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Glossa, Milano 1998, 3-27.

LA FE

La influencia decisiva del teólogo español, J. Alfaro, sobre la cuestión de la fe está fuera de dudas. En efecto, ya en estudios previos al Vaticano II, se citaban los apuntes de su docencia en la Gregoriana³⁶, y en la etapa posconciliar es citado por los tratados más relevantes sobre la fe (A. Dulles, F. Arduoso, J. Duque, J. B. Libanio, P. Sequeri, D. Hercsik...). Además, ha merecido recientemente, una notable monografía del profesor malagueño M. A. Criado, en cuya presentación lo calificamos como el moderno « *magister theologiae fidei* ». Por esto se puede afirmar que el acto de creer para Alfaro va ligado a « la cuestión del sentido último de la vida que no es una cuestión más, sino la matriz existencial de todo cuestionar humano que reclama y exige una opción fundamental »³⁷. En definitiva, se percibe la necesidad de recuperar el tratado *De Fide* desde una perspectiva teológico-fundamental. Notemos en este sentido que la *Fides et ratio* nº67, al describir la Teología Fundamental incluye la fe al describirla como la disciplina que estudia « la Revelación y su credibilidad, junto con el correspondiente *acto de fe* ».

En este contexto se puede presentar la monografía del profesor de Navarra, Juan Alonso, *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux*³⁸, con su renovación de la teología de la fe, tipificada en su libro « estrella »: *Creo en ti (Estructura personal de la fe)* que Mouroux presenta así : « una teología de la fe puede contruirse desde dos puntos de vista diferentes. El primero es analítico y abstracto. Este es el punto de vista habitual de los teólogos. El segundo es sintético y concreto : la fe como *totalidad concreta*, y se intenta dar relieve a su estructura existencial. Es el punto habitual de la Escritura y de los Padres. La fe se explica como un *conjunto orgánico de relaciones personales* »³⁹. Más aún, J. Mouroux subraya que « la credibilidad es *la propiedad de un testimonio*, y por consiguiente *no la evidencia de una idea sino la manifestación de una persona* »⁴⁰. Con razón, J. Alonso observa que

³⁶ R. Aubert, *El acto de fe (1957)*, Herder, Barcelona 1964, 60.107s. y H. de Lubac, “Comentario al preámbulo y al capítulo primero de la DV”, en *La Revelación divina I*, 200.202.213.297.298.299.343.

³⁷ *La fe. La teología de Juan Alfaro*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2012, 9 y 501; así como, *El Acto de fe y sus condicionamientos actuales*, Seminario Diocesano, Málaga 2016.

³⁸ *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux*, Eunsa, Pamplona 2002.

³⁹ *Creo en ti. Estructura personal de la fe (ed. 1949)*, J. Flors, Barcelona 1964, VII-VIII; cf. la edición revisada de 1965, con nuevo subtítulo: *Creo en Ti. El encuentro con el Dios vivo*, Promesa, San José, Costa Rica 2013, con Prólogo de C. Izquierdo: XI-XIII.

⁴⁰ *Creo en ti*, 60.57.

« esta perspectiva de la fe (su estructura personal), que hoy se puede dar por adquirida en la teología actual y en el Magisterio contemporáneo, constituye una de las mayores aportaciones de Mouroux al pensamiento teológico »⁴¹.

En este contexto tiene su lugar la panorámica presente en la tesis doctoral de G. Juan Morado, profesor de TF de Vigo, *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange*⁴², que pone de relieve la transición realizada desde el modelo ‘analítico’ del acto de creer (Garrigou-Lagrange), al modelo ‘sintético’, ya sea con la argumentación cumulativa (Newman), ya sea con la apologética de la inmanencia (Blondel). Finalmente, la elaborada tesis del profesor de Ávila, Jorge Zazo, *El encuentro. Propuesta de Teología Fundamental*⁴³, concluye indicando que « la categoría encuentro permite mostrar la estrecha vinculación interna de la TF con otras disciplinas teológicas, así como la importancia decisiva de la Cristología fundamental »⁴⁴.

LA INSTANCIA ANTROPOLÓGICA

Dentro de la Teología Fundamental española, la instancia antropológica de la fe tiene un estudio de primera línea por parte del ya citado y maestro, J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (1989), que se puede considerar como un nuevo y actualizado, *Oyente de la Palabra* de K. Rahner⁴⁵, en el contexto del famoso « giro antropológico » para toda la teología, incluida la Fundamental. Dentro de las obras españolas que siguen esta línea debe anotarse la del profesor de Valencia, M. Gelabert O.P., con un capítulo sobre « El ser humano abierto a la trascendencia », con precisas anotaciones sobre los modelos de la *Fides et ratio*, de Santo Tomás de Aquino –el más citado!-, de Pascal, de Blondel, de K. Rahner, de E. Schillebeeckx y J. Alfaro. En definitiva la « cuestión de Dios surge como instancia

⁴¹ *Fe y experiencia cristiana*, 19-25.24; cf. también, *La conversión cristiana*, Eunsa, Pamplona 2011, 174, donde presenta “una propuesta teológico-fundamental como reflexión sobre la conversión cristiana”.

⁴² *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange* PUG, Roma 2000.

⁴³ *El encuentro. Propuesta de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010.

⁴⁴ *El encuentro*, 475-478; cf. la breve síntesis de A. Jiménez Ortiz, “Encuentro”: *DTF* 376-379.

⁴⁵ *Oyente de la Palabra* (1941; 1963, revisada por J.B. Metz), Herder, Barcelona 1967.

última de la cuestión del hombre »⁴⁶. Otros dos profesores dominicos, J. Díaz Murugarren y F. Martínez Díez, insisten también en sus manuales en esta dimensión antropológica⁴⁷.

La instancia antropológica, en clave de praxis « evangélica », se presenta la obra en el contexto de algunos problemas clásicos de la teología de la liberación y que es más una introducción a la fe que un manual académico del profesor A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (1999), donde ofrece una teología fundamental “elaborada como una teología de la praxis en su transformación radical por el Evangelio, es decir, una teología de la praxis evangélica”⁴⁸. Por otro lado, una incisiva primera parte dedicada a la antropología es ofrecida por el profesor de teología fundamental de San Sebastián, T. Muro, en su *Teología Fundamental. La vida tiene sentido* (2002), donde concluye que « el ser humano es siempre una cuestión abierta, un interrogante »⁴⁹.

Con el brillante título de *La herida esencial* -¿en referencia a Pascal o Blondel?- el profesor de teología fundamental de Comillas/Madrid, P. Rodríguez Panizo, ofrece « sencillamente *consideraciones*, más en la línea del hermoso capítulo sobre el *Homo capax Dei* con el que suelen comenzar los tratados modernos de Teología Fundamental... De hecho, la convicción del autor es que nuestra raíz más profunda está abierta a Dios porque previamente ha salido a nuestro encuentro haciéndonos capaces de Él. De ahí lo esencial de la ‘herida’ ». Por esta razón, el epilogo muestra el objetivo final : « Redescubrir el núcleo esencial de la fe »⁵⁰.

Por nuestra parte ya desde nuestro primer manual anterior a la *Fides et ratio* hemos presentado « El hombre, oyente de la Revelación » que en la tradición teológico-escolástica se formulaba como « potencia obediencial » y « deseo de Dios », dando lugar a diversos modelos de una apropiada « apolo-gética de la inmanencia » (B. Pascal, M. Blondel, H. Bouillard, K. Rahner,

⁴⁶ *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, 29-65.31; cf. sus precisas notas, en “Tratado de la fe. Introducción a las cuestiones 1 a 16”, en *Suma de Teología III*, BAC, Madrid 1990, 35-148.

⁴⁷ J. Díez Murugarren, *Fundamentos de la vida cristiana. Proyecto de Teología Fundamental*, 173-193 y F. Martínez Díez, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, 49-53.

⁴⁸ A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999.

⁴⁹ T. Muro, *Teología Fundamental. La vida tiene sentido*, 17-45.45.

⁵⁰ *La herida esencial*, San Pablo/Comillas, Madrid 2013, 11s. y 285; cf. su sucinta propuesta académica, “Teología Fundamental”, en *La Lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, 17-86.

H. U. von Balthasar, X. Zubiri, J. Alfaro, J. B. Metz, H. J. Verweyen...). No se puede negar que con la confirmación de esta perspectiva antropológica por parte de la *Fides et ratio* con su introducción titulada « conócete a tí mismo », se ha subrayado con más fuerza la cuestión del sentido último⁵¹. Nótese, además, que «la precedencia de la afirmación de que ‘ El hombre es ‘capaz de Dios’ antes de tratar de la fe, que también se da en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, ns. 27, manifiesta la tensión entre las exigencias de un catecismo que debe proponer la doctrina de la Iglesia y las de la apologética que debe realizar un discurso inteligible también al no creyente »⁵².

B-Aportes sobre la dimensión apologético-contextual (la credibilidad):

LA CREDIBILIDAD

Se trata de un tema clásico muy presente en la Teología Fundamental española, sujeto a una reformulación especialmente a partir de la *Fides et ratio* que lo recupera y renueva después de su ausencia en el Vaticano II. Por eso, no es extraño, que C. Izquierdo en su tercera edición de su manual observe que el tema del milagro « pasa a integrarse dentro del estudio de la credibilidad »⁵³, aunque quizá continúe una cierta perspectiva neo-escolástica, dado que la *Dei Verbum* da la primacía a Jesucristo y no se refiere a los « argumentos externos ». Por nuestra parte, tal capítulo en nuestro primer manual del 1983 se integraba en un capítulo sobre los signos de la Revelación, apuntando al signo total de «Cristo-en-la-Iglesia »⁵⁴, perspectiva continuada en el tratado renovado del 2002, complementado con la categoría sacramental y con los « signos de los tiempos »⁵⁵. Últimamente, en nuestro reciente manual hemos suprimido toda esta cuestión sobre los milagros reconvirtiéndola a la categoría testimonio en la eclesiología fundamental, permaneciendo sólo una observación sobre DV 5 que prescinde de los motivos de credibilidad externos clásicos (milagro y profecía)⁵⁶.

⁵¹ Cf. especialmente los desarrollos de nuestra, *Teología Fundamental*, 70-97.

⁵² Comenta así, P. Henrici, “L’uomo è ‘capace’ di Dio”, en R. Fisichella (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme, Casale M., 1993, 591-598.591.

⁵³ *Teología Fundamental*, 32009, 22s.

⁵⁴ *Donar raó de l’esperança*, 123-131.

⁵⁵ *La Teología Fundamental*, 303-323.

⁵⁶ *Teología Fundamental*, 236; cf. 350-363 (“La categoría testimonio como eje de credibilidad de la Iglesia”).

En esta línea, ya J. Ratzinger, comentaba que DV 5 «retoma del Vaticano I la descripción de la génesis de la fe, pero dejando a un lado los « argumentos externos » (milagros y profecías) y limitándose a mencionar los auxilios interiores del Espíritu Santo y la ‘gracia preveniente’»⁵⁷. Estamos, pues, ante la primacía de la credibilidad teológica, confirmada por DV 3 y 6, que cambian el orden del Vaticano I cuando trata del conocimiento natural de Dios (Rom 1,19s. ; cf. DH 3004), como premisa previa de la revelación (cf. DH 3005) y, en cambio, el Vaticano II en DV 3, cita en primer lugar a Jn 1,3 (« la creación por el Verbo ») y pospone al segundo lugar a Rom 1,19s. (« el conocimiento de Dios a través de la creación »). Esta perspectiva recuerda la afirmación de P. Rousselot en 1910, sobre el primado de la credibilidad teológica dado que « es un acto idéntico la percepción de la credibilidad y la confesión de la verdad »⁵⁸. Una reflexión y divulgación decisiva de esta perspectiva se dará en la breve y preciosa monografía de H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe/creíble* (1966), cuando recuerda que « tiene razón la teoría de ‘los ojos de la fe’ (de Rousselot) : o se ve o no se ve »⁵⁹.

En este contexto, puede sorprender que una perspectiva neo-escolástica y racionalista en su comprensión de la credibilidad se presente aún en los manuales de 1998 de los profesores españoles de la Universidad de la Santa Cruz de Roma, F. Ocáriz/A. Blanco, al afirmar que “los textos de la Escritura, de la Tradición y del Magisterio serán utilizados no según el valor y la autoridad que la fe cristiana les confiere, sino según su valor histórico y social”⁶⁰. De forma similar, el profesor de la Facultad del Norte de España (Burgos), J. A. Sayés, indica que “el método que vamos a emplear es el estudio histórico-crítico. Prescindimos, por tanto, de la fe”⁶¹. En cambio, en línea contraria encontramos el resto de manuales españoles fieles a la novedad del Vaticano II sobre la prioridad de la Revelación.

A partir, pues, de la prioridad de la *credibilidad teológica*, aparecen la *credibilidad filosófico-histórica* y la *filosófico-antropológica* siguiendo el texto antes citado de *Fides et ratio*, nº14. Pero, ¿cuál es el aporte y la función de estas dos dimensiones de la razón filosófica como son la historia y

⁵⁷ “Comentario al capítulo primero”, en *Obras completas VII/2*, BAC, Madrid 2016, 696.

⁵⁸ *Los ojos de la fe* (1910), Encuentro, Madrid 1994, 35 y en p. 51, precisa que “la credibilidad no es término de conocimiento, objeto pensado –quod–, sino condición –quo o sub quo– del objeto”, p. 51.

⁵⁹ *Sólo el amor es digno de fe*, 58.

⁶⁰ F. Ocáriz/A. Blanco, *Fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, 20.

⁶¹ J.A. Sayés, *Compendio de Teología Fundamental*, 207.

la antropología? De hecho ya en el clásica monografía de R. Aubert sobre el acto de fe afirmaba que en la mejor tradición tomista la razón no es causa sino “condición para el acto de fe”⁶².

En este, pues, contexto “condicional” de la razón es donde se puede situar el aporte de la credibilidad histórica y antropológica a la confesión de fe mostrada por la credibilidad teológica, aplicándole la feliz formulación de P. Ricoeur, “*le croyable disponible*” –“lo disponible para ser creído”- como horizonte y pre-comprensión plausible que engloba un conjunto de supuestos, expectativas y categorías que pueden servir como elementos vehiculadores de la revelación⁶³. En efecto, el fruto de la investigación racional-científica realizado por *la instancia histórica y la antropológica* puede mostrar razonadamente –no desmostrar!- que la verdad profesada por la fe –*la instancia teológica*- ofrece “signos”, “indicios”, y “testimonios” históricos y antropológicos por los cuales puede ser ofrecida y atestiguada como “disponible para ser creída”. Es en esta línea de comprensión que en nuestro último manual articulamos novedosamente el doble capítulo sobre la credibilidad -cristología y eclesiología- a partir de estas tres instancias⁶⁴.

Notemos, además, la original propuesta del profesor del Antonianum de Roma y del Instituto Teológico OFM de Murcia, L. Oviedo Torró, en su libro titulado, *La credibilidad de la fe cristiana*, Espigas, Murcia 2013, donde explicita su objetivo así: “la dimensión apologetica de la teología fundamental”. En ella plantea “una ‘tercera vía’ del anuncio cristiano; junto a la vía del testimonio o de la experiencia, y la del anuncio kerigmático que se prolonga como catequesis, puede plantearse la vía de la razón, como un contexto en el cual la fe puede ser pensada y transmitida (también hay espacio para una vía ‘del corazón’ y una vía estética). Se intuye que el lenguaje de la razón es el más universal, y que por tanto la fe se proyecta a un nivel más amplio cuando asume un carácter razonable”⁶⁵.

⁶² R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Nauwelaerts, Louvain 1950.⁴1969, 746.

⁶³ Cf. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Du Seuil, Paris 1986, 390 (ed.1976); cf. sus aplicaciones, en E. Schillebeeckx, *Jesús*, Cristiandad, Madrid 1981, 41; A. Descamps, “Résurrection de Jésus et ‘croyable disponible’”, en Id., *Jésus et l'Église*, University Press, Louvain 1987, 258-282 y F. G. Brambilla, *El crucificado resucitado*, Sígueme, Salamanca 2003, 172.

⁶⁴ Cf. *Teología Fundamental*, 241-306 («Cristología Fundamental») ; 307-363 («Eclesiología Fundamental»).

⁶⁵ *La credibilidad de la fe cristiana. Cuadernos de Teología Fundamental*, n°12, Espigas, Murcia 2013, 7-9.8; cf. su “Para una recuperación de la dimensión apologetica en la teología fundamental”: *Gregorianum* 90 (2009) 254.273, así como, *La secularización como*

LA CRISTOLOGÍA FUNDAMENTAL

El tema de la sigularidad de Jesucristo es, sin duda alguna, el tema mayor de la cristología contemporánea y aparece como central para la Cristología Dogmática (cf. L. Ladaria, G. Urribari, O. González de Cardedal...) y todo esto, después de que se haya recuperado la centralidad de Jesucristo a partir de la DV con su reconocida « concentración cristológica » (H. de Lubac, J. Ratzinger), que el antiguo profesor de Teología Fundamental de Navarra, J. L. Illanes, recoge en su programático *Cristo, centro y eje de la Teología Fundamental* donde une Cristología « desde arriba y desde abajo »⁶⁶.

Con referencia a la singularidad de Cristo sus resonancias aparecen en un texto relevante del profesor de Barcelona, Xavier Morlans, que ofrece « la plausibilidad de la propuesta cristiana » en torno a esta cuestión. En efecto, la raíz de esta propuesta comporta una llamada « lógica trascendental » que presenta siguiendo a K.-H. Menke, P. Henrici y H. J. Verweyen, lo que hace posible esbozar una metafísica del acontecimiento y, a su vez, comprender que solo en la « Encarnación horizontal » Dios se puede manifestar como « una unidad que supere la diferencia » y esto hace posible una autocomunicación de Dios en el otro diferente de él mismo, es decir, en el finito, en el mundo y en la historia. En definitiva aparece así de nuevo la categoría « *universale concretum personale* » como expresión de una proporcionalidad directa entre su unicidad (*concretum personale*) y su significado (*universale*). Notemos, finalmente, que esta última categoría, junto con la singularidad de Jesucristo, son las que hemos propuesto novedosamente para fundamentar la credibilidad teológica propia de la Cristología fundamental⁶⁷.

Ahora bien, la cuestión más urgente del aporte de la Teología Fundamental española a la Cristología fundamental puede centrarse en la relación entre la exégesis y la teología en la « Investigación sobre el Jesús histórico », teniendo presente que esta cuestión está muy presente en España en el mundo de los biblistas. En este punto, son relevantes los estudios de dos

problema, Fac. Teol., Valencia 1990 y *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas*, Cristiandad, Madrid 2002.

⁶⁶ En *TF. Temas y propuestas*, 335-369; Illanes fue promotor relevante de las Jornadas de TF de España y Portugal; cf. T. Trigo (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Univ. Navarra, Pamplona 2004, 147-165, donde se resume su centralidad Cristológica, en C. Izquierdo, “Dios en la historia, la historia en Cristo. Aproximación a la Teología de la Revelación de J. L. Illanes”.

⁶⁷ Cf. *Teología Fundamental*, 245-248 (“Universal concreto personal”).248s. (“Singularidad de Cristo”).

profesores de Valencia, uno dominico, M. Gelabert, y otro diocesano, J. Vidal Taléns. El primero escribe : « Mostrar la credibilidad de Jesús exige tener en cuenta los datos de la historia y, por otra, mirar su persona, a sus pretensiones y a los que sus primeros seguidores descubrieron en su persona... Estos datos histórico-críticos son muy necesarios, pero no suficientes para mover a la fe... Pues una vez garantizada sus modos de presentar a Jesús y hasta los propios límites de la investigación, es necesario tener en cuenta la pretensión de Jesús »⁶⁸. Dos son los títulos que Gelabert presenta como mejor expresión de la pretensión de Jesús : Profeta e Hijo de Dios ; « el primero nos acerca a la impresión que Jesús despertó entre sus contemporáneos, mientras que el segundo muestra la comprensión de este mismo Jesús realizada por la primera comunidad a la luz de la Pascua »⁶⁹.

Por su lado, J. Vidal Taléns ofrece una notable reflexión, donde afirma con finura que « para la Cristología, el paso de la ‘historia’ a la ‘fe’ necesita antes de la ‘mediación’ apostólica y su conciencia creyente, donde el acontecimiento de Jesús resultó ser humanamente significativo ». Para esta reflexión propone, siguiendo a P. Sequeri, una fenomenología de la conciencia creyente, que haya percibido lo divino en Jesús, dado que « la verdad teológica de Jesús debe ser buscada *en la historia* y en esa puede y debe ser efectivamente encontrada... Por eso no hablamos solamente de hermenéutica de unos escritos sino de fenomenología, pues hay una realidad viva y vivida de la conciencia creyente, que aún hoy se presta a ser examinada... Hablamos de la conciencia creyente de los discípulos de Jesús, pero también de la nuestra, que sigue un proceso homólogo al de aquéllos. Hoy, con la *lectio evangelica*, activamos y actuamos la experiencia de reconocimiento de la identidad de Jesús que alcanzaron a reconocer los discípulos, y nos disponemos a seguir a Jesús desde la ‘visión’ creyente del Señor... El acceso histórico y antropológico a Jesús, que preparó la modernidad ilustrada, ha de reconocer su crisis histórica y gnoseológica, y tratar de encontrar su superación, no su invalidación, en el acceso peculiar que la novedad absoluta de Jesucristo se abrió a la conciencia creyente de sus discípulos »⁷⁰.

⁶⁸ *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, 224-227.226.

⁶⁹ *La Revelación, acontecimiento con sentido*, 157-186.170.

⁷⁰ “Nuevas posibilidades metodológicas para la recuperación de la Cristología eclesial de la Encarnación y la Redención”, en *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental*, Fac. San Vicente, Valencia 2007, 135-186.148.149.166.158s.179; cf. su significativa tesis doctoral, *El mediador y la mediación. La Cristología de W. Kasper*, Fac. San Vicente, Valencia 1988.

Nótese, a su vez, que la relativa incomodidad que puede generar la cuestión del Jesús histórico es manifiesta en la tercera edición del manual de C. Izquierdo al escribir : « hoy asistimos a un enorme desarrollo de las ciencias que aportan datos para un mejor conocimiento de este grupo u otro aspecto... Sobre todo a partir de la llamada ‘tercera búsqueda’... pero las aportaciones son, con frecuencia, decepcionantes... El modo como se relaciona la historia y el dogma es muy complejo –y aquí cita a M. Blondel, ¡autor que tanto conoce !- y algunos autores han asumido acríticamente postulados historicistas que acaban estableciendo una separación insalvable entre su ‘Jesús de la historia’ y el Cristo confesado »⁷¹. Por nuestra parte hemos subrayado la importancia de buscar « la intención de Jesús » en la investigación histórico-crítica, y no puramente la « mismísima voz de Jesús » o « los puros hechos », en la línea ya indicada por K. Rahner/W. Thusing y relanzada por R. Penna y J.-N. Aletti⁷².

A su vez, hemos avanzado la siguiente propuesta : « Los elementos aportados para la elaboración de una Cristología Fundamental, particularmente el « Cristocentrismo » decisivo del Concilio Vaticano II, comportan un recentramiento de la perspectiva teológico-fundamental que abandona los « motivos de credibilidad » externos para centrarse en Jesús como auto-fundamento de la fe en él. Esta es la comprensión clave de su credibilidad, con su triple articulación que comporta : se parte de la *dimensión teológica* a partir del concepto teológico del *universal concreto personal* parcialmente novedoso en su uso en la teología fundamental. A partir de aquí emerge la *dimensión histórica* a través de la búsqueda del Jesús de la historia y, a su vez, la *dimensión antropológica*, dado que, como recordó el Concilio Vaticano II con su frase más divulgada « en el misterio del Verbo encarnado se esclarece verdaderamente el misterio del hombre » (GS 22)⁷³. Estas dos últimas dimensiones podrán ofrecer al máximo lo « disponible para ser creído » en el acto de creer!

LA ECLESIOLOGÍA FUNDAMENTAL

Es sabido que la Eclesiología Fundamental prácticamente desapareció de la Teología Fundamental de la « escuela de la Gregoriana »⁷⁴. Tal opción

⁷¹ *Teología Fundamental*, “Nota a la tercera edición”, 22s.23.

⁷² Cf. nuestra, *La Teología Fundamental*, 675 (bibliografía).

⁷³ Nuestra, *Teología Fundamental*, 243-245 (*Cristología Fundamental*: “Nota sobre la articulación entre las dimensiones teológica, histórica y antropológica de la credibilidad”).245.

⁷⁴ Cf. “Eclesiología Fundamental”, en nuestra, *Teología Fundamental*, 307-363.

encontró en el profesor español de Eclesiología de esta sede, A. Antón SJ, su abogado más firme, dado que la nueva creación de un magno tratado dogmático sobre la Iglesia era la gran prioridad en la recepción del Concilio Vaticano II⁷⁵. En cambio, la « escuela alemana » no sólo ha mantenido la Eclesiología Fundamental, sino que la ha renovado con creatividad y bajo su influencia y, a su vez, a partir de la difícil vivencia eclesial, generada por el inquietante eslogan « Cristo, sí ; Iglesia no ! », la Eclesiología Fundamental se ha ido incorporando, conociendo y divulgando más allá del mundo alemán⁷⁶.

La Eclesiología Fundamental, además, se encuentra en otros manuales de teólogos fundamentales españoles. Así en C. Izquierdo se presenta con una cierta perspectiva neo-escolástica esta cuestión en su enfoque (fundación de la Iglesia, las tres vías...)⁷⁷. Por otro lado, el antiguo profesor de Teología Fundamental de Comillas/Madrid, J. J. Alemany SJ, subrayaba con tino que « El tratamiento teológico-fundamental de la Iglesia aparece como una parte indisociable de la TF... En efecto, si la eclesiología fundamental quiere ser un servicio de mediación debe construirse de tal forma que muestre: 1) la atención a las estructuras interpersonales y dialogales también en la asunción de la verdad ; 2) la profundización en los rasgos del Dios de Jesús verdaderamente elocuentes para nuestros contemporáneos ; 3) la seria implicación en los esfuerzos ecuménicos »⁷⁸.

Más recientemente debe reseñarse la obra de A. González Montes, ya como obispo de Almería⁷⁹. Sobre la Eclesiología Fundamental sobresale su preferencia por « la *vía histórica* «como legitimación de la Iglesia : el acceso histórico-crítico a los orígenes fundacionales de la Iglesia ». En efecto, según comenta « se trata de un planteamiento que sustituye a la apologética de la Iglesia como fundación jurídica por Jesús con la pretensión de aplicarle el argumento *a sacra Scriptura* de modo historicista. Este nuevo

⁷⁵ A. Antón, *El misterio de la Iglesia II*, BAC, Madrid 1986, 855-865.

⁷⁶ Nuestro primer artículo eclesiológico-fundamental apareció en italiano en el homenaje internacional a R. Latourelle con motivo de sus 70 años; cf. «La Chiesa come tema teologico fondamentale», en R. Fisichella (ed.), *Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale*, Piemme, Casale M. 1988, 140-163; fue durante nuestra docencia en la Gregoriana (1993-2013) que en el programa oficial de Teología Fundamental se incorporaron dos tesis eclesiológicas, tal como acontece también en nuestra Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona).

⁷⁷ *Teología Fundamental*, 505-556.

⁷⁸ «La Iglesia, lugar y signo de la Revelación», en *TF. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, 371-403.403; cf. su: *Revelación. Textos y Lecturas* (24 textos), UPC, Madrid s/f; con motivo de su inesperado fallecimiento, cf. J. L. Illanes, «José Joaquín Alemany y la TF en España»: *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 811-816.

⁷⁹ *Teología Fundamental de la Revelación y de la fe*, 930-934.

enfoque de la fundación de la Iglesia mantiene la vía histórica como acceso exegético crítico al nacimiento y desarrollo primitivo de la Iglesia como obra de Cristo que el Vaticano II hizo propia al vincular el surgimiento de la Iglesia : *a la proclamación e inauguración por Cristo del reino de Dios* (LG 3), pero también a *la acción del Espíritu Santo* (LG 4) ». En esta línea, en nuestra propuesta planteamos « la dimensión histórica de la credibilidad de la Iglesia », comenzando por su relación con Jesús y la iglesia primitiva, así como con las dos grandes crisis históricas como fueron el cisma de Oriente (s. XI) y la Reforma (s. XVI), para finalizar con el nuevo camino ecuménico consagrado por el Concilio Vaticano II⁸⁰.

Destacamos otras dos obras eclesiológicas de profesores de teología fundamental, uno de Burgos, J. L. Cabria, *Hacia una Iglesia creída, pensada y creíble. Lecciones de Eclesiología*, y el otro de Salamanca, G. Tejerina, *La gracia y la comunión. Ensayo de eclesiología fundamental*. El primero tiene una visión eclesiológico-dogmática bien orientada, dentro de la cual emerge la perspectiva teológico-fundamental en la parte I : « Una Iglesia creída » con el capítulo I : « Creo en la Iglesia con la Iglesia » ; en el capítulo VII : « Creo en una Iglesia reconocible en sus notas esenciales » y en el sugerente y conclusivo epílogo : « Creo en una Iglesia creíble »⁸¹.

El libro de G. Tejerina se plantea más explícitamente como eclesiológico-fundamental con un brillante título en la introducción donde se afirma : « La consideración de la Iglesia en la búsqueda de la significatividad de lo cristiano » y tiene como objetivo « mostrar la verdad y la efectividad liberadora de la fe cristiana para abrir desde él una reflexión sobre el ser de la Iglesia que muestre su credibilidad como mediadora de una gracia que proviene de Cristo, el Salvador de Dios... En la perspectiva de la « vía empírica » es obvio que un fenómeno o factor decisivo que la Iglesia debe mostrar al mundo como signo de credibilidad es el dinamismo de comunión que la constituye y en el cual, en la doble dirección, vertical y horizontal, está la salvación del hombre. Si la Iglesia ha de ser necesariamente creíble en aquello que le es esencial, entonces ha de ser creíble en cuanto realidad palpitante de comunión, por lo cual ésta se convierte en objeto de explicación teológica y de compromiso concreto a fin de realizarla del mejor modo... El presente escrito quiere ser más bien un ensayo desde esa visual que es la comunión bajo la gracia, en su realización interna y en su proyección exterior »⁸².

⁸⁰ *Teología Fundamental*, 328-349.

⁸¹ *Hacia una Iglesia creída, pensada y creíble*, 23-53.465-476.

⁸² *La gracia y la comunión*, Secretariado Trinitario, 9.15.17.19.

Merece atención la más reciente monografía del profesor de Teología Fundamental de la Universidad San Dámaso/Madrid, J. Prades, *Dar testimonio* (2015), que aunque en su subtítulo sobre : « La presencia de los cristianos en la sociedad actual », no mencione la perspectiva teológico-fundamental, es obvio que representa una propuesta a tener en cuenta. En este sentido sobresale, según Prades, la novedad que suponen textos magisteriales como la *Sacramentum caritatis* (2007), nº85, donde se define el testimonio a partir de la comprensión cristológica de la Revelación, así como la Encíclica, *Lumen fidei* (2013), nº38, donde se muestra el fundamento antropológico del testimonio de la vida eclesial. Ambos textos confirman la novedosa comprensión que propone el autor del testimonio o *ratio testimonialis* como « culto razonable » (Rom 12,1-2)⁸³.

Concluamos con nuestra inicial y más constante y reconocida aportación al contenido de la Eclesiología Fundamental con la categoría del testimonio⁸⁴. Por un lado, P. Sequeri ha visto en esta propuesta uno de « los signos prometedores » de la actual Teología Fundamental⁸⁵. Y por otro lado, en la segunda edición de la notable obra histórica de A. Dulles, tratando sobre España, aunque sea de forma exagerada al citar sólo nuestras obras, se subraya esta cuestión al escribir: « En España, el autor más destacado, Salvador Pié-Ninot ... en su síntesis personal pone el énfasis en la categoría del testimonio como base de la credibilidad... Para él, el testimonio tiene un doble aspecto. Interiormente entra en la construcción de la teología fundamental ; exteriormente, respalda la tarea misionera y apologética de la Iglesia. Siguiendo esta estela, considera que el testimonio cristiano y la fe cristiana han de adoptar una forma eclesial»⁸⁶.

« Así, pues, -podemos concluir- que en la Eclesiología fundamental se plantea específicamente la cuestión más directa de la credibilidad de la Iglesia no ya con una perspectiva « demostrativa » de la vieja apologética

⁸³ *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad actual*, BAC, Madrid 2015; cf. nuestra recensión de la que entresacamos el texto propuesto, en *RET* 75 (2015) 568-572.

⁸⁴ Cf. nuestra propuesta inicial, en “Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio”: *RCatTeol* IX (1984) 401-461, esbozada en nuestro, *Donar raó de l’esperança*, 179-199 y ampliada sucesivamente, en el *Tratado de TF*, 307-406; *La Teología Fundamental*, 478-660 y *Teología Fundamental*, 318-324.350-363.

⁸⁵ *Teología Fundamental. La idea de la fe*, Sigueme, Salamanca 2007, 166, nº14.

⁸⁶ *La historia de la apologética (1999)*, BAC, Madrid 2016, 390-392; en p. 412: sobre el método teológico-fundamental constata que “el esquema tripartito del método clásico sobrevive en autores católicos como Seckler, Verweyen, Pié-Ninot y Giussani”; nos citan también, R. Fisichella, M. Seckler y H.-J. Verweyen.

pre-teológica, sino con una reflexión teológica apologético-fundamental, es decir, como respuesta razonada y sensata con la cual puede presentarse la Iglesia como « realidad compleja » (LG 8), dada su doble dimensión : la humana, en clave de « paradoja » que es perceptible fenomenológicamente, y la divina, cual « misterio » de Dios en la historia que escapa al análisis fenomenológico directo... Con esta explicación del fenómeno-Iglesia como *paradoja* quizá se pueda vislumbrar modestamente el *misterio* atestiguado cual realidad y *signo e instrumento* de Cristo. Ahora bien, debe tenerse presente que para poder abrirse a la posible presencia del *misterio* de la Iglesia, que se esconde en la *paradoja* histórica y social del testimonio de la Iglesia, que se esconde en la fragilidad de su institución, conviene dejarse guiar finalmente por el Espíritu único agente que puede hacer posible que se la reconozca plenamente y posibilite la incorporación convencida a ella »⁸⁷.

MISCELÁNEA SOBRE ALGUNOS TEMAS DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN ESPAÑA

1) MAURICE BLONDEL : sobre este autor existe un *facile princeps* que es el profesor de Navarra, C. Izquierdo, dadas sus amplias publicaciones sobre este pensador. Por otra parte, el profesor de teología fundamental de Barcelona, X. Morlans, ha ofrecido reflexiones sugerentes sobre el aporte de Blondel a la forma de desvelar en la acción social y en la historia la acción de Dios. Sobre la aproximación a Blondel puede observarse la crítica negativa de C. Izquierdo a la « recepción » realizada en el campo de la teología fundamental por H. Bouillard y epígonos (son citados : K. Rahner, H. Fries, G. Ruggieri, H. J. Verweyen, S. Pié-Ninot...), y, a su vez, alerta sobre los peligros del « método de la inmanencia » (siguiendo A. Léonard y H. U. von Balthasar)⁸⁸. En cambio, las breves perspectivas de X. Morlans siguen más bien las líneas propuestas por P. Henrici -su director de tesis- a partir de su magistral voz sobre la « Apologética de la inmanencia » en *SM* 1⁸⁹. No se puede negar, en definitiva, que la *Fides et ratio* con su introducción con el

⁸⁷ Cf. nuestra, *Teología Fundamental*, 361-363.

⁸⁸ Cf. “La présence de M. Blondel dans la théologie fondamentale actuelle”, en M. J. Coutagne (ed.), *L'Action. Une Dialectique du Salut*, Beauchesne, Paris 1994, 243-264 y *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la Teología*, Eunsa, Pamplona 1999.

⁸⁹ *Sacramentum Mundi* I: 371-375; cf. X. Morlans, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de M. Blondel*, Fac. Teología, Barcelona 1998 ; “Introducció”, en M. Blondel, *Carta sobre*

« concóctete a tí mismo » -ya insinuado en el inicio del *Catecismo de la Iglesia Católica* nº 27, con « el hombre es ‘capaz’ de Dios »- ha revalorizado esta dimensión que la describe como partir « del análisis de la inmanencia, abriendo el camino hacia la trascendencia » (nº59).

2) XAVIER ZUBIRI⁹⁰ : su relevancia específica para la Teología Fundamental ha sido bien puesta de relieve por el profesor de Burgos, J. L. Cabria en su consistente tesis doctoral, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de X. Zubiri*. De hecho, Zubiri indica que « la llamada Teología Fundamental no es un estudio de los ‘praeambula fidei’, ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, *teología fundamental* es precisa y formalmente el estudio de lo *teologal* en cuanto tal »⁹¹. Por su parte, J. L. Cabria precisa que: « aunque Zubiri afirme que el estudio de lo teologal es cometido propio de la teología fundamental, en realidad es tarea específica de la filosofía ‘teologal’... Por cuanto la revelación de Cristo se dirige al *logos* humano, es por lo que Zubiri afirma la anterioridad del *logos* teologal (la dimensión del hombre hacia Dios), sobre el *logos* teológico (que versa sobre el contenido mismo de la revelación de Dios)»⁹².

3) LENGUAJE : dentro de los profesores de TF en España sobresalen F. Conesa, antiguo profesor de Alicante y Navarra, y actual obispo de Menorca, y V. Vide, profesor de Deusto/Bilbao, como especialistas reconocidos en este ámbito amplio y complejo. Del primero es relevante su tesis doctoral, *Crear y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, donde analiza el influjo de L. Wittgenstein y J. L. Austin en la filosofía analítica en la segunda mitad del s. XX, y concluye subrayando que « la fe es una actitud vital (dimensión emotiva), es una invitación a actuar (dimensión conativa) y es un modo de conocimiento (dimensión cognoscitiva), siendo

l'apologètica. Història i dogma, Fac. Teologia, Barcelona 2012, 11-50, y “M. Blondel”, en P. Lluís (coord.), *Història del pensament cristià*, Proa, Barcelona 2002, 856-897.

⁹⁰ Especialmente, X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984.³1985 y *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid 1997, 369-383 [= A. Vargas Machuca (ed.), *Homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975, 35-64]; cf. D. Gracia, « Zubiri, X. », en *DTF*: 1617-1622.

⁹¹ *El hombre y Dios*, 383.

⁹² *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de X. Zubiri*, PUG, Roma 1997, 335.530; cf. su posterior, *Dios, palabra, realidad. Filosofía y teología al encuentro*, Idea, Santa Cruz de Tenerife 2008.

esta última la base de la demás »⁹³. Por su parte, V. Vide ha ofrecido un buen grupo de publicaciones en clave de una sugerente teología de la comunicación al preguntarse ¿Qué queremos decir cuando decimos ‘Palabra de Dios’ ?⁹⁴, o al proponer, *Hablar de Dios en tiempos de increencia*⁹⁵, o al plantearse, *Las filosofías del lenguaje, ¿nuevos praeambula fidei ?*⁹⁶, o también al interrogarse sobre *La significatividad de la Iglesia*, con cuatro adjetivos elocuentes : « Un anuncio de la fe significativo, inteligible, relevante e implicativo »⁹⁷.

4) EL « INSTITUTO DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL » DE ST. CUGAT DEL VAL·LÈS- BARCELONA : comenzó el curso 1984/1985, ofreciendo la especialidad de Teología Fundamental de la Facultad de Teología de Cataluña. « Su programa de estudios refleja la diversificación de la Teología Fundamental, que viene dada por las formas y los grados a raíz de la incidencia del pensamiento contemporáneo y de los movimientos religiosos, sociales y políticos actuales en la fe y en la vida de la comunidad cristiana (*Programa*) ». Así, además de las cuestiones más propias (identidad, revelación, diálogo interreligioso, Iglesia y sociedad...), hay una particular preferencia académica por la relación « fe/cultura », « fe/justicia », y « fe/ciencia ». Entre sus publicaciones sobresalen los « Cuadernos del ITF » con clásicos (Rousselot, Blondel, Newman) y de forma particular, las finas reflexiones del profesor F. Manresa SJ (« Una teología fundamental hermenéutica » ; « Una propuesta teológica : asumir, corregir y plenificar » con un « Proyecto de TF » ; « Ejercicios espirituales y TF »). Sin duda, la obra teológico-fundamental más sobresaliente del ITF es la del profesor de Bilbao, J. Martínez Gordo, con su tesis, *Dios, amor asimétrico. Propuesta de teología fundamental práctica* (1993)⁹⁸, y sus obras sobre G. Gutiérrez, W. Pannenberg y H.U. von Balthasar⁹⁹, así como: *Verdad y revelación cristiana. Teología funda-*

⁹³ *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1994, 314; cf. su académico y útil manual, *Filosofía del lenguaje* (junto con J. Nubiola), Herder, Barcelona 1999.

⁹⁴ ¿Qué queremos decir cuando decimos ‘Palabra de Dios’?, DDB, Bilbao 2010.

⁹⁵ *Hablar de Dios en tiempos de increencia*, Univ. Deusto, Bilbao 1997.

⁹⁶ En, *Theologica* XLIV (2009) 253-294.

⁹⁷ En *Testimonio y sacramentalidad*, 357-375.375; cf. su, “Lenguaje”, en C. Izquierdo (ed.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 552-556.

⁹⁸ *Dios, amor asimétrico. Propuesta de teología fundamental práctica*, DDB, Bilbao 1993.

⁹⁹ *La fuerza de la debilidad: la teología fundamental de G. Gutiérrez*, DDB, Bilbao 1994; *La verdad como anticipación y olvido: la teología fundamental de W. Pannenberg*,

mental veritativa en la modernidad (2011), donde propone «la articulación veritativa y estética con la práxica o compasiva»¹⁰⁰.

5) LA RELIGIÓN Y EL HECHO RELIGIOSO : se debe constatar –aunque sea muy sucintamente- que diversamente a lo que acontece en « la escuela alemana de TF », en España, siguiendo la « escuela de la Gregoriana », con frecuencia no se incluye el tema de la religión en la TF, ya que tiene generalmente su tractación propia en la docencia de la filosofía, aunque algunos de sus trazos aparezcan también en la teología fundamental como la apertura del hombre a la Revelación, la diferencia entre religión y Revelación, todo en el marco de una aproximación a la fenomenología de la religión... A pesar de esto, se debe notar que la propuesta de manuales de *Sapientia Fidei* de la BAC, incluye esta dimensión –clásica en la Apologética histórica-, con dos textos prácticos y claros del profesor de Burgos, J. de Sahagún Lucas, *Dios, horizonte del hombre* y *Fenomenología y Filosofía de la religión*¹⁰¹. Se debe notar además que el tema bien planteado de la religión se encuentra en la primera parte del nuevo y sucinto manual de P. Rodríguez Panizo¹⁰².

Nótese en este contexto que el *facile princeps* en España de toda esta cuestión es el profesor de Salamanca/Madrid, Juan Martín Velasco, con su prestigiosa y divulgada, *Introducción a la fenomenología de la religión*¹⁰³, obra central con su imprompta personalista ya presente en una de sus primeras y más citadas publicaciones, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*¹⁰⁴. Esta aportación profundamente personalista es la que ha tenido seguramente más resonancia reconocida ya que además engarza plenamente con la comprensión que la *Dei Verbum* tiene de la Revelación y de la fe.

DDB, Bilbao 1995 y *La gloria del crucificado: la teología fundamental de H.U. von Balthasar*, DDB, Bilbao 1997.

¹⁰⁰ *Verdad y revelación cristiana. Teología fundamental veritativa en la modernidad*, ESET, Vitoria-Gasteiz 2011, 235.

¹⁰¹ *Dios, horizonte del hombre (Sapientia Fidei, n°3)*, BAC, Madrid 1994; *Fenomenología y Filosofía de la religión (Sapientia fidei, n°19)*, BAC, Madrid 1999; M. Gesteira, reivindica esta temática como “demonstratio religiosa” y primera parte de la TF, en *La teología en la España del siglo XX*, 143.

¹⁰² En “Reflexión teológico-fundamental sobre la religión”, en *La Lógica de la Fe. Manual*, 34-47.

¹⁰³ *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1973; Trotta, Madrid 2017; cf. su, *Teología Fundamental. El hecho religioso. Fenomenología de la religión*, Teología a Distancia, Madrid 1985.

¹⁰⁴ *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad 1973; Trotta, Madrid 1997.

Merece la pena citar además al reconocido maestro y profesor de filosofía de la religión en Comillas/Madrid, J. Gómez Caffarena SJ, autor de una amplia y madura reflexión filosófica con este interpelante título: *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*¹⁰⁵. Un punto es particularmente significativo para la TF en su reflexión « Sobre la plausibilidad filosófica de la fe en Dios » que comporta la confianza en la « razón vital ». Se trata de una formulación que toma del « raciovitalismo » de Ortega y Gasset para expresar que « carece de sentido una contraposición simple de ‘razón’ y sentimiento. Aunque la religiosidad –adoración del Misterio, búsqueda de la salvación- prima los sentimientos, no excluye por ello todo lo racional. Se implica de modos varios con lo intersubjetivo, estético, ético y filosófico. No queda fuera de una « razón vital »¹⁰⁶. Es en esta línea que en nuestro último manual hemos tomado la expresión « razón vital » para asumir la totalidad de la persona al tratar de « la razón »¹⁰⁷.

PARA CONCLUIR

¿UNA NUEVA FORMA ACADÉMICA? La incorporación de tesis académicas de síntesis para precisar mejor los contenidos correspondientes de Teología Fundamental es novedosa desde el Concilio Vaticano II y parece augurar una mejor forma para subrayar el carácter académico y científico del manual. En esta novedosa perspectiva se presentan dos de los manuales más recientes: el del profesor de Comillas/Madrid, P. Rodríguez Panizo (2013), y el de nuestro último manual (2016). En efecto, el manual de Comillas forma parte de un amplio «Manual de Teología Dogmática» que tiene cuarenta y ocho tesis-síntesis de las cuales cinco corresponden a la Teología Fundamental así: I «Reflexión teológica sobre los fundamentos de la fe»; II «Reflexión teológico-fundamental sobre la religión»; III « Reflexión teológico-fundamental sobre la revelación » ; IV : « La respuesta del hombre al Dios que se revela » y V : « La mediación histórica de la revelación »¹⁰⁸.

Por nuestra parte, al final de nuestro más reciente manual proponemos veinticinco tesis que sintetizan estos apartados: 1. « La Teología Fundamen-

¹⁰⁵ *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007.

¹⁰⁶ Cf. *El Enigma y el Misterio*, 383-386, ya anteriormente, en *Razón y Dios*, SM, Madrid 1985, 18-20, 53-79.

¹⁰⁷ Cf. nuestra, *Teología Fundamental*, 225.

¹⁰⁸ En “Creo: Teología Fundamental”, en *La Lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, 17-86.

tal : identidad e historia » ; 2. « El hombre abierto a la cuestión de Dios » ; 3. « La revelación cristiana : principio objetivo del conocimiento teológico » ; 4. « La transmisión de la revelación : el principio de la tradición viva de la Escritura en la Iglesia » ; 5. « La Fe : principio subjetivo del conocimiento teológico y la credibilidad » ; 6. « Cristología fundamental » y 7. « Eclesiología fundamental »¹⁰⁹.

¿HACIA QUÉ FUTURO ? Sin duda es prioritaria la recuperación de la dimensión apologético-contextual centrada en la credibilidad, que se difuminó a partir del Concilio Vaticano II por su opción decidida por la dimensión dogmático-gnoseológica. Se trata de partir de la *Fides et ratio* que retoma la *relación entre fe y razón*, y la expresión *credibilidad* en un contexto diferente del de la neo-escolástica clásica, ya que la fe y la dimensión teológica de la credibilidad tienen la prioridad. Así, la profesión central sobre Jesucristo como « plenitud de la Revelación » (DV 2.4), que supera la clásica credibilidad neo-escolástica y racionalista basada en « argumentos externos », es la clave teológica de la credibilidad radicada en la auto-credibilidad misma de Jesucristo.

En este marco, aparece claramente que la credibilidad histórica y antropológica, ambas fruto de la razón científica y que no tienen una función demostrativa sino mostrativa, se ofrecen como « *croyable disponible* (‘disponible para ser creído’) » (P. Ricoeur). Y es en este contexto que debe potenciarse la dimensión apologético-contextual de la presente Teología Fundamental. De esta forma se valorizan sus dos dimensiones : la relativa al conocimiento teológico o gnoseología, significada en la DV y, a su vez, la relativa a la dimensión apologético-contextual, replanteada en la *Fides et ratio*, con la articulación de sus tres instancias de la credibilidad : la teológica, la histórica y la antropológica.

En este contexto, y para concluir, es muy significativo que el mismo Papa Francisco haya insistido en la necesidad de acentuar precisamente la dimensión apologético-contextual que él califica justamente como « original apologética », al proponerla primero de forma general para el anuncio y testimonio del Evangelio en la *Evangelii gaudium* n°132, y después al relanzarla como propuesta para los estudios teológicos de Universidades, Facultades y Centros de estudios, en la *Veritatis gaudium*, n°5, a fin de que tal renovada disciplina ayude « *a crear las disposiciones para que el Evangelio sea escuchado por todos* ».

¹⁰⁹ “Apéndice”: 25 TESIS CONCLUSIVAS, en *Teología Fundamental*, 367-374.

BIBLIOGRAFÍA

CABRIA, J. L./DE LUIS CARBALLADA, R., (eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, San Esteban, Salamanca 2015.

DUCH, L./PIÉ-NINOT, S., « Diàleg teològic sobre un manual de TF » : *Quèstions de Vida Cristiana* 118 (1983) 124-131 y 121 (1984) 104-116.

DULLES, A., *La historia de la apologética* (2004), BAC, Madrid 2016, 390s.412.

GESTEIRA, M., *La teología en la España del siglo XX*, Comillas/DDB, Madrid 2004, 108-111.

GESTEIRA, M. Y PIÉ-NINOT, S., « La Teología española », en B. Lauret/F. Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología I*, Cristiandad, Madrid 1984, 350-355 y 361.

IZQUIERDO, C. (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, DDB, Bilbao 1999.

PIÉ-NINOT, S., « 1965-1995 : correnti di Teologia Fondamentale », en R. Fisichella (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millenio*, Piemme, Casale M. 1997, 41-60.

PIÉ-NINOT, S., “Le devenir de la théologie catholique depuis Vatican II (1965-1995) en Espagne” : *Transversalités*. Institut Catholique de Paris, 64 (1997) 75-99.

PIÉ-NINOT, S., ed. española de R. Latourelle/R. Fisichella (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid 2010, I-VI («La teología fundamental del 1992 al 2009»).

PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2017, 677-682 (« Bibliografía significativa sobre TF del 2001 al 2016 »).

PIÉ-NINOT, S., *Teología Fundamental (Sapientia fidei : Serie de Manuales de Teología, n°37)*, BAC, Madrid 2017.

SABETTA, A., *Un'idea di Teologia Fondamentale*, Studium, Roma 2017, 324s.368-374.431-435.

Recibido 22 de febrero de 2018 / Aceptado 10 de junio de 2018

40 AÑOS DE ECLESIOLOGÍA EN ESPAÑA (1975-2017)

40 YEARS OF ECCLESIOLOGY IN SPAIN (1975-2017)

ELOY BUENO DE LA FUENTE¹

Facultad de Teología de Burgos eloybu@ono.com

Recibido 22 de febrero de 2018 / Aceptado 10 de junio de 2018

Resumen: La eclesiología en España está profundamente condicionada por las circunstancias del momento histórico y por las tensiones de la recepción del Vaticano II. Este fue su servicio eclesial. Abundan más los ensayos que las reflexiones sistemáticas. Tema fundamental es la vinculación de la Iglesia con Jesucristo tanto desde el punto de vista histórico como teológico. A partir de los noventa se elaboran manuales con voluntad integradora. También se analizan algunas cuestiones de relevancia eclesiológica.

Palabras clave: Eclesiología, Hermenéutica, Iglesia, Manual, Misión, Misterio.

Abstract: Ecclesiology in Spain is deeply conditioned by historical circumstances and by the tensions of postconciliar reception. This was his eclesial service. Fundamental issue was the connection with Christ from the historical and theological point of view. There are essays, not systematic treatises. From the nineties abound handbooks with systematic and integrative will. In this way the reception of Vatican II shows its fecundity. This dynamic manifests itself in other ecclesiological fields.

Key-words: Ecclesiology, Hermeneutic, Church, Handbook, Mission, Mystery.

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la beca ofrecida por el Centro de Estudios de la Iglesia Nacional Española en Roma durante el mes de diciembre de 2017.

Introducción

No resulta fácil delimitar con exactitud el ámbito de la eclesiología. En primer lugar, porque se encuentra íntimamente vinculada a los presupuestos cristológicos (y trinitarios) así como a la liturgia y a los sacramentos. En segundo lugar porque está en conexión directa con la vida concreta y real de la Iglesia, con sus prácticas eclesiales, con sus estructuras organizativas, con sus proyectos pastorales².

Esta dificultad acompaña a la eclesiología desde sus orígenes, como lo muestra el hecho mismo de que durante siglos no existió la eclesiología como “tema” o “argumento” (como asignatura, diríamos hoy) de la teología. La reflexión directa se produjo por factores históricos que determinaron sus planteamientos: la confrontación entre el papado y los poderes seculares, la tensión entre el papa y el concilio, la conmoción de la reforma protestante. Ese condicionamiento histórico sigue actuando en la actualidad: las controversias y necesidades del momento suscitan la reflexión eclesiológica como servicio eclesial. Ahí está su grandeza y su limitación.

1. El pasado inmediato como contexto

El período que es objeto de nuestra exposición está sobrecargado de tensiones tanto en la Iglesia como en la sociedad.

- a. Nos situamos en el período de desarrollo y recepción del Vaticano II, que coincide con un momento histórico de cambios radicales en la cultura y en la sociedad; el concilio había intentado situar a la Iglesia en el (llamado) mundo moderno, un mundo que iba acelerando su evolución por derroteros insospechados por la mayoría de quienes protagonizaron aquel evento eclesial.
- b. En España el cambio histórico se vivía con una intensidad especial, ya que se iniciaba una experiencia nueva, la transición de un sistema totalitario a un régimen democrático de libertades; la Iglesia, que había adoptado la figura del nacionalcatolicismo, debió afrontar una profunda reflexión sobre sí misma para actuar de modo responsable en aquella encrucijada histórica, lo cual exigía una renovación de la eclesiología, más aún, de la autoconciencia eclesial.

² Dada la amplitud de la materia centraremos nuestra atención en libros; sólo como excepción citaremos algunos artículos.

Esta situación histórica, que reclamaba actitudes y compromisos rápidos, tiene consecuencias evidentes para el tema que nos ocupa:

- a. Tema preferente y prioritario es la respuesta a las urgencias del momento, por lo que para muchos la eclesiología se identificaba con la renovación o reforma de las estructuras eclesiales o de su modo de presencia pública.
- b. Los ensayos sobre la Iglesia son muy abundantes y frecuentes; implican evidentemente una eclesiología, pero esta no se elabora de modo sereno y desde la “distancia” y “des-interés” que reclama una actividad intelectual. Signo de ello es que hasta los años noventa (más tarde que en el resto de los campos teológicos, a nuestro juicio) no se despliega la floración de manuales o tratados sistemáticos de eclesiología.
- c. Es llamativo el carácter equívoco y ambivalente del lenguaje, cuyo exacto significado debe ser precisado: términos eclesiológicos procedentes del Nuevo Testamento y de la Tradición (discípulo, seguimiento, comunión, comunidad...) se encuentran sobrecargados por la presión de las circunstancias; la asunción de los resultados exegéticos llevaba a asociarlos de modo inmediato con las experiencias contemporáneas.

El período que nos ocupa (a partir de 1975) había dejado ya atrás las incertidumbres y el enorme esfuerzo realizado para situarse en el horizonte teológico del Vaticano II. La crisis de los movimientos apostólicos y la asamblea conjunta de obispos y sacerdotes muestran hasta qué punto la reflexión eclesiológica se ve desbordada por las urgencias del momento sociopolítico.

Eclesiologías de impostación neoescolástica (especialmente J. Salaverri) resultaban inviables. El espacio vacío fue ocupado en gran medida por traducciones. Baste recordar el enorme influjo de *La Iglesia* de H. Küng, publicada en alemán en 1967 y accesible en español ya el año siguiente. El recurso a los nuevos métodos exegéticos obligaba a relativizar muchas formas y configuraciones consideradas dogmáticas e inmutables, y por ello se dejaba espacio a la creatividad, a la innovación, a la reforma. De este modo la Iglesia podía adecuarse a la sensibilidad moderna, democrática secular. En ese mundo existían también la pobreza y la injusticia, ante las cuales la Iglesia no podía quedar indiferente sino que debía desplegar su potencial de utopía y de compromiso. La teología de la esperanza (J. Moltmann) y la teología política (J.B. Metz) ofrecieron una orientación de gran repercusión,

a la cual se añade en español (1971) la *Teología de la liberación* (G. Gutiérrez) que encontraría una amplia recepción entre nosotros.

2. Una inflexión entre tensiones

El año 1975 puede ser considerado como momento de inflexión en la teología española³. El esfuerzo y la ilusión de una nueva generación se va decantando en una serie de obras de gran interés y solidez, con pretensiones sistemáticas, conectadas con la problemática de la época, y a la vez insertadas en la globalidad de la tradición eclesial. En el ámbito de la eclesiología, sin embargo, como dijimos, el proceso será más lento. La literatura eclesiológica, como veremos, se mueve mejor en el nivel del ensayo o de perspectivas parciales, lo cual sin embargo no disminuye su esfuerzo intelectual ni su voluntad de servicio eclesial.

En esta etapa son tres las cuestiones que subyacen (estimulan y condicionan) a los debates eclesiológicos. En buena medida son cuestiones heredadas del decenio anterior y de su problemática, pero con un tratamiento más académico y científico. Afectan a la teología en su conjunto, pero son más directas sus repercusiones en la eclesiología y en la vida eclesial.

- a. El tema de fondo es la exacta vinculación de la Iglesia con Jesucristo, tanto en sentido horizontal como vertical: en qué medida la Iglesia ocupa un papel en la actividad y en la intención de Jesús (el tema de la “fundación” de la Iglesia), y en qué medida el Jesús resucitado -el Viviente- está presente actualmente en los actos y en las palabras de la Iglesia; en este tema está implicada la dimensión trinitaria de la Iglesia (especialmente la articulación de cristología y pneumatología así como el valor de las imágenes de la Iglesia) y la valoración del devenir de la Iglesia a lo largo de la historia.
- b. La articulación de la Iglesia como sujeto, la configuración del Pueblo de Dios, el ejercicio de la comunión; en consecuencia se colocan en el centro de los intereses la tensión carisma-institución, el papel de los ministerios ordenados en relación con la participación de los laicos, la aplicabilidad de la democracia en la Iglesia.

³ E. BUENO DE LA FUENTE, «Cincuenta años de teología en España», en *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 586ss.

- c. La misión de la Iglesia, más concretamente el carácter de su presencia pública y de la relación con los otros; en este horizonte la polaridad se manifiesta entre la búsqueda de la significatividad en la transformación del mundo y la necesidad de anunciar a Jesucristo como salvador del mundo; en este campo está en juego la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia.

En este triple foco de tensiones es comprensible que algunos sectores teológicos y pastorales puedan caer en el “vértigo de las disociaciones” (H. de Lubac). Hacía falta tiempo para que las perspectivas del Vaticano II (dimensión misteriosa e histórico-salvífica) superaran tanto la neoescolástica como las tendencias integristas. Progresivamente se irá encontrando una vía de integración y de equilibrio, pero a través de un esfuerzo constante para evitar las unilateralidades. La situación peculiar española debe ser entendida sobre el transfondo general estudiado por A. Antón, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*⁴, y *Último medio siglo en la andadura “Iglesia y eclesiología”*⁵ y E. Bueno de la Fuente, *Panorama de la eclesiología actual*⁶.

Como expresión de estas tensiones y como brújula para la reflexión eclesiológica resultan clarificadoras las intervenciones que a lo largo de estos decenios ha publicado la Conferencia Episcopal Española sobre estas cuestiones, así como la eclesiología subyacente a sus documentos e iniciativas. De este modo podremos valorar mejor la presentación de diversos autores. F. Chica, *Conciencia y misión de Iglesia. Núcleos eclesiológicos en los Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1966-1990)* (1996) ayuda a comprender mejor el escenario, pues se trata de una teología pensada desde el camino histórico de la Iglesia (p.539). Distingue tres períodos: a) impulso a la renovación eclesial (1966-1975), con atención especial a *Gaudium et Spes* y a la categoría Pueblo de Dios; b) el servicio a la comunión eclesial y a su fortalecimiento (1975-1982), a partir de las fuentes internas a la Iglesia como la fe y los sacramentos, con énfasis especial en *Lumen Gentium*, para evitar que la eclesiología cayera víctima de categorías ajenas; c) se destaca la dimensión evangelizadora para afrontar la increencia y el secularismo creciente (1982-1990), lo cual sólo se puede hacer si la Iglesia está

⁴ En R. LATOURELLE (ed), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 275-294.

⁵ En A. ANTÓN-F. CHICA, *Iglesia y eclesiología ante el tercer milenio*, Zamora 1999, 11-65.

⁶ *Burgense* 47 (2006) 35-69; cf. también «Eclesiología», *Burgense* 34 (1993) 213-236.

plenamente identificada con su Señor; de este modo la comunión se hace misión, la cual a su vez robustece la comunión. En la misma clave escribió *Desafíos y esperanzas de la iglesia española de cara al tercer milenio* (en A. Antón-F. Chica o.c. 67-121).

En 1978 *La comunión eclesial* advertía de la presencia de opiniones radicales que afectaban al corazón de la eclesiología: desde una perspectiva secular y profética se consideraba la jerarquía (“nombre horriblemente fascista”) como contraria a la voluntad de Cristo y al ideal evangélico de servicio; reivindicaba el nacimiento de una Iglesia de “comunidades ácratas” en las que no debía reinar más ley que la libertad, la fuerza del amor y del espíritu; la desclericalización exigía la desaparición de castas en la Iglesia, y por tanto del sacerdocio ministerial.

En 1987 la C.E. para la Doctrina de la Fe publicó una nota sobre *Algunas cuestiones eclesiológicas*, que en sus tres capítulos afronta y ratifica los pilares fundamentales: el origen de la Iglesia histórica está establecido por Jesucristo sobre el fundamento de los apóstoles, y como resucitado sigue siendo, por medio del Espíritu Santo, el principio permanente de la cohesión y de la vida de la Iglesia (el seguimiento, por tanto, debe realizarse en la Iglesia apostólica, respecto a la cual no existe la alternativa de una “Iglesia discipular”); la Iglesia es un misterio de comunión, como fruto del Amor trinitario, que es el Pueblo de Dios e incluye una dimensión objetiva (profesión de fe, enseñanza de los apóstoles, signos sacramentales); el ministerio eclesial, que se enraíza en el ministerio apostólico, existe por voluntad del Señor. En 1988 *Sobre usos inadecuados de la expresión «modelos de Iglesia»*, sin condenar como tal la expresión, advierte del peligro de comprenderla desde criterios sociales y políticos, lo cual puede llegar a unilateralidades que dificulten la comunicación y la comunión.

Sobre algunos aspectos de la situación doctrinal de la Iglesia (1988) rechaza dos modos inaceptables de hacer teología: la tendencia integrista del positivismo teológico que recurre a la autoridad y a la vía deductiva, cuya presunta claridad conceptual esconde evidentes simplificaciones y oculta el sabor de la vida; la tendencia progresista que se centra en las categorías del momento cultural y en la relación inmediata con el Nuevo Testamento, leído desde el método histórico-crítico (con lo cual queda relegada la interpretación eclesial y la tradición misma de la Iglesia). Por eso resalta la importancia del teólogo, cuya función es desarrollada en *El teólogo y su función en la iglesia* (1989): ha de prestar su servicio en el interior de la fe católica, sintiendo con la Iglesia y en comunión cordial y efectiva con ella, excluyendo la contraposición con el magisterio de los obispos.

En 1992 *Cristo presente en la Iglesia*, cuya tesis se manifiesta también en *Algunos aspectos de la catequesis hoy*, del mismo año, reivindica el valor teológico y eclesiológico de la transmisión de la revelación en la vida de la Iglesia. La problemática se mantiene, en parte suavizada pero en parte bajo formas distintas en función de las nuevas controversias⁷. En 2006 *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del concilio Vaticano II*: afirma ante todo (c. 1) que Jesucristo es la plenitud de la revelación (por tanto el único salvador de los hombres) y (c.2) que es el Hijo de Dios vivo; sin estos dos presupuestos se acaba en «la disolución del sujeto cristiano», pues «la enseñanza de la Iglesia y la vida sacramental se consideran alejadas, cuando no enfrentadas a la voluntad de Cristo. Cristianismo e Iglesia aparecen como separables. Según los escritos de algunos autores, no estuvo en la intención de Jesucristo el establecer ni la Iglesia ni siquiera una religión, sino más bien la liberación de la Religión y de los poderes constituidos». En realidad (c. 3) la Iglesia debe ser vista como sacramento de Cristo; la íntima vinculación de la Iglesia con el Misterio salvador de Cristo (sin confusión pero sin separación) permite hablar del Cristo total (que incluye la Cabeza y su Cuerpo). Más recientemente *Jesucristo, Salvador del hombre y esperanza del mundo* (2016) reafirma que sin la confesión del dogma de Cristo, Dios y hombre verdadero, se desvanece el contenido de la predicación y del testimonio apostólico transmitidos por la Iglesia; sin proclamar que Jesucristo es salvador y mediador universal, la Iglesia dejaría de estar unida a su Cabeza y quedaría relativizada su identidad y su misión universal. El ser más profundo de la Iglesia consiste en su íntima vinculación con Cristo, y por eso también es necesaria para la salvación (la salvación de los no cristianos viene de Cristo y guarda una misteriosa relación con la Iglesia).

3. Sobre el origen de la Iglesia

Los nuevos métodos exegéticos constituyen, como hemos dicho, uno de los factores que en mayor medida han contribuido al cambio de paradigma eclesiológico. Es un tema que se ha prestado para cuestionar de modo global el cristianismo, como se ve en G. Puente Ojea, seguidor de la escuela

⁷ La actualidad del problema, y de sus implicaciones, se sitúa a nivel histórico, cultural, dogmático y pastoral, como se ve en la tesis defendida por CARLOS CHANA, *El venir de Dios en Jesús. La resolución cristológica de las aporías de la modernidad en Andrés Torres Queiruga y Marcelino Legido* (de próxima publicación).

marxista de Kautsky (1991), en *Fe cristiana, Iglesia y poder* (1991), problemática que afecta lógicamente a la cristología. Hay también quienes, adoptando la actitud del “científico” historiador, como J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I* (1989) y *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor* (1992) adoptan posiciones tajantes y radicales, criticando al teólogo historiador por imponer a priori una determinada visión de la historia aun a costa de forzar los datos; A. Piñero publicó *Orígenes del cristianismo* (1991) y editó *Las fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (1993), en *El otro Jesús. Vida de Jesús según los evangelios apócrifos* (1993) plantea la sospecha de que estas fuentes hubieran sido ocultadas por las diversas Iglesia (especialmente la Católica) por miedo de que se revelara una imagen de Jesús más atractiva que la de su propia predicación. Este campo de problemas sigue justificando la tarea de la eclesiología fundamental o, tal vez de modo más preciso, el “momento fundamental” de la eclesiología.

El estudio de los orígenes cristianos ha sido uno de los campos privilegiados por la exégesis. Los exegetas, por fidelidad a su método, se encuentran en la difícil tarea de delimitar con precisión sus pretensiones. Hay estudios más científicamente asépticos como R. Trevijano, que tanto contribuyó a la dignificación del tema y de la asignatura, en *Orígenes del cristianismo* (1996). Intenta mostrar el desarrollo de las corrientes que, originadas o reformuladas en el periodo del Segundo Templo, despliegan todas sus virtualidades en el cristianismo primitivo. Sus presupuestos eclesiológicos se muestran brevemente en su última lección magistral *Historia – Escritura – Iglesia*, en *Sal 50* (2003) 9-18. También S. Guijarro estudia temas de relevancia eclesiológica (sobre todo discipulado, orígenes de los grupos cristianos): *La primera evangelización* (2013), *El camino del discípulo* (2015), *Fidelidades en conflicto* (1998), *Jesús y el comienzo de los evangelios* (2006), *Jesús y sus primeros discípulos* (2007), desde el presupuesto de que nada de ello hubiera tenido lugar sin contar con el impacto que el mismo Jesús provocó en sus discípulos.

Pero en un tema tan atractivo y novedoso es difícil resistirse a la atracción de las repercusiones eclesiológicas desde las controversias actuales, como se percibe en el uso de términos anacrónicos. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis* (1998) intenta explicar cómo lo que empezó como movimiento carismático en el seno del judaísmo llegó a ser relativamente pronto una potente institución religiosa autónoma. Intenta evitar la apologética (como si la historia sirviese para justificar teológicamente una forma determinada de cristianismo), pero sin caer en el propósito contrario: deslegitimar la Iglesia actual como tergiversación

de los orígenes en Jesús. Una exégesis sociológica es consciente de los límites de su tarea y evita una explicación reductora que no deje espacio a la perspectiva teológica. El estudio histórico ni valida ni legitima la fe, pero sí descubre la relatividad de sus expresiones históricas. Por eso asume un dato “histórico” preñado de repercusiones eclesiológicas: considera como parte del “mito de los orígenes” conceder prioridad temporal a la ortodoxia y considerar la herejía como una novedad y un ataque contra la tradición anterior. De modo más acentuado sistemáticamente se expresa J.A. Estrada, *Cómo surgió la Iglesia* (2000): la «secta de los nazarenos» llegó a ser «la Iglesia de los cristianos», como resultado de una larga y compleja evolución, por lo que «su origen es pascual y trinitario, es decir, la Iglesia surgió después de Jesús y por inspiración del Espíritu Santo... la Iglesia es obra del Espíritu Santo, aunque sea un evento trinitario»; en el origen la Iglesia es una comunidad de discípulos, de profetas, de carismas, que debe ser reivindicada frente a corrientes fundamentalistas y frente al integrismo dogmático interesado, que se aferran a Jesús para fundar y legitimar las instituciones eclesiales y los sacramentos, como único recurso para mantener el statu quo eclesial.

Ello sirve para justificar que *Otra Iglesia es posible* (2010), como sostiene J. Perea: no pretende inventar una Iglesia que no sea la de Jesús; ahora bien, como ser vivo, la Iglesia está en constante renovación precisamente para ser verdaderamente fiel al proyecto original y originario de Jesús; con ese objetivo pone de relieve los elementos de discontinuidad entre la preocupación del Nazareno y el nacimiento de la Iglesia: «No fue el ministerio de Jesús como tal el que creó la Iglesia. Esta nació de la crucifixión de Jesús, de la afirmación de algunos seguidores suyos de que se les había aparecido como resucitado y de la efusión del Espíritu» (p. 46).

Como se puede percibir, esta “distancia” entre Jesús y la Iglesia lleva consigo una desvalorización de la tradición y, con mayor fuerza, de la historia de la Iglesia, en la que se destaca más la degradación que el testimonio vivo del Evangelio. De ahí la tendencia a conectar directamente el presente con los datos neotestamentarios obtenidos por la exégesis histórico-crítica. La teología española cuenta con la obra monumental de A. Antón que ofrece en tres grandes volúmenes una visión global más teológica y matizada: *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza* (1977), *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia* (1986); *II. De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el postconcilio* (1987).

4. La eclesiología de la alternativa

Presentando la *Eclesiología en España en la década de los ochenta*⁸, propuse una clasificación de la eclesiología en cuatro orientaciones: hermenéutica de la amenaza, hermenéutica de la identidad, hermenéutica de la alternativa, hermenéutica de la continuidad. La primera y la última, posiciones extremas, han ido perdiendo fuerza con el paso de los años.

Bajo *hermenéutica de la amenaza* me refería a una eclesiología que se levantaba con actitud integrista apegándose al pasado, tanto desde el punto de vista intelectual como político. En esta línea se sitúa, dentro de nuestro período, B. Monsegú, *La Iglesia que Cristo quiso* (1986) y más recientemente J.A. Sayés, *La Iglesia de Cristo. Curso de eclesiología* (1999), apologética y defensiva frente a un mundo que (desde el punto de vista del autor) no piensa. La jerarquía debe ser defendida frente a los protestantes y frente al espíritu democrático. Ha de ser piramidal, hasta el punto de que el papa puede actuar no como cabeza del colegio episcopal. Incluso la confesionalidad del Estado debe ser apoyada cuando se sustenta sobre la confesionalidad de la mayoría de la población. Es positivo señalar que en España los sectores integristas no han tenido un desarrollo significativo, simplemente ecos de tendencias políticas vinculadas a la eclesiología preconiliar, etiquetadas como “nacionalcatolicismo”. Ha sido estudiado por A. Álvarez Bolado, *El experimento del nacionalcatolicismo 1939-1975* (1976), que denuncia la reducción de la fe a ética, concretamente a una ética socio-política coherente con la época de cristiandad. Según él mismo denuncia, como reacción en ocasiones se opta por una mística de la “lucha de clases” adobada con unas cuantas imágenes bíblicas (p. 73).

En esta línea se sitúa lo que denominábamos “hermenéutica de la continuidad”, para designar posiciones eclesiológicas que diluían toda dialéctica Iglesia-mundo, porque en definitiva el mundo se imponía como lugar hermenéutico de toda reflexión eclesiológica. El discurso religioso implica un dualismo que aleja al creyente de su compromiso con la transformación del mundo; hay que invertir la orientación, ya que es en el mundo donde realmente se realiza y se celebra la salvación. Las posturas más radicales y consecuentes o han desaparecido o se han ido matizando en lo que denominábamos -y podemos seguir denominando- “hermenéutica de la alternativa”. Lo que calificábamos como “hermenéutica de la identidad” es la que ha ido desembocando en los manuales que comentaremos más adelante y que

⁸ *Almogarén* 5 (1990) 79-102.

se sitúan dentro de las coordenadas señaladas por la Conferencia Episcopal, en la lógica de recepción del Vaticano II.

La “hermenéutica de la alternativa” se alimenta de las instancias críticas del primer periodo postconciliar, enriquecida por una mayor elaboración teológica, sobre todo por las aportaciones exegéticas y por la centralidad de las categorías *Reino de Dios* y *Pueblo de Dios*. Hablamos de alternativa en un doble significado: la Iglesia debe hacerse presente como alternativa al modelo heredado del pasado y como alternativa a una sociedad atravesada por la pobreza, la injusticia y la opresión. Esta tendencia adquirió un influjo muy notable en la década de los ochenta y de los noventa. Muchas comunidades eclesiales de base (que se consideraban “Iglesia de base” o “Iglesia popular”) fueron los sujetos y ámbitos de este tipo de eclesiología, que valoraba positivamente el disenso y se manifestaban “en comunión crítico-dialéctica” con la “Iglesia oficial” representada por los obispos. La Conferencia Episcopal publicó (19.11.1986) la nota *Sobre algunos aspectos doctrinales de las publicaciones ¿Teología popular? y Documento-programa de la I Asamblea de cristianos de base de Madrid*: reprocha una comprensión de “pueblo” carente de vinculación con la globalidad del misterio de la Iglesia, un reduccionismo ético sin presencia de la dimensión sobrenatural y litúrgica, la desvinculación del Jesús de la historia y del Cristo de la fe y la utilización de “base” como concepto meramente sociológico.

La Asociación de teólogos Juan XXIII (constituida el 10.1.1982) aglutina a gran parte de los propugnadores de esta tendencia. J.M. González Ruiz en 1979 publicó *Otra Iglesia para España*, como continuidad de *La Iglesia que Jesús no quiso* (1972) y *Dios está en la base* (1975). J.J. Tamayo ha sido especialmente activo en la defensa de estas posiciones: *Por una Iglesia del pueblo* (1971), *Un proyecto de Iglesia para el futuro de España* (1978), *Comunidades cristianas populares* (1981), *Hacia la comunidad* (1994). La C.E. para la Doctrina de la Fe publicó una nota cuestionando los presupuestos cristológicos presentes en *Dios y Jesús* (2000).

Paradigmática, por el título y por la difusión, es la obra de J.M. Castillo *La alternativa cristiana. Hacia una iglesia del pueblo* (1978). Es significativo que en las páginas finales cita *La alternativa*, de R. Garaudy como invitación a participar de la utopía y del profetismo, porque lo posible forma parte de lo real. El proyecto comunitario de Jesús, y la comunidad que vive del seguimiento, implica «necesariamente una opción de clase», en favor de los pobres y de los marginados. En ese sentido el centro de la Iglesia está en el pueblo. La Iglesia ciertamente es para todos, pero «mientras haya explotadores y explotados, y todos pretendiendo estar en la Iglesia, esa Iglesia es una farsa. Porque no se parece en nada a la comunidad de Jesús». Poste-

riormente conviene recordar *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los cristianos* (1999), *La Iglesia que quiso el Concilio* (2000), *La Iglesia y los derechos humanos* (2007). Su posición eclesiológica queda iluminada por sus presupuestos cristológicos y teológicos, como se condensan en *La humanidad de Jesús* (2016), donde vincula de modo excesivo lo divino, lo religioso y la violencia y donde radicaliza la distancia entre Jesús y Pablo, entre el Evangelio y la ortodoxia dogmática.

Este tipo de eclesiología (en la lógica de la alternativa) tiende a acentuar las polaridades, lo cual dificulta la integración. Significativos son a este respecto J. A. Estrada, *La Iglesia ¿institución o carisma?* (1984) o F. Martínez, *Iglesia sacerdotal. Iglesia profética* (1992). Lo profético es equivalente a carismático, y lo institucional a sacerdotal: la institucionalización supuso una sacerdotalización de la Iglesia, un paso hacia el modelo sacerdotal de Iglesia. Son «dos modelos distintos de Iglesia», cuya dialéctica (reconoce el mismo F. Martínez) fácilmente conduce a antítesis, lo que dificulta un discurso sereno y desapasionado (pp. 11-12). En los orígenes cristianos prevalece el sistema profético del don y de la comunidad, el del servicio al Reino de Dios en medio de la historia humana. La lógica que se fue imponiendo deformó el cristianismo como religión del sistema. La “Iglesia popular” tiene la tarea urgente de hacer «que la Iglesia deje de ser la institución que representa la religiosidad integrada en el sistema», como respuesta de J.M. Castillo a la pregunta “Iglesia popular” ¿una categoría y un programa aceptable?, EE 209 (1979).

Dos obras expresan mayor grado de sistematización eclesiológica, como condensación de una larga trayectoria: J.A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia. Sobre las ambigüedades de una eclesiología mística* (1988) y C. Floristán, *La Iglesia, comunidad de creyentes* (1999). El primero ya había escrito *La Iglesia: identidad y cambio* (1985), para exponer la significación que tiene el cambio eclesiológico que ha producido el concilio, y los nuevos horizontes teológicos que se abrieron con LG (y otros documentos, sobre todo GS), centrándose en los dos primeros capítulos. En la obra posterior pretende conscientemente una perspectiva sistemática para clarificar el contenido de los títulos a partir de los textos del Vaticano II (Misterio, sacramento de salvación, Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, Iglesia de los pobres); destaca la prioridad de Misterio (que no es un título más) porque permite mostrar la complejidad y la pluridimensionalidad; ahora bien, debe ser considerada en su mutua vinculación con Pueblo de Dios, para evitar la unilateralidad que también amenaza a la categoría *misterio* si cae en manos de los sectores más integristas.

La obra de Casiano Floristán debe ser considerada formando un díptico con la divulgada *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral* (1991) -en sintonía con el *Nuevo Diccionario de Pastoral* (2003)-. Entendida como “eclesiología pastoral” o “eclesiología comunitaria” (p. 10), se propone presentar la Iglesia como comunidad de creyentes (algo que todavía no es, máxime por la involución que percibe tras el Vaticano II), que debe desarrollar una praxis liberacionista; destaca por ello el sacerdocio común de los fieles (respecto al cual el sacerdocio ministerial queda difuminado).

5. Una eclesiología de integración: manuales y propuestas sistemáticas

Un amplio espectro de la eclesiología española asumió la renovación/reforma conciliar, con la conciencia de reconocer las tensiones y las polaridades de la realidad eclesial pero evitando los riesgos de las antítesis, de la confrontación, de las disociaciones y de la discontinuidad. La fecundidad de este proceso se ha manifestado de modo visible en los manuales, especialmente en los compuestos a partir de los años noventa, aportando así una reflexión más serena y equilibrada como servicio eclesial. Esa voluntad de integración es la que denominamos “hermenéutica de la identidad”, la cual no se cierra en sí misma sino que está abierta al diálogo y a la realidad. Es la conclusión analizada y demostrada por J. Planellas en *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiologías españoles. I. Riudor, J. Collantes, M.M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno* (2004). Aunque de modo directo estudia los cinco manuales más extendidos, el mismo juicio vale para otras obras de la época.

Los primeros manuales postconciliares de eclesiología se escribieron en el umbral de la fecha en que se inicia nuestro recorrido, redactados por dos autores que contaban ya con una amplia trayectoria académica, lo cual significa que procedían de la mentalidad preconiliar. Desde ahí intentaron cordialmente la recepción del Vaticano II. J. Collantes publica *La Iglesia de la Palabra I-II* (1972), I. Riudor *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres. I. Iglesia-Pueblo de Dios – Sacramento de salvación del hombre. II. Pluralidad de ministerios y carismas en la Iglesia* (1972-1974) y J.J. Hernández Alonso *La nueva creación* (1976).

El primero de ellos conserva los rasgos del manual clásico y tradicional. Signo de ello es que los elementos propios del Vaticano II se encuentran en *excursus*. La imagen privilegiada es Cuerpo de Cristo (con clara influencia de *Mystici Corporis*) porque permite conjugar el aspecto visible e invisible

de la Iglesia y presentar a esta como prolongación de Cristo en la tierra (desde esta óptica podrá decir que la Iglesia depende de la jerarquía y no al revés). Riudor expresa más nítidamente la sensibilidad conciliar: presenta a la Iglesia como comunidad de hombres y para los hombres, conjugando la dimensión trascendente e inmanente, como lo muestra la prioridad que otorga a las categorías Pueblo de Dios y sacramento universal de salvación. La igualdad ontológica de todos los bautizados permite valorar la pluralidad y variedad de carismas y de ministerios así como la corresponsabilidad y la dimensión de servicio de la jerarquía. Recoge las cuestiones candentes del momento y la influencia de H. Küng, señalando los aspectos discutibles. J.J. Hernández asume conscientemente el planteamiento conciliar, analiza las diversas imágenes, concluyendo que en ellas se refleja la conciencia de la Iglesia de ser una nueva humanidad o una nueva creación gracias a la acción de Cristo Jesús. Espacio notable se dedica a la apostolicidad (que aglutina las diversas dimensiones de la Iglesia) y a la estructura ministerial.

En la década de los ochenta merecen ser mencionados tres títulos. N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad* (1981) se centra en el estudio del Vaticano II, a partir del cual ofrece las coordenadas centrales e irrenunciables de una eclesiología (que no puede no ser) trinitaria. A. García Moreno en *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios* (1982), para elaborar una lectura eclesiológica de las categorías más novedosas y renovadoras del Vaticano II. Especial influencia ejerció *La Iglesia del concilio Vaticano II* (1988) de R. Blázquez: sitúa adecuadamente la intención del concilio en orden a situar la doctrina eclesial en el ámbito de la conciencia sedimentada en la Escritura y los Padres; en el confusionismo y en la desafección eclesial del momento se requería afirmar la propia identidad, especialmente la dimensión eclesial de la identidad cristiana; la referencia genuinamente teológica va acompañada de voluntad de diálogo, de lectura de los signos de los tiempos y de sensibilidad pastoral. En sus publicaciones posteriores, la mayoría ya como obispo, afronta con la misma actitud distintas dimensiones de la vida y del acontecer eclesial. De modo sintético ha articulado recientemente los pilares de la eclesiología en *La Iglesia, Misterio, Comunión, Misión* (2017): el doble descentramiento (en Jesucristo y en la misión) y la reforma reclamada por el Vaticano II se apoya en la conformación con la voluntad de Jesús; reivindica la condición de Cuerpo de Cristo como el aspecto más “misterioso” de la Iglesia, gracias al cual es nuevo Pueblo de Dios.

M.M. Garijo-Guembe publicó el 1988 *Gemeinschaft der Heiligen* (traducida en 1991 como *La comunión de los santos*), que integra con fuerza lo más positivo de la tradición oriental y acoge asimismo con decisión algunos resultados exegéticos avanzados; se sitúa en la eclesiología de comunión,

que fue la primera eclesiología de la Iglesia; con actitud claramente ecuménica, en línea con la teología ortodoxa concibe la Iglesia universal como *koinonía* de iglesias locales (observando que el Vaticano II no desarrolló propiamente una teología de la iglesia local) y conjuga los aspectos cristológico y pneumatológico (como lo constata en el Vaticano II) frente a la tendencia católica a acentuar la dimensión cristológico-institucional y frente a la tendencia protestante a privilegiar el componente pneumatológico.

S. Pié-Ninot ha realizado, junto a su trabajo en el campo de la teología fundamental, contribuciones notables a la eclesiología española. Dos obras más breves prepararon el camino hacia su opus magnum: *Introducción a la eclesiología* (1994), que presentaba la sacramentalidad como la más significativa descripción sobre la Iglesia (porque permitía conjugar tanto la convocatoria divina como la comunidad humana) y *Creer en la Iglesia* (2002). *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana* (2007) es punto de referencia tanto por su planteamiento como por la abundancia de datos sobre las controversias contemporáneas. La categoría “sacramento” es elegida como eje estructural por su fecundidad para articular las dos dimensiones fundamentales de la Iglesia y para conjugar la eclesiología del primer milenio (centrada en la *koinonía*) con la del segundo milenio (centrada en la idea de sociedad) tal como lo percibe en la “comunidad jerárquica” de que habla el Vaticano II. La comunión, a partir del dato teológico que otorga a los seres humanos la filiación divina y la fraternidad mutua, debe expresarse concretamente como sinodalidad intraeclesial (que había desarrollado ampliamente en *La sinodalitat eclesial -1993-*) y sirve para revitalizar la pastoral de la vida eclesial concreta. Igualmente merece ser mencionado el *Diccionario de Eclesiología* (2001) de C. O’Donnell, que adaptó para la edición española.

Los manuales indican ya desde su título que se asume el Vaticano II con el desarrollo y la profundización que cuajó en el Sínodo Extraordinario de 1985 y con la toma de conciencia de la urgencia evangelizadora. Misterio, comunión y misión (sin abandonar o relegar la categoría *Pueblo de Dios*) se convierten en coordenadas fundamentales de la eclesiología y de documentos magisteriales, como se muestra en *Christifideles Laici* de Juan Pablo II. M. Sánchez Monge. *Eclesiología. La Iglesia, misterio de comunión y misión* (1994), C. García Extremeño, *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo* (1999), A.M. Calero *La Iglesia. Misterio, comunión y misión* (2001) (en 1993 *Somos Iglesia*), M. Ponce, *La Iglesia, Misterio de comunión* (2011) que en 1979 había publicado su tesis doctoral *Naturaleza de la Iglesia según santo Tomás*. Con ello se consuma entre nosotros el verdadero “giro copernicano” de la eclesiología: la superación de la visión meramente extrínsecis-

ta y sociológica de la Iglesia (tanto de las posiciones pre-conciliares como de algunas corrientes del post-concilio) en favor de un planteamiento que recoge las aportaciones de las cuatro grandes constituciones conciliares: el misterio de la Iglesia se realiza y se refleja en un dinamismo de comunión (en dirección tanto vertical como horizontal) que se abre como oferta, propuesta y anuncio al mundo entero.

En 1998 E. Bueno de la Fuente publica *Eclesiología* (ya en 1991 *Eclesiología dogmática*), que intenta conjugar la dimensión fundamental en el tratamiento dogmático, articulando los distintos temas a la luz de las cuatro notas; con un planteamiento trinitario e histórico-salvífico otorga un énfasis especial a la comunión vivida como sinodalidad y a la catolicidad como dinamismo misionero. La dimensión sinodal es desarrollada en *Una Iglesia sinodal. Memoria y profecía* (2000, con Roberto Calvo), ya que es la figura que mejor responde a la lógica de la eclesiología posconciliar: *La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología postconciliar* (1997). La eclesiología debe incluir las exigencias de la misionología no sólo como un capítulo sino como dinamismo interno: *Teología de la misión de la Iglesia* (1998), *La Iglesia en la encrucijada de la misión* (1999), *Diccionario de Misionología y Animación Misionera* (2003 con Roberto Calvo).

La eclesiología fundamental en sentido estricto no ha tenido aportaciones notables aunque, como hemos indicado, su función ha sido asumida por la eclesiología en cuanto tal. La cuestión de los orígenes de la Iglesia, como hemos visto, no puede ser eludida por ningún tratado eclesiológico. Pero hay otro aspecto que no es suficientemente tenido en cuenta: su legitimidad ante la razón moderna: E. Bueno, *Significatividad y credibilidad de la Iglesia⁹ y Catolicidad frente a universalidad¹⁰*.

En este horizonte se sitúa G. Tejerina, *La gracia y la comunión. Ensayo de eclesiología fundamental* (2015): es consciente de que la significatividad de lo cristiano pasa necesariamente por la realidad de la Iglesia, por la forma eclesial de la fe, que es de hecho sustancial en ella desde su mismo origen; no pretende “un tratado sistemático de eclesiología. Quiere ser más bien un ensayo, una reflexión desde una cierta perspectiva -que nos parece determinante“ (p. 19), si bien a nuestro juicio la perspectiva fundamental se desborda adecuadamente en la sistemático-dogmática. En este nivel, si bien desde

⁹ En F. CONESA (ed.) *El cristianismo una propuesta de sentido*, Madrid 2005, 179-215.

¹⁰ En F. CHICA-S. PANIZZOLO-H. WAGNER (eds.), *Ecclesia Tertii Millenni Advenientis* Casale, Monferrato 1997, 560-572.

una impostación ecuménica, escribe A. González Montes su obra *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica* (2007): «Más que una elaboración estricta de una eclesiología, teje algunas de las nervaduras que le dan estructura» (p. XVII); se plantea como “fundamental” porque da gran importancia a la relación de Jesús con la Iglesia y como ecuménica porque tiene en cuenta la identidad de la eclesiología católica y asimismo los núcleos dogmáticos y teológicos en los que puede convenir o discrepar de una eclesiología no católica.

La abundancia y calidad de nuestra eclesiología se manifiesta en otra serie de obras que, aun no concibiéndose estrictamente como manuales, implican una concepción sistemática. G. Richi, *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática* (2016) presenta la Iglesia, desde una concentración sacramental y antropológica, como el acontecer de la Iglesia en los fieles cristianos en virtud de la presencia permanente del Resucitado; como “nosotros”, como sujeto, en la variedad de ministerios y estados de vida, «la misión coincide con el acontecer de la Iglesia en la historia» (p. 249). Su seguimiento de las diversas hermenéuticas del Vaticano II (puede verse *Una relectura de la constitución Lumen Gentium a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II, Cathaginensia* 29 -2013- 53-70) le ha permitido adoptar una posición que tiene en cuenta las controversias actuales con criterios certeros y serenos. J.L. Cabria, *Hacia una Iglesia creída, pensada, creíble. Lecciones de Eclesiología* (2014), desarrolla los contenidos básicos de la eclesiología: la Iglesia es creída en cuanto forma parte del depósito de la fe, es pensada y por ello analizada en su identidad y finalidad, con el fin de que sea hecha creíble en la vida de los cristianos. P. Rodríguez, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II* (2007) adopta la estructura de un curso de eclesiología: el Misterio de la Iglesia (el misterio del nuevo Pueblo de Dios que vive permanentemente “convocado”, Cuerpo de Cristo y *communio* como “definición” de la Iglesia) y su Misión; es de destacar también la edición de Actas de Congresos referidos a temas eclesiológicos: *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos* (1982), *Eclesiología treinta años después de Lumen Gentium* (1994).

S. Madrigal, además de sus investigaciones sobre la eclesiología histórica (especialmente en la controversia conciliarista y en la tradición ignaciana) se ha consagrado fundamentalmente al estudio y a la interpretación del Vaticano II. La evocación y la remembranza del evento conciliar despliegan el espacio para la actualización y la recepción con criterios claros para afrontar las encrucijadas eclesiales: *Vaticano II, remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología* (2002), *Tríptico conciliar: relato, misterio,*

espíritu del Concilio (2012), *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (2012), *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (2017).

J.R. Villar, desde su preocupación ecuménica (*Eclesiología y ecumenismo: comunión, Iglesia local, Pedro* -1999), ha estudiado algunos temas centrales, ya desde su tesis doctoral *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el concilio Vaticano II* (1989) mostrando los diversos elementos teológicos que confluyen en ella; con la perspectiva eclesiológica global ha escrito *El colegio episcopal: estructura teológica y pastoral* (2004) y ha editado *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino* (2004). En el debate sobre la hermenéutica del último concilio ha editado *Diccionario teológico del concilio Vaticano II* (2015) y con V. Vide *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica* (2013) que recoge las ponencias del Congreso sobre el Vaticano II celebrado en noviembre de 2012, que intentaba ofrecer una lectura global del acontecimiento eclesial y eclesiológico que fue el Vaticano II. Más recientemente la edición española de un *Diccionario de Eclesiología* (2016) de origen italiano, con aportaciones de los más significativos eclesiólogos españoles.

6. Cuestiones de relevancia eclesiológica

Dado el carácter de nuestra exposición no podemos detenernos en muchos temas parciales. No obstante aludiremos a algunas cuestiones significativas.

La iglesia local ha experimentado cierta revalorización, aunque no ha mostrado aún toda su fecundidad, como lo muestra su escasa relevancia en los manuales. Entre las monografías merecen una mención B. Álvarez Afonso, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis* (1996) la ya mencionada de J.R. Villar; desde una experiencia más concreta A.M.Unzueta, *Vaticano II e iglesia local. Recepción de la eclesiología conciliar en la diócesis de Bilbao* (1994); desde un punto de vista más abierto a la pastoral en general E.Bueno de la Fuente-R.Calvo Pérez, *La iglesia local entre la propuesta y la incertidumbre* (2000) y J.J. Llamado, *La martyría de la iglesia local* (2006). Desde las implicaciones canónicas y organizativas T. León Muñoz, *La territorialidad de la diócesis y de la parroquia. Significado teológico-canónico* (2000). Diversas perspectivas son recogidas en F. Rodríguez Garrapucho (ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión* (2012). Desde la tradición ortodoxa son de gran interés las aportaciones de J. Fontbona, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R.*

Tillard (1994) y otros artículos. Desde otro punto de vista, pero en la misma lógica, S. Pié-Ninot, *Ecclesia in et ex Ecclesiis (LG 23). La catolicidad de la "Communio Ecclesiarum"*, en F. Chica o.c. 276-288 y A. Antón, *Conferencias Episcopales ¿instancias intermedias?* (1989). Ello ha llevado a repensar y replantear la organización y el funcionamiento de las diócesis; la literatura es amplísima y de carácter muy variado, ya que se mezcla con la pastoral; por su nivel teológico y su referencia al Vaticano II baste citar a A. Fernández, *Nuevas estructuras de la Iglesia. Exigencias teológicas de la comunión eclesial* (1980).

Otro tema de gran relevancia eclesiológica es la relación entre sacramentos e Iglesia. El sacramento del orden ocupa un papel relevante, sobre todo a la luz de la apostolicidad y del ministerio apostólico, como hemos visto. Otra cuestión es la relación entre Iglesia y eucaristía, es decir, la eclesiología eucarística. La eclesiología que hemos presentado no da suficiente importancia al conocido principio «la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la iglesia» (H. de Lubac). G. Aboin, *La causalidad eucarística de la iglesia* (2016), ha estudiado la inflexión que significó el Vaticano II y sobre todo la profundización posterior por parte del magisterio de la Iglesia en la dirección que indica el título de la obra. Esta perspectiva es cultivada en el planteamiento, ya mencionado, de Fontbona y subyace también en R. Calvo Pérez, *Vivir la eucaristía* (2010). Es importante señalar que esta perspectiva se hace presente con claridad en tratados de eucaristía: M. Gesteira, *La eucaristía misterio de comunión* (1983); L. Trujillo-F.J. López Sáez, *Meditación sobre la eucaristía* (2008): la eucaristía es el sacramento de la Iglesia, de la edificación del Cuerpo cuya Cabeza es Cristo, «es el nacimiento... de la Esposa por el Esposo que viene a desposarla y a incorporarla a sí» (p. 15); por eso en controversias como la suscitada por Berengario se juega no sólo la verdad del sacramento sino la raíz de la Iglesia (p. 68).

El tema del laico ha merecido una fuerte atención desde distintos puntos de vista, sin conseguir superar la tensión inserta en el mismo concepto. Por un lado se muestra que deben primar las categorías que conservan la igual dignidad de todos los bautizados: J. Sancho, *Infalibilidad del Pueblo de Dios: "sensus fidei" e infalibilidad de la Iglesia* (1976) y A.J. Pérez Martínez, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar* (2014), que prueba la importancia de la categoría *christifidelis* en la eclesiología conciliar sobre la base de la índole misteriosa de la Iglesia y constata los esfuerzos que la teología española ha realizado para asumirla. Por otro lado se ha buscado facilitar su protagonismo y participación desarrollando la ministerialidad implícita en el bautismo y en la eclesialidad de la fe. En este punto se ha significado

sobre todo D. Borobio, *Ministerio sacerdotal y ministerios laicales* (1982), *Ministerios laicales* (1986), *Los laicos y la evangelización* (1987), *Misión y ministerios laicales* (2001). A.M. Calero intenta acentuar la vinculación entre laico e Iglesia: *El laico en la Iglesia: vocación y misión* (1998), *Somos Iglesia* (2002). Se acentúa la convicción de que se requiere una eclesiología integral, de modo que la “dimensión laical” se realice en el conjunto de la Iglesia y los laicos dejen de ser un tema parcial en la eclesiología, pero mientras se logra ese objetivo hay que seguir recordando los temas centrales de una teología del laicado: *Fieles a la tierra y constructores del Reino. El conflicto de los laicos cristianos* (1991) y -concebido como manual- *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre* (2001) de J. Perea.

BIBLIOGRAFIA

ÁNGEL ANTÓN, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Ed. BAC, Madrid 1977.

ÁNGEL ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia I-II*, Ed. BAC, Madrid 1986.

RICARDO BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Ed. Sígueme, Salamanca 1988.

ELOY BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiológia*, Ed. BAC, Madrid 1998.

JOSÉ LUIS CABRIA, *Hacia una Iglesia creída, pensada, creíble. Lecciones de Eclesiológia*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2014.

ÁNGEL MARÍA CALERO, *La Iglesia. Misterio, comunión y misión*, Ed. CSS, Madrid 2001.

JUSTO COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, Ed. BAC, Madrid 1972.

JUAN ANTONIO ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Ed. Sígueme, Salamanca 1984.

CASIANO FLORISTÁN, *La Iglesia, comunidad de creyentes*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999.

CLAUDIO GARCÍA EXTREMEÑO, *Eclesiológia. Comunión de vida y misión al mundo*, Ed. San Esteban, Salamanca 1999.

SANTIAGO MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización*, Ed. Sal Terrae, Santander 2002.

JOAQUÍN PEREA, *Otra Iglesia es posible*, Ed. HOAC, Madrid 2010.

SALVADOR PIÉ-NINOT, *Eclesiológia: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca 2009.

JOAN PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiológia españoles. I. Riudor, J. Collantes, M.M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, Ed. PUG, Roma 2004.

GABRIEL RICHI, *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiológia sistemática*, Ed. Encuentro, Madrid 2016.

PEDRO RODRIGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Ed. EUNSA, Pamplona 2007.

GONZALO TEJERINA, *La gracia y la comunión: ensayo de eclesiología*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2015.

Recibido el 15 de junio de 2018 / Aceptado 15 de julio de 2018

40 AÑOS DE TEOLOGÍA MORAL EN ESPAÑA 1978-2018

40 YEARS OF MORAL THEOLOGY IN SPAIN 1978-2018

JOSÉ LUIS PARADA NAVAS

Facultad de Educación

Universidad de Murcia

jlpn@um.es

Resumen: El artículo expone sintéticamente lo mucho y bien que se ha escrito después del Concilio Vaticano II durante los años 1978-2018 en España. El recorrido realizado en moralistas y tratados en este período la Teología Moral entra en un período de renovación, demandado por el Concilio Vaticano II. Han sido muchas las aportaciones que ha incrementado la reflexión moral para construir un nuevo edificio de la Teología Moral adaptada a la realidad de la sociedad pluricultural actual. Se constata que la reflexión teológico-moral se encuentra en una buena dirección desarrollando etapas cada vez más fecundas en diálogo abierto con el mundo, trabajo nada fácil. Las propuestas e investigaciones en la teología moral presentan un balance positivo junto a las críticas y lamentaciones que acompañan al quehacer moral. Intentamos dar y ofrecer una explicación razonada de nuestro estilo de vida, hay que estar “dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación” (1 Pedro 3,15)

Palabras clave: España, Concilio Vaticano II, Moralistas, Teología Moral.

Abstract: The article summarizes how much and well it has been written after the Second Vatican Council during the years 1978-2018 in Spain. The journey made in moralists and treatises in this period Moral Theology enters a period of renewal, demanded by the Second Vatican Council. There have been many contributions that have increased the moral reflection to build a new building of Moral Theology adapted to the reality of today multiculturalism society. It is noted that the theological-moral reflection is in a good direction developing increasingly fruitful stages in open dialogue with the world, work is not easy. Proposals and research in moral theology present a positive balance together with the criticisms and lamentations that accompany the moral task. We try to give and offer a reasoned explanation of our lifestyle, we must be; “always ready to give reason for your hope to everyone who asks for an explanation”; (1 P 3, 15)

Key-word: Moral Theology, Moralists, Spain, Vatican Council II.

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos 40 años en España se ha escrito mucho y bien sobre la teología moral. El Concilio Vaticano II, sobre todo durante los años posteriores, ha sido un referente constante acerca de la renovación de la teología moral. Las afirmaciones de contenido histórico han sido matizadas, se puede aceptar que en la relación del cristianismo con el mundo proliferaron, incluso en ciertas etapas prevalecieron, actitudes de signo negativo: Huida del mundo (*fuga mundi*); el mundo como enemigo de los valores del espíritu; y el mundo como oponente, incluso como adversario de lo cristiano. Estos planteamientos se han superado e integrado. Las aportaciones e investigaciones de la reflexión moral caminan para construir el nuevo edificio de la teología moral en España. Constatamos que no se ha alcanzado un resultado definitivo, pero podemos afirmar que se camina por las sendas donde se respira aire fresco y nuevo.

El Concilio Vaticano II marcó una nueva orientación¹. Esta orientación puede reflejarse con un vocablo de gran resonancia *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia: el diálogo. Este vocablo adquirió carta de ciudadanía católica con Juan XXIII². Asumida y desarrollada por Pablo VI, de un modo singular en su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), apoyando el cambio de orientación de la relación de la Iglesia con el mundo³

Desde 1930 a 1960 la teología moral experimenta la influencia de los movimientos de pensamiento que provienen de otras disciplinas. Ante todo hay que mencionar el movimiento litúrgico, que insiste en que la celebración litúrgica exprese su influencia también en el obrar cristiano. El movi-

¹ MARCIANO VIDAL, “Gaudium et spes y Teología Moral”, en *Moralia* (2012) núm. 134-135, 103-153. CLAUDIO HUMMES, “Una Chiesa del dialogo”, en *Il regno-Documenti* 50 (2005) n. 970, 316-320); LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL, “Una nueva actitud de la Iglesia ante el mundo en la *Gaudium et spes*”, en *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 421-433.

² VARIOS, *Fede, Tradizione, Profezia*, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano, II, Paideia, Brescia 1984; JOA GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*, Peeters, Leuven 1998, 3-30_ “Jean XXIII à l’origine de Vatican II”; ANTONIO JOSÉ DE ALMEIDA, João XXIII, o papa do concilio. Veio um homem enviado por Deus cujo nome era João. *Revista Eclesiástica Brasileira* 71(2011) 831-860.

³ El modelo de Iglesia apuntado por el papa Montini como “Pueblo del encuentro o del diálogo”. EDUARDO DE LA HERA, “Conciencia, renovación y diálogo en la Iglesia. Recordando a Pablo VI en el 50º aniversario del Vaticano II”, en *Vida Nueva* n. 2.784 (14-20 de enero 2012) 23-30. Pliego sobre la recepción conciliar de las orientaciones de Pablo VI acerca del diálogo: GIOVANNI TURBANTI, “La recezione comparata delle Encicliche “*Pacem in terris*” e “*Ecclesiam suam*”, en *Centro Vaticano II. Ricerche e Documenti* 4/IV/2(2004) 111-140.

miento bíblico, a su vez, se asocia a la liturgia en destacar el valor vital de la Biblia, que no puede ser simplemente objeto de estudios especializados, sino que debe llevar a una vida cristiana más plena. Finalmente, la llamada teología kerigmática se orienta no hacia cuestiones dogmáticas abstractas, sino hacia un compromiso en la vida cristiana concreta.

Desde el punto de vista de los libros de moral, varios teólogos moralistas, siguiendo las huellas de la escuela de Tubinga, intentan estructurar una teología moral positiva de la vida cristiana (y no una moral del confesionario), para ver cómo debe obrar el cristiano a fin de ser fiel a la gracia y al compromiso de su bautismo. Especialmente en Alemania, éste es el tiempo de las morales cristicéntricas. El exegeta Fritz Tillmann elabora una teología moral que es antes que nada una imitación de Cristo⁴. También Tillmann organizó su moral según el plano tripartito heredado de Tubinga -Dios, uno mismo, los demás-; pero encontró grandes dificultades al pasar de la doctrina de la imitación de Jesús a la aplicación a los detalles concretos de la vida. Otros autores como E. Merchs proponen como temas centrales de la moral el cuerpo místico de Cristo⁵, o la venida del reino de Dios de J. Stelzenberger, o la caridad de G. Gilleman⁶.

Otro centro de interés de los estudios de la teología moral puede verse en el volumen de G. Thils *La théologie des réalités terrestres*. La importancia dada entonces a la acción católica, que quiere estar presente en todos los ambientes, así como el fenómeno de la laicización, inducen a buscar el fundamento del compromiso del cristiano en el mundo, en la vida política, social, económica, familiar, etc.

Un movimiento filosófico inspirado en el danés Sören Kierkegaard enseñaba que el hombre, más allá de toda legislación general, debe responder a la llamada concreta de Dios en un momento dado: el *kairós*, el movimiento salvífico, determina nuestro actual modo de obrar. Un leve existencialis-

⁴ FRITZ TILLMANN, tomo III, *Die Idee der Nachfolge Christi*; tomo IV, *Die Verwicklung der Nachfolge Christi*, cuyos fundamentos filosóficos había asegurado T. Steinbuchel (t. II), y T. Muncker sus fundamentos psicológicos (t. I). Cfr. FRITZ TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Schöningh, Düsseldorf 1934, que se inserta como el tercer volumen de la obra completa: *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Cf. LOUIS BERTRAND GILLON, *Cristo e la teología morale*, Edizione Romane Mane, Roma 1961. Cf. LIVO MELINA, "Hacia un cristicentrismo de la acción", en LIVO MELINA-JOSÉ NORIEGA-JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 123-154.

⁵ ÉMILE MERSCH, *La morale del corpo mistico*, Misure 1933. ÉMILE MERCHE, *Morale et Corps Mystique*, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Bruges-Paris 1937.

⁶ GERARD GILLEMANN, *Le primat de la Charité en Théologie morale*, 1952. La primacía de la caridad en teología moral, Desclée de Brouwer, Bilbao 1957.

mo ateo se manifiesta también en J.P. Sartre, que se inspira en Heidegger, Jaspers y Husserl. La guerra de 1939-1945 pudo influir en la relevancia del existencialismo, creando situaciones absolutamente imprevisibles, en las cuales el hombre debía tomar sus decisiones a partir de la situación. Según el existencialismo sartriano, no existe ni naturaleza humana ni norma concreta absoluta; existe sólo una naturaleza humana existencial, relativa al tiempo histórico. El hombre, condenado a la libertad, es el que se va haciendo a sí mismo. Con la libertad de la acción propia crea sucesivamente los valores. El magisterio de la Iglesia, con Pío XII y Juan XXIII, condenó varias veces el existencialismo ateo (DS 3918) desde el punto de vista moral, en cuanto que sostiene que las leyes naturales no serían la expresión de una naturaleza humana, y por tanto no serían generales, universales e inmutables, sino relativas a las situaciones. A. de Waehlens y G. Marcel intentaron construir un existencialismo cristiano. Por otra parte, ciertas instancias positivas del existencialismo encontraron una respuesta en la moral católica. Teólogos moralistas como J. Fuchs han visto que la situación es un elemento esencial de la realidad, es el punto en que se insertan los elementos generales de la ley; la consideración de la situación debe intervenir a título intrínseco en el juicio moral.

El manual de B. Häring *La ley de Cristo* (primera edición alemana, 1954) puede considerarse como una síntesis de los principios que se iban expresando en numerosas publicaciones: imitación de Cristo reino de Dios, primado de la caridad. La moral es ante todo respuesta del hombre a la llamada de Dios. Este ensayo de moral positiva incorpora numerosos elementos bíblicos e investigaciones filosóficas, como la moral de los valores o el personalismo, pero no abandona el plano general.

De este modo se va preparando el camino para la convocatoria del Concilio Vaticano II por el papa Juan XIII.

2. LA TEOLOGÍA MORAL DEL VATICANO II

El Vaticano II habló poco de moral, pero dio directivas metodológicas e intentó dos ensayos de moral. Los documentos conciliares rezuman una nueva forma de hacer teología moral: “El concilio ha hecho grandes aportaciones a la renovación de la moral. El espíritu general del concilio es un ambiente que acepta y hasta exige la renovación de la moral. Además, muchos documentos conciliares, aunque no sean documentos de índole moral, son aportaciones valiosas en dicho campo; se ha resaltado la importancia de la *Lumen gentium* para la comprensión de una moral de signo eclesial;

la importancia de la Dei Verbum en orden a una fundamentación bíblica de la moral; la importancia de la *Sacrosanctum concilium* con relación al tono místico y sacramental de todo comportamiento cristiano. Pero donde más aparece la dimensión moral del concilio es en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, en la que se afrontan temas concretos y decisivos de la vida y del comportamiento de los cristianos.⁷

Señalamos que hay un texto del concilio en el que de forma clara se postula la necesidad de la renovación de la teología moral. En el n° 16 del decreto *Optatam totius*: “Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo”.

Los documentos conciliares reclaman la renovación de la teología moral. Tarea que facultades de teología (Universidad Pontificia de Salamanca; Universidad Pontificia de Comillas; Universidad de Navarra; Barcelona; Burgos; Granada; Madrid); el Instituto Superior de Ciencias Morales en Madrid y la revistas de ciencias morales *Pentecostés* y *Moralia* dirigidos por los redentoristas en España vienen promoviendo con fidelidad a los principios conciliares. Los objetivos generales desde diferentes perspectivas han sido fundamentarse en los principios establecidos por la Dei Verbum sobre el uso de la Escritura en teología, el decreto *Optatam Totius*, en el número 16, da las directivas para construir una moral centrada en el misterio de Cristo y en la historia de la salvación. El uso de la Escritura debe fomentar la presentación científica de esta moral, que debe estar orientada a la vocación a la cual son llamados los fieles en virtud de su unión con Cristo. En el centro de esta moral se encuentra la caridad, en la cual los cristianos encuentran la obligación de dar frutos para la salvación del mundo.

La declaración *Dignitatis Humanae*, en el número 14, pone de manifiesto cómo la teología moral bíblicamente vivificada es completada por la filosofía moral. El fundamento último de los derechos de la conciencia está en la dignidad de la persona humana. Los principios del orden moral se integran a la luz más segura de la revelación presentada por el magisterio. Los elementos racionales son asumidos en la fe. El concilio no estudia la autonomía de una moral puramente racional.

⁷ MARCIANO VIDAL., La teología moral: renovación posconciliar y tareas del futuro, en CASIANO FLORISTÁN-JUAN JOSÉ TAMAYO (eds), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 204s.

El concilio intentó luego dos ensayos de moral: uno, para una moral de la caridad integral, en *Lumen Gentium* 39-42; el otro en la *Gaudium et Spes*, donde, superando una ética individualista, se dan los principios fundamentales de una moral social a nivel mundial. Desarrolla la dimensión antropológica de la moral renovada (la vocación humana, el ateísmo, la actividad del hombre, su dignidad).

Después del *concilio* Vaticano II. La evolución de la teología moral después del Vaticano II no forma aún parte del campo de la historia; estamos todavía en lo vivo de los diversos problemas aparecidos. Por eso nos limitamos a enumerar los temas principales que ocupan el centro del debate sobre la teología fundamental en estos últimos veinte años.

La introducción, pedida por el concilio, de la Escritura en la teología moral ha creado numerosas dificultades a los moralistas y a los exegetas. Ni unos ni otros rehúsan colaborar, pero de momento han de contentarse con una aproximación interdisciplinar más bien extrínseca. Por otra parte, este problema está ligado al debate sobre la especificidad de la Historia de la teología moral cristiana, debate que se ha prolongado en el otro entre los defensores de una moral autónoma y de una ética de la fe [Autonomía y teonomía]. En este cuadro se desarrolla la discusión sobre las normas de la vida moral, sobre la intervención del magisterio en el derecho natural [Ley natural] y sobre el derecho del teólogo al disenso. Finalmente, las teologías de la liberación proponen su aproximación a los problemas morales partiendo de la praxis.⁸

Al término de esta historia, que M.D. Chenu define como “caótica y desconsoladora”, podemos concluir que la teología moral católica se empobrece y se pierde cuando la casuística o el juridismo la ponen al servicio del mínimo legal o del sacramento de la penitencia considerado como una divisoria entre lo lícito y lo ilícito. Además: la moral se vacía cuando se deja aprisionar en una sistematización filosófica que no puede hacer frente a todas las exigencias de la vida en Cristo. Por el contrario, la moral florece cuando es realista, o sea, cuando escruta la naturaleza y reconoce como fuente de las exigencias de la vida en Cristo la fe, la caridad, la gracia y los sacramentos. Pero todos estos elementos deben luego cristalizar en mirar el mundo con optimismo, con la tarea de encarnar la utopía de la fe que experimenta la comunidad cristiana.

⁸ MARCIANO VIDAL, *El concilio Vaticano II (1962-1965). Perspectivas generales*, www.redentoristas.org/wp-content/uploads/2013/03/El-concilio-Vaticano-II.pdf

El Concilio Vaticano II propone unos criterios básicos para la teología que son aplicables a la teología moral: fundamentación en la Palabra de Dios; disciplina inspirada en la Tradición, abierta para proponer soluciones prácticas para los problemas actuales; fidelidad al Magisterio; alimento para la vida espiritual con una dimensión pastoral y testimonial.⁹

En el decreto *Optatam totius*¹⁰ exhortan los padres conciliares a una renovación de la Teología Moral. Se pueden entrever las líneas maestras para la Teología Moral Renovada:

-Científica y perfeccionada: “Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica...”

-Fundamentación bíblica: “...nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura...”

-Kerigmática: “deberá mostrar la excelencia de la vocación...”

-Eclesial: “...de los fieles...”

-Cristocéntrica: “...en Cristo...”

-Dinámica: “y su obligación de producir frutos”

-Centrada en el amor: “...en la caridad”

-Apertura al mundo: “...para la vida del mundo.”

Los Teólogos Moralistas, en estos cuarenta años en España, han investigado y publicado sus reflexiones teológicas morales teniendo presentes las directrices del Concilio Vaticano II con lealtad, con miradas enriquecedoras o diferentes, pero todas ellas para tenerlas como un referente en la reflexión teológico moral, fieles a la Palabra, la Tradición, el Magisterio y los Signos de los Tiempos.

3. TEÓLOGOS MORALISTAS Y MANUALES DESDE 1978- 2018

La metodología que seguimos en este punto del trabajo será de tipo diacrónico y sincrónico en este apartado, señalamos algunos teólogos moralistas con relevancia en los manuales de Teología Moral en los últimos cuarenta años, no son todos, pido excusas a los profesores, investigadores,

⁹ Concilio Vaticano II, *Optatam totius*, n. 16.

¹⁰ C.f. *Optatam totius*, n. 16.

y pensadores que en el ámbito de España ha publicado en libros, artículos, y otras aportaciones y no los reflejo en este trabajo, pero el espacio es limitado¹¹.

3.1. MORAL DE ACTITUDES (I-II-III) de Marciano Vidal. El tratado de la Teología Moral está dividido en tres secciones: Moral Fundamental; Moral de la Persona y Moral Social.¹² Manuales nacidos del quehacer de la docencia universitaria, pero pueden servir para orientar la acción pastoral y potenciar los conocimientos teológicos morales. El contenido y la metodología responden a esta perspectiva con una visión más personalista de entender la teología moral.

La teología moral, además de compartir los problemas comunes a todo el saber teológico, tiene los suyos propios.¹³

La obra del profesor M. Vidal tiene en cuenta la tradición teológico-moral, la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II, el diálogo con los saberes acerca del hombre y con la nueva situación histórica y la referencia expresa al compromiso de liberación en que se sienten empeñados tanto los cristianos como todos los hombres de buena voluntad.¹⁴ Es un verdadero Manual de ética cristiana.

¹¹ Universidad Pontificia Comillas-Madrid. JULIO LUIS MARTÍNEZ MARTÍNEZ-JOSÉ MANUEL CAAMAÑO LÓPEZ, en *Moral Fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, 2014. Realizan una reflexión actual donde presentan los fundamentos y categorías relevantes de la moral fundamental en clave de esperanza eclesial, en sintonía con el magisterio del papa Francisco. Puede considerarse como una respuesta valiente a la llamada del Concilio Vaticano II para renovar la teología moral según la *Optatam Totius* n. 16. La moral fundamental en la tradición jesuítica convoca a una moral del amor, del diálogo, de la paciencia y de la cercanía.

Universidad de Navarra. *Manuales de Teología*: AUGUSTO SARMIENTO, ENRIQUE MOLINA, TOMÁS TRIGO, *Teología Moral Fundamental*, Navarra 2013. AUGUSTO SARMIENTO, TOMÁS TRIGO, ENRIQUE MOLINA, *Moral de la Persona*, Navarra 2006. ROBERTO ESTEBAN DUQUE, *Moral socioeconómica y política*, colección Astrolabio Religión, 2017.

¹² Cf. MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, Ed. PS, Madrid 1974 (primera edición). Vol. I: *Moral Fundamental*; Vol. II/I: *Moral de la persona y bioética teológica*; Vol II/2: *Moral del amor y de la sexualidad*; Vol.III: *Moral social*. 1991.

¹³ Cf. MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, I, PS, Madrid 1974, p.10.

¹⁴ Cf. MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, I, PS, Madrid 1981(5ª ed.), p.5.

3.1.1 DICCIONARIO DE ÉTICA TEOLÓGICA del profesor M. Vidal.¹⁵

El diccionario de moral ofrece al público interesado por las cuestiones de la moral cristiana una magnífica obra de consulta, con un lenguaje claro y conciso, con una temática amplia y detallada. El diccionario se sitúa entre los dos extremos de un diccionario, (hay varios traducidos al español) una visión explicativa de términos morales y la recopilación de extensas monografías sobre unos pocos conceptos básicos de moral. El diccionario del profesor Marciano es un diccionario temático en el que, además de explicar términos y de exponer conceptos, se analizan los principales problemas de la moral cristiana.

El diccionario abarca los temas más destacados del ámbito teológico moral, tanto en la vertiente bíblica como en la visión histórica y sistemática.

El desarrollo de los temas se enmarca dentro de las coordenadas señaladas por la renovación teológico-moral promovida por el Concilio Vaticano II.

Conviene resaltar que todas las voces son acompañadas por una breve pero selecta bibliografía.

3.2. PROBLEMAS ACTUALES DE MORAL (I-II) de Antonio Hortelano, ediciones Sígueme, 1979. La propuesta de estos libros es que la moral sea más positiva que negativa, más profunda que superficial y más social que individual. No perder los valores de la tradición pero abrirse a las exigencias de los tiempos actuales. Una moral con más contacto con el mundo. El mundo como voz de Dios. Es Jesús de Nazaret y sólo Cristo quien da trascendencia a la personal, a la comunidad y a mundo. La moral se preocupa de la responsabilidad moral. Dar a la conciencia el primado de los imperativos morales.

Un tema fundamental en la moral actual es el respeto a la vida y al amor, con los grandes problemas que el amor está planteando a las nuevas generaciones en el ámbito de la sexualidad, de la amistad interpersonal.

El profesor Antonio Hortelano inicia su reflexión con una iniciación a la teología moral, porque el problema epistemológico de la moral tiene una gran importancia. Estudia la moral de la responsabilidad, la moral de la

¹⁵ Cf. MARCIANO VIDAL, *Diccionario de ética teológica*, Verbo Divino, Estella, 1991, pp. 7-9.

vida, del amor y la moral de la liberación, como problemas más candentes de nuestro tiempo.¹⁶

3.3. PRAXIS CRISTIANA (1-2-3) de R. Rincón Orduña-G.Mora Bares-E.López Azpitarte, Ediciones Paulinas, Madrid, 1980.¹⁷ Es una obra que abre nuevos caminos y horizontes en fidelidad creativa a la novedad eterna del Evangelio. Los destinatarios son los sacerdotes, estudiantes de teología, los educadores de la fe y el pueblo de Dios interesados por las cuestiones morales, y abierto a la sociedad.¹⁸

Los objetivos que se marcan: elaborar un moral cristiana, para poder transmitir una moral radical y humana. Una teología moral cristocéntrica, porque “en realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio de Verbo encarnado” y Cristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22,1). Este cristocentrismo se refleja en la constante inspiración en la Escritura, en la reflexión y praxis de la comunidad cristiana, en la clara opción por los preferidos y preferencias de Jesús en la acogida discernidora de todo lo “bueno, conveniente y acabado” (Rom12,2) que va alumbrando la historia del pensamiento y la praxis de la libertad.¹⁹

3.4. LA OPCIÓN DEL CRISTIANO (I-II-III) de Urbano Sánchez García en Atenas 1984. No es un manual para la docencia diaria, si es una introducción sencilla y atrayente a la Teología Moral. La presentación de los temas destacando: la presencia y urgencia del reino de Dios como realidad vertebradora de la TM; la dimensión positiva en su aspecto cristológico y eclesial. La estructura interna de los temas ofreciendo el fundamento antropológico de las categorías de la Moral Fundamental. Esta obra desarrolla un enfoque eminentemente pastoral²⁰. La obra de U. Sánchez ha contribuido a

¹⁶ Cf. ANTONIO HORTELANO, Problemas actuales de Moral. I, II, 1979, Sígueme, Salamanca 1979, pp. 9-13

¹⁷ Cf. RAIMUNDO RINCÓN, -GASPAR MORA,- EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE, Praxis cristiana, 1. Fundamentación, Paulinas, Madrid 1980. FRANCISCO JAVIER ELIZARI BASTERRA-EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE, Praxis cristiana, 2. Opción por la vida, Paulinas, Madrid 1981. IDELFONSO CAMACHO-RAIMUNDO RINCÓN-GONZALO HIGUERA, Paulinas, Madrid 1986.

¹⁸ Cf. RAIMUNDO RINCÓN-GASPAR MORA-EDUARDO LÓPEZ, Praxis cristiana, 1, Paulinas, Madrid 1980, p. 12.

¹⁹ Cf. o.c. p. 13.

²⁰ Cf. URBANO SÁNCHEZ GARCÍA, La opción del cristiano, I, Atenas, Madrid 1984, pp. 7-9.

la renovación que proponía el Concilio Vaticano II (Optatam totius, 16). El segundo volumen de *La Opción del cristiano*, la comunión en Cristo tiene como reto el presentar una Teología Moral especial, que clarifique las relaciones del cristiano en un mundo ateo y secularizado, que dé respuesta a las preguntas de la personalización y de la sexualidad concretándose en la moral matrimonial y familiar. Deja muy claro que quien ha optado por Cristo debe ser coherente con su opción en las relaciones con Dios, con el prójimo y consigo mismo. Los temas siguen una metodología que no entra en las opiniones particulares, “buscando el equilibrio y el espíritu de síntesis innovadora que simboliza con la imagen del árbol: las raíces de la antropología, para destacar el núcleo humano; el tronco del dogma, que fundamente la opción de la fe como enriquecedora de la opción ética; la savia de la espiritualidad, para subrayar cada respuesta como la actualización del seguimiento de Cristo; las ramas de la disciplina eclesial, como expresión de la comunión con la Iglesia, y los frutos, como símbolos de la dinámica pastoral.”²¹

3.5. TEOLOGÍA MORAL (I-II-III. La reforma de la teología moral) de Aurelio Fernández en ediciones Aldecoa, Burgos 1992, 1993, 1997.²² Este manual se posiciona donde se unen doctrina ética y la moral vivida. Está dividido el manual en dos secciones: la primera parte trata el comportamiento moral en general y la segunda parte presenta los parámetros en los que se desarrolla la vida moral de la persona. En esta parte intenta configurar la vida de acuerdo con los criterios y mandatos que contiene la Revelación cristiana y que fueron proclamados por Jesús. El método utilizado en la exposición de cada capítulo refleja el objetivo del manual, siendo útil para lectura y estudio del contenido de la obra por parte del alumno. Tres partes diferenciadas en cada capítulo: Esquema; Desarrollo doctrinal y un Apéndice.²³

El profesor Fernández, siguiendo el esquema moral de la persona y la moral social, amplía sus enunciados. El II volumen lo intitula *Moral de la Persona y de la Familia*, y al III lo denomina *Moral Social, Económica y Política*. En el segundo volumen incluye modelos clásicos, estudia la virtud de la Religión y las exigencias morales del modelo Mandamientos en los tres primeros preceptos. Dando por sentado que entre las opciones morales

²¹ Cf. URBANO SÁNCHEZ GARCÍA, *La opción del cristiano*, II, Atenas, Madrid 1984, pp. 11-12.

²² Cf. AURELIO FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, I *Moral Fundamental*, 1992; *Teología Moral II*, *Moral de la persona y de la familia*, 1993; *Teología Moral III: Moral social, económica y política*, 1993, Aldecoa, Burgos.

²³ Cf. AURELIO FERNÁNDEZ, *Teología Moral I*, Aldecoa, Burgos 1992, pp. 23-39.

del creyente tiene que figurar como principal la opción por Dios ya que la dimensión religiosa está presente en toda la vida moral de la persona.

En el tercer volumen trata como lugar preferente el estudio de la virtud de la justicia, pues constituye el fundamento social y político de los pueblos. Los volúmenes de la Moral Especial (Moral de la Persona y de la Familia) y Moral Social, Económica y Política tratan de armonizar la “Moral de los Mandamientos” y la “Moral de las Virtudes”. La tarea relevante es articular los principios morales que fundamentan la vida del creyente, y de este modo se logre una síntesis que integre todos y cada uno de los elementos que constituyen la identidad de la praxis cristiana.²⁴

3.6. ETICA Y VIDA: Desafíos actuales. Fundamentación de la ética cristiana. Ética de la sexualidad y del matrimonio de Eduardo López Azpitarte²⁵. Señalamos sólo algunas obras del profesor López Azpitarte, casi todas ellas se pueden encontrar en el libro de Francisco J. Alarcos que coordina el homenaje realizado a López Azpitarte “La moral cristiana como propuesta”²⁶. En el volumen se visibiliza la reflexión e investigación sobre temas de moral fundamental y moral de la persona reconociendo la figura y la obra del profesor Eduardo López Azpitarte, cuarenta y tres años como docente en la facultad de Teología de Granada. La tarea de la moral es ayudar al hombre a ser artesano de su propia historia personal y social; a conocer y optar por los valores potenciadores de humanidad, a proceder con aquella madurez en que la conciencia sintetiza su propia autonomía con la revelación de Dios en Jesús, sirviéndose para ello de las aportaciones de las ciencias, de la cultura y del Magisterio. La dimensión sobrenatural de la teología moral aporta la grandeza de ser expuesta a la amistad ofrecida por el Dios que salva al hombre; de ser cauce para la creación de un mundo nuevo siguiendo al que es Vida, Camino y Verdad. En “Ética y vida: desafíos actuales” presenta los fundamentos en torno a la vida, para constatar los factores que han suscitado los problemas actuales. Ante esta situación propone un capítulo sobre las críticas de las ciencias a la teología moral y en concreto, la urgencia de una dimensión en el mundo de la técnica. Aborda temas como la ingeniería genética, los nuevos métodos de reproducción artificial; la defensa del pa-

²⁴ Cf. AURELIO FERNÁNDEZ, *Teología Moral II*, Aldecoa, Burgos 1993, pp. 41-46.

²⁵ Cf. EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE, *Ética y vida: Desafíos actuales*, San Pablo, Madrid, 1990; *Fundamentación de la ética cristiana*, San Pablo, Madrid 1991; *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, San Pablo, Madrid 1992.

²⁶ FRANCISCO J. ALARCOS MARTÍNEZ (ed), *La moral cristiana como propuesta*, San Pablo, Madrid 2004.

trimonio genético con la eugenesia; el aborto; la pena de muerte; la guerra; el suicidio; la eutanasia; el derecho a morir con dignidad; los cuidados al moribundo; la verdad al enfermo; la experiencia sobre seres humanos; el trasplante de órganos; el uso de los psicofármacos; la preocupación ecológica y la violación de la intimidad.

3.7. LA VIDA EN CRISTO²⁷. De José-Román Flecha. Resumen del manual de Teología Moral Fundamental publicado por la BAC. El libro es una introducción a la teología moral cristiana, y a la práctica moral de los cristianos. Con profundidad se reflexiona sobre el comportamiento moral. La moral vivida y la moral formulada. El cristiano ha recibido una nueva vida en Cristo. Una vida que brota de una vocación y se realiza en el seguimiento. La aportación de esas páginas dejan constancia de la grandeza y exigencias de esa vida en Cristo.

El Profesor Flecha publica su manual de Bioética²⁸ donde desarrolla algunas de las cuestiones de la ética de la vida. Comienza con un tema introductorio sobre la defensa de la vida humana, referente al origen de la vida, la enfermedad y la conservación de la salud, concluyendo con referencias a la muerte humana y a la ecología. La fe cristiana cree en un Dios Creador y amigo de la vida, en Cristo Resucitado y cree en el Espíritu, que es “Señor y dador de vida”, esto implica una actitud positiva y responsable ante la vida humana.²⁹

3.8. MANUALES SAPIENTIA FIDEI³⁰: José Román Flecha Andrés: Teología Moral Fundamental y moral de la Persona. Ángel Galindo: Moral socioeconómica.³¹

El texto de Teología Moral Fundamental del profesor Flecha establece un diálogo renovador con la cultura actual y para ello toma como referente la *Gaudium et Spes* ampliada por la Encíclica *Redemptor hominis* de Juan

²⁷ Cf. JOSÉ-ROMÁN FLECHA, *La vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2000.

²⁸ Cf. JOSÉ-ROMÁN FLECHA, *La fuente de la vida. Manual de bioética*, Sígueme, Salamanca, 1999.

²⁹ Cf. JOSÉ-ROMÁN FLECHA, o.c. pp. 11-12.

³⁰ Cf. JOSÉ-ROMÁN FLECHA, *Teología moral fundamental*, (Sapientia Fidei, Manuales de Teología) BAC, 1994. *Moral de la Persona*, (Sapientia Fidei, Manuales de Teología), BAC, Madrid, 2002.

³¹ Cf. ÁNGEL GALINDO, *Moral socioeconómica*, (Sapientia Fidei, Manuales de Teología) BAC, Madrid 1996.

Pablo II y por el Documento de Puebla (1979): el hombre es el camino de la Iglesia. El hombre imagen e icono de Dios. La moral se fundamenta en la antropología. El ser humano es comprendido en su dimensión psicosomática, en su dimensión personal social y en su apertura vocacional a la trascendencia. El libro expresa que la dignidad de la persona ha sido revelada definitivamente en Jesucristo, nueva ley norma universal para la conducta humana. El profesor Flecha trata con certeza las relaciones de los teólogos moralistas con el Magisterio y el uso que hacen de la enseñanza magisterial. Las referencias a la encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II están muy bien reflejadas. Muy importante la reflexión teológico-pedagógica cuando trata la historia de la teología moral y la Escritura.

El manual *Moral de la Persona* presenta algunos aspectos sobre la sexualidad y el amor, con referencias a situaciones problemáticas a estas cuestiones. Se acerca a las situaciones de la sexualidad y al amor afirmando la vocación humana a la “integridad e integralidad del don personal”. Una meta propuesta por la moral del amor y la sexualidad del Catecismo de la Iglesia Católica (2337). Urge afirmar un comportamiento que refleja la verdad de lo que la expresión del amor postula comunicar de entrega humana y fiel, oblativa y fecunda, definitiva y pública. Una entrega según el modelo de Cristo.

El Manual sobre Moral socioeconómica del profesor Galindo, como parte de la teología, queda justificado. Dentro de la Iglesia y de la sociedad, promoviendo permanentemente a todos la comprensión histórica y la reflexión racional del comportamiento del ser humano. En relación con el resto de asignaturas teológicas. La moral económica ayuda a entender aquellas, pero necesita de su colaboración en los elementos fundamentales (Historia de la Iglesia, Sagrada Escritura, Antropología teológica). La moral económica se legitima como conocimiento teórico y práctico de las reglas del comportamiento social, en la historia y en sí mismo; por los fines de la acción social del hombre y de la Iglesia; por la acción de la vida social dentro y fuera de la teología.³²

3.9. LA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA FRANCISCANAS.

La escuela teológica de la familia franciscana es la realidad espiritual de la reflexión personal y comunitaria de sus miembros. Existe una teología franciscana porque sus investigadores han sabido articular una reflexión sistemática del cristianismo desde el estilo de la propia familia. En todos

³² Cf. ÁNGEL GALINDO, o.c. XVIII-XXI.

los teólogos franciscanos se vertebra la dialéctica entre lo sincrónico y lo diacrónico.

La publicación del Manual de Teología Franciscana representa una importante aportación del franciscanismo a finales del siglo XX³³. Como afirman los coordinadores del Manual de teología franciscana: “No es sólo una simple reproducción de lo ya dicho, sino un pensar y un proponer sobre lo que aún no está dicho, porque la verdad teológica, más que una posesión conceptual, es la adhesión a la persona de Jesucristo y a su mensaje, que invita constantemente a nuevas reflexiones...este libro no pretende sólo ofrecer lo “ya pensado” sino también estimular al lector a pensamientos que iluminen la realidad cultural, histórica y social de nuestro tiempo”.³⁴

Presentamos los aspectos más significativos de la teología moral franciscana, y resonancia en la cosmovisión personal, estructural sociopolítica y sus interacciones en el mundo actual.³⁵

Primero, la moral franciscana fundamenta y posibilita el proyecto de una ética teológica antropológica.

a) Ética, porque recoge la reflexión filosófica, integrándola en el discurso moral cristiano, y dialoga con la ética plural de la sociedad.

b) Teológica, porque la luz, la Verdad y el Amor dominan, dirigen y atraen al hombre en su estado de “homo viator” de Cristo.

c) Antropológica, porque la persona contemplada es el ser humano de siempre, concreto, caído-redimido, situado cósmicamente en esa “apertura dinámica”, posibilitando la “relación ejemplar”, su plenificación, realización y personalización. Ya que las semillas de Bondad, Verdad, Belleza y Libertad anidan en su interior y lo potencian conduciéndolo a su Eterno Centro: Cristo.

La ética teológica antropológica franciscana es un “itinerarium” del hombre a Dios y de Dios al hombre.

Un proyecto de ética teológica donde es posible ser fieles al Evangelio de Cristo, “Cristonomía”, sin dar la espalda a la racionalidad humana y a la causa del hombre “autonomía”. Desarrolla un “Cristocentrismo” enriquecedor en el desarrollo moral.

³³ JOSÉ ANTONIO MERINO-FRANCISCO MARTÍNEZ, (Coords), Manual de teología Franciscana, BAC, Madrid, 2003; Manual de filosofía franciscana, BAC, Madrid, 2004.

³⁴ JOSÉ ANTONIO MERINO-FRANCISCO MARTÍNEZ, (Coords), o.c. p. XIV.

³⁵ JOSÉ LUIS PARADA, Teología moral y política en J.A. MERINO-F. MARTÍNEZ, BAC, Madrid 2003, pp. 415-472.

La ética teológica antropológica franciscana profundiza en la teología sistemática, que propicia la “santidad de vida”, indispensable para reconducirnos ejemplarmente a la Sabiduría, identificando la santidad con el amor.

La moral franciscana, lo mismo que la dogmática, procede de Dios, Padre de toda Luz, Verdad y Bien, y nos conduce a la unión con Dios en el amor. El utillaje moral franciscano se expresa por las virtudes teologales, cardinales, morales, ejemplares; por el decálogo; por los dones y por las bienaventuranzas. El dogma explicita el “ser”, y la moral desarrolla y dinamiza el “deber ser”.

Segundo, la moral franciscanas fundamenta y expresa una relación dialógica-gratuita-libre entre el Creador y el ser humano, manifestada en la presencia operante e iluminadora de Dios en la persona; y en la respuesta libre, responsable y amorosa del ser humano.

Tercero, la ética teológica franciscana como praxis postula una tarea por la cual el ser humano construye su historia, informando el modelo histórico de sabiduría moral. El contenido moral se expresa como una unidad sapiencial entre reflexión y acción. Pues la teoría especula sobre la práctica y la acción humana siempre ha de ser reflexiva. La actividad sin teoría está hueca y la especulación sin compromiso actuante está muerta.

Cuarto, la moral franciscana expresa la estructura dialéctica indicativo-imperativo.

a) Indicativo. Es la llamada gratuita y libre desde la absoluta iniciativa del amor generoso de Dios al ser humano, de algo que ha sucedido a favor del hombre; llamado a apropiarse libremente el fruto de ese acontecimiento.

b) Imperativo. Es la respuesta a vivir libre y responsablemente lo anunciado, es decir, a ser lo que es. Lo que se puede presentar como la mayor y más extraña de las heteronomías se convierte en la plenitud de la autonomía. La persona está llamada a ser ella misma que se relaciona interaccionalmente en el Fondo del Ser, con su Centro, con su Ejemplar, con su Guía, con su Meta. En esa situación de caminante el hombre experimenta la cercanía de lo divino. En el dramatismo de la existencia humana, Dios se presenta al hombre, por lo menos al hombre religioso, como promesa y garantía, como exigencia y llamada a una grandeza infinita.

Quinto, la estructura dinámica del ejemplarismo moral bonaventuriano fundamenta los siguientes básicos en la escuela franciscana. La gran síntesis filosófico-teológico-mística del Doctor Seráfico contiene el conocimiento de una antropología humanista; la recopilación del pensamiento recibido hasta el Santo; la cosmovisión de las virtudes teologales; la integración de las virtudes cardinales en una visión del amor redimido; re-

flexiona la respuesta moral contemplando el Fin-Fidelidad situado en Dios, Suma Bondad; un acierto valioso, la utilización de la Sagrada Escritura; la fundamentación dogmática que ofrece a la ética teológica; Fe, Amor, Gracia, Libertad y la importancia que atribuye a las disposiciones internas del corazón y a la fidelidad en su plena dimensión; la metodología moral empleada es circular: salir de Dios, “exitus”, y retornar a Dios, “reditus”; así articula la moral con la totalidad de la teología; destaca en el plano antropológico moral la contemplación del hombre como un ser comunitario; en el plano creyente observa la grandeza y bondad de Dios Trinidad, el Modelo Ejemplar: Cristo, y la persona como ser creatural, con un estatuto de menesterosidad y compasión.

Así resulta una ética teológica y antropológica que depende del corazón, y la transformación del corazón de la persona consiste en una operación de la gracia crística. La moral franciscana se muestra en su dimensión mística, donde el imperativo ético está integrado en el cristocentrismo: ser otro Cristo. Este dinamismo cristocéntrico contempla a Cristo como Modelo, Vida y Norma de todos los seres humanos.

Dios crea al hombre según Cristo-Verbo; Dios transforma al hombre por Cristo-Encarnado; Dios obra en el hombre mediante Cristo-Espíritu, y el hombre ónticamente es libre y responsable para amar.

La teología moral que se expresa en el discurso sapiencial franciscano es profundamente humanista. Apoya al hombre todo y a todos sin ambages, otorgándole confianza, esperanza, horizonte de sentido en los momentos arduos, negativos, pesimistas y decisivos de su historia. Toda esta cosmovisión es profundamente cristocéntrica.

Tantos los textos franciscanos fundacionales, como los textos bonaventurianos, de san Antonio de Padua, de Duns Escoto, de Guillermo de Ockham, de Rogelio Bacón y otros pensadores franciscanos, evidencian el carácter personalista y humanizador de la moral franciscana. El posterior oscurecimiento de esta dimensión bíblica y eclesial, como aportación al pensamiento teológico moral, obliga a su redescubrimiento y hace urgente y enormemente actual el no permitir que se vuelva a olvidar.

Relevantes cuestiones actuales de la teología moral investigadas por teólogos moralistas en España durante estos cuarenta años se quedan en el tintero, como son la bioética con toda su riqueza. La moral del amor y la sexualidad. La doctrina social de la Iglesia (señalando la economía, la ética y la escala de valores. El compromiso por la justicia, el Evangelio del trabajo). La moral de la paz, promesa de Dios y quehacer del ser humano y los pueblos. Una realidad emergente y muy sensible en nuestra sociedad postula el proyecto de una ecología integral. Con la reflexión ecológica y fe; ecología y

moral. El desafío ecológico plantea una verdadera cuestión teológico moral y una excelente sensibilidad pastoral.³⁶

4. CONCLUSIÓN: PROPUESTAS DE PRESENTE Y ACASO PARA MÁS ADELANTE

Hemos realizado un sintético recorrido por los últimos 40 años de la Teología Moral en España. Período en el pensamiento y desarrollo moral donde los avances, innovación, reflexión profunda donde la comunidad cristiana han intentado recuperar la Decisión ética; sabiendo que la Fe orienta hacia unas exigencias morales en las que se materializan las opciones de la cosmovisión cristiana y por ello nos conducen a un esquema conceptual y vivencia de una moral de la Caridad que se han visto mezclados con algunos intentos de estancamiento y de añoranzas de tiempos que gozan de la Misericordia del Sumo Bien. El lugar de la Caridad se definió en la escolástica como *Caritas, forma virtutum*. En la tarea investigadora entendemos que se puede reinterpretar el mensaje bíblico y teológico de la Caridad afirmando que es la categoría válida para expresar las exigencias del ethos cristiano. En la vida y en el discurso de los creyentes a lo largo de la historia la *reductio ad Caritatem* diseña el hilo conductor de la integración de dos elementos del ethos religioso contenidos en la formulación evangélica: indisoluble unión del amor a Dios y amor al prójimo³⁷. Cuya tarea concreta de la teología moral se visibiliza en una doble dirección: búsqueda de la intersubjetividad y la realización de la dimensión social de la existencia.

La fuerza de la Caridad orienta el sentido moral cristiano hacia horizontes de compromiso e inmersión social. La creatividad nos irá marcando qué modelos y reflexiones éticos en el futuro. ¿Quiénes serán los destinatarios a quienes ha de dirigirse la teología moral que haya de construirse en el futuro más inmediato?

¿Las intervenciones condenatorias de la jerarquía de la Iglesia son una formulación maximalista que responde a la situación de los teólogos católicos? ¿Las llamadas de atención del Magisterio interpretan la realidad que se debate en el estudio e investigación de la Teología Moral en la actualidad? ¿Estas intervenciones de la jerarquía de la Iglesia cierran en falso heridas

³⁶ *La cuestión ecológica tratada por el Papa Francisco* Cf. Francisco, Laudato Sí, 10, octubre 2017. Llamada la Encíclica “Ecológica”,

³⁷ Mc. 12,28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25 ss.

o son actos de lucidez magisterial al rechazar algunos errores y sus consecuencias? ¿Qué caminos tiene que seguir la renovación e innovación de la Teología Moral para ser fiel a Jesús de Nazaret?

La investigación y la innovación de la Teología Moral todavía no ha terminado. Tenemos que avanzar para dilucidar la crisis de valores; el lugar teológico moral sería los crucificados de nuestro mundo, que no sólo viven en el tercer mundo, sino que se incorporan al corazón del primer mundo, en calidad de refugiados, emigrantes, no reconocidos, engrosando las cifras del cuarto mundo. Urge una teología moral más dialogante, situándose “en la periferia (“esté donde no hay poder, sino impotencia”), la frontera (“experimentar la necesaria imaginación y creatividad cristiana”) y el desierto” (“estar donde no está nadie”)³⁸.

La tarea urgente de la Teología Moral desde el rigor intelectual tendría que ofrecer formación a los cristianos con fortaleza en el seguimiento de Jesús para el servicio del mundo. La Palabra tiene que ser el alma de la Teología Moral, así lo ha sido desde el Vaticano II. La Teología Moral de la gracia, de la santidad, de la espiritualidad, de la esperanza. La Teología Moral potencia la inteligencia de la fe, la reflexión y vivencia de amor, misericordia y justicia. Promover para que exista un hombre bueno en buena sociedad.

³⁸ Cf. JON SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*, Sal terrae, Santander. 1981, p. 335.

BIBLIOGRAFÍA

ALARCOS MARTÍNEZ, F. J. (ed.) *La moral cristiana como propuesta, homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte*, San Pablo, 2004.

BERTRAND GILLON, L. *Cristo e la teología morale*. Edizione Romane Mane, Roma 1961.

BLÁZQUEZ, N.: *Bioética. La nueva ciencia de la vida*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2000.

CAAMAÑO LÓPEZ, J. L. *Autonomía moral. El ser y la identidad de la Teología moral*. San Pablo, Teología Comillas, Madrid 2013.

CAMACHO, I; RINCÓN, R.; HIGUERA, G., *Praxis cristiana, 3. Opción por la justicia y la libertad*, Ediciones paulinas, Madrid 1986.

CARBAJO, M.: *Raíces de la Laudato Sí, ecología franciscana*, ediciones franciscanas Arantzazu, Oñati, 2016.

CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966.

DE ALMEIDA A. J. “João XXIII, o papa do concilio, Veio un homen enviado por Deus cuio nome era João”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 71(2011) 831-860.

DE LA HERA, E. “Conciencia, renovación y diálogo en la Iglesia. Recordando a Pablo VI en el 50º aniversario del Vaticano II”, *Vida Nueva* n. 2.784 (14-20 de enero 2012, 23-30.

ELIZARI, E. J.; LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis cristiana, 2. Opción por la vida y el amor*, ediciones paulinas, Madrid 1981.

ENCHIRIDION SYMBOLORUM, - DENZINGER, Fuente: catholic.net; eBooks Católicos, libros católicos en formato electrónico.

FERNÁNDEZ, A.: *Teología moral*, Ediciones Aldecoa, Burgos, v. I, *Moral fundamental*, 1992; *II, Moral de la persona y de la familia*, 1993; *III, Moral social, económica y política*, 1993; *La reforma de la teología moral, medio siglo de historia*, 1997.

FLECHA, A. *Teología moral fundamental*, Biblioteca de autores cristianos, 1994; *Moral de la Persona*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2002.

GALINDO, A.: *Moral socioeconómica*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996.

GILLEMANN, G. *Le primat de la Charité en Théologie morale*, 1952. La primacía de la caridad en teología amoral, Desclée de Brouwer, Bilbao 1957.

GONZÁLEZ – CARVAJAL, L. “Una nueva actitud de la Iglesia ante el mundo en *Gaudium et spes*”, *Estudios Eclesiásticos* 81(2006) 421-433.

GROOTAERS, J. *Actes et acteurs à Vatican II*, Peeters, Leuven 1998, 3-30 “Jean XXIII à l’origine de Vatican .

HÄRING, B.: *La Ley de Cristo, I y II*, Herder, Barcelona 1965; *Libertad y Fidelidad en Cristo* (I, 1985; II, 1985; III, 1983).

HORTELANO, A.: *Problemas actuales de moral*, ediciones Sígueme, Salamanca, v. I *Introducción a la teología moral, la conciencia moral*, 1979; .II *La violencia, el amor, la sexualidad*, 1980.

HUMMES, C. “Una Chiesa del dialogo: Il regno, Documenti” 50(2005) n° 970, 316-320.

LÓPEZ AZPITARTE, E. *Fundamentación de la ética cristiana*, San Pablo Madrid 1991. *Ética y Vida, desafíos actuales*, ediciones Paulinas, Madrid 1990; *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, ediciones Paulinas, Madrid 1992.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L.- CAAMAÑO LÓPEZ, *Moral Fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, Santander 2014.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. L.- CAAMAÑO LÓPEZ, J. M., “Noventa años de Teología Moral en la revista *Estudios Eclesiásticos* (1922-2012)”, en *Estudios Eclesiásticos* vol 87 n. 342, pp 485-510, julio-setiembre de 2012.

MELINA, L. *Hacia un cristocentrismo de la acción* en MELINA, L.-NORIEGA J.-PÉREZ SOBA, J. J., *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 123-154.

MERINO, J. A.; MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (eds.), Biblioteca de Autores Cristianos, *Manual de Teología moral*, 2003, *Manual de filosofía Franciscana*, Madrid 2004.

MERSCH, E. *La morale del corpo mistico*, Misure, 1933. *Morale et Corps Mystique*, Desclée de Brower, Bruxelles-Bruges-Paris 1937.

RINCÓN, R, MORA BARTRES, G., LÓPEZ AZPITARTE, E., *Praxis cristiana*, 1 Fundamentación, ediciones Paulinas, Madrid 1980.

REVISTA DE CIENCIAS MORALES, PENTECONTÉS Y MORALIA, Instituto Superior de Ciencias Morales, Félix Boix, 13, Madrid.

RUBIO, M., GARCÍA, V., GÓMEZ MIER, V. (eds.) *La ética cristiana Hoy: Horizontes de Sentido. Homenaje a Marcia Vidal*, Perpetuo Socorro, 2003 Madrid.

SÁNCHEZ GARCÍA, U.: *La opción del cristiano*, Atenas, colección síntesis, Madrid v. I, *La madurez en Cristo*, Teología Moral Fundamental, 1984; v. II: *La comunión en Cristo, Ante Dios, la persona, el sexo, el matrimonio y la familia*, 1984; v.III, *Humanizar el mundo, por la corresponsabilidad en Cristo, la verdad, la vida, la justicia, la libertad y la paz fraterna*, 1984.

TILLMANN, F. *Die idee Nachfolge Christi*, Schawnn, Düsseldorf 1934.

TURBANTI, G. “La recezione comparata delle Encicliche *Pacen in terris e Ecclesiam suam*”, Centro Vaticano II, Ricerche e Documenti 4/IV/ (2004) 111.140.

VARIOS, *Fede, Tradizione, Profezia, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984.

VICO PEINADO, J.: *Éticas teológicas ayer y hoy*, Ediciones paulinas, Madrid 1993.

VIDAL, M.: *Diccionario de ética teológica*, Verbo divino, Estella (Navarra) 1991.

VIDAL, M.: *Historia de la Teología Moral*, Editorial Perpetuo Socorro; Madrid v. II *La moral en el Cristianismo Antiguo* (ss 1-VII), 2010;v. III, *Moral y espiritualidad en la Cristiandad Medieval* (ss. VIII-XIV),2011; v. IV, *La moral en la Edad Moderna*(ss. XV-XVI, 1. *Humanismo y reforma*, 2012; v. IV, *La moral en la Edad Moderna* (ss. XV-XVI) 2. América: “problema moral”,2012; v. V *De Trento al Vaticano II*, 1. *Crisis de la razón y rigorismo moral en el Barroco* (s. XVII) 2014; v. V, *De Trento al Vaticano II*, 2 *El siglo de la Ilustración y la moral católica* (s. XVIII), 2017.

VIDAL, M.: *Moral fundamental (Moral de actitudes)*, Perpetuo Socorro, Madrid, 1981 5ª; *Moral de la persona y bioética teológica (Moral de actitudes II-1ª Parte)*, 1991 8ª; *Moral del amor y la sexualidad (Moral de actitudes, II,2ª Parte)*, 1991 8ª; *Moral social (Moral de actitudes III)*, 1988, 5ª.

VIDAL, M. *La teología moral: renovación postconciliar y tareas del futuro* en FLORISTÁN, C. - TAMAYO, J. J. (eds) *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985.

Recibido 30 de mayo de 2018 / Aceptado 15 de julio de 2018

40 AÑOS DE ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA EN ESPAÑA

40 YEARS OF THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY IN SPAIN

EDUARDO TORAÑO LÓPEZ

Facultad de Teología
Universidad Eclesiástica San Dámaso
eduardotl@sandamaso.es

Resumen: La “Antropología teológica” ha nacido con esta denominación en los años 70 como uno de los frutos del movimiento renovador del Vaticano II, unificando los contenidos que anteriormente estaban dispersos en los antiguos tratados *De Deo creante et elevante* y *De gratia*, esto es, los temas de la creación, el pecado original y la gracia; todos ellos considerados dentro del único designio de gracia (salvación) previsto por Dios al crear al hombre. En este artículo hemos estudiado la concepción del hombre a partir de los manuales o tratados de Antropología teológica españoles más significativos de estos cuatro últimos decenios, dejando de lado otros textos, monografías o ensayos que tratan algunos de los temas que se incluyen en esta disciplina. Las obras seleccionadas siguen, en general, el enfoque de la antropología conciliar, es decir, sitúan a Cristo en el centro, como modelo de todo hombre; abordan los distintos temas a partir de las fuentes bíblicas y patristicas, desde una perspectiva histórico-salvífica, que parte del sujeto real y concreto, en cuanto que tiene su origen y su sentido último en Dios. Esta finalidad soteriológica es la que mueve principalmente la reflexión teológica y la lleva a centrarse en las cuestiones que son significativas para el hombre contemporáneo. Por eso, la Antropología teológica en España ha mostrado su veta evangelizadora, entrando en diálogo con otras disciplinas que abordan el tema del hombre bajo otros aspectos.

Palabras clave: cristocentrismo, Imagen de Dios, Ladaría, Renovación, Ruiz de la Peña, soteriológico.

Abstract: The “Christian Anthropology” was born as such in the 70s as one of the results from the renewal movement of Vatican II, having been consolidating the contents that were previously dispersed among the old treatises of *De Deo creante et elevante* and *De gratia*, that is, the topics of creation, original sin and grace; all of them being considered within the only God’s plan (salvation) as foreseen by God when Man was created. In this article we have studied the conception of man from manuals or the more significant Spanish Christian anthropology treatises for these last four decades, leaving aside other texts, monographs or essays which deal with some of these issues within this discipline. The selected works follow, in general, the approach of the Conciliar anthropology, that is, Christ is in the centre as model for any man; and address the different themes from Biblical and patristic sources from a historical-salvific point of view based on the real individual whose origins and ultimate meaning lie in God. This soteriological aim moves, mainly, the theological reflection and focuses it on significant issues for the contemporary man. Thus, the Christian Anthropology in Spain has been very committed in its evangelising aptitude, engaging in other disciplines that also deal with the question of man in other aspects.

Key-words: Christocentrism, Image of God, Ladaría, Renovation, Ruiz de la Peña, Soteriological.

Introducción: La Antropología teológica es una disciplina de la teología que aborda el tema del hombre en su relación con Dios. Al ser un quehacer teológico, la reflexión racional tiene como punto de partida la revelación divina acogida por la fe. Como consecuencia del movimiento renovador de la teología en el s. XX, con una mayor atención a las fuentes escriturísticas, patrísticas, etc., esta disciplina se ha visto también afectada en su estructura y contenidos.

El punto de referencia fundamental de este cambio de perspectiva ha sido el concilio Vaticano II. Si bien no hay un documento conciliar que pretenda una reflexión sistemática sobre la antropología cristiana, en realidad en muchos lugares se trata del hombre, pero, en especial, en la *Gaudium et Spes*. Ante la inquietud de hacer significativa la fe al hombre contemporáneo, el documento conciliar expone una síntesis de la concepción del hombre, especialmente en los nn. 12-22. Ya en sus comienzos esta Constitución pastoral explicita la preocupación de la Iglesia por el hombre, pues “se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” (GS 1), y mira a Cristo, que ha asumido la naturaleza humana de modo real (y es, por tanto perfecto hombre), para mostrarlo como modelo de todo hombre, puesto que es “hombre perfecto” (GS 22).

La antropología contenida en la *Gaudium et Spes* señala la dirección del giro renovador de esta disciplina en los últimos decenios, el cual viene marcado por el carácter soteriológico y cristológico de un tratado que está más unificado, al recoger los antiguos tratados sobre la creación y la elevación del hombre en el paraíso (*De Deo creante et elevante*), sobre el pecado original y la gracia (*De gratia*).

Como las claves fundamentales que han servido de orientación para los tratados de Antropología teológica están en la visión del Vaticano II, comenzaremos señalando los elementos fundamentales de la antropología conciliar, que han sido luego recogidos por la reflexión antropológica de los últimos cuarenta años en España. Esbozaremos las obras y el enfoque teológico-antropológico de los autores más destacados y que más han influido en el pensamiento sobre el hombre en los centros de estudio españoles en estos años, como son Juan Luis Ruiz de la Peña y Luis F. Ladaria, y terminaremos aludiendo a otros autores que han trabajado también este tema.

1. La influencia del Vaticano II

En la década de los 70 es cuando se articula la renovación de la “Antropología teológica” que tiene su inspiración en la corriente teológica que

confluye en el Vaticano II. Para comprender la orientación de esta disciplina en la etapa que estudiamos es necesario recoger la perspectiva antropológica del concilio.

a) La antropología del Vaticano II

En los documentos conciliares no hay ningún tratado de Antropología teológica, pero hay una concepción del hombre que aparece sintetizada en la *Gaudium et Spes*. En el cap. 1 de esta Constitución pastoral, titulado “la dignidad de la persona humana”, encontramos los ejes principales de la antropología cristiana, que podemos articular en las siguientes claves: la vocación divina del hombre, su ser a imagen de Dios, la centralidad de Cristo y la unidad constitutiva del hombre en la dualidad cuerpo-alma¹.

La línea común de estos rasgos antropológicos viene constituida por la relación de Dios con el hombre, pues es Dios el que ha llamado al hombre a la comunión con Él y por eso envió a su Hijo, para que tomase la condición humana, de modo que el hombre pudiera así acceder a la condición divina. Jesús, que es la “imagen de Dios invisible” (Col 1,15; GS 22), hace posible que el hombre sea “a imagen de Dios” (Gén 1, 27; GS 12).

La antropología conciliar es, por tanto, cristocéntrica, como se explicita claramente en GS 22: “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. Es Cristo, el “hombre nuevo”, el “hombre perfecto”, el que “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”, que “es una sola”, “la divina”. Desde Cristo podrá contemplarse la realidad del hombre creado a imagen de Dios (cf. GS 12), constituido uno en cuerpo y alma (cf. GS 14), con la dignidad de tener inteligencia, conciencia moral y libertad (cf. GS 15-17), el cual, al mismo tiempo, se enfrenta al misterio del pecado (cf. GS 13), la muerte y la posibilidad de la increencia (cf. GS 18-21).

b) La Antropología teológica postconciliar

La antropología del Vaticano II marcará la orientación y los acentos que tendrán los tratados de Antropología teológica de los últimos cuarenta años. Como notas comunes podemos señalar las siguientes:

¹ Desde estos temas clave se recoge la antropología de *Gaudium et Spes* en el artículo de Eduardo Toraño López, “El misterio del hombre en la *Gaudium et Spes*”, en *Teología y Catequesis* 129 (2014) 105-133, que, además, contiene abundante bibliografía.

- Se afirma la centralidad de Cristo, por lo que la antropología será claramente cristocéntrica.

- Se anteponen las categorías bíblicas y de la tradición patristica, como la de “imagen de Dios”, a las especulativas.

- Se busca comprender al hombre en su unidad constitutiva (cuerpo-alma) y en la unidad del designio divino (creación-salvación).

- El enfoque es soteriológico, pues importa el hombre en cuanto que es llamado a la salvación. Desde esta orientación histórico-salvífica tienen cabida dentro de la Antropología teológica los aspectos protológicos y escatológicos, aunque la escatología se estudie más en profundidad de forma separada.

- Sin perder rigor científico, se tiene en cuenta el sentido pastoral y evangelizador de esta reflexión, abriéndose así vías de diálogo con otras disciplinas humanistas y científicas, con el fin de poder conectar con las preocupaciones del hombre contemporáneo.

En esta nueva perspectiva la Antropología teológica se ha actualizado, integrando los temas que formaban parte de los clásicos tratados *De Deo creante et elevante* y *De gratia*, anteriormente separados². El primer ejemplo y modelo de la renovación de este tratado, con la nueva denominación de “Antropología teológica”, es el manual de los profesores de la Universidad P. Gregoriana Z. Alszeghy y M. Flick, *Fondamenti di una antropologia teologica*³, escrito en el tiempo del Concilio y que supo recoger los frutos del mismo. En la línea de la *Gaudium et Spes*, estos autores muestran una antropología cristocéntrica, con un enfoque histórico-salvífico y que trata del hombre concreto como sujeto histórico real (creado por Dios a su imagen, caído del estado de justicia original por el pecado y restaurado en Cristo por la gracia)⁴.

La influencia de este tratado se hará notar también en el ámbito español, que recogerá las líneas fundamentales de esta nueva orientación. Así, la tipología paulina Adán-Cristo es expresión de la relación entre el hombre y Cristo, pues Adán, que es figura del que ha de venir, debe ser entendido a la luz de Cristo, nuevo y definitivo Adán. De ahí que la categoría clave de la

² Cf. ELOY BUENO DE LA FUENTE, “Cincuenta años de Teología en España”, en *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 601.

³ Libreria Ed. Fiorentina. Firenze 1970. Traducido al castellano con el título *Antropología teológica*. Sígueme. Salamanca 1970.

⁴ Cf. FRANCISCO A. CASTRO PÉREZ, “Cuarenta años de Antropología Teológica. Flick y Alszeghy, *Fondamenti (1970)*”, en *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 515-546; LUIS F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*. Ed. Verbo divino. Estella 1993, 34-35.

antropología bíblica “imagen de Dios” se aplique primero a Cristo (cf. Col 1, 15) y en Él a Adán (cf. Gén 1, 27). Esta será la línea general de los nuevos tratados y manuales de Antropología teológica, que tendrán en cuenta al hombre concreto y, de modo particular, a Jesucristo como modelo del hombre pensado por Dios.

Aun teniendo estas características comunes, la Antropología teológica postconciliar no ha conseguido unificar completamente los contenidos y la denominación de las temáticas tratadas. En este sentido no todos los tratados de Antropología teológica incorporan el tema de la creación del mundo⁵, aunque son los menos. Por otra parte, algunos mantienen el esquema tradicional y recogen todos los temas del tratado clásico *De Deo creatore et elevante* en un subtratado denominado *Antropología Teológica I* (o Antropología fundamental), incluyendo en él, además de la teología de la creación y el estado original, la doctrina del pecado original⁶. Sin embargo, la mayor parte de los tratados y manuales de antropología sitúan la teología del pecado original junto al tema de la gracia para mostrar que la doctrina del pecado original ha de enmarcarse dentro del designio salvífico de gracia, que es único⁷. En esta línea están los dos grandes teólogos españoles Ruiz de la Peña y Ladaria⁸.

Desde esta nueva perspectiva la Antropología Teológica se puede dividir en dos partes: creación (Antropología teológica I) y pecado original-gracia (Antropología teológica II). Así aparece, p.ej., en la colección *Sapientia Fidei* (BAC), donde hay dos volúmenes para la Antropología teológica, uno

⁵ Cf. JUAN LUIS LORDA, *Antropología teológica*. Eunsa. Pamplona 2009; JUAN LUIS LORDA-ÁLFREDO ÁLVAREZ, *Antropología teológica*. Eunsa. Pamplona 2016. Ver n. 31.

⁶ Cf. MIGUEL PONCE CUÉLLAR, *El misterio del hombre*. Herder. Barcelona 1997; EDUARDO VADILLO ROMERO, *Antropología teológica I. Introducción teológica a la creación, vocación sobrenatural y pecado original*. Ed. Instituto Teológico San Ildefonso. Toledo 2012. En esta línea está también GIORGIO GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Antropologia teologica fondamentale*. ElleDiCi. Torino 1986.

⁷ Cf. ALEJANDRO MARTÍNEZ SIERRA, “El pecado original”, en FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE DE ESPAÑA –SEDE DE BURGOS- (ed.), *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*. Ed. Aldecoa, Burgos 1994, 274-283.

⁸ Cf. JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Ed. Sal Terrae. Santander 1991; LUIS F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*. Ed. BAC. Madrid 1993. Tratan también de modo unitario la teología del pecado y de la gracia obras como la de GIANNI COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradossoso e mistero*. Ed. Dehoniane. Bologna 1988 e IGNAZIO SANNA, *L'uomo, via fondamentale della Chiesa. Trattato di antropologia teologica*. Queriniana. Roma 1989.

recoge el tratado sobre la creación (del mundo, del hombre y de los ángeles)⁹ y el otro los temas del pecado original y de la gracia¹⁰. El primero es llamado también “Antropología teológica fundamental” y el segundo, “Antropología teológica especial”.

La nomenclatura que caracteriza a la Antropología teológica como “fundamental” o “especial” es generalmente aceptada, pero no hay unanimidad en cuanto a sus contenidos. Así, la denominación “Antropología teológica fundamental” parece ser considerada por algunos en sentido más restrictivo, como Ruiz de la Peña, que distingue el tratado de la creación, referido al mundo, de la Antropología Teológica fundamental, que se refiere a la creación del hombre. Otros la consideran más extensiva incluyendo, además de la creación del mundo, la doctrina del pecado original. En cuanto a la “Antropología teológica especial” se refiere al tratado sobre la gracia y, en la mayoría de los casos, también incluye el tema del pecado original.

Desde las notas comunes apuntadas y las divergencias de acento o desarrollo, vamos a destacar en nuestra exposición a los autores que han influido más en el estudio de la Antropología teológica en España en los últimos decenios, Juan Luis Ruiz de la Peña y Luis F. Ladaria, y después citaremos a otros que han elaborado manuales o tratados de Antropología teológica.

2. Juan Luis Ruiz de la Peña

a) Tratados de Antropología teológica

La extensa obra de Ruiz de la Peña (+ 1996) podría ponerse bajo el título de “Antropología teológica”, ya que él concibe que la reflexión teológica es esencialmente antropológica, entendida en sentido general¹¹. En efecto, el fundamento y la finalidad de la revelación divina es la salvación del hombre¹² y, aún más, “su objeto inmediato y propio (Dios) es el Dios

⁹ Cf. ALEJANDRO MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*. Ed. BAC. Madrid 2002. Para esta obra se sirvió de su *Antropología teológica fundamental. 1, Creación y elevación. Curso de teología a distancia*. Aldecoa. Burgos 1982.

¹⁰ Cf. LUIS F. LADARIA, *Teología del pecado original*, o. c.

¹¹ Cf. CARLOS A. CASTRO CAMPOLONGO, *La Antropología teológica en Juan Luis Ruiz de la Peña*. Ed. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona 2002, 15-23.

¹² “El cristianismo cree en un Dios salvador del hombre... la teo-logía cristiana es entonces, esencial e irrenunciablemente, antro-po-logía”: JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Ed. Sal Terrae. Santander 1988, 9.

humanado”¹³. En esta perspectiva global la Antropología se extiende desde la creación (I) hasta la escatología (IV), teniendo en cuenta especialmente al hombre en su realidad dada (II) y en las diversas situaciones históricas y existenciales en las que de hecho se encuentra (III)¹⁴.

Bajo este esquema está configurada la obra antropológica de nuestro autor, cuyos tratados tienen los siguientes títulos: *Teología de la creación* (I). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (II). *El don de Dios. Antropología teológica especial* (III). *La otra dimensión. Escatología cristiana* (IV)¹⁵. Los dos primeros (I y II) están unidos tanto porque la antropología ha de partir de la ontología, que tiene su razón de ser en la creación, como porque la antropología ofrece el marco teológico más adecuado a la doctrina de la creación¹⁶. La unión entre la Antropología teológica fundamental (II) y especial (III) se puede garantizar con “una *Introducción* dedicada al problema del sobrenatural”¹⁷. De este modo, su Antropología teológica especial, así como hace Ladaria, la estructura en dos partes (pecado original y gracia), que vienen precedidas por una introducción donde trata el problema del sobrenatural. La escatología (IV) no se considerará propiamente integrada en la disciplina de la Antropología teológica, aunque tenga una estrechísima conexión; el mismo Ruiz de la Peña aludirá a su obra antropológica como “trilogía”¹⁸, excluyendo de ella, por tanto, la escatología.

b) Enfoque teológico

La peculiaridad de la obra antropológica de Ruiz de la Peña consiste en combinar la reflexión teológica, siguiendo el método clásico del quehacer teológico, con el diálogo interdisciplinar. De este modo, siendo fiel a la fundamentación bíblica, a la tradición y el Magisterio y teniendo en cuenta la reflexión que sobre los temas se han hecho en la historia de la teología, no renuncia a conectar todo ese acervo con los datos proporcionados por las

¹³ Cf. JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, “Sobre la estructura, métodos y contenidos”, en *Studium Ovetense* 6-7 (1979) 348. Cf. KARL RAHNER, *Escritos de Teología*. I. Taurus ediciones. Madrid 1967, 206.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Todas estas obras están publicadas en Ed. Sal Terrae. Santander 1986 (I), 1988 (II), 1991 (III), 1975 (corregida y actualizada: ³1986) (IV).

¹⁶ Cf. JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*. Ed. Sal Terrae. Santander 1986, 11.

¹⁷ JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, “Sobre la estructura”, a. c., 351.

¹⁸ JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*. Ed. Sal Terrae. Santander 1993, 11.

ciencias naturales y humanas. De este modo, partiendo de la fe en lo que Dios ha revelado (teología), aborda el diálogo con las otras disciplinas que tratan los temas del hombre, pero sin invadir su ámbito propio.

Este doble acercamiento queda muy claro, sobre todo en sus dos primeras obras sobre la creación. La primera, *Teología de la creación*, tiene dos partes: en la primera trata la doctrina de la creación, siguiendo el método teológico tradicional (Sagrada Escritura, historia y reflexión teológica), y, en la segunda parte, estudia algunas cuestiones fronterizas estableciendo un diálogo entre la fe en la creación y asuntos de actualidad, como son el tema del mal, la cuestión ecológica y la relación fe-ciencia en temas como el determinismo, el azar, el concepto de materia, los modelos de universo, etc. La segunda obra, *Imagen de Dios*, consta también de dos partes. La primera parte se centra en la “Antropología bíblica”, y en la segunda, donde trata los aspectos sistemáticos, va intercalando la reflexión más puramente teológica con el diálogo con las ciencias naturales y las ciencias humanas, como la filosofía. Así, aun consciente de las dificultades que entraña, busca entrar en diálogo interdisciplinar sobre cuestiones antropológicas en ese momento en auge, como la relación mente-cerebro, que puede considerarse en paralelo a la de alma-cuerpo.

Con todo, tiene claro que el horizonte es teológico y no pretende invadir el campo de la Antropología filosófica o de otras disciplinas. De este modo, consigue recuperar la creación del universo como tema teológico, el cual había sido dejado de lado en los años 70, no solo por el cambio que supuso eliminar el tratado *De Deo creante* en pro del nuevo tratado “Antropología teológica”, sino, sobre todo, por lo complejo de entrar en un tema que es también abordado, y muchas veces cuestionado, por la filosofía y la ciencia. Así mismo, en continuidad con la teología de la creación, la obra dedicada al hombre creado (*Imagen de Dios*), aunque trata temas antropológicos tocados por otras disciplinas, lo que pretende es dar una visión cristiana del hombre en sus estructuras básicas, a partir de la categoría bíblica “imagen de Dios”. Así, busca responder a la pregunta de quién es el hombre, pero siempre vinculada a la relación con Dios, y en referencia a Cristo.

En su antropología teológica especial no hace alusiones a otras disciplinas y se centra de lleno en exponer la doctrina sobre el pecado original y la gracia, siguiendo el orden del método teológico (fundamentación bíblica, historia de la doctrina y teología sistemática).

Así pues, Ruiz de la Peña hace una antropología unitaria, integradora. En línea con la perspectiva conciliar su antropología es cristocéntrica, si bien advierte que es necesario estar atentos y no reducir la cristología a antropología ni esta a cristología. Preocupado por el hombre de hoy busca mostrar

que el sentido de la creación y la donación de gracia al ser humano es la salvación. Lo que, en definitiva, vertebra la relación entre Dios y el hombre es el amor: “la relación hombre-Dios es *una historia de amor*”¹⁹.

3. Luis F. Ladaria Ferrer

a) Tratados de Antropología teológica

El primer tratado completo de Antropología teológica en lengua española de esta época es el manual del jesuita Card. Luis F. Ladaria, profesor emérito de Teología dogmática de la Universidad P. Gregoriana y hoy Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicado en 1983 bajo el título *Antropología teológica*²⁰. El tratado excluye los temas sobre las virtudes y la escatología, y recoge en un volumen los contenidos propios de los tratados clásicos sobre la creación y elevación, el pecado original y la gracia. El enfoque de la obra busca ser unitario, siendo el hilo conductor el hombre en su relación con Dios. Trata, por tanto, del ser del hombre como criatura en el mundo, en su situación de pecado y en la vida de gracia, en tres partes: El mundo y el hombre como criaturas de Dios (I), el hombre elevado a la amistad con Dios y pecador (II) y el hombre en la gracia de Dios (III).

Este tratado ha tenido su posterior evolución siendo revisado en obras posteriores. Así un breve desarrollo de muchos de sus contenidos ha sido resumido y actualizado en *Introducción a la antropología teológica*²¹, que también incluye un capítulo sobre escatología; de modo que reparte la materia así: Introducción general (donde trata del concepto de “antropología teológica” y hace un resumen de la historia del tratado) (I), la teología de la creación (II), el hombre como imagen de Dios (III), la cuestión del sobrenatural (IV), el pecado original (V), el hombre en la gracia de Cristo (VI) y la consumación escatológica (VII).

¹⁹ JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA,, *Creación, gracia, salvación*, o. c.. 9.

²⁰ LUIS F. LADARIA, *Antropología Teológica*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas- Pontificia Università Gregoriana Editrice. Madrid-Roma 1983. Traducida al italiano en Ed. Casale Monferrato. Roma 1986.

²¹ Cf. LUIS F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, o. c., que es traducción de *Introduzione alla antropologia teologica*. Ed. Piemme. Casale Monferrato 1992.

Las partes II y III de su primera obra fueron reelaboradas para ser publicadas en 1993 con el título *Teología del pecado original y de la gracia*²². Este manual comienza con un capítulo introductorio, que trata la vocación del hombre a la vida divina y el tema del sobrenatural, al que le siguen dos grandes partes: el hombre llamado a la amistad con Dios y pecador (I) y el hombre en la gracia de Dios (II). De modo que la Antropología teológica especial de Ladaria sigue el mismo esquema de Ruiz de la Peña, con dos partes (pecado original y gracia) y una introducción donde trata el problema del sobrenatural. En la primera parte une la llamada a la amistad con Dios (estado original) al rechazo de la misma (pecado original) y en la segunda parte estructura el tema de la gracia en tres apartados: perdón de los pecados (justificación), nueva relación con Dios (filiación) y nueva creación (vida del hombre justificado).

Posteriormente, ha publicado una versión actualizada de la primera parte de su *Antropología teológica* con el título *El hombre en la creación*²³. Su planteamiento parte de la vocación divina del hombre, con el que Dios por amor quiere establecer una relación de intimidad. Así, desarrolla la doctrina de la creación desde la soteriología, destacando la unidad interna entre creación y salvación, tan defendida por los Padres frente a gnósticos y marcionitas, y su vinculación con Cristo (que es la gracia y la salvación). Jesucristo es el mediador de la obra creadora y, al mismo tiempo, el fin hacia el cual toda la creación se dirige. Desde esta perspectiva marca el desarrollo teológico-dogmático de la fe en la creación, recogiendo los temas propios de este tratado, como son: su relación con la Trinidad, la creación y la autonomía de la realidad temporal, la libertad de la creación y su fin, la creación de la nada, el problema del comienzo temporal, la fidelidad de Dios a su obra (creación continua, conservación, providencia, concurso divino). Al tratar del hombre como centro de la creación desarrolla el significado de la noción de “imagen”, su constitución como unidad de alma y cuerpo, su ser personal y libre, su ser social, así también aborda algunas cuestiones de actualidad, como el problema de su origen y el tema del monogenismo y poligenismo. Así pues, esta obra es un valioso tratado sobre teología de la creación desde una perspectiva cristológica y salvífica. La insistencia del autor está sobre

²² Con una segunda edición actualizada de 2001 que ha sido tres veces reimpressa.

²³ Se trata propiamente de la traducción al español de la primera parte de su obra *Antropología teológica. Nuova edizione*. Casale Monferrato. Roma 1995, que es la actualización de su primera obra *Antropología teológica*, y que tiene también una traducción francesa: *Mystère de Dieu et mystère de l'homme. 2: Anthropologie théologique*. Ed. Parole et Silence. Paris 2011.

todo en afirmar la presencia de Cristo en la obra creadora con vistas a la salvación, dando además su justo lugar a la acción del Espíritu Santo en la creación.

En sus escritos el Card. Ladaria sigue el método teológico, aunque no lo hace de un modo rígido. Parte de la Sagrada Escritura, continúa con el desarrollo histórico y concluye con una exposición sistemática, haciendo una reflexión antropológica en sintonía con la tradición eclesial y el magisterio.

b) Perspectiva teológica

La Antropología teológica de Ladaria subraya los aspectos clave que hemos descrito de la antropología conciliar, es decir, es cristocéntrica y soteriológica. Hace un planteamiento unitario de esta disciplina mostrando que el sentido y finalidad de la creación es el designio salvífico de Dios, que llama al ser humano a la comunión con Él.

Su teología está muy marcada por la influencia de los Padres de la Iglesia. El Card. Ladaria parte de los textos bíblicos para fundamentar sus afirmaciones, dando mucha relevancia a los comentarios patrísticos, que conoce muy bien, inclinándose claramente por la interpretación de la escuela asiática, que él aprendió del también jesuita y otrora profesor de la Universidad Gregoriana P. Antonio Orbe. Pero no se queda ahí, sino que incorpora la enseñanza escolástica y las propuestas recientes, siendo abundantes las referencias a autores como K. Rahner y H. von Balthasar, sin dejar de mencionar a otros como K. Barth. De modo que “ofrece una equilibrada síntesis de los elementos bíblicos, patrísticos y sistemáticos”²⁴.

Este enfoque fundamentalmente bíblico-patrístico conecta con la perspectiva conciliar de GS 22, en la que Cristo es la clave de interpretación para comprender lo que es el hombre. En esta línea, concibe al hombre como el ser creado por Dios para entrar en comunión con Él como hijo adoptivo en Cristo por la acción del Espíritu. De modo que Cristo es el centro de la teología de la creación, de la doctrina del pecado original y de la gracia.

En este sentido, el modelo de hombre es el Verbo encarnado, cuya carne ha sido plenificada por el Espíritu en la resurrección. De modo que el cuerpo humano ha sido asumido por Jesús en la encarnación para que todo hombre, al ser glorificado como lo fue Jesús en la resurrección, pueda así ser trans-

²⁴ Cf. Eloy Bueno de la Fuente, “Cincuenta años”, a. c., 601.

formado y salvado por la acción del Espíritu²⁵. Da, por tanto, gran importancia a la acción del Espíritu Santo en el cuerpo para explicar la salvación²⁶.

La creación es en Cristo para la salvación. El desarrollo de la teología del pecado original, teniendo como marco Rom 5, 12-21, tiene su sentido y desarrollo desde la teología de la gracia, pues “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20). En ese sentido, lo fundamental es la gracia, que se identifica con Cristo. De modo que la clave antropológica fundamental, mirada desde Cristo, es la de la salvación, entendida como divinización y no meramente como redención del pecado. Desde aquí Ladaria insiste que la razón primaria por la que Dios se hizo hombre en la encarnación es que el hombre participe en la vida divina como hijo de Dios²⁷.

Como gozne entre la doctrina de la creación y el pecado original trata el tema del sobrenatural, aunque él prefiere como nomenclatura hablar de “supracreatural”, por el peligro que entraña una comprensión del término “sobrenatural” que termine conllevando la concepción de dos órdenes yuxtapuestos (natural y sobrenatural). Por eso, insiste en que propiamente hay un único orden, el de la gracia, que está presente tanto en la obra creadora como en la salvífica. De modo que la teología de la creación se inserta en la doctrina de la gracia como un presupuesto necesario para que esta se dé. Sin embargo, manteniendo esta unidad, es necesario señalar la distinción necesaria entre lo natural y lo supracreatural, con el fin de mantener dos principios: todo está en el orden de la gracia, pero, al mismo tiempo, hay que salvaguardar la legítima autonomía relativa de la creación.

La Antropología teológica que plantea el Card. Ladaria tiene su unidad en Cristo, Dios y hombre, y en la acción del Espíritu, que glorifica la carne de Cristo para transformar también la de los hombres. Así, Cristo, que es perfecto hombre, y por tanto hombre verdadero y completo, es también hombre perfecto, es decir, plenitud de lo que es el ser humano y, por eso, modelo y luz para todo hombre. Su obra antropológica tiene una unidad en la que se puede apreciar el nexo de los diversos misterios de la fe, quedando

²⁵ Cf. LUIS F. LADARIA, “*Caro salutis est cardo. Lectio magistralis* in occasione del conferimento del Dottorato *honoris causa*”, en PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II (ed.), *Conferimento del Dottorato honore causa a S.E.R. Mons. Luis F. Ladaria Ferrer, S.J.. S.E. la Sig.ra Hann Suchocka*. Città del Vaticano 2012, 13-22.

²⁶ Cf. JOSÉ GRANADOS, “*Laudatio academica* in occasione del conferimento del Dottorato *honoris causa* a S.E.R. Mons. Luis F. Ladaria Ferrer, S.J.” en PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II (ed.), *Conferimento del Dottorato*, o. c., 9-10.

²⁷ Cf. LUIS F. LADARIA, *Teología del pecado original*, o. c., 151.

así integrados orgánicamente en el conjunto²⁸. Además, se percibe en sus escritos la unión entre dogmática y espiritualidad, que se presentan en íntima unidad y correlación.

4. Otros autores

a) Juan Luis Lorda Iñarra

La *Antropología teológica* de Lorda²⁹ está marcada por la concepción del hombre de la *Gaudium et Spes* y de San Juan Pablo II, coautor e intérprete del documento conciliar³⁰. El manual sigue el orden habitual de creación, pecado original y gracia, si bien se centra en lo humano y no incluye la teología de la creación en general³¹.

Siguiendo la dinámica conciliar sigue la perspectiva de la economía de la salvación, partiendo de la Sagrada Escritura y tomando como eje que da unidad interna al tratado el paso del hombre viejo al hombre nuevo. Quiere, en este sentido, situarse dentro de la nueva evangelización, siendo luz en el contexto cultural relativista posmoderno, y materialista de ciertos ámbitos científicos. Lo hace mostrando la inserción del pensamiento en la tradición y la historia de la teología, desde los Padres de la Iglesia, pasando por grandes maestros del Medievo, como Santo Tomás o Nicolás Cabasilas, y considerando también a autores más recientes. Es de destacar el carácter pedagógico del texto y su vinculación con la práctica oracional y litúrgica, uniendo así *lex orandi* y *lex credendi*.

²⁸ LUIS F. LADARIA, “Antropología cristiana”, en RENÉ LATOURELLE – RINO FISICHELLA (eds.), *Diccionario de teología fundamental*. Ed. Paulinas, Madrid 1992, 91-99.

²⁹ Cf. JUAN LUIS LORDA, *Antropología teológica*, o. c. En este manual recoge o reelabora lo esencial de sus obras antropológicas anteriores, especialmente del manual sobre *La gracia de Dios*. Ed. Palabra. Madrid 2004, y el que trata de la creación del hombre: *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*. Ed. Palabra. Madrid 2005. Cf. también *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la antropología*. Ed. Rialp. Madrid 2010, obra en la que tiene en cuenta lo que dice la filosofía, sobre todo la corriente fenomenológica, acerca de las manifestaciones del espíritu humano, y los datos de ciencias empíricas como la biología y la paleontología, que permiten afirmar la diferencia específica del hombre con respecto al resto de los seres vivientes.

³⁰ Cf. JUAN LUIS LORDA, *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Ed. Palabra. Madrid 1996.

³¹ En la distribución del contenido de los manuales de teología de Eunsa, el tema de la creación se trata aparte: JOSÉ MORALES, *El misterio de la creación*. Eunsa. Pamplona 2000.

b) José Antonio Sayés Bermejo

Este autor, prolijo en manuales de estudio de diversas disciplinas teológicas, cuenta con tres obras que tienen que ver con nuestro tratado: *Teología de la creación* (I), *Antropología del hombre caído. El pecado original* (II) y *La gracia de Cristo* (III)³². Los textos se destacan por su claridad y pedagogía, tienen un carácter académico y siguen, en general, el método teológico. Mientras que en los dos primeros es más riguroso en el orden metodológico Escritura-Tradición-historia-reflexión sistemática, en el tratado sobre la gracia se inclina más por el orden temático, pues primero plantea los problemas y controversias que se han ido suscitando a lo largo de la historia y después los explica a partir del testimonio de la Biblia, los Padres, la historia y el Magisterio. Al estructurar esta obra desde la gracia y la libertad, se evidencia con más claridad cuáles son las razones y motivaciones por las que unos acentúan más la una que la otra.

c) Martín Gelabert Ballester

En sus obras antropológicas emplea un lenguaje cercano y accesible al hombre contemporáneo, con la intención de que sea más relevante y significativo en relación a su experiencia y mentalidad. Desde esta perspectiva pastoral, en su tratado de Antropología teológica, *Jesús, revelación del misterio del hombre. Ensayo de Antropología Teológica*³³, articula de un modo más existencial los contenidos habituales. Así, siguiendo el mismo orden (creación, pecado y gracia), relaciona la parte de la creación con “el hombre, criatura en busca de sentido”, “creado con una dignidad sin igual”; la elevación la titula: “creado para el amor, la vida y la felicidad”; el pecado: “libre y responsable”; la gracia: “criatura amada hasta el extremo y destinada a la salvación”. Así desarrolla los tres “momentos” del hombre, que es “imagen de Dios”: creada, deformada y recuperada, aspectos que también coexisten en la historia de cada individuo.

Las claves teológicas de Gelabert están en la línea de los anteriores. El mismo título del libro deja claro que la antropología se mira desde Jesucris-

³² Ed. Palabra, Madrid 2002 (I). Edicep. Valencia 2010 (II). Monte Carmelo. Burgos 2010 (III).

³³ San Esteban – Edibesa. Salamanca – Madrid 1997. Cf. MARTÍN GELABERT BALLESTER, *Salvación como humanización. Esbozo de una teología de la gracia*. Paulinas. Madrid 1985.

to, como hace también en *Vivir como Cristo. Antropología teológica*³⁴, pues todo hombre ha sido creado para ser hijo de Dios, como Jesús. El sentido final es la salvación, que el autor explica como felicidad y plenitud de sentido. Así muestra la centralidad cristológica y trinitaria desde la creación y la inseparabilidad de creación y salvación dentro del único designio divino.

d) José Ignacio González Faus

Su manual de Antropología teológica, titulado *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (1987), recoge de modo unitario y con el orden habitual los temas sobre la creación, el pecado y la gracia. El acento de esta obra es mostrar el carácter experiencial de lo humano en relación a Dios. Afirma que lo específico de la fe cristiana sobre el hombre no viene dado por las diversas determinaciones humanas, que ya son estudiadas desde otras perspectivas, como la condición corporal, la autoconciencia, su referencia al mundo, su sociabilidad, etc., sino que lo más propio es mostrar el carácter contradictorio del hombre, que es, a la vez, “creatura e imagen de Dios (limitación y trascendencia del límite), pero también pecado y gracia (negatividad increíble y positividad inesperada)”³⁵.

Da a los temas un enfoque social desde una perspectiva de liberación de los más desfavorecidos. Así, quiere manifestar que la realización plena del hombre es la fraternidad, que implica todas las dimensiones de la existencia humana, especialmente las sociales y políticas. Desde esta visión trata el tema del pecado original en relación íntima con el “pecado estructural” y en el estudio de la gracia subraya las dimensiones de la justificación, la liberación de sí mismo y la liberación para los demás, como principio de la nueva humanidad constituida por la “filiación fraternal”³⁶.

e) Alejandro Martínez Sierra

Hemos citado al principio su *Antropología teológica fundamental*, de la colección *Sapientia Fidei* (BAC), que busca, de un modo muy sintético, hacer una teología de la creación apta para el estudio académico. La mayor novedad de este manual es la inclusión de la creación de los ángeles, des-

³⁴ Manual de estudio del Instituto Superior de Ciencias Catequéticas y Religiosas. Ediciones San Pío X. Madrid 1992.

³⁵ JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Sal Terrae. Santander 1987, 9.

³⁶ *Ibid.*, 645.

pués de tratar la del mundo y el hombre, siendo además ésta la parte más extensa. La angelología, hoy sin lugar en los tratados y en los planes de estudio de teología, tiene cabida en la Antropología, aunque habitualmente no es incorporada por la mayoría de los autores, ya que “la relación con los ángeles y demonios ayuda a comprender el misterio del hombre” e influyen “para el logro de su propio fin trascendente”³⁷. Trata los demás aspectos en la línea de Ruiz de la Peña y Ladaria, buscando también el diálogo con la ciencia en temas complejos como el del origen del hombre, y el monogenismo y poligenismo³⁸.

f) Otros manuales

Hasta ahora hemos hecho un recorrido por los principales autores que han elaborado un tratado de Antropología teológica, pero con ellos no se agota la producción sobre el tema. Hay otros manuales y monografías en español que no podemos desarrollar con amplitud en este artículo.

Entre ellos están los ya citados de Miguel Ponce Cuéllar, *El misterio del hombre* y Eduardo Vadillo Romero, *Antropología teológica I*, los cuales tienen en común que siguen el esquema clásico del *De Deo creante et elevante*, incorporando, junto al tema de la creación y el estado original, el del pecado original. Ambos usan el método teológico clásico y, además, abordan el tema de la angelología, que Vadillo hace a partir de la Suma Teológica de Santo Tomás y Ponce lo desarrolla ampliamente hablando también de demonología. Por lo demás, Ponce sigue la línea cristocéntrica y soteriológica del Vaticano II y se suma a la concepción, que vimos en Ladaria, de la existencia de un orden de gracia, en unidad de finalidad y distinción de dos momentos, asumiendo en este sentido los adverbios que usa Calcedonia respecto a las dos naturalezas de Cristo. Mientras que Vadillo se destaca porque en la parte sistemática sigue fielmente a Santo Tomás de Aquino.

Luis María Armendáriz en su obra *Hombre y mundo a la luz del Creador*³⁹ trata de un modo menos sistemático los temas de la Antropología teológica bajo el prisma de la creación y su sentido, que es la felicidad, a partir

³⁷ ALEJANDRO MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, o. c., 143.

³⁸ Cf. ALEJANDRO MARTÍNEZ SIERRA, *Poligenismo y teología católica en siglo XX*. Ed. Universidad Pontificia Comillas. Madrid 1966.

³⁹ Ed. Cristiandad. Madrid 2001. Así también Raúl Berzosa Martínez se centra en el tema de la creación en *Para comprender la creación en clave cristiana*. Verbo divino. Estella 2001 y *Como era en el principio: temas clave de Antropología teológica*. San Pablo. Madrid 1996.

del reconocimiento de la gratuidad. A su vez, el estudio de José A. Galindo Rodrigo, *Compendio de la gracia. La gracia, expresión de Dios en el hombre. Hacia otra visión de la antropología cristiana*⁴⁰ centra los temas clásicos de la teología de la gracia (justificación, divinización, relación del justo con las personas divinas...) desde la idea de gracia como “expresión de Dios en el hombre”. Esta noción, sin confundir los dos términos, el expresado y el que expresa, busca iluminar las relaciones del hombre con Dios y, por tanto, de la teología de la gracia.

Conclusión

La “Antropología teológica” es un tratado que aparece como tal poco después del Vaticano II y está marcado por la perspectiva cristocéntrica y soteriológica propias de la concepción conciliar del hombre. Así, Cristo, el hombre perfecto, es el que revela al hombre su propio misterio (cf. GS 22). Este tratado aborda el estudio del hombre como sujeto histórico concreto que ha sido llamado por Dios a la comunión con Él (salvación/divinización) y por esta razón ha sido creado. Esto conlleva que se eludan reflexiones especulativas del pasado, como las abstracciones de la hipótesis de la naturaleza pura, y se centre la reflexión en las preocupaciones del hombre real, que busca y desea a Dios, aunque no sea consciente de ello. En este sentido, la Antropología teológica al hablar del hombre lo hace en clave histórico-salvífica y existencial, lo define como “imagen de Dios” y como “persona”, con la dignidad de ser capaz de entrar en comunicación con el Creador. Esta perspectiva permite el diálogo con las ciencias y el mundo de hoy con vistas a poder ofrecer los cauces para que el hombre pueda descubrir que el anhelo de salvación está en Dios.

⁴⁰ Edicep, Valencia 1991.

Referencias bibliográficas:

ARMENDÁRIZ, LUIS MARÍA, *Hombre y mundo a la luz del Creador*. Cristiandad. Madrid 2001.

BERZOSA MARTÍNEZ, RAÚL, *Como era en el principio: temas clave de Antropología teológica*. San Pablo. Madrid 1996.

ID., *Para comprender la creación en clave cristiana*. Verbo divino. Estella 2001.

BUENO DE LA FUENTE, ELOY, “Cincuenta años de Teología en España”, en *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 601.

CASTRO CAMPOLONGO, CARLOS A., *La Antropología teológica en Juan Luis Ruiz de la Peña*. Ed. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona 2002.

CASTRO PÉREZ, FRANCISCO A., “Cuarenta años de Antropología Teológica. Flick y Alszegehy, *Fondamenti (1970)*”, en *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 515-546.

GALINDO RODRIGO, JOSÉ A., *Compendio de la gracia. La gracia, expresión de Dios en el hombre. Hacia otra visión de la antropología cristiana*. Edicep, Valencia 1991.

GELABERT BALLESTER, MARTÍN, *Jesús, revelación del misterio del hombre. Ensayo de Antropología Teológica*. San Esteban – Edibesa. Salamanca – Madrid 1997.

GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Sal Terrae. Santander 1987.

LADARIA, LUIS F., “Antropología cristiana”, en LATOURELLE, RENÉ –FISICHELLA, RINO (eds.), *Diccionario de teología fundamental*. Ed. Paulinas, Madrid 1992, 91-99.

ID., *Antropología Teológica*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas- Pontificia Università Gregoriana Editrice. Madrid-Roma 1983.

ID., “*Caro salutis est cardo. Lectio magistralis* in occasione del conferimento del Dottorato *honoris causa*”, en PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II (ed.), *Conferimento del Dottorato honoris causa S.E.R. Mons. Luis F. Ladaria Ferrer, S.J. S.E. la Sig.ra Hann Suchocka*. Città del Vaticano 2012, 13-22.

ID., *Introducción a la antropología teológica*. Ed. Verbo divino. Estella 1993.

ID., *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*. Ed. BAC. Madrid 1993.

LORDA, JUAN LUIS, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*. Ed. Palabra. Madrid 2005.

Id., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Ed. Palabra. Madrid 1996.

Id., *Antropología teológica*. Eunsa. Pamplona 2009.

Id., *La gracia de Dios*. Ed. Palabra. Madrid 2004.

LORDA, JUAN LUIS - ÁLVAREZ, ALFREDO, *Antropología teológica*. Eunsa. Pamplona 2016.

MARTÍNEZ SIERRA, ALEJANDRO “El pecado original”, en FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE DE ESPAÑA –SEDE DE BURGOS- (ed.), *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*. Ed. Aldecoa, Burgos 1994, 274-283.

Id., *Antropología teológica fundamental*. Ed. BAC. Madrid 2002.

PONCE CUÉLLAR, MIGUEL, *El misterio del hombre*. Herder. Barcelona 1997.

RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, “Sobre la estructura, métodos y contenidos”, en *Studium Ovetense* 6-7 (1979).

Id., *Teología de la creación*, . Ed. Sal Terrae. Santander 1986.

Id., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Ed. Sal Terrae. Santander 1988.

Id., *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Ed. Sal Terrae. Santander 1991.

TORAÑO LÓPEZ, EDUARDO, “El misterio del hombre en la *Gaudium et Spes*”, en *Teología y Catequesis* 129 (2014) 105-133.

VADILLO ROMERO, EDUARDO, *Antropología teológica I. Introducción teológica a la creación, vocación sobrenatural y pecado original*. Ed. Instituto Teológico San Ildefonso. Toledo 2012.

Recibido 22 de febrero de 2017 / Aceptado 20 de junio de 2018

**40 AÑOS DE CIENCIA Y TEOLOGÍA EN ESPAÑA (1978-2018):
UNA PERSPECTIVA ESPERANZADORA**

**40 YEARS OF SCIENCE AND THEOLOGY IN SPAIN (1978-2018):
AN HOPEFUL PERSPECTIVE.**

LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN
Cátedra Ciencia, Teología y Religión
Universidad Pontificia Comillas
lsequeros@probesi.org

Resumen: Se describe aquí la situación histórica de las relaciones entre personas e instituciones dedicadas al encuentro entre las ciencias de la naturaleza y la reflexión teológica a lo largo de estos cuarenta años en España. Nuestra perspectiva es que existen pocas instituciones que potencian esta tarea y, aunque crece el interés, resta aún mucho camino para consolidar puentes sólidos en esta tarea de integrar interdisciplinariamente la épica del discurso científico y la épica del discurso teológico. Defendemos que una formación epistemológica adecuada de los teólogos y de los científicos es cada vez más necesaria para poder lograr unos objetivos intelectuales, prácticos y afectivos suficientes para tender puentes entre ambos.

Palabras clave: Ciencia, Epistemología, España, Interdisciplinariedad, Religión, Teología,

Abstract: The historical situation of the relationships between people and institutions devoted to the encounter between the natural sciences and the theological reflection throughout these forty years in Spain is described here. Our perspective is that there are few institutions that enhance this task and, although interest grows, there is still a long way to consolidate solid bridges in this task of interdisciplinary integration of the epic of scientific discourse and the density of the theological discourse. We defend that an adequate epistemological formation of theologians and scientists is increasingly necessary in order to achieve sufficient intellectual, practical and emotional objectives to build bridges between both.

Key-words: Epistemology, Interdisciplinarity, Religion, Science, Spain, Theology.

Dedicado a mi amigo y compañero Javier Leach Albert, fallecido el 3 de agosto de 2016, cuando su entusiasmo por la reflexión sobre la ciencia y la teología estaba más floreciente.

“La ciencia puede liberar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, un mundo en el que ambas pueden florecer”.
(Juan Pablo II, carta al padre George Coyne, 1988)

Introducción

En estos cuarenta años (1978-2018) parece que hay dos tendencias en el mundo de las Ciencias (en el sentido restringido, tal como piden los editores de este número): por un lado, los científicos son cada día más conscientes de que nuestras tecnologías de acceso a la interpretación de los procesos de la realidad natural tropiezan con un muro insalvable: más del 80% de la materia del universo es “materia oscura”, y posiblemente sea casi imposible acceder a ella. Nos encontramos ante un Universo “enigmático”¹ del que posiblemente nunca tendremos todas las respuestas a nuestras preguntas. Por otra parte, la filosofía de la ciencia, la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento racional y científico, se encuentra en una encrucijada que también se puede etiquetar como enigmática. Superados los viejos positivismo materialistas y científicas la reflexión filosófica sobre la metodología, los límites y la pretensión de “verdad” de la Ciencia parece llevar a una gran fragmentación en las interpretaciones de la realidad.

La incertidumbre ontológica y epistemológica parece derivar la reflexión de las diversas comunidades científicas hacia posturas personales mucho más humildes, más abiertas y más flexibles y permeables. Los viejos anhelos omnipotentes de los llamados científicas parecen haber sido sustituidos por actitudes más receptivas. E incluso en algunos casos, por posturas posmodernas y escépticas hacia la hasta ahora todopoderosa institución de la ciencia que pretendía tener respuesta a todos los problemas de la huma-

¹ Recomendamos la lectura del denso ensayo de JAVIER MONSERRAT, *El gran Enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá*. San Pablo ediciones, Madrid 2015, 447 pág.

nidad. Entre los viejos dogmatismos y los nuevos escépticos, navegan con esperanza aquellos científicos y filósofos que reconocen la dificultad de su tarea y contemplan las ciencias sociales (entre ellas las ciencias de las religiones) con una mirada menos sospechosa.

La hipótesis que intentamos justificar en estas reflexiones que siguen es la siguiente: el desarrollo epistemológico de las ciencias en estos últimos años hace que, por parte de la comunidad científica, pueda haber un mayor acercamiento y mayor comprensión hacia los contenidos de las tradiciones religiosas y hacia la tarea de los teólogos que pretenden fundamentar la racionalidad de las creencias. Pero, al mismo tiempo, el desarrollo metodológico de la Teología puede facilitar ese diálogo y ese encuentro si los teólogos reelaboran el modo de hacer teología (que puede aparecer demasiado cerrado y dogmático) e introducen en su trabajo las metodologías hermenéuticas de las ciencias de la naturaleza y las sociales. En este sentido, estamos en un buen momento para tender puentes y dialogar. He aquí el reto que en estos últimos 40 años se han propuesto diversos grupos e instituciones interdisciplinarias en España: abrir el abanico del quehacer teológico integrando las aportaciones y retos de las ciencias.

Es necesario reconocer que hoy son numerosos, tanto en España como en muchos países del mundo, los estudios rigurosos y los artículos de investigación, las instituciones internacionales y las personas expertas que se han ocupado en los últimos cuarenta años de la reflexión sobre las interacciones, diálogos, encuentros y desencuentros entre el campo de la Teología y lo que en un sentido restringido aquí denominamos “ciencia” (las tradicionales Ciencias de la Naturaleza).

Aquí diferenciamos entre el tratamiento que debe hacerse a la problemática entre Ciencia y Teología y Ciencia y Religión. Aunque la mayor parte de los autores que se interesan por estas cuestiones se refieren al problema sociológico Ciencia-Religión (el puente entre dos concepciones del mundo, dos culturas, dos grandes paradigmas), en este ensayo nos referimos a la posible articulación entre lo que podemos considerar como dos programas de investigación: el programa de la Ciencia y el programa de la Teología.

Partimos en este ensayo de la afirmación de que el camino para poder establecer puentes entre la Ciencia y la Teología es posible y necesario por el bien de la ciencia, de las tradiciones religiosas y de la cultura. Pero los cimientos sobre los que deben establecerse los pilares de estos puentes deben estar asentados sobre un consenso metodológico entre ambas partes. Un consenso que, según nuestra opinión, tiene mucho que ver con el método científico y el estado de la reflexión filosófica sobre la naturaleza, los límites y la funcionalidad del saber humano. En definitiva, es necesario un diálogo

constructivo que fundamente el necesario encuentro, no solo intelectual sino también afectivo, entre las dos racionalidades: la racionalidad científica y la racionalidad teológica.

Hemos de hacer notar que, así como la Teología hoy necesita integrar en sus reflexiones el patrimonio aportado por las Ciencias, sin embargo, la Ciencia no necesita para su desarrollo acudir a la Teología. Desde este punto de vista, existen unas relaciones asimétricas, aunque cada vez hay más científicos interesados no solo por las implicaciones filosóficas de la Ciencia, sino también por las implicaciones teológicas de la Ciencia.

Un reto para la Ciencia y la Teología en estos 40 años

Pero, ¿puede afirmarse que esta tarea intelectual ha tenido en España el nivel, la densidad racional, la divulgación social y la publicidad que ha tenido en otros países? ¿Ha existido en estos cuarenta años en España la emergencia de un pensamiento propio sobre las interacciones, los puentes y el diálogo entre Teología y Ciencia?

Aunque en este artículo nos referiremos a la Teología católica, es necesario hacer notar desde el comienzo que también en los ámbitos musulmanes, judíos, hindúes y otros han existido roces y enfrentamientos entre lo que llamamos restrictivamente las ciencias (el conocimiento racional de la realidad natural) y la Teología, en el sentido que se le suelen dar en esta revista.

También es necesario precisar desde el comienzo que, aunque en España y en el mundo, se escribe mucho sobre el conflicto entre ciencia y religión (entendidas ambas como concepciones del mundo socio-culturales), no es tan frecuente la reflexión sobre las posibilidades de solventar el conflicto entre ciencia y teología (entendidas ambas como propuestas racionales).

En una primera aproximación a las posibilidades, oportunidad o necesidad de un encuentro entre Ciencia y Teología en España se puede decir que no existe demasiada bibliografía sobre el tema. Con ocasión de la publicación de una antología de textos del papa Benedicto XVI, la revista *Vida Nueva* dedicó un Pliego a responder a la pregunta sobre ¿cómo está el diálogo entre la fe y la ciencia en España? Está redactado por José Manuel Lozano-Gotor, traductor de esta antología citada².

² Se encuentra en la revista *Vida Nueva*, en el número 2774 [28 de octubre al 4 de noviembre de 2011]. Es accesible en internet en: <http://www.vidanueva.es/2011/10/28/como-esta-el-dialogo-fe-ciencia-en-espana/>

El tratamiento de esta cuestión se pretende que se debe hacer de forma interdisciplinar: desde perspectivas diferentes se intenta una respuesta integradora a diversas cuestiones. Nos podemos preguntar: ¿ha existido en España en estos cuarenta años una auténtica comunidad científica en Teología? ¿Cómo ha evolucionado el pensamiento teológico en España? ¿Qué problemática ha sido más relevante en el quehacer de los teólogos? Son muchas las preguntas que desde muchos puntos de vista podemos hacernos y que se intenta sistematizar de forma plural en este volumen.

I. Una mirada histórica sobre las relaciones entre ciencia y teología

En este año 2018 se celebran los primeros 40 años de actividad del Instituto Teológico de Murcia. Con esta ocasión, la revista *Carthaginensia* publica un número especial monográfico cuyo contenido gira en torno a la problemática sobre la evolución de la Teología en España durante estos cuarenta años. Aunque el desarrollo científico en España no ha tenido la fortaleza que muestra en otros países, la comunidad científica está cada vez más abierta y permeable a la ciencia que se hace fuera de nuestras fronteras.

Un conflicto entre Ciencia y Teología presente ya en España desde el siglo XIX

Si queremos entender la tarea teológica en el diálogo ciencia y teología durante estos 40 años, no podemos olvidar las dificultades y conflictos heredados de una tarea enconada desde hace muchos años en España. Qué duda cabe que el interés primero fue el del conflicto y enfrentamiento que se proponía como insoluble entre la tradición científica y el de la religión en el siglo XIX. La aportación de la Teología llegó después.

No podemos obviar que en 1875, el químico, físico, fotógrafo e historiador John W. Draper (1811-1882) publicó un libro que sembró la polémica en Europa y América: *History of the conflicts between Religion and Science*. Traducido al castellano como *Historia de los conflictos entre religión y ciencia*, con un prólogo de Nicolás Salmerón fue publicado en 1876, un año más tarde³. Esta premura muestra que en España los debates políticos e inte-

³ JOHN W. DRAPER, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*. Madrid, 1876; La segunda edición está fechada en el Establecimiento tipográfico de Ricardo Fe, 1885. La traducción es de Augusto T. Arcimis y tiene un extenso prólogo de Nicolás Salmerón. De esta edición se ha publicado el facsímil consultado: Editorial Alta Fulla/Mundo Científico, Barcelona, 1987, con un prólogo de Diego Núñez.

lectuales generaron una polarización apasionada entre dos concepciones del mundo. Para John W. Draper, el conflicto se establecía entre dos poderes: la fuerza expansiva del saber humano, por un lado, y la fe tradicional y los intereses humanos, por otro.

Unos años más tarde, en 1895, vio la luz *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, del diplomático, escritor y educador norteamericano Andrew D. White (1832-1918). Este ensayo, traducido muy pronto, en Madrid, en 1910, al castellano como *Historia de la lucha entre la ciencia y la teología judeo-católica*, relata apologeticamente el “antagonismo entre la visión teológica y la científica del universo y de la enseñanza sobre el tema”.

La premura en la traducción castellana de los libros de Draper y White parece indicar que la polémica creada en España por las ideas de Darwin estaba muy viva y estos libros aportaban más leña a una encarnizada lucha entre ciencia y teología⁴.

Pero durante el siglo XX, persiste el conflicto. Por una parte, la teología clásica seguía defendiendo que el mundo había sido creado directamente por Dios según el relato bíblico, y que de sus manos amorosas surgió la vida animal y humana y que este acto creador conserva la armonía del universo. Desde el ámbito de las ciencias de la naturaleza, en muy pocos años, el paradigma racional y científico de nuestro mundo había cambiado. Y la interpretación naturalista chocaba con estas propuestas. Pero en la actualidad, emerge un nuevo paradigma: el de la complejidad. Este hace que los científicos y los filósofos interpreten la realidad de otro modo: nuestro universo es enigmático. Las aportaciones de Einstein, de la física cuántica, de la biología evolucionista, entre otras, han cambiado el paradigma del universo. Un resumen simplificado puede encontrarse en recientes ensayos de amplia difusión⁵.

⁴ Para abundar más en esta polémica es imprescindible el estudio de FRANCISCO PELAYO, *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX*. Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia, SCIC, número 20, 377 páginas.

⁵ JAVIER MONSERRAT, *El gran Enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá*. San Pablo ediciones, Madrid 2015, 447 pág. Ver también, BILL BRYSON, *Una breve historia de casi todo*. RBA Libros, Barcelona, 2004; BRIAN SWIMME, *The Hidden Heart of the Cosmos: Humanity and the New Story*. Orbis, Maryknoll (NY), 1996; DAVID BOHM, *La totalidad y el orden implicado*. Kairós, Barcelona, 2005; FRITJOF CAPRA, *Las conexiones ocultas: implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Anagrama, Barcelona, 2003.

Nos encontramos ante nuevos retos para la Teología debido a la emergencia de unos nuevos paradigmas científicos en el siglo XX. Y los mismos hombres de ciencia se hacen preguntas que van más allá de sus disciplinas. Y, con frecuencia, demandan respuestas a cuestiones que hacen a los teólogos. Nos encontramos en las puertas de una nueva época, según la opinión de los autores citados.

Las ciencias de la Vida y de la Tierra defienden que el universo pudo surgir de un *Big-Bang* inicial a partir del cual la materia y energía fueron expandiéndose y evolucionando durante miles de millones de años dando lugar a la emergencia de las galaxias, los sistemas planetarios, la vida vegetal y animal y también lo que llamamos la vida inteligente. La comunidad científica asume una visión del mundo, de la materia, de la vida, del ser humano, de la sociedad que es abierta, evolutiva y autoexplicativa. No es necesario acudir a hipótesis extracientíficas para explicar estos procesos.

El interés de la Iglesia católica por el debate ciencia y teología a finales del siglo XX

Por otra parte, las religiones –y de modo especial la Iglesia católica - han mostrado a finales del siglo XX, y especialmente en estos últimos cuarenta años, mucho interés por estas cuestiones “fronterizas” entre Ciencia y Teología. Así, los expertos de la Santa Sede, a través del Observatorio Vaticano, llevan muchos años organizando encuentros y Congresos que reúnen en plano de igualdad a teólogos y científicos.

La experiencia de colaboración entre el Observatorio Vaticano y el CTNS de Berkeley fue tan positiva que desde entonces han mantenido cordiales relaciones. Como fruto del proyecto interdisciplinar han visto la luz cinco volúmenes de 400 páginas cada uno en los que se contienen, con libertad de criterio, las aportaciones de unos y otros a diversos temas científicos con incidencia en la Teología: *Cosmología cuántica y leyes de la naturaleza* (1993), *Caos y complejidad* (1995), *Biología evolutiva y molecular* (1995), *Neurociencia y la persona* (1999), *Mecánica cuántica* (2001).

El volumen editado por el Observatorio Vaticano en 2015, *Explorare l'Universo*, ha sido traducido en 2016 en España⁶ con prontitud. Con las aportaciones de valiosos miembros del Observatorio Vaticano y de otros

⁶ OBSERVATORIO VATICANO (editor), *Explorar el Universo, última de las periferias. Los desafíos de la ciencia a la teología*. Edición a cargo de Alessandro Omizzolo y José G. Funes, Grupo de Comunicación Loyola, Maliaño, Cantabria 2016, 253 pág.

expertos del sector, como Matteo Bonato, Guy J. Consolmagno (actual director), George V. Coyne, José G. Funes, Michael Heller, Jean-Michel Maldamé, Alessandro Omizolo y Giuseppe Tanzella-Nitti, es un manual sobre los desafíos de la ciencia a la teología y las posibles vías de encuentro.

El último de los encuentros mantenidos entre teólogos y científicos celebrados en el Observatorio Vaticano en Castelgandolfo tuvo lugar en mayo de 2017, y tuvo como temas de fondo las implicaciones y los retos para la Teología de los avances en el conocimiento de los agujeros negros, de las ondas gravitacionales y la peculiaridad del espacio-tiempo. Entre los científicos invitados al encuentro estaba el Nobel de Física Gerard 't Hooft o el físico británico Roger Penrose. El Papa Francisco recibió en audiencia a los 35 participantes. Con este Congreso, el Vaticano quiso rendir un homenaje al sacerdote belga y físico Georges Lemaitre (1894-1966), que fue el primero en proponer la teoría que luego sería el *Big Bang*.

II. Ciencia y Teología: una dimensión relevante en la investigación teológica mundial

En muchos países del mundo, y especialmente en países de Europa y de América, se ha incrementado en estos cuarenta años el interés por la reflexión filosófica y teológica sobre las relaciones entre la Teología y lo que de modo general se puede identificar con la Ciencia.

Aunque la palabra “Ciencia” en la moderna epistemología tiene un ámbito más amplio, y en el que caben todas aquellas disciplinas que utilizan el método científico (ciencias sociales, ciencias humanas, jurídicas, lingüística...) y se separan de la pura reflexión o especulación filosófica, aquí nos referiremos sólo a lo que de un modo amplio incluimos en ciencias de la naturaleza (física, química, ciencias de la vida, ciencias del espacio, ciencias de la tierra, ciencias de la salud...).

Nuestra perspectiva es esperanzadora y pretendemos en este ensayo justificar nuestro punto de vista: en el siglo XX han tenido lugar una serie de transformaciones actitudinales y epistemológicas que, en opinión de quien esto escribe, han facilitado (y pueden facilitar más en el futuro) el diálogo y el encuentro entre las Ciencias de la naturaleza (primero de la Física y luego de las Ciencias de la Vida y de la Tierra) y la Teología católica.

Teología y ciencia en el mundo: una perspectiva general

Pese a las obvias dificultades, en los últimos 40 años se han puesto en marcha, tanto en las Universidades como en los espacios de reflexión y de-

bate, un gran número de iniciativas que pretenden abordar las interacciones y la investigación interdisciplinar sobre los puentes entre la Teología y la Ciencia, entre la racionalidad de la fe religiosa y la cultura. En estos espacios, que convocan a científicos, filósofos y teólogos, se intenta la recopilación de documentación, impartir numerosos cursos sobre la necesidad de tender puentes entre ambas orillas aparentemente distantes⁷. Estas actividades, muy seguidas en algunos países y regiones, con frecuencia están financiadas por algunas instituciones sin ánimo de lucro, como la *John Templeton Foundation*⁸. Más adelante se ofrece una información sobre las instituciones que en España impulsan la misión de tender puentes entre Ciencia y Teología.

Además, en algunos ambientes del pensamiento interdisciplinar que tiende puentes entre ciencia y teología en España está surgiendo un concepto nuevo: el de Teología de la Ciencia⁹. En los últimos cuarenta años se ha publicado en esta área de estudios académicos una gran cantidad de obras especializadas sobre aspectos generales y también específicos de las relaciones entre las Ciencias de la Naturaleza y la Teología.

Somos conscientes ahora en algunos sectores de reflexión en España de que la humanidad se está abriendo a lo que se ha llamado “la era de la Ciencia”¹⁰. Para Javier Monserrat, este paradigma “es el entendimiento o interpretación global (hermenéutica) del cristianismo desde la experiencia de nuestra época: o sea, desde la Voz del Dios de la Creación iluminada por los conocimientos alcanzados en la Era de la Ciencia y en la Cultura Moderna. El paradigma tiene muchos matices y contenidos (...). Pero me refiero aquí sólo a lo fundamental. El paradigma antiguo daba una descripción del hom-

⁷ JOHN POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología. Una introducción*. Colección Presencia Teológica número 104, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria 2000, pág. 11.

⁸ Tiene su propia página web con extensa información sobre sus actividades.

Ver: <https://www.templeton.org/> La misión de la *Fundación Templeton* es servir de catalizador filantrópico para el impulso de aquellos descubrimientos relacionados con las grandes cuestiones de la vida. Estas cuestiones abarcan desde la exploración de las leyes de la naturaleza y el universo, hasta la indagación acerca de la naturaleza del amor, la gratitud, el perdón y la creatividad. La visión nace del compromiso de Sir John Templeton con la investigación científica rigurosa y el conocimiento académico relacionado. El lema de la Fundación “Qué poco sabemos, qué ganas tenemos de aprender”, ejemplifica el apoyo a una investigación abierta y libre de prejuicios, así como la esperanza de contribuir al progreso de la humanidad a través de descubrimientos verdaderamente relevantes.

⁹ LEANDRO SEQUEIROS, “Teología de la Ciencia: un concepto emergente” *Proyección*, Granada, 222 (2006) 57-72.

¹⁰ El profesor Javier Monserrat ha desarrollado este concepto en su libro: *Hacia el nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia* (San Pablo, 2010).

bre teocéntrica, abierto a Dios por una patencia absoluta de la verdad. No era posible un “humanismo sin Dios”. Dios se imponía por la estructura natural objetiva que guiaba la razón humana y por la revelación cristiana. Pero el hombre que entiende su existencia a la luz de la razón moderna se sabe en el interior de un universo enigmático en que se plantea del drama personal y de la historia. El “enigma” del universo y el “drama” de la existencia pesan sobre la conciencia del hombre moderno. Dios ha creado el mundo con una borrosidad que permite una hipótesis puramente mundana que pueda dar sentido a la vida de quienes se colocan libremente al margen de Dios; pero es una borrosidad que permite también la hipótesis teísta que funda la religión universal. Pero esta borrosidad metafísica instala a todo hombre (teístas, ateos y agnósticos) ante un esencial problematismo natural que acompaña siempre sus vidas. Se expresa en dos preguntas que sintetizan la condición metafísica de todo hombre: ¿existe realmente un Dios oculto y en silencio que crea el “enigma” del universo y el “drama” de la historia? Este Dios oculto, ¿tiene una voluntad final de desvelarse y de liberar al hombre y a la historia? Es la gran inquietud ante el posible Dios oculto y liberador.

La Era de la Ciencia: el Gran Enigma

Nuestra existencia diaria está atravesada por los resultados prácticos de la Ciencia que ha construido una cultura que nos impregna. Cada vez que utilizamos un teléfono móvil o un ordenador estamos haciendo uso de unas prestaciones que le debemos al avance de la Ciencia. Miles de personas expertas han contribuido a que yo pueda conectarme a internet o pueda hablar por teléfono. Muchos de nosotros estamos hoy vivos gracias a descubrimientos biomédicos y farmacológicos que nos han permitido recuperarnos de enfermedades que en otros tiempos solían ser mortales. Las cifras de venta de un libro como *El Gran Diseño* de Stephen Hawking, muestran que existe un anhelo generalizado por comprender lo que la Ciencia nos dice acerca de la historia y la estructura de nuestro universo. Puede decirse que la “ciencia” lo impregna todo y construye imaginarios culturales que atraviesan toda la sociedad. Por ello se habla de “la Era de la Ciencia” en el sentido del profesor Javier Monserrat.

Sin embargo, hay otras muchas preguntas que nos acosan. Preguntas que parecen llenas de sentido e ineludibles, pero ante las que una Ciencia que quiera ser honesta consigo misma ha de permanecer en silencio. Los trece mil setecientos millones de años a lo largo de los cuales se extiende la historia cósmica ¿esconden tras de sí alguna finalidad, o todo sucede sin más en un universo desprovisto de sentido último? ¿Está la realidad, como si dijé-

ramos, “de nuestra parte” o vivimos más bien en un universo frío y hostil? ¿Es la muerte el final de todo o cabe esperar un destino que la trascienda?

Son preguntas estas a las que tradicionalmente han dado respuesta las religiones y que han sido racionalizadas por la Teología. Pero hemos de preguntarnos si tales respuestas teológicas siguen hoy teniendo vigencia para nosotros. En una época atravesada por una cultura científica, práctica, utilitarista, ¿podemos tomarnos sinceramente a la religión con la máxima seriedad? ¿Interesan las respuestas de los teólogos a las inquietudes que van más allá de la Ciencia?

Es más: la Ciencia y la religión, la cultura científica y la Teología ¿son cosmovisiones que se hallan en conflicto? ¿Es posible un diálogo entre ellas? Como se pregunta el filósofo de la ciencia, Ian G. Barbour¹¹, ¿son rivales, desconocidas o compañeras de viaje?

La revolución epistemológica: la quiebra de las certezas

Uno de los fenómenos más notables en el campo de las ciencias durante estos últimos 40 años ha sido la revolución epistemológica que se ha obrado dentro de la comunidad científica. Los viejos positivismos heredados del siglo XIX, así como los científicismos renuentes del Círculo de Viena parecen haberse resentido ante el avance de una nueva generación de filósofos de la ciencia, más abierta a otras fronteras.

Como ha escrito John H. Brooke¹², “Las explicaciones positivistas de la teoría científica han sido cuestionadas [en el siglo XX] con éxito por la investigación de la historia, de la filosofía y de la sociología de la ciencia. Ya no es posible considerar las teorías científicas como sistemas deductivos independientes, en los que cada proposición adquiere su sentido por infusión, por así decirlo, a partir de los hechos verificables con los que conecta aparentemente. Se ha demostrado que los constructos teóricos, que aparecen en diferentes ramas de la ciencia, son interdependientes y también infradeterminados por los datos que pretenden explicar. Ha sido necesario adaptarse a la idea de que los conceptos de la ciencia teórica están vinculados entre sí en redes complejas, donde unos elementos están más abiertos a la

¹¹ IAN G. BARBOUR, *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Colección Presencia Teológica número 133, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria 2004, 263 pág. La reflexión de Barbour, desde el punto de vista epistemológica, está impregnada de las propuestas de Imre Lakatos.

¹² JOHN HEDLEY BROOKE, *Ciencia y Religión. Perspectivas históricas*. Sal Terrae-Universidad Comillas, Colección Ciencia y Religión, 2016, pág. 445 y ss.

modificación que otros. De hecho, se han establecido nuevos paralelismos entre las creencias científicas y las religiosas, en el sentido de que encontramos a menudo en unas y otras un núcleo protegido formado por la sabiduría recibida y rodeado por cinturones de un cuerpo doctrinal más negociable”.

Esta lectura de la realidad de la filosofía de la ciencia del quehacer la teología y de la ciencia como “programas de investigación”, muy cercana a la interpretación de Imre Lakatos, nos parece muy fecunda en este intento de encuentro entre Ciencia y Teología¹³. La perspectiva de Lakatos nos parece más fecunda para tender puentes que la referencia clásica a la filosofía de Raymond Popper o de Thomas S. Kuhn.

La conocida cita de la carta del papa Juan Pablo II al padre Coyne, que abre este ensayo, coincide con el concepto lakatosiano de “programa de investigación”. Por eso, “Decir que la creencia religiosa pudo funcionar como *premisa* de la ciencia no implica necesariamente afirmar con contundencia que la ciencia no habría podido despegar nunca sin una teología previa. Pero sí quiere decir que las concepciones particulares de la ciencia sostenidas por sus pioneros estaban a menudo imbuidas de creencias metafísicas y teológicas. Al hablar de las *leyes* de la naturaleza, esos filósofos no eligieron esa metáfora de forma simplista. Las leyes eran el resultado de la legislación de una divinidad inteligente. René Descartes (1596-1650) sostenía que él estaba descubriendo las “leyes puestas por Dios en la naturaleza”. Posteriormente, Newton declararí­a que la regulación del sistema solar presuponía el “consejo y el dominio de un ser inteligente y poderoso”¹⁴.

El desarrollo de las nuevas revoluciones en el campo de las ciencias durante estos últimos 40 años, y en especial los avances en el conocimiento (más bien desconocimiento) del origen, evolución y estructura del Universo, la profundización en el estudio de los mecanismos más profundos de la materia, las investigaciones sobre la naturaleza de la vida humana y su evolución y la llamada biología sintética, así como las incógnitas sobre el funcionamiento del cerebro y su evolución, así como las implicaciones y sus consecuencias para el llamado transhumanismo han llevado a las comunidades científicas a poner en crisis las viejas verdades que hicieron de la ciencia una nueva religión de certezas.

¹³ En este punto coincido con mi compañero de tareas IGNACIO NÚÑEZ DE CASTRO, “Las Ciencias y nuestras imágenes de Dios”, En: *Alternativas, Ecología y religión en esta hora de emergencia planetaria*, Año 16, n° 38, Julio-Diciembre 2009, Editorial Lascasiana. Managua, Nicaragua, pp. 55-66.

¹⁴ JOHN HEDLEY BROOKE. *Ciencia y Religión. Perspectivas históricas*. Sal Terrae, Santander, Universidad Comillas, Madrid, 2016, pág. 26.

Como ha escrito John Polkinghorne¹⁵, uno de los expertos en este tema, la ciencia forma parte de la cultura humana, a la vez que influye en ella: pero su factor de control es su encuentro con la realidad del mundo físico [entendido en su sentido griego de *physis*, naturaleza]. También la teología forma parte de la cultura humana: también ella se ve influida por la cultura general y también ejerce una sensible influencia sobre ella. Pero su factor de control es su encuentro con la realidad de Dios.

Lo que ambas concepciones del mundo (la científica y la teológica) tienen en común es el esfuerzo por alcanzar el conocimiento a partir de unas creencias fundadas. Pero entre ellas también hay diferencias. Una de estas diferencias radica en la naturaleza de sus respectivos factores de control. Los seres humanos somos capaces de trascender el mundo físico y podemos someterlo a prueba experimental. Dios trasciende al ser humano, y ninguna criatura puede someterlo a prueba experimental.

Antes de presentar una crónica, necesariamente incompleta, del quehacer en España de la reflexión entre ciencia y teología, creemos necesarias estas reflexiones.

¿Se puede hablar de una *Teología de la Ciencia*?

En estos últimos 40 años emergen dentro de la cultura científica nuevos conceptos-puente, nuevos modos de abordar el conocimiento de la realidad natural que pueden hacer posible el diálogo tendente a una síntesis integradora entre la ciencia, la metafísica y la teología. Se suele hablar de la llamada “teología de la ciencia” (que no debe confundirse con la teología natural, en la que el protagonismo corresponde al saber científico)¹⁶.

Los anglicanos John Polkinghorne y Arthur Peacocke, entre otros, son teólogos de la ciencia. El primero más o menos fiel a las ideas teológicas tradicionales, el segundo convencido de la necesidad de revisarlas en la línea del naturalismo teísta. Teólogos de la naturaleza son también algunos autores católicos traducidos al español, como el difunto Karl Schmitz-Moormann y, de una generación posterior, Denis Edwards y John Haught. Todos ellos se esfuerzan, inspirados en parte por las ideas de Pierre Teilhard de Chardin, en repensar a Dios y en repensar la creación desde el paradigma de un mundo en evolución. A pesar de que algunas de sus propuestas son

¹⁵ JOHN POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología. Una introducción*. Colección Presencia Teológica número 104, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria 2000, pág. 181.

¹⁶ JOHN HEDLEY BROOKE, *opus cit.*, 261-306.

muy controvertidas, el luterano W. Pannenberg nos ofrece un ejemplo magno de teología de la naturaleza en el cap. VII de su *Teología sistemática II*, y especialmente su denso estudio *Teoría de la Ciencia y Teología*¹⁷

De lo que no hay casi nada reciente traducido hasta ahora es de la abarcadora metafísica que ensaya la llamada *teología del proceso*¹⁸. Sería enriquecedor, asimismo, prestar mayor atención a lo que se escribe en Alemania, ya que allí el debate transcurre en una clave algo distinta de la habitual en el ámbito anglosajón¹⁹.

Este interés por tender puentes entre Teología y Ciencia remite necesariamente a algunas preguntas previas: ¿son posturas antagónicas las de las ciencias y las de la teología? ¿Está el pensamiento científico y el pensamiento teológico condenados a la enemistad y al enfrentamiento? De hecho, la historia de las ciencias muestra los muchos conflictos que las ciencias y el pensamiento religioso ha tenido en todas las culturas. Defendemos en estas páginas que, hoy más que nunca, es necesario tender puentes.

Las condiciones para que ello sea posible es la aceptación de que los resultados de la reflexión teológica deben ser entendidos como formulaciones de una épica religiosa que da razón para los creyentes de un programa de investigación...

Y la condición para los científicos es la aceptación de que los resultados de la investigación científica no son dogmas eternos y universales sino construcciones sociales que nos acercan al conocimiento de la realidad natural a las que denominamos teorías (en el sentido actual de la palabra) y que construyen la épica de la ciencia..

¹⁷ WOLFGANG PANNENBERG, *Teología Sistemática*. Universidad Comillas, Madrid, 1996; *Teoría de la Ciencia y Teología*. Ediciones Cristiandad, Madrid, Colección Teología Sistemática, 1998, 474 páginas.

¹⁸ JAVIER MONSERRAT, La filosofía y la teología del proceso de Alfred Whitehead: el Cosmos y la Kénosis de la Divinidad. *Pensamiento*, Madrid, número 242 (2008) 815-845.

¹⁹ Entre los estudios ya clásicos se encuentran los de HANS KÜNG, *El principio de todas las cosas*, Trotta, 2007, H.-D. MUTSCHLER (autor del capítulo sobre “Fe en la creación y ciencias de la naturaleza”, en M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y vio que estaba muy bien*, Herder, 2009; el propio Kehl compendia las ideas de Mutschler en *La creación*, Sal Terrae, 2011, pp. 125-135). Algo análogo podría decirse en relación con el mundo francés, del que únicamente nos ha llegado una obra del teilhardiano belga ÉDOUARD BONÉ, *¿Es Dios una hipótesis inútil?*, Sal Terrae, 2000.

III. La reflexión teológica española en estos 40 años, ¿ha sido sensible a la problemática Ciencia-Teología?

Para intentar presentar una visión general sobre la evolución en España de las relaciones entre la Ciencia (en el sentido dicho) y la Teología a lo largo de estos 40 años, será necesario responder a una serie de preguntas:

- 1) ¿Cómo se ha planteado la relación entre Ciencia y Teología en el mundo teológico en España?
- 2) ¿Es posible delimitar la existencia de un programa común de investigación teológica en este campo?
- 3) ¿Ha existido en España en estos 40 años una comunidad científica de Científicos interesados por tender puentes con la Teología, y teólogos que hayan mostrado interés por tender puentes con la Ciencia?
- 4) ¿Es esa comunidad estable y organizada y que haya elaborado propuestas constructivas similares a las que se proponen en otros países?

El conflicto ciencia-teología en España desde el siglo XIX

Responder a estas preguntas exigiría un estudio más extenso. Pero para un acercamiento, aunque sea superficial, es necesario retroceder en el tiempo. Los estudiosos han insistido en la peculiaridad española del desarrollo de la ciencia en España y sus conflictos con la mentalidad conservadora y especialmente con la eclesiástica²⁰.

En la mayor parte de las intervenciones eclesiásticas de la época se parte del hecho de que la Iglesia es la depositaria de toda la verdad, y desde esta postura tiene capacidad para poder enjuiciar, orientar, iluminar y definir no solo lo que es verdad para los creyentes sino lo que debe ser verdad para todo ser humano.

También es cierto que no siempre las comunidades científicas han sido sensibles a planteamientos que rebasaban los límites de toda ciencia. En

²⁰ En España en el siglo XIX tuvo lugar – como insinuamos al comienzo de este artículo – un tenso debate a partir de la llegada de las ideas de Darwin. En este clima de confrontación se publica en España en 1876 la traducción del libro de Draper en el que se reafirma, a partir de la descripción (tal vez sesgada) de muchos casos concretos, la imposibilidad de conciliar la ciencia moderna con las creencias religiosas.

España en el siglo XX restaba aún un “positivismo resistente”, sobre todo en algunos sectores del mundo universitario, con el que es difícil el diálogo.

Pero en estos últimos 40 años parece haberse dado un cambio. Ya no estamos en la época del cientificismo fundamentalista que defiende que las ciencias (y sobre todo, las ciencias basadas en la experiencia empírica) son el único camino para conocer lo que es el ser humano y el universo que nos rodea. Los científicos (gracias a la moderna filosofía de las ciencias, y gracias a la obra de autores como Karl Popper, Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Stephen Toulmin, etc) son hoy más cautos a la hora de afirmar dogmáticamente las teorías científicas. Pero todavía hay resistencias que, siendo optimistas, pueden ser salvadas con el tiempo.

Un momento de inflexión en el encuentro entre Ciencia y Teología se suele datar en 1987. Ese año, con ocasión del Tercer centenario de la publicación de los *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* de Isaac Newton, la Santa Sede promovió una semana de estudios dedicada a la investigación de las múltiples relaciones entre la teología, la filosofía y las ciencias de la naturaleza. En esa semana mismo se dieron cita científicos, filósofos y teólogos de todo el mundo, creyentes y no creyentes, pero animados por el espíritu de libertad de opinión y expresión.

Juan Pablo II, con esta ocasión, dirigió un mensaje al jesuita Padre George Coyne, Director del Observatorio Vaticano, en donde recuerda cómo Isaac Newton consagró gran parte de su existencia al estudio de los temas objeto de dicha semana: “Al estimular la apertura entre la Iglesia y las comunidades científicas –dice Juan Pablo II – no nos proponemos una unidad disciplinaria entre la teología y la ciencia como la que existe dentro de un determinado campo científico o dentro de la propia teología. Con el aumento del diálogo y de la búsqueda común, tendrá lugar un crecimiento hacia la mutua comprensión y un descubrimiento de intereses comunes que constituirán la base para futuras investigaciones y debates. En este debate debemos superar - añade – toda tendencia regresiva que conduzca a un reduccionismo unilateral, al miedo y al aislamiento autoimpuesto”.

“Para ser más precisos –continúa – la religión y la ciencia deben conservar sus diferentes características y su propia autonomía. Ni la religión está fundamentada en la ciencia, ni tampoco la ciencia es una extensión de la religión. Cada cual posee sus propios métodos de acción, sus diferencias de interpretación y sus propias conclusiones”.

“¿Qué es entonces –se pregunta el Papa – lo que la Iglesia estimula en esta relación de unidad entre la ciencia y la religión?” Ante todo –contesta– que lleguen a una comprensión mutua... (...) La teología no puede incorporar indiscriminadamente cualquier nueva teoría filosófica o científica. Sin

embargo, desde el momento en que los descubrimientos científicos se hacen patrimonio de la cultura intelectual del tiempo, los teólogos deben comprenderlos y probar su validez al explicar algunas de las posibilidades de la fe cristiana que no hayan sido aún expresadas.”

Y concluye: “La ciencia puede purificar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar a la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas partes puedan florecer.”

Desde el presupuesto de la autonomía entre los diferentes niveles del conocimiento humano, cuestión en la que insistió reiteradamente Juan Pablo II en su rico magisterio sobre estas cuestiones²¹, recogiendo el espíritu y la letra del Vaticano II²², ya que “ha faltado en general entre los teólogos dedicados a la enseñanza y a la investigación un diálogo con la ciencia contemporánea”, y los previene tanto de “la tentación de hacer un uso acríptico y precipitado” de ciertas teorías científicas contemporáneas, como de “desestimar en su totalidad la relevancia potencial de tales teorías”²³. Como consecuencia de ello, el Papa exhorta a los teólogos a mantenerse atentos al desarrollo de las ciencias: “Es obligación de los teólogos estar regularmente informados de los logros científicos para examinar, dado el caso, si procede o no tenerlos en cuenta en su reflexión o llevar a cabo revisiones en su enseñanza”.

²¹ J. L. LORDA, “El diálogo entre hombre y Ciencia en el magisterio de Juan Pablo II”. En: *Hombre y Dios. VI Simposio de Teología*, Pamplona, 1985, 131-134.

²² El Vaticano II reconoce (*Gaudium et Spes*, 30) que la ciencia es plenamente autónoma y que el conocimiento científico goza de la autonomía de la razón y que, por tanto, la teología no es ni siquiera criterio negativo para las afirmaciones científicas. Cfr: JUAN PABLO II, “A la Academia Pontificia de Ciencias (10-XI-1979) con ocasión del Centenario de Einstein”. *Documentos Palabra*, 423-424; “Discurso a la Sociedad Europea de Física (30-III-1979)”. *L'Osservatore Romano* (español), 26-VIII-1979. Son muy numerosas las citas de Juan Pablo II sobre las relaciones entre las Ciencias y la fe y pueden encontrarse en la nota 2 del trabajo citado

(www.ideasapiens.com/filosofia.sxx/fciencia/teologia_%20ciencia1.htm). De ellas resaltamos: Discurso del Papa (12-VII-1978), “El hombre frente a las maravillas del cosmos”. *L'Osservatore Romano* (español), 13-VIII-1978; Discurso del Papa a la Academia Pontificia de Ciencias (12-XI-1979), “La Iglesia y la Ciencia”. *L'Osservatore Romano* (español), 2-XII-1979; Discurso a los representantes de la Universidad, Reales Academias de investigadores, en Madrid (2-XI-1982), “Diálogo Fe-cultura-ciencia”. *Documentación Palabra*, 331 ss.

²³ Audiencia de Juan Pablo II a los participantes en la Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias (31-X-1992), “Rehabilitar a Galileo”. *Ecclesia*, 21-XI-1992, 19 (1775).

Las nuevas experiencias de estos últimos 40 años

En estos últimos 40 años han aparecido en diversos puntos del mundo diversas instituciones interesadas en establecer puentes entre ciencia y religión. Son brotes que han crecido independientemente unos de otros sin que haya aún un exceso de sinergia, de trabajo compartido.

Aunque en España hemos ido –como en otras ocasiones– a remolque de lo que se hace en otros países, y aunque tampoco existe una comunidad organizada en el mundo teológico ni un programa común de investigación en Ciencia y Teología, sí tenemos varias experiencias que muestran esa posibilidad. Las primeras aparecen hace casi medio siglo. Una de ellas es la *Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA)*, que ²⁴inició su andadura hace más de 40 años, y la *Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión*²⁵, que lleva más de diez años de trabajo, con ligazón con el Instituto Metanexus para la Ciencia y la Religión, esta última de carácter interreligioso²⁶.

Existen otras iniciativas de interés, como el *Grupo de Investigación sobre Ciencia, Razón y Fe* de Navarra; el *Centro Ciencia y Fe*²⁷, que organiza periódicamente seminarios y cursos sobre Ciencia y Teología con una perspectiva ecuménica y que impulsa las conferencias Faraday. Desde Burgos, el profesor Carlos Yusta (Facultad de Teología de Burgos) impulsa jornadas

²⁴ Tiene su página web: www.upcomillas.es/centros/cent_asoc_asinja.aspx.

²⁵ Su página web es: <http://www.comillas.edu/es/catedra-ciencia-tecnologia-religion>. Del mismo modo, la revista *Pensamiento* (Universidad Comillas) publica cada año un número especial (desde 2007) sobre Filosofía, Ciencia y Religión: <http://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento>

²⁶ En castellano se han publicado en estos años una gran cantidad de libros que indican el interés creciente por esta problemática. Para los lectores no muy iniciados recomendamos los siguientes: AAVV. *Fe en Dios y Ciencia Actual*. Actas de las III Jornadas de Teología, Santiago de Compostela, 2002, 284 pág.; JOHN POLKINGHORNE, *Ciencia y Teología. Una introducción*. Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander, 2000, 198 pág.; IAN G. BARBOUR, *Problemas sobre religión y ciencia*. Sal Terrae, Santander, 1971; BARBOUR. I. G., *El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Sal Terrae, Santander, 2004, 263; IAN G. BARBOUR, *Religión y Ciencia*. Editorial Trotta, Madrid, 2004, 566 pág.; MANUEL GARCÍA DONCEL, *El Diálogo Teología-Ciencias Hoy*. Cuadernos del Instituto de Teología Fundamental, San Cugat del Vallés, 2003, 96 pág.; KARL SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la Creación de un mundo en evolución*. Edit- Verbo Divino, Estella, 2005. 295 pág.; JAVIER MONSERRAT, “John Polkinghorne, ciencia y religión desde la física teórica”. *Pensamiento*, Madrid, 231 (2005) 363-293; JAVIER MONSERRAT, “Ciencia, bioquímica y panenteísmo en Arthur Peacocke”. *Pensamiento*, Madrid, 229 (2005) 59-76.

²⁷ Información en: <http://www.cienciayfe.es/es/inicio>

y seminarios sobre “Ciencia y Cristianismo” que congrega mucho público interesado en estas cuestiones. Y en la ciudad de Zamora, bajo el impulso de Pastoral Universitaria, el “Foro Teilhard de Chardin” de Ciencia y Teología lleva varios años convocando numerosos oyentes a ciclos de conferencias sobre estas cuestiones. La última tuvo lugar a final de octubre de 2017. Desde la Universidad de Deusto, el profesor Diego Bermejo realiza una obra importante de investigación y coordinación²⁸.

En la actualidad, son muchos los campos de debate entre la ciencia y la teología. Como ejemplo citamos este: el de la fecunda polémica sobre los orígenes del ser humano que parte de la interpretación filosófica y teológica de los últimos descubrimientos de Atapuerca (Burgos)²⁹. Muchos de los componentes del equipo interdisciplinar se han lanzado a publicar ensayos particulares que se adentran en terrenos que van más allá de la pura paleoantropología. De alguna manera, inciden en una visión con pretensiones científicas y filosóficas del ser humano que entra en conflicto con la visión teológica. Algunas de ellas han sido ponderadas y no faltan algunas excesivamente defensivas. De todas formas, todas las ideas son respetables siempre que no se presenten como excluyentes³⁰. Pero sí queda claro que algunas de las conclusiones de los autores deben hacer a la Teología clásica reelaborar algunas de sus posturas. Se abre así, lo que denominamos la Teología de la Ciencia.

Algunas iniciativas de carácter puntual son, por ejemplo, las realizadas en Cataluña en la exploración de lo religioso en el cerebro, las actividades que se realizan desde la Facultad de Teología de Cataluña, los cursos online sobre Ciencia y fe desde Barcelona, o algunas publicaciones puntuales. La Facultad de Teología de Burgos ha impulsado iniciativas loables dado que en esta ciudad está el Museo de la Evolución Humana.

Podemos resumir afirmando que en España la situación se ha modificado positivamente en estos últimos años. En los ámbitos hispanoamericanos y

²⁸ DIEGO BERMEJO (editor) *¿Dios a la vista?* Editorial Dykinson, Madrid 2013, 565 pág.; DIEGO BERMEJO, “El “retorno de Dios” en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada”, En DIEGO BERMEJO (ed.), o.c., 15-82.

²⁹ Ver a este respecto el discurso de ingreso en la Academia del “padre” del proyecto Atapuerca y quien recibió el premio Príncipe de Asturias, el profesor EMILIANO AGUIRRE, *Evolución humana. Debates actuales y vías abiertas*. Discurso leído en el acto de recepción por el Exmo. Sr. D. Emiliano de Aguirre Enríquez en la Real Academia de Ciencias, Madrid, 2000, 169 pág.

³⁰ Una síntesis de los puntos conflictivos entre las propuestas de Atapuerca y la fe cristiana puede encontrarse en RAÚL BERZOSA, *Una lectura creyente de Atapuerca. La Fe cristiana ante las teorías de la evolución*. Desclee, Bilbao, 2005, 225.

latinoamericanos hay centros en universidades, tales como: el *Centro de Estudios de Ciencia y Religión* (CECIR) en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México; el *Programa de Estudos de Pos-Graduados em Ciências da Religião* de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo; Instituto de Integración del Saber de la Universidad Católica Argentina, la *Fundación Diálogo entre Ciencia y Religión* (DECYR³¹), La Plata, Argentina; la fecunda labor que desde Oporto, en Portugal, realiza el profesor Anselmo Borges³², etc.

El profesor argentino Lucio Florio, que lleva muchos años creando redes y sinergias, señala estas instituciones³³: tal vez una de las más potentes es *Metanexus Institute*, con sede en Philadelphia (EEUU), y que tiene una red de sociedades locales en todo el mundo; la *European Society for the Study of the Sciences and Theology* (ESSSAT); *Center for Theology and Natural Sciences* (CTNS), de Berkeley (EEUU); etc.

El debate abierto sobre Ciencia y Teología: bibliografía

También llama la atención la cada vez más amplia y variada bibliografía española sobre el tema. Al final de este ensayo se presenta una selección de publicaciones que pueden ser consultadas. Hoy ya no se insiste tanto en un discurso apologético como se hacía en otros tiempos, sino que se hace una apuesta dialogante y abierta hacia las diversas posturas.

La brecha entre Ciencia y Teología comenzó a abrirse de forma violenta en el último cuarto del siglo XX. Algunos filósofos y teólogos hacen aportaciones significativas para tender puentes. Así tenemos las de los ya fallecidos Mariano Artigas (físico y destacado filósofo de la ciencia; véase, p. ej., *Ciencia, razón y fe*, Palabra, 1984) y Juan Luis Ruiz de la Peña (su desenmascaramiento del cientificismo está sintetizado en un magistral puñado de páginas en *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, 1995, pp. 115-209) o Alfonso Pérez de Laborda (quien sigue ensayando sin pausa el tránsito de la racionalidad científica a la racionalidad creyente; ya en *Ciencia y fe*, Marova, 1980).

³¹ Puede hallarse más información en <http://www.fundaciondecyr.org/>

³² Una obra de referencia es: ANSELMO BORGES (coordinador) *Deus ainda tem futuro?* Gradiva Publicações, Braga, Portugal, 2014, 333 páginas.

³³ Más información en: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_florio.pdf ; Florio es director de la revista *Quaerentibus* sobre Ciencia y Teología. Cfr. <http://www.quaerentibus.org/index.html>

Y posteriormente luego ha sido continuado el diálogo y el encuentro por algunos científicos creyentes. Algunos de ellos jesuitas: Manuel Carreira Vérez, sacerdote jesuita, teólogo y astrofísico, miembro del Observatorio Vaticano, a cuya Junta Directiva perteneció durante quince años); Manuel García Doncel ((Santander, 1930) es un físico teórico e historiador de las ciencias conocido por sus trabajos sobre simetrías y sus trabajos sobre historia de la física, y su estrecha relación intelectual y personal con el conocido ingeniero de Caminos y matemático español Albert Dou (1915-2009); Javier Leach (1942-2016), profesor de Matemáticas en la Universidad Complutense y fundador de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Comillas; Ignacio Núñez de Castro (Málaga, 1937), Catedrático emérito de Bioquímica y Biología Molecular de la Universidad de Málaga, autor de muchos trabajos sobre Ciencia y Religión, y coautor de “Cruzando el puente”, un libro de referencia para el debate bioético; Agustín Udías Vallina (Santander, 1935), Doctor en Geofísica (Ph.D.) y Catedrático emérito de Geofísica en la Universidad Complutense de Madrid; y Leandro Sequeiros (Sevilla, 1942), Catedrático de Paleontología. Otros son sacerdotes seculares, como Juan Jesús Cañete Olmedo, profesor de Filosofía en el Centro de Estudios Teológicos de Jaén; también hay laicos, como Tomás Alfaro Drake, Francisco J. Ayala, Segundo Gutiérrez Cabria, José Ramón de Lacadena, Antonio Fdez. Rañada, etc.

Pero también esta base ha sido ampliada por filósofos profesionales: Juan Arana, Javier Monserrat, Francisco José Soler Gil, Manuel Trevijano, etc.; y algún teólogo académico (p. ej., Raúl Berzosa, Lluís Oviedo y Miguel R. Viguri). Hay, asimismo, varios monográficos de revistas, capítulos de libros, obras colectivas y tesis doctorales, como las recientes de Rafael Amo Usanos y Emili Marlés.

En algunos de estos autores nos detendremos más adelante. Por ahora baste con subrayar lo que acaba de insinuarse: los citados no son sólo teólogos académicos sino que también hay científicos creyentes quienes en mayor grado han contribuido al reciente florecimiento en nuestro país del interés por la interacción fe-ciencia.

Es curioso observar que esta misma circunstancia se dio en el mundo anglosajón en la etapa fundacional de los actuales estudios fe-ciencia en las décadas finales del siglo XX: los padres de la nueva disciplina fueron dos físicos –Ian G. Barbour y John Polkinghorne– y un bioquímico, Arthur Peacocke, todos ellos reconvertidos en teólogos. A estos nombres habría que añadir el de Stanley L. Jaki, quien se esforzó por presentar el cristianismo como matriz cultural de la ciencia moderna.

De todos estos autores hay publicados títulos en español y ha tenido entre nosotros un fuerte impacto. Ya en 1972, Sal Terrae tradujo la enciclopédica *Problemas de religión y ciencia* de Barbour (actualizada en *Religión y ciencia*, Trotta, 2004; y sintetizada y reelaborada en *El encuentro entre ciencia y religión*, Sal Terrae, 2004), un auténtico clásico de la disciplina en el que su autor propuso por vez primera la tipología de modelos de relación fe-ciencia hoy generalizada: conflicto, independencia y contacto, aunque Barbour desglosa este último en diálogo e integración.

Fijémonos en las dos versiones del contacto. Mientras que los defensores del diálogo estudian los presupuestos comunes, las cuestiones límite y los paralelismos metodológicos de fe y ciencia, quienes abogan por la integración aspiran a una cierta síntesis de los contenidos de ambas.

IV. Una mirada al futuro: la necesaria y posible convergencia desde la epistemología

Afirmamos, al inicio de estas páginas, que intentamos justificar en este ensayo que el camino para poder establecer puentes sólidos entre dos orillas aparentemente lejanas y movedizas, como son la Ciencia y la Teología es oportuno, posible y necesario para el bien de la cultura española, de las ciencias y de la reflexión teológica.

Es más: creemos poder justificar que el lenguaje con el que se pueden construir esos puentes (como ya afirmó hace diez años el físico Antonio Fernández Rañada)³⁴ es el de la filosofía y más en concreto, el de la filosofía de la ciencia.

En diciembre de 2017, en el blog *FronterasCTR*, de la Universidad Comillas, el profesor Javier Monserrat, publicaba una densa reflexión sobre la necesidad de una revolución hermenéutica en el discurso de la Iglesia, si quiere llegar a la cultura moderna en la Era de la Ciencia.

Es necesario tender puentes. La hermenéutica supone que los cimientos sobre los que deben establecerse los pilares de estos puentes deben estar asentados sobre un consenso filosófico entre ambas partes. Un consenso que, según nuestra opinión, tiene mucho que ver con el método científico y el método de la filosofía, la reflexión sobre la naturaleza del saber humano. En definitiva, es necesario un consenso epistemológico que fundamente el

³⁴ ANTONIO FERNÁNDEZ RAÑADA, *Los científicos y Dios*. Serie Religión, Editorial Trotta, Madrid, 2008, 285 páginas.

necesario diálogo y encuentro entre las dos racionalidades: la racionalidad científica y la racionalidad teológica. Esto implica, desde nuestro punto de vista, un cambio en el modo de hacer Teología y en el modo de formar intelectualmente a los futuros teólogos.

Sin reflexión epistemológica no puede haber diálogo ni encuentro

En este volumen monográfico de Carthaginensia se discute el desarrollo de la Teología en España en los últimos 40 años. Por ello, se está trabajando en la construcción y consolidación de un concepto de *Teología* que no es necesario precisar aquí. El paradigma teológico actual se supone lo suficientemente abierto para que pueda ser interlocutor válido para los científicos a la hora de poder establecer puentes entre ambos, dialogar, discutir y lograr lenguajes válidos comprensibles para ambos³⁵.

Pero el camino no es tan sencillo. El problema hermenéutico de fondo es el de la elección de un modelo epistemológico. No existe en la comunidad de filósofos de la ciencia un consenso sobre las pistas para el futuro.

Pero creemos que, pese a todo, puede haber un camino de consenso. La filosofía de la ciencia contemporánea ha ofrecido diversas respuestas al respecto: por una parte, la visión minimalista de la ciencia sostiene que ésta no es más que un medio para “salvar las apariencias”, esto es, para ofrecer una explicación cuyo principal objetivo es obtener resultados acordes con los experimentos, sin preocuparse de si con ello está describiendo o no el mundo físico “tal y como es en realidad”.

Popper, Kuhn y, sobre todo, Imre Lakatos

En el panorama de la actual filosofía de la ciencia, emergen sistemas explicativos que se asientan en epistemologías que pueden ser asumidas por científicos y teólogos y que dotan de consistencia a los puentes cognitivos que enlazan ambas visiones del mundo. La ciencia clásica se fundamenta desde antiguo en la inducción. Pero desde Karl Popper se muestra que el problema de la inducción es insoluble. Nunca tendremos suficientes datos para pasar de lo general a lo universal. La verificación exhaustiva es imposible. Por ello, apuesta por la *falsación*. El rasgo distintivo de la ciencia es la

³⁵ Este intento de tender puentes entre ciencia y teología encuentra su fundamento epistemológico en: HANS KÜNG. *¿Existe Dios?* Trotta, Madrid, 2010. HANS KÜNG. *El principio de todas las cosas. Ciencia y Religión*. Trotta, Madrid, 2007, 232 páginas.

falsabilidad. En su opinión, la ciencia elabora “conjeturas” (hipótesis) que posteriormente deben ser sometidas a refutación empírica.

Popper tuvo contestación desde dentro de sus mismos seguidores. Thomas S. Kuhn, a partir de sus conceptos de “revolución científica”, ligada a la emergencia de los “nuevos paradigmas” dentro de las “comunidades científicas”, fundamenta desde la racionalidad filosófica y sobre el impacto de los elementos extracientíficos, como son los sentimientos, las culturas y las religiones, toda una constelación de luminosas intuiciones sobre el origen, la difusión, la crisis y la emergencia de los sistemas de creencias ligados al desarrollo de la ciencia. Pero su excesivo “historicismo” le ha llevado a ser criticado por los popperianos y acusado de psicologista y subjetivista.

Desde nuestra perspectiva, como científico y filósofo de la ciencia, se postula que la ciencia y la teología podrían encontrar un espacio epistemológico más cómodo si se asumen los postulados de Imra Lakatos³⁶. Este intentó mediar entre Popper y Kuhn, reinterpretando los conceptos de racionalidad de ambos, acuñando el término de “programa de investigación” (*research programme*).

Lo que caracteriza a este esfuerzo científico lakatosiano, para salvar la historia de la ciencia y la racionalidad popperiana, es la propuesta siguiente: la reflexión humana lleva a elaborar unos “programas de investigación” (similares a los paradigmas kuhnianos) dotados de un núcleo duro (*hard core*), que son los supuestos básicos e innegociables de toda investigación. Con el fin de preservarlo, está un cinturón protector constituido por hipótesis

³⁶ Después de haberlo reflexionado mucho, me inclino por la perspectiva lakatosiana, especialmente por su concepto de “programas de investigación”, no solo por su mayor coherencia y equidistancia entre Popper y Kuhn, sino por su mayor poder explicativo en la problemática del conflicto Ciencia-Teología. Desde mi perspectiva, desde su epistemología es más coherente tender puentes entre Ciencia y Teología. De entre los escritos de Lakatos (sobre todo los traducidos al español) destacamos los siguientes: *Pruebas y refutaciones* (1963-64) (Traducción de 1978, Alianza Universidad); *Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales* (1971) (en español, Tecnos, Madrid, 1974); *La metodología de los programas de investigación* (recopilación de trabajos, desde 1970 a 1976; en español, 1983, Grijalbo, Barcelona); Lakatos fue editor, junto a Alan Musgrave, de las actas del famoso seminario de Bedford College, de 1965. El tomo IV de estas actas lleva como título: LAKATOS, I. - MUSGRAVE, A. (edits.) (1970) *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge University Press. (En español, 1975: *La Crítica y el desarrollo del Conocimiento*. Grijalbo, Barcelona). Se puede encontrar más información en LEANDRO SEQUEIROS, *Teorías de la Ciencia*. Bubok ediciones, 2013. Accesible en <http://www.bubok.es/libros/218053/TEORIAS-DE-LA-CIENCIA-Modulo-2-del-bloque-de-EPISTEMOLOGIA>

auxiliares (*auxiliary hypothesis*) que resguardan el núcleo duro con datos experimentales. Lakatos ha logrado dibujar un cuadro más persuasivo que el de Popper, pero la pregunta de cómo se logra dar con el programa de investigación sigue abierto. Más modernamente, otros filósofos de la ciencia han caminado por este mismo camino instrumentalista, pero la descripción cae lejos de nuestro intento.

El debate epistemológico actual en España: el tercer Congreso de Teología de Granada sobre “Universidad y Teología” (2012)

Como es bien sabido, las relaciones entre la Teología y la Universidad en España han sido conflictivas en los últimos siglos. Aunque ya a mediados del siglo XIX hay tesis doctorales sobre Ciencia y Teología en España³⁷, la Teología se vio fuera del claustro universitario. Pero volvamos a nuestra época. En el año 2010, la Universidad creó una Cátedra de Teología en colaboración con la Facultad de Teología. Según el convenio con la Universidad, esta Cátedra podría ser una oportunidad para intensificar o establecer puentes de diálogo y encuentro entre la Teología y el saber académico laico de la Universidad, que podía enriquecer a ambas.

Pero la creación de una Cátedra de Teología dentro de la Universidad de Granada en 2010 creó un sentimiento de incomodidad y disconformidad por parte de algunos sectores universitarios. La profesora Frápolli (catedrática de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Granada), publicó un artículo en la revista digital *Laicismo.org*³⁸ (jueves, 27 de diciembre de 2012) en el que argumentaba las razones por las que la Teología no debía entrar por la puerta falsa en la Universidad ya que esta no se acomoda, según su opinión, al estatuto del conocimiento racional y científico.

Para la profesora Frápolli, “la iniciativa de la Universidad de Granada (UGR) de crear una Cátedra de Teología Católica está generando entre los miembros de la comunidad universitaria un debate creciente entre los defensores de la Teología como una de las “ciencias” cuyo estudio la UGR debe patrocinar y los que consideramos que la inclusión de la Teología en la

³⁷ DEMETRIO GUTIÉRREZ SANTOS, 1856. Íntimo enlace de las ciencias con la revelación. Discurso doctoral, Universidad Central. Madrid: Carlos Moliner. 22 pp.; J. J. PALACIOS GUERRA, 1865. *El mundo no es eterno, ni tiene más antigüedad que la fijada por Moisés*. Discurso doctoral. Universidad Central. Madrid: Pedro Montero. 60 pp.

³⁸ El texto completo del artículo de María José Frápolli se encuentra en: <https://laicismo.org/2011/por-que-la-teologia-no-es-una-ciencia/23115>

lista de las ciencias es un despropósito”. Y aporta sus razones para justificar su postura. Sin embargo, la profesora Fráppoli fue invitada por parte de la Facultad de Teología, para exponer sus ideas en las sesiones del Tercer Congreso de Teología (25-27 de abril 2012) sobre el tema de “Universidad y Teología”³⁹.

En las sesiones del Congreso, la profesora María José Fráppoli, tuvo la ponencia “De qué hablan Dios y el César. Por qué la teología no es una ciencia”⁴⁰. Desde un punto de vista más institucional, pero con una perspectiva abierta y dialogante, el profesor Antonio Martín Morillas de la Facultad de Teología de Granada, tuvo una ponencia con el título *‘Teología y conflicto de racionalidades’*⁴¹.

¿De qué hablan Dios y el César?

La Facultad de Teología de Granada conocía la postura beligerante de la profesora Fráppoli sobre la propuesta de integrar la Teología en la Universidad. Por ello fue invitada a exponer sus puntos de vista en el curso del III Congreso de Teología, celebrado entre los días 25 y 27 de abril de 2012 en el Salón de Actos de la Facultad de Teología de Granada (Campus Universitario de Cartuja). La ponente reiteró su postura de que “desde mi punto de vista, la presencia de la Teología en la Universidad pública sólo es posible si sus presupuestos epistemológicos como ciencia son iguales a los de las demás ciencias. Mi opinión – respetando la de otros - sigue siendo que la ciencia teológica no se somete a los criterios que establecen la filosofía de la ciencia, ni las diferentes teorías de la racionalidad para poder ser considerada una igual al resto de las ciencias. Pretende ser una aportación al debate actual de las tendencias de las religiones para constituirse en instancia racional”.

Según Fráppoli, “La Teología puede entrar en la universidad de diversos modos, como disciplina que analice parte de nuestra historia cultural, una disciplina histórica, o como análisis del fenómeno religioso, formando parte

³⁹ Las ponencias del Congreso pueden encontrarse en la revista *Proyección. Teología y Mundo Actual*, Granada. La Facultad de Teología, (número 247, octubre-diciembre de 2012). Esta reproduce cuatro de las intervenciones en el Congreso.

⁴⁰ http://www.tendencias21.net/De-que-hablan-Dios-y-el-Cesar_a18688.html

⁴¹ http://www.tendencias21.net/Interdisciplinaridad-para-la-superacion-del-conflicto-de-racionalidades_a17756.html

de la psicología, la sociología o la antropología. Sin embargo, la teología no puede pretender formar parte del currículum universitario como una ciencia con capacidad para entrar en diálogo interdisciplinar con otras ciencias” (...) “El diálogo y la interdisciplinariedad requieren similitud de estatus y la Teología no cumple los requisitos para ser considerada una disciplina científica. Un científico en el ejercicio de su profesión y un teólogo en el ejercicio de la suya no tienen nada de qué hablar. Y este hecho no dice nada negativo ni de la ciencia ni de la Teología. Ciencia y Teología están, simplemente, a distintos niveles”.

El polimorfismo epistemológico como fundamento para la construcción de puentes entre Ciencia y Teología

Desde la Facultad de Teología, el profesor Antonio M. Martín Morillas defendió una ponencia básicamente filosófica bajo el tema *‘Teología y conflicto de racionalidades’*. Un año más tarde, en el curso de las 40 Jornadas de la Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA) celebradas en Madrid, el profesor Martín Morillas presentó una de las ponencias marco que resume algunas de sus tesis expuestas en Granada⁴². Esta ponencia – de la que no podemos aquí exponer todas sus ideas – pretendió justificar la posibilidad de tender puentes entre Ciencia y Teología, que incluso beneficiarían a ambas. Para ello es necesario acordar unas bases epistemológicas que permitan asentar los basamentos del diálogo interdisciplinar.

El ponente parte de la hipótesis de que todos los sistemas científicos, filosóficos, históricos, tecnológicos, teológicos, sociológicos tienen “pretensión de verdad” en sus propuestas. Todos aluden a la racionalidad de su método y pocos tienen en cuenta la subjetividad y determinación de nuestros conocimientos por elementos extracientíficos. La polémica entre Popper y Kuhn, entre racionalismo crítico y construcción social del saber sigue latente en nuestra sociedad. Como ha resaltado los sociólogos, los “imaginarios sociales” son constructores de justificaciones ideológicas y metodológicas que inciden de forma determinante en la construcción de teorías con pretensiones de racionalidad.

⁴² A. MARTÍN MORILLAS, “Polimorfismo y movilidad. Fundamentos epistemológicos de la interdisciplinariedad en el conocimiento”. En: C. ALONSO BEDATE (ed.), *El saber interdisciplinar*. Asociación Interdisciplinar José de Acosta, Universidad Comillas, 2014, páginas 21-56.

En opinión de Martín Morillas, para estudiar la relación de la teología con las demás formas de racionalidad humana, “partimos de una descripción de los principales ámbitos de conocimiento y modos de racionalidad implicados en el conflicto de racionalidades, con atención especial a la ubicación y peculiaridad de la razón teológica. Sobre esa descripción, -expone- exploramos algunas líneas para un tránsito eventual del conflicto al encuentro de racionalidades e intentamos esclarecer la fundamentación epistemológica de dicho tránsito fundándola en la estructura dinámica y polimórfica del entendimiento humano”.

Pero, ¿existen diferentes formas de racionalidad? “Es un hecho asumido por todos que existen formas diferentes de racionalidad humana. Aquí asumimos también que la racionalidad teológica es una forma específica de entre ellas. Nos paramos primero a esbozar, por su particular relevancia, algunas formas de esas racionalidades diferentes y pasamos después a indicar ciertos rasgos particulares que son propios de la teología”.

Para Martín Morillas, “la teología es una forma avanzada de la racionalidad humana. Aunque es susceptible de diversas definiciones que admiten variados matices, podemos convenir en entender aquí a la teología como una singular experiencia reflexiva acerca del Misterio o, si se prefiere, como un cuestionamiento metódico acerca del Amor incondicional. Esta ‘experiencia reflexiva y cuestionamiento metódico del misterio del amor incondicional’ se distingue de otros modos de trato con el ámbito religioso”.

Para el ponente, el tema de fondo que, al parecer, es un obstáculo para la aceptación de la Teología en la Universidad, puede encontrarse en el método teológico. “Frente a las posturas estrechas de una epistemología excesivamente apegada a la fidelidad de la unicidad popperiana del método hipotético-deductivo como única vía al saber científico, la moderna epistemología tiende a un mayor polimorfismo epistemológico. Sin caer en las falacias posmodernas, es necesario hoy más que nunca tener en cuenta que emergen diversos planteamientos epistemológicos”.

Como afirma Martín Morillas: “Que el conocimiento es polimórficamente móvil se aprecia en la existencia de diversas clases de inteligencia en la razón humana, en la multiplicidad de modos culturales de pensar, en un dinamismo interno del despliegue del deseo de conocer y en la auto-trascendencia gnoseológica que viene implicada en ese mismo despliegue”.

La formación epistemológica de los teólogos

El debate desarrollado en la Facultad de Teología de Granada en torno a “Teología y Universidad”, conduce a una reflexión sobre el método de la

teología y la formación epistemológica de los teólogos. En su ensayo (“La Iglesia debe entrar en mundo moderno”), publicado en el blog de la Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, *FronterasCTR*⁴³, el profesor Javier Monserrat concluye: “La tesis que defiende en este artículo (la misma que he defendido en libros y en artículos anteriores) sostiene, pues, que hoy la iglesia tiene pendiente formular la gran reforma hermenéutica que no ha emprendido hasta ahora. Tiene la obligación moral de hacerla porque la misión de la iglesia es armonizar la Revelación con la Naturaleza, el Dios de la Revelación con el Dios de la Creación, a partir de una idea del universo a la altura de nuestros tiempos”.

Y prosigue: “Esta reforma tendrá una importancia histórica colosal, pues significará entrar en el paradigma de la modernidad, después de veinte siglos de permanencia en el paradigma antiguo. Deberá ser un cambio trascendental, sin duda el de más importancia en los últimos veinte siglos de historia cristiana. Será, sin duda, una reforma radical, raíz fundante de todas las otras reformas que deben derivarse lógicamente de ella. Sin esta reforma hermenéutica fundante, las otras reformas que se emprendieran no dejarían de ser parches, soluciones de emergencia puntuales o puras estrategias tapa-agujeros, palos de ciego, similares a muchas de las iniciativas que hoy podemos observar”. Desde esta perspectiva, la reflexión sobre el trasfondo epistemológico del trabajo de los teólogos, es una de las tareas pendientes en España.

Algunas conclusiones generales

Resumir en pocas páginas la narración de las tareas realizadas en España para tender puentes entre ciencia y teología y sugerir las líneas por las que en el futuro deberían transitar los cauces de diálogo y encuentro no es fácil.

Existe un enorme pluralismo y polimorfismo en el modo de entender la naturaleza del trabajo de reflexión, investigación y creación de nuevos conocimientos interdisciplinares. No son fáciles los acuerdos para seguir trabajando.

En primer lugar, en España, dentro de las comunidades científicas (incluyendo aquí las de los teólogos) no hay acuerdos en la delimitación de

⁴³ JAVIER MONSERRAT, “La Iglesia debe entrar en el mundo moderno”, en <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2017/12/13/iglesia-mundo-moderno/> (Consultado 26 diciembre de 2017).

muchos conceptos, como son el más básico de “qué es la ciencia” y sus relaciones con el cientificismo, el materialismo, las creencias y los positivimos. Resta aún mucho trabajo interdisciplinar que hacer por ambas partes⁴⁴.

No existe aún una conciencia clara de que, superados los viejos empirismos, el conocimiento humano racional debe percibirse cada vez más como una construcción social en la que intervienen factores muy diferentes. Además, en los ambientes universitarios persisten unas representaciones mentales que dificultan plantearse preguntas que en otras comunidades de producción de saberes (como las anglosajonas) son habituales. Tales son, por ejemplo, las que pertenecen a los límites de la ciencia, los límites del método científico, la posibilidad de que se tenga consideración hacia saberes que están más allá de la ciencia (metafísicas) – y que los popperianos ortodoxos consideran pseudociencias-. Tal vez una de las deficiencias existentes en España en el campo del pensamiento es la escasa presencia de plataformas de diálogo interdisciplinar. En este sentido, no se ha potenciado suficientemente la creación de espacios para debatir sobre qué se entiende por el conflicto ente Fe-Cultura, entre Fe-Ciencia, entre Ciencia-Religión, entre Ciencia-Teología, entre Razón- Fe, y entre Fe-creencias. Con frecuencia, se confunden todos estos binomios, cuando en realidad pertenecen a ámbitos epistémicos diferentes. Es más: no existe una comunidad “científica” organizada (en el sentido lakatosiano) desde la que se potencie este diálogo. Hay iniciativas fragmentarias, y con frecuencia con poca sinergia, y por ello insignificantes dentro de los ambientes intelectuales.

Agradecimientos: a mis compañeros de camino Ignacio Núñez de Castro, Agustín Udías, Javier Monserrat, Juan Jesús Cañete, Enrique Iáñez por sus aportaciones para mejorar este texto.

⁴⁴ En enero de 2018 ha sido publicado el volumen “La Tecnocracia”, cuyo prólogo es del Cardenal Gianfranco Ravasi, que se ha publicado en el blog de FronterasCTR, de la Cátedra Ciencia, tecnología y religión: <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2018/01/10/paradigma-tecnocratico/> Estas ideas se complementan con este ensayo: https://www.tendencias21.net/La-alfabetizacion-cientifica-es-necesaria-en-la-formacion-teologica_a4032.html

Bibliografía selecta (además de la ya citada a pie de página):

ALONSO BEDATE, CARLOS (ed.), *El saber interdisciplinar*. Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA), volumen XL, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 231 pág.

BARBOUR, IAN G., *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Colección Presencia Teológica número 133, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria 2004, 263 pág.

BROOKE, JOHN HEDLEY, *Ciencia y Religión. Perspectivas históricas*. Sal Terrae, Santander, Universidad Comillas, Madrid, 2016, 563 pág. (original inglés de 2014).

FEITO, LYDIA (ed.), *Encuentros y tensiones entre ideologías*. Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA), volumen XXXII, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006, 236 pág.

FEITO, LYDIA (ed.), *El conflicto de racionalidades*. Asociación Interdisciplinar José de Acosta (ASINJA), volumen XXXIV, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008, 232 pág.

FERNÁNDEZ RAÑADA, ANTONIO, *Los científicos y Dios*. Serie Religión, Editorial Trotta, Madrid 2008, 285 pág.

LOZANO-GOTOR, JOSÉ MANUEL, «La relación entre ciencia y teología: hacia una imagen del Dios vivo»: *Ensayos* (Revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Albacete) 12 (diciembre 1997), pp. 79-100.

MARLÉS, EMILI (ed.), *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*. Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra 2013, 390 pág.

MONSERRAT, JAVIER, *Hacia el nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la era de la Ciencia*. Ediciones San Pablo, Madrid 2010, 768 pág.

MONSERRAT, JAVIER, *El gran Enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá*. San Pablo ediciones, Madrid 2015, 447 pág.

NÚÑEZ DE CASTRO, IGNACIO, “Las Ciencias y nuestras imágenes de Dios”, En: *Alternativas, Ecología y religión en esta hora de emergencia planetaria*, Año 16, nº 38, Julio-Diciembre 2009, Editorial Lascasiana. Managua, Nicaragua, pp. 55-66.

OBSERVATORIO VATICANO (ed.), *Explorar el Universo, última de las periferias. Los desafíos de la ciencia a la teología*. Edición a cargo de Alessandro Omizzolo y José G. Funes, Grupo de Comunicación Loyola, Maliaño, Cantabria 2016, 253 pág.

PANNENBERG, WOLFGANG, *Teología Sistemática*. Universidad Comillas, Madrid, 1996.

PANNENBERG, WOLFGANG, *Teoría de la Ciencia y Teología*. Ediciones Cristiandad, Madrid, Colección Teología Sistemática, 1998, 474 pág.

POLKINGHORNE, JOHN, *Ciencia y Teología. Una introducción*. Colección Presencia Teológica número 104, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria 2000, 198 pág.

POLKINGHORNE, JOHN, "Science and Theology in the twenty-first century", *Zygon*, (2000). 941-953. Condensado en *Selecciones de Teología*, vol. 40, núm, 160 (2001): www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol40/160/160_polkinghorne.pdf.

POLKINGHORNE, JOHN, *Explorar la realidad. La interrelación de ciencia y religión*. Colección Presencia Teológica número 156, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria 2007, 199 pág.

POLKINGHORNE, JOHN, *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente*. Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra 2007, 304 pág.

POLKINGHORNE, JOHN (ed.), *La Trinidad y un mundo entrelazado. Relacionalidad en las ciencias físicas y en la teología*. Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra 2013, 288 pág.

RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI), *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Colección Presencia Teológica número 183, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria 2011, 222 pág.

RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Teología de la creación*. Colección Presencia Teológica número 24, Editorial Sal Terrae, Maliaño, Cantabria, 1986, 279 pág.

RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, 1995, 245 pág.

SCHMITZ-MOORMANN, KARL, *Teología de la creación en un mundo en evolución*. Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra 2005, 296 pág.

SEQUEIROS, LEANDRO, *El diseño chapucero. Darwin, la biología y Dios*. Ediciones Kahf, Madrid 2009, 207 pág.

Recibido 9 de julio de 2018 / Aceptado 31 de julio de 2018

EL DESAFÍO DE UNA TEOLOGÍA EVANGÉLICA EN ESPAÑA

THE CHALLENGE OF A EVANGELICAL THEOLOGY IN SPAIN

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Fundación Xavier Zubiri
glez.fdez.antonio@gmail.com

Resumen: Hablar de un “desafío” para la teología evangélica en España podría sugerir, en principio, la idea de una especie de dificultad que podríamos llamar “denominacional”. Por ser España un viejo país “católico” en cuanto a su cultura, además de un país que ha llegado tarde, y de forma traumática, a los procesos de secularización propios de la modernidad, una teología evangélica se encontraría con tareas más arduas que las que pudiera encontrar en otras latitudes. Desde este punto de vista, sería más difícil hacer teología evangélica en España que en América Latina, Estados Unidos o Alemania, por mencionar algunos ejemplos. El artículo se propone realizar una aproximación al desafío que supone el Evangelio para los propios cristianos y para la sociedad española.

Palabras clave: Evangelio, Desafío del Evangelio, Identidad Evangélica, **Reino de Dios**, Teología Evangélica.

Abstract: To speak of a “challenge” for the Evangelical theology in Spain may, at first, conjure up the idea of some sort of difficulty that might be called “denominational”. Being Spain an old Catholic country in terms of culture, as well as a country which arrived, in a traumatic way, late to the processes of secularisation of modernity, an Evangelical theology would find itself with more challenging tasks than those it could find in other parts. From this point of view, it would be more difficult to make Evangelical theology in Spain than in Latin America, the United States or Germany, to name but a few examples. This article is proposed with an approach to the challenge of the Gospel for the Christians themselves and the Spanish society.

Key-words: Evangelical Theology, Gospel, Gospel identity, Kingdom of God, the Challenge of the Gospel.

Hablar de un “desafío” para la teología evangélica en España podría sugerir, en principio, la idea de una especie de dificultad que podríamos llamar “denominacional”. Por ser España un viejo país “católico” en cuanto a su cultura, además de un país que ha llegado tarde, y de forma traumática, a los procesos de secularización propios de la modernidad, una teología evangélica se encontraría con tareas más arduas que las que pudiera encontrar en otras latitudes. Desde este punto de vista, sería más difícil hacer teología evangélica en España que en América Latina, Estados Unidos o Alemania, por mencionar algunos ejemplos.

El desafío del contexto

No cabe duda de que la tarea de la teología en otros contextos implica un enfrentamiento a desafíos distintos de los que la teología, y concretamente la teología evangélica, tiene que enfrentar en España. Ciertamente, los contextos en los que se realiza la teología la afectan intrínsecamente, y la falta de percepción de ese contexto puede implicar una especie de “desvío” originario en el arranque mismo de la tarea teológica. Una teología que ignora el propio medio difícilmente puede atinar en la realización de su propio cometido teológico. Y precisamente el “fallar en el blanco” es el sentido originario del término “pecado” en las lenguas bíblicas (*hattat*, *hamartía*). En cierto modo, se podría pensar que hacer teología en España como si fuéramos teólogos de la liberación latinoamericanos, o calvinistas estadounidenses, o secretarios de algún teólogo alemán, significaría cometer algún tipo de “pecado original” en virtud del cual la teología propuesta nunca podría llegar a cumplir cabalmente su misión de servicio al pueblo creyente a la altura de los tiempos que nos ha tocado vivir (Est 4:14).

Ahora bien, es interesante observar que el término castellano “desafío” no indica precisamente la fidelidad a la propia tierra y al propio lugar. “Desafiar” significa dejar de “afiar”. Y afiar significaba, en el antiguo castellano, el compromiso de no hacer daño a alguien. Afiar era comprometerse a ser fiel o, como decía Francisco de Ayala Manrique, “parece que no puede ser otra cosa que hacer paz”¹. El “des-afío” era tal cuando alguien rompía su fidelidad, traicionaba sus compromisos de no hacer daño, y nos ponía en una situación en la que se desmoronaban las viejas seguridades. En este sentido,

¹ Cf. Francisco de Ayala Manrique, *Tesoro de la lengua castellana* (1729), p. 39, Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 1324.

habría que decir que la teología evangélica nunca ha estado “afiada” al contexto español, sino que ha sido normalmente extraña al mismo. Las reflexiones teológicas realizadas en España por evangélicos, cuando han existido, no han estado en paz con su medio, desde los tiempos de los “autos de fe” emprendidos por los muy católicos gobernantes de estas tierras. En este sentido, el contexto español no nos “des-afia” rompiendo una antigua y cómoda adaptación de la teología evangélica a las tierras de España. El desafío más bien transcurre en otra dirección. No respecto al propio contexto, sino más bien respecto a las propias tradiciones.

Por lo general, la teología evangélica ha llegado a España en cierto modo “afiada” a los contextos en los que tuvo sus orígenes. En el tiempo de las Reformas, muchos españoles se introdujeron en las reflexiones teológicas de la mano de los grandes teólogos magisteriales, como Lutero o Calvino. Posiblemente en aquel entonces, las reflexiones de los maestros protestantes no eran nada ajenas a las preocupaciones espirituales de muchos españoles, y no resultaban especialmente extrañas en nuestro contexto. No solo eso. Muchos de los primeros protestantes españoles fueron creativos en su pensar teológico, y no meros repetidores de sus maestros. Pensemos, por poner solamente un ejemplo, en Francisco de Enzinas, quien no solo fue pionero en las traducciones bíblicas, sino también en unir su formación teológica protestante con sus consideraciones renacentistas sobre la dignidad humana, iniciando una trayectoria no consumada, por su muerte prematura, de autonomización respecto a sus maestros europeos.² Sin embargo, todo en ese tiempo fueron trayectorias truncadas, y las hogueras impusieron un final a cualquier semilla de reflexión teológica evangélica en estas tierras.

Más adelante, en el siglo XIX, cuando los pequeños y breves espacios de apertura política posibilitaron alguna libertad religiosa, la teología y la espiritualidad protestantes llegaron ya “afiadas”, no al contexto español, sino a los contextos de Europa y Norteamérica en los que el protestantismo había echado profundas raíces. Los bautistas, los luteranos, los presbiterianos, los metodistas, llegaron ya como ricos herederos de un interesante trasfondo teológico, desarrollado a lo largo de varios siglos de crecimien-

² No podemos entrar aquí en la original visión de Enzinas sobre la dignidad humana. Una presentación general de su vida y obra puede verse en J. Bergua Caveró, *Francisco de Enzinas. Un humanista reformado en la Europa de Carlos V*, Madrid, 2006. Así como no se puede entender la teología humana sin la imagen de Lutero ante el emperador en Worms, tampoco se podría hacer teología en España sin la imagen de Enzinas presentando su traducción del Nuevo Testamento al mismo emperador en Bruselas, cf. sus *Memorias* (ed. de Francisco Socas), Burgos, 2017.

to, debate, innovación, ruptura y descubrimientos en el campo teológico y en la misma espiritualidad. Más adelante llegarían los fundamentalistas y los pentecostales, también herederos de esas tradiciones, en las que habían introducido importantes transformaciones. Sin embargo, esas nuevas teologías evangélicas no podían menos que resultar extrañas en el contexto español. Un contexto marcado, por su parte, por siglos de catolicismo tradicionalista, contestado a su vez por un creciente anticlericalismo, primero liberal, y más tarde anarquista y socialista. La teología evangélica hablaba ahora de problemas extraños, en cierto modo importados de otros contextos. Respondía a preguntas no planteadas, y afirmaba fidelidad a principios que nada iniciaban, para condenarse a una existencia en cierto modo marginal y foránea.

La obvia tentación, en estos lances, exhibe una cierta compulsión a la repetición. Se piensa que una nueva teología, o una nueva espiritualidad, puede traer la deseada relevancia contextual. Sin embargo, una y otra vez lo que se propone responde a otros contextos. El último grito de la liberación latinoamericana, los nuevos nombres del caciquismo pastoral, la última incredulidad del liberalismo centro-europeo, o el último producto del marketing anglosajón, suelen producir cierto sentido de cambio y de novedad entre los ya convencidos, pero carecen de la gravedad y del ángulo de ataque necesarios para introducirse en una atmósfera que no los ha solicitado, y en la que rebotan para perderse inexorablemente en la infinitud del espacio exterior.

El desafío del evangelio

Es posible que el verdadero “des-afío”, para la teología evangélica, se encuentre entonces en otro lugar. No tanto en un contexto con el que nunca ha habido relaciones de confianza mutua, sino en su misma auto-comprensión como teología *evangélica*. ¿Qué es lo que hace que una teología evangélica sea tal? En algunos contextos, lo evangélico se define por oposición a lo católico, o por oposición a lo liberal. A veces, también por oposición al fundamentalismo estricto, o por oposición a lo pentecostal. Se trata de definiciones enormemente problemáticas. Muchos liberales o muchos católicos en todas sus variantes difícilmente renunciarían a considerarse como “evangélicos”. Mucho menos lo harían los pentecostales o los fundamentalistas. Además, las definiciones mediante oposiciones requerirían una previa definición de aquello que se opone a lo que se quiere definir. Y esto no resulta especialmente fácil. ¿Qué significa lo liberal más allá de los tópicos del siglo

XIX, y de algunas de sus actualizaciones? ¿Qué significa lo pentecostal más allá del dogma de las lenguas? ¿Qué es lo católico más allá de lo romano? ¿Qué es lo fundamentalista más allá del positivismo anglosajón?

En cualquier caso, las definiciones en términos de oposición no tocan nunca lo esencial del asunto, y por tanto tampoco lo esencial del desafío de una teología evangélica en España. En realidad, lo evangélico se habría de definir en función del *evangelio*, de tal modo que todas las distinciones ulteriores tengan su raíz permanente en el intento de una fidelidad a las buenas noticias, al evangelio, de Jesús el Mesías. Y aquí es verdaderamente donde nos encontramos con el primero, y más grande, de los “des-afíos”. El desafío consiste en que la teología evangélica, tal como es entendida por los evangélicos, en los muchos sentidos que esta expresión pueda tener, guarda una relación más bien indirecta y difusa con el sentido originario de aquello que las Escrituras entienden por “evangelio”. No deja de ser una gran paradoja. La apelación de los reformadores al evangelio supuso inicialmente la oposición a las tradiciones eclesiásticas para volver a las buenas noticias sobre Jesús. Sin embargo, la comprensión del evangelio por los evangélicos actuales pende, no de la forma originaria de esas buenas noticias, sino de las tradiciones teológicas y espirituales del protestantismo a lo largo de sus siglos de historia. Unas tradiciones que, además, son extrañas a nuestro contexto. Veamos esto más despacio.

Muchos cristianos considerados como “evangélicos” entenderían que el evangelio habla primeramente del perdón de los pecados, obtenido mediante el sacrificio redentor de Jesús. El pecado sería primeramente una infracción de la ley.³ La justicia divina, que no podría dejar impune la infracción de Adán, habría ejecutado en la cruz de Jesús el justo castigo que todos los hijos de Adán merecían. De este modo, los pecados de todos aquellos que aceptaran en la fe lo que Dios habría hecho por nosotros en el Calvario podrían ser perdonados gratuitamente. Es lo que usualmente se entiende por “plan de salvación” o “cuatro leyes espirituales”. Por supuesto, ¿quién va a dudar de que en esta comprensión del evangelio se relaciona con algunos elementos esenciales de la fe cristiana! Algunos estarían incluso convencidos de que esta interpretación del evangelio coincide con lo que nos dice la Escritura. Y, sin embargo, estamos ante una interpretación del evangelio que carga con siglos de tradición teológica, y que se remonta, antes incluso que

³ El pecado sin duda es “también” (*kai*) carencia de ley (*anomía*, cf. 1 Jn 3:4), pero esta carencia es consecuencia de una estructura más compleja y grave, tal como se manifiesta en el relato del Génesis.

la era de la Reforma, al pensamiento de teólogos medievales como Anselmo de Acosta. Y, en cualquier caso, unos elementos esenciales que difieren significativamente de lo que la Escritura entiende por “evangelio”.

En las Escrituras, el evangelio pone otros acentos. Ante todo, el anuncio de las buenas noticias habla de la llegada inminente del reinado de Dios, tal como se puede apreciar en el libro de Isaías (Is 52:7). El evangelio habla de que Dios viene a reinar. Por eso el evangelio es “evangelio del reinado” (*basileía*, cf. Mt 4:23) o “evangelio de Dios” (Mc 1:14). En ambas formulaciones, se está anunciando lo mismo: las buenas noticias de que Dios llega para reinar. Ahora bien, los relatos evangélicos nos dicen que esta llegada de Dios para reinar tuvo un giro inesperado. Jesús, el Mesías, fue rechazado por las autoridades, y fue ejecutado. Aparentemente abandonado por Dios, sufrió el destino presuntamente merecido por todos los enemigos de Dios, por todos los pecadores. Sin embargo, Dios lo levantó, y lo proclamó Mesías, sentándolo a su derecha. Por eso, *es el Mesías quien ahora ejerce el reinado de Dios*.

Y esto implica una revelación de quién es el mismo Mesías. El Mesías no ejerce el reinado de Dios como un ser intermedio, porque entonces el reinado dejaría de ser un reinado directo, sin intermediarios, tal como lo habían anunciado los profetas, y tal como lo habían anunciado el mismo Jesús.⁴ Por eso, habiendo un solo reinado, hay un solo Rey. Antes de cualquier unidad griega de sustancias, hay una unidad hebrea de actividades. El monoteísmo de Israel, antes de ser un monoteísmo metafísico, fue la afirmación de un único señorío. Solamente hay un reinar, y el Mesías no puede ser entonces un ser intermedio, sino que está incluido en el reinar único de Dios. Por eso el Mesías está incluido en el monoteísmo de Israel (1 Co 8:6). Y eso significa entonces que Dios mismo había estado en el Mesías, sufriendo el destino de los abandonados por Dios, y reconciliando de esta manera al mundo consigo (2 Co 5:19). Precisamente en virtud de esta identificación, el evangelio del reino, y el evangelio de Dios, puede ser también, al mismo tiempo, el evangelio de Jesús el Mesías (Mc 1:1). No varios evangelios, sino un único evangelio.

El evangelio, bíblicamente entendido, es verdaderamente una revelación de la justicia de Dios (Ro 1:17). Ahora bien, frente a la tradición secular del cristianismo, incluyendo el cristianismo evangélico, hay que señalar que la justicia bíblica no consiste en retribución. Ésa es la justicia pagana, tal

⁴ He expuesto esta perspectiva más ampliamente en *Reinado de Dios e imperio*, Santander, 2003.

como la ejecutaba Zeus en la religión griega.⁵ La justicia bíblica consiste en fidelidad a las promesas y, en concreto, en la fidelidad de Dios al pacto. Por eso mismo, Dios es justo cuando perdona. Cuando el pueblo ha incumplido el pacto, y Dios sin embargo sigue siendo fiel al mismo, Dios se manifiesta como justo en un grado eminente y supremo.⁶ La justicia bíblica incluye positivamente el perdón, porque no consiste en retribución. Y como no consiste en retribución, la justicia bíblica crea igualdad, justamente allí donde Dios viene de nuevo para reinar.⁷ Fuera de la lógica de los merecimientos, el evangelio, el anuncio de que Dios viene a reinar, es el anuncio de que Dios, en el Mesías, ha sido fiel a sus promesas, a pesar de la infidelidad de su pueblo, y a pesar de la infidelidad de toda la humanidad. Por eso mismo, el evangelio, como anuncio de la llegada del reinado de Dios en el Mesías, es siempre, constitutivamente, el evangelio de la libre gracia de Dios (Hch 20:24). Anunciar el evangelio es anunciar quién es ese Jesús que ejerce ahora su reinado, anunciar su muerte, sufriendo el destino de los pecadores, y anunciar su resurrección en virtud de la cual ha llegado a ser proclamado como el Mesías, el Señor, el Rey y el Juez de toda la humanidad.⁸

El evangelio, en este sentido bíblico, “des-afia” aquello que las tradiciones evangélicas normalmente han entendido por evangelio. Y ciertamente, como mencionamos, esas tradiciones no se han probado especialmente significativas para nuestro contexto. Ahora bien, cabe preguntarse también si una vuelta al sentido bíblico del evangelio puede ser en algún modo *relevante* para nuestro contexto. Veamos esto más despacio.

Identidad evangélica

En los años pasados, era frecuente contraponer la relevancia a la identidad: quienes querían mostrar el cristianismo como relevante (por ejemplo, comprometiéndose en actividades sociales y políticas) se exponían a perder su identidad cristiana. Inversamente, quienes subrayaban su identidad cris-

⁵ Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 2012, pp. 47-83, etc.

⁶ Cf. Esd 9:15; Dn 9:14; Is 30:18; 1 Jn 1:9; etc.

⁷ Precisamente esta oposición entre la justicia griega como retribución y la justicia hebrea como fidelidad al pacto es la que encontramos en la parábola de Mt 20.

⁸ Estos elementos del evangelio (Jesús ajusticiado, su resurrección, y su exaltación como Rey) los encontramos una y otra vez en las predicaciones del libro de los Hechos y en 1 Co 15.

tiana (afirmando por ejemplo sus convicciones doctrinales o morales) eran percibidos como poco relevantes para la sociedad en su conjunto. Significativamente, los sociólogos actuales señalan que es más bien la identidad la que resulta relevante para nuestra sociedad global.⁹ En el capitalismo avanzado, las fuentes antiguas de identidad se desvanecen. La actividad económica por sí sola es incapaz de proporcionar identidad.¹⁰ De este modo, hay en las sociedades contemporáneas una casi desesperada sed de identidad. Para colmarla, se busca en fuentes relativamente antiguas, como los nacionalismos y las religiones, o se exploran nuevas fuentes de identidad. El deporte, el espectáculo, el género sexual, o las marcas, que tradicionalmente obedecieron a otros fines, son ahora perseguidos de forma casi desesperada como proveedores de identidad.

¿Qué aporta el evangelio en este contexto? En otras latitudes, la presentación clásica del evangelio tuvo la capacidad de incursionar allí donde los procesos económicos erosionaban las identidades arcaicas, basadas en rasgos étnicos o en roles sociales estables, e incluso contribuyó a esa misma erosión, liberando a las personas de la tutela de las autoridades tradicionales, al permitir el establecimiento de una relación directa del creyente con Dios. En el caso de España, esa erosión ha sido menos aguda que en otras latitudes. La institución familiar, a veces matriarcal, ha resistido su desmantelamiento en los procesos productivos modernos, y continúa ligada a los ritos del catolicismo y, junto con éste, a ciertas identidades étnicas basadas en los vínculos telúricos con las tierras ancestrales, con las lenguas y festividades locales, y con otros marcadores étnicos tradicionales. Estas formas hispanas de identidad son capaces de tolerar ciertos desvíos individuales, como una conversión al budismo o una salida del armario, pero son mucho menos receptivas a la formación de la nueva identidad que aporta el evangelio, especialmente cuando se trata del evangelio en su sentido bíblico completo.

Si el evangelio anuncia la llegada del reinado de Dios, Jesús entendió que el pueblo sobre el que Dios reina, más que organizarse en forma estatal, tendría la estructura de una familia, en la que Dios sería el Padre. De acuerdo a la concepción hebrea de un reinado directo de Dios, sin intermediarios, la familia que tuviera a Dios como Padre no sería precisamente una familia patriarcal, sino más bien una familia en la que no habría más padres, y todos serían entonces hermanos y hermanas (Mc 10:29-31). De ahí que el reinado de Dios se entendiera, en el ministerio de Jesús, y en las primeras

⁹ Cf. M. Castells, *La era de la información*, 3 vols., México, 2001.

¹⁰ Ya era consciente de ello G. H. Mead, cf. su *Mind, Self, and Society*, Chicago, 1934.

comunidades cristianas, como un reinado que se realiza en las “casas” (Lc 16:4).¹¹ En este sentido, el evangelio auténtico está muy lejos de ser un aliado de la familia tradicional, y también muy lejos de ser un mero llamado a la conversión individual. El evangelio apunta a una reconstitución de las estructuras familiares en la forma de una nueva familia, que habría de funcionar como germen de una sociedad distinta, que tuviera a Dios como Rey. Una sociedad naciente que habría de mostrar ya, desde el presente y desde abajo, qué es lo que sucede cuando Dios reina. Una sociedad por ello alternativa, tanto en el sentido de ser atractiva como de ser distinta de la sociedad en su conjunto.

La identidad del evangelio es entonces una verdadera identidad “alternativa”. Y es alternativa, incluso en el modo mismo en que se constituye tal identidad. Normalmente, las identidades se articulan por medio de oposiciones. El nacionalismo, por ejemplo, cuenta siempre con un enemigo opresor, externo o interno. Las nuevas identidades de género presuponen una “familia patriarcal” o “familia burguesa” para definir el propio proyecto. En su proyecto del reinado de Dios, Jesús no dejó de pensar la identidad del nuevo Israel por medio de una oposición. Pero se trata de una oposición paradójica y radical a las identidades de todos los pueblos. Si los demás pueblos se definen por acoger a los que son iguales que ellos, y por rechazar a los distintos, el nuevo pueblo de Dios habrá de abrazar a los extraños y tendrá que amar a los enemigos.¹² Se trata precisamente de una oposición a todos los demás pueblos, pero precisamente en lo que los demás pueblos tienen de cerrazón a lo extraño, y de definición mediante la exclusión de los distintos. Solamente así sería posible un pueblo que fuera, a una, contracultural y multicultural.

La constitución de esta nueva identidad “evangélica” es, ahora sí, un “desafío” porque constituye una invitación a salir de los viejos modos familiares, lingüísticos, matriarcales y telúricos en los que se han constituido las identidades entre los pueblos de España. No es nada extraño que el evangelio, en España, haya prendido primeramente entre quienes están al margen, han sido expulsados, o se han excluido de esas identidades. Así, por ejemplo, el evangelio llegó a los gitanos, un pueblo socialmente marginado y separado de las tradiciones familiares y religiosas del resto de la población, y cuyas tradiciones propias entraron en crisis al abandonar el nomadismo. Algo parecido sucedió con la recepción del evangelio por

¹¹ Cf. R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander, 1994.

¹² Cf. Lc 6:32-34; etc.

los rescatados de adicciones destructivas de los vínculos y protecciones familiares. Y, por supuesto, con los inmigrantes, quienes no siempre llegaron como creyentes evangélicos a España, pero en su desarraigo estuvieron más abiertos a las buenas noticias. Ninguno de estos grupos encajaba en las identidades religioso-telúricas de los pueblos de España, y del modo familiar de mantenerlas.

Hoy día, quienes más han sido afectados por la crisis económica, y quienes más claramente comienzan a quedar excluidos de las antiguas formas de la identidad, son los jóvenes. En ellos asistimos a la búsqueda de nuevas formas de identidad, especialmente en la diversificación interminable de los géneros, pero también a la formación de nuevos nacionalismos, menos familiares y catolizantes, y más cercanos a las formas “socialistas” (¿nacional-socialistas?) con las que se aspira a la constitución de una nueva forma de sociedad. Tal vez por vez primera, entre los jóvenes de España, asistimos a una situación en la que las viejas identidades religioso-telúricas ya no han sido automáticamente heredadas, sino que tienen que ser recreadas vehementemente en formas nuevas, o ser sustituidas por otras distintas. Tales jóvenes son, precisamente por eso, los más abiertos en la actualidad a las buenas noticias del evangelio.

La conversión al evangelio

Una teología evangélica en España tendría que pensar la conversión como un cambio de identidad, partiendo de las desesperadas búsquedas de identidad en las tradiciones telúricas, en los nacionalismos, en el entretenimiento, en el género, en el deporte, en las marcas, etc., para mostrar la posibilidad de una nueva identidad, fundada en el Mesías. Las personas se revisten de banderas ancestrales, se visten con las camisetas de sus equipos, se adornan con ropa de marca, se transvisten, etc. De hecho, el vestido y el uniforme representan marcadores básicos de identidad. Frente a ellos, el evangelio ofrece la posibilidad de que el Espíritu Santo nos revista del Mesías, haciendo de nosotros criaturas radicalmente nuevas, dotadas de una nueva ciudadanía, independiente de los reconocimientos mutuos de los sistemas culturales y de poder, y situada “en el cielo” (Flp 3:20), es decir, en el futuro de la nueva creación.

Desde este punto de vista, la “convicción de pecado”, operada del Espíritu Santo (Jn 16:8), no es un simple descubrimiento de faltas morales. Tampoco consiste simplemente en un miedo al destino en el más allá. El pecado, como dijimos, es fallar en el blanco, no realizar el objetivo de la propia vida.

Y este objetivo, para el ser humano, es la vida plena y abundante para la que fuimos creados y para la que nos rescató el Mesías (Jn 10:10). La convicción de pecado consiste en mostrar el carácter “perdido”, no simplemente del alma en el más allá, sino del ser humano completo, y ya desde ahora. Lo que hay que pensar radicalmente son las vidas actualmente perdidas en la búsqueda desesperada de la propia realización en el trabajo, en el dinero, en la producción sin fin. Las vidas desperdiciadas en objetivos incapaces de satisfacer plenamente. O desperdiciadas en la búsqueda de identidades que, finalmente, resultan tóxicas, porque están esencialmente orientadas, por su propia definición, a producir división y a someter al ser humano a diversos poderes de este mundo: precisamente aquellos poderes que se presentan a sí mismos como donadores de identidad.

Ello nos pone de relieve la necesidad de una teología de los poderes. La conversión, y por ende la salvación, incluye una liberación de los poderes. Es absolutamente necesario decir qué son estos poderes, cuál es su estatuto ontológico, cómo se constituyen, cuál es la índole de su poder, y en qué consiste una liberación de los mismos. Bíblicamente, la teología del pecado es siempre una teología de los poderes. Y aquí no basta con decir que estamos ante realidades “espirituales”, porque se hace necesario determinar qué es lo espiritual, en el caso de los poderes, y cuál es su inserción en la realidad humana. Ni tampoco sirve con decir que estamos ante “símbolos del mal”, porque esto deja sin pensar cuál es la realidad de lo que se simboliza. ¿Por qué ciertos “elementos del mundo” pueden llegar a enseñorearse de la vida humana? ¿Por qué las promesas de identidad terminan en la esclavitud? La historia europea, con su sustitución de las identidades medievales por identidades religiosas y, posteriormente, por identidades nacionales, tiene un desarrollo especial en España, donde las identidades no han sido propiamente sustituidas, sino amalgamadas en un entramado particularmente resistente y, hasta cierto punto, opresivo. ¿Cómo es posible la libertad frente a esclavitudes tan difíciles de percibir, porque forman parte de lo que somos, o de lo que creemos ser?

Reinado y Espíritu

Desde el punto de vista bíblico, la clave para la libertad humana está en el Espíritu de Dios (2 Co 3:17). La razón es la siguiente. El ser humano, al pretender vivir de los frutos de sus propias acciones, se esclaviza de los poderes que pretenden garantizar una correspondencia entre la acción

humana y sus resultados.¹³ La liberación de tal esclavitud no puede ser un mero resultado de la actividad humana, porque, en ese caso, la pretensión de una justificación mediante los resultados de las propias acciones se mantendría. Y, con ella, se mantendrían todas las consecuencias negativas de esa pretensión de auto-justificación, incluida la existencia de los poderes que se adueñan de esa praxis. La liberación tiene por eso un momento de alteridad, un momento que no viene de nosotros mismos. Las búsquedas contemporáneas de identidad son una variante de la misma pretensión de auto-liberación. El ser humano pretende ser quien es, no por la gracia, sino como un resultado de sus propias potencias. Una identidad auto-producida es, en realidad, mera esclavitud. La gracia es ciertamente un favor inmerecido, pero este favor inmerecido tiene, entre otros, un contenido concreto: la nueva identidad. Y es que por la gracia de Dios somos lo que somos (1 Co 15:10).

El Espíritu Santo es la clave para un poder alternativo. Los poderes de este mundo gobiernan mediante el esquema de una correspondencia entre la acción y sus resultados. Este tipo de poder abarca desde las promesas de cualquier tipo de compensaciones hasta las advertencias en cuanto a lo que habría que suceder en el caso de que los poderes no fueran obedecidos, incluyendo las amenazas físicas. El Espíritu, a diferencia de los poderes, se caracteriza por la autoridad. La autoridad no se basa en la lógica retributiva, sino precisamente en aquello que aporta la nueva identidad: la identificación entre el propio espíritu, y el Espíritu de Dios. Por eso la autoridad no es heterónoma, sino una “autoría”, una realidad que brota de sí misma (*exousía*). Esta nueva autoridad, en lugar de regirse por el mérito y la retribución, se rige por su propia riqueza interna. Es precisamente la vida abundante, para la que hemos sido creados, que fluye de nosotros como un río de gratuidad. En lugar de evaluar, juzgar, y conseguir, la autoridad del Espíritu sabe que hay más gozo en dar que en recibir (Hch 20:35). La bronca competencia entre los hispanos, el orgullo de lo conseguido, la autonomía aislante de las identidades telúricas, la religión jerárquica y meritatoria, las mil variaciones de la alianza ancestral con lo político, requieren un renacimiento espiritual. En las tierras de España, siglos de desierto espiritual, en los que solamente fluyeron unas pocas fuentes ocultas en los jardines más remotos de algunos monasterios, aguardan la revelación plena de los hijos de Dios.

¹³ Es el sentido profundo de la promesa de la serpiente de una divinización espúrea mediante la manducación de los frutos del bien y del mal.

El reinado de Dios consiste precisamente en la autoridad de Dios. Por eso se ejerce únicamente por medio del Espíritu Santo.¹⁴ Todas las críticas al movimiento pentecostal, a sus dogmas, a sus carnalidades, a sus legalismos, y a sus charlatanes, no pueden borrar este hecho teológico básico: solamente el Espíritu lo puede hacer. Sin el Espíritu del Mesías, no podemos hacer nada más que lo que pueden hacer nuestras propias fuerzas, que es repetir las mismas estructuras y sus posibles variantes, para reafirmar nuevas versiones de los mismos poderes. En una sociedad secularizada, el evangelio no llegará mediante consideraciones teóricas, ni mediante exhortaciones morales o políticas, ya sean estas de derechas o de izquierdas. En una sociedad post-cristiana, es absurdo esperar que el evangelio pueda llegar simplemente afirmando lo que esa sociedad ya cree, ya sabe, o ya cree saber. Como en la China, como en los más remotos lugares de África, como en los países sometidos a las religiones del miedo y la sumisión, el evangelio solamente puede llegar a estos desiertos con la autoridad de su Espíritu. No hay proclamación sensata de un reinado sin las señales en las que ese reinado se manifiesta como tal reinado (1 Ts 1:5). Ha llegado ya el tiempo para que quienes no creen en el Dios vivo den con valentía el paso que inevitablemente darán sus hijos, reconociendo su ateísmo fáctico. El evangelio es poder de Dios, y sin la multiforme manifestación de esa autoridad vivificante las aguas del Espíritu nunca llegarán a llenar las acequias secas de siglos.

Es significativo que, en España, la supina ignorancia religiosa de los medios de comunicación haya dado en llamar “evangelistas” a los evangélicos. Puede que este término diga mucho sobre las limitaciones de las iglesias evangélicas. Pero, al mismo tiempo, dice algo esencial. Como bien saben los medios de comunicación, solamente una noticia que se proclama es noticia. Una presunta noticia meramente sabida, estudiada, valorada, celebrada o moralizada será lo que sea, pero no es una noticia. La noticia solamente es noticia en el acto de su proclamación, por más que esa proclamación sea multiforme, y esté siempre cargada de los signos vivos en los que se anuncian los poderes del mundo venidero (Heb 6:5).¹⁵ Una teología evangélica en España tiene que ser, esencialmente, una teología de la evangelización. Una evangelización que no consiste en tácticas misioneras, ni en apologéticas anglosajonas, ni en los trucos numéricos del mundo del espectáculo. La evangelización es, literalmente, “evangelizar”, “hacer evangelio”, es decir,

¹⁴ En Hch 1:6-8 se expresa el contraste entre un reinado introducido mediante el poder político, basado en la retribución, y un reinado que solo es posible en el poder del Espíritu.

¹⁵ Un elemento esencial de la antigua introducción a la fe cristiana, tal como se ve en el contexto del texto de Heb que hemos citado.

maravillarse de ver a las personas convertirse en buenas noticias, por la manifestación en ellas mismas de la renovadora autoridad de Dios. Más que una *summa contra gentiles*, se requiere una *theologia spiritualis pro gentilibus*, en la que de forma refleja se enuncie aquello que el Espíritu ya está haciendo, todo lo germinalmente que se quiera, en esas tierras de la Hispania que el apóstol soñaba con visitar.

Recibido 9 de julio de 2018 / Aceptado 31 de julio de 2018

40 AÑOS DE TEOLOGÍA FEMINISTA EN ESPAÑA. RESISTENCIA Y CREATIVIDAD

**40 YEARS OF FEMINIST THEOLOGY IN SPAIN.
RESISTENCE AND CREATIVITY.**

SILVIA MARTÍNEZ CANO

Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Comillas
ORCID: 0000-0002-6845-1209
korei.silviamc@gmail.com

Resumen: La teología feminista se puede considerar como una de las metodologías de la teología española actual, pues ha realizado un recorrido histórico y eclesial muy significativo. Se ha ido configurando, desde el concilio Vaticano II, como un modelo comunitario e inductivo de hacer teología, desde una mirada solidaria con las mujeres. Sus propuestas y transformaciones en el ámbito teológico y eclesial permiten una mirada más amplia de los supuestos teológicos porque tiene en cuenta a las mujeres y otros colectivos invisibles. Su trabajo favorece abrir vías de exploración nuevas y creativas contando con la experiencia religiosa de las personas. En este artículo, analizaremos aquellos acontecimientos que han permitido el surgimiento de la teología feminista en España. Definiremos cuáles son las bases de la teología feminista y cuáles son las prácticas feministas que favorecen el quehacer teológico para hacerlo más vivo y creativo. Por último, nombraremos aquellas tareas que la teología feminista española tiene pendientes y está comenzando a realizar, contribuyendo a una praxis teológica más equilibrada, audaz y dialogante de la Iglesia.

Palabras clave: Asociación de teólogas españolas, creatividad, feminismo, feminismos cristianos, mujeres cristianas, teología feminista.

Abstract: Feminist theology can be considered as one of the methodologies of current Spanish theology, since it has had a very significant historical and ecclesial journey. It has been configured, since the Vatican II Council, as a community and inductive model of doing theology, from a view of solidarity with women. His proposals and transformations in the theological and ecclesial field allow a broader view of the theological assumptions because they take into account women and other invisible groups. Its favorable work to open new and creative ways of exploration counting on the religious experience of people. In this article, we will analyze some events that have allowed the emergence of feminist theology in Spain. We will define that the bases of feminist theology and the feminist practices that favor the theological work to make it more alive and creative. Finally, there are pending tasks that Spanish feminist theology has pending and is beginning to realize, contributing to a more balanced, audacious and dialogical theological praxis of the Church.

Key-words: Association of Spanish theologians, Christian feminisms, Christian women, creativity, feminism, feminist theology.

*Dedicado a mis madres en la teología.
Ellas saben quién son.*

Introducción

Hace poco he sido consciente de que comienza a emerger una siguiente generación de teólogas españolas. La segunda. Puede parecer que esta cuestión es poco relevante, ya que la presencia de la teología está enraizada en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, es de suma importancia para la comunidad cristiana española, ya que, por fin, y de forma normalizada, y no como un hecho puntual o anecdótico, las mujeres pueden estudiar teología y dedicarse de forma profesional a la reflexión sobre Dios. La constatación ha surgido cuando mujeres creyentes y comprometidas, las que ahora son jóvenes, algunas nacidas ya en el siglo XXI, están reconociendo en nosotras, las que comenzamos a estar entradas en edad, que somos modelo y continuación de las teólogas pioneras en España. Estas pioneras, primera generación de teólogas españolas, fueron las teólogas posconciliares que abrieron la brecha en el estudio y la praxis teológica de mujeres, no con poco esfuerzo. Así, el acontecimiento de que existen mujeres teólogas de primera y segunda generación ya no es cualquier cosa. Hacerme consciente de esto, francamente, me sitúa en el desempeño de la teología con cierta «responsabilidad solidaria». Me obliga a reflexionar en qué punto estamos de la teología feminista, y hacia dónde nos encaminamos para no defraudar a otras generaciones en nuestro trabajo. El artículo que ahora se inicia es la excusa perfecta para hacer esta tarea.

Para comenzar a analizar esta cuestión, debemos afirmar que la teología feminista se consolida ya como una parte de la historia de la teología española, dejándonos una herencia que hemos de cuidar y hacer crecer. Solo es posible comprenderla si hacemos un recorrido histórico, que nos ayude a ubicar cuáles son los acontecimientos que «los movimientos» (en el sentido de acciones institucionales) y «los movimientos» (en el sentido de grupos humanos) de la Iglesia han dado a luz, en forma de propuestas y de transformaciones en el ámbito teológico y eclesial. Pero también necesitamos hacer un recorrido eclesial y teológico de la teología feminista, de sus intereses iniciales y de las derivas hacia otros campos de estudio en los que este subrayado de la teología se adentra en el siglo actual. Estos dos recorridos van a ser los objetivos del texto que a continuación voy a desarrollar. Lo iré haciendo a la vez, pues movimientos y transformaciones afectan a la

comunidad y al pensamiento teológico y viceversa, por lo que no es posible analizarlos por separado. Aunque no podré profundizar, pretendo dar una panorámica breve de la herencia teológica de muchas mujeres que en 120 años han contribuido a una tradición teológica femenina española muy poderosa, para centrarme en los últimos 40 años, donde la teología feminista ha crecido exponencialmente hasta situarse como un enfoque teológico que no se puede obviar en el contexto cultural español actual. Pero también quisiera dejar claro, aparte de las *semillas*, cuáles son las *señales*¹ que nos indican las tareas que la teología feminista española tiene pendientes y está comenzando a realizar, contribuyendo a una praxis teológica más equilibrada, audaz y dialogante de la Iglesia.

Los cambios de finales del siglo XIX, en materia de teología, se vivieron en España de forma muy sutil y localizada en determinados sectores eclesiales que solo en la década previa al concilio comenzaron a dar fruto. El feminismo, surgido en el siglo XVIII en Inglaterra principalmente y su entonces todavía colonia americana, fueron originados en su mayor parte por una lectura liberadora de las Escrituras de mujeres burguesas que habían podido acceder a la cultura. La lectura de las Escrituras y el descubrimiento en ellas de la igual dignidad de mujeres y hombres ante Dios, puso una denuncia en el discurso de las primeras feministas: existe una desigualdad generalizada entre hombres y mujeres en todos los ámbitos de la vida, pero no puede ser justificada desde Dios. Algunas de estas autoras² tuvieron una influencia social muy importante que propició el movimiento sufragista del siglo XIX. Sufragismo, lucha por los derechos de ciudadanía y hermenéutica bíblica liberadora se articularon conjuntamente en muchas ocasiones, sobre todo en el mundo protestante, dando como resultado declaraciones como la de Seneca Falls (1848) donde tres mujeres metodistas, lideradas por Elisabeth Cady Stanton (1815-1902), declararon la autonomía espiritual de las mujeres y la rotunda igualdad ante los ojos de Dios que debía prolongarse en la vida social. Su libro «La Biblia de las mujeres» fue referente para una conciencia feminista del mundo religioso.

En España, el contexto fue diferente y no podemos encontrar ejemplos de mujeres que marcaran un discurso cristiano feminista nacional. Nuestra

¹ Parafraseando la metáfora de DOLORES ALEIXANDRE, «Señales y Semillas», en SILVIA MARTÍNEZ CANO (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II. Memoria y esperanza*. Verbo Divino, Estella 2014, 93-98.

² Por ejemplo Margaret Cavendish, Margaret Askew Fell, Mary Astell y otras. Cfr. LIDIA TAIFELLER DE HAYA, *Orígenes del feminismo*. Narcea, Madrid 2008.

propia historia secularizó profundamente la relación religión/sociedad, no siendo posible su encuentro de nuevo hasta la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, es de justicia nombrar a algunas fundadoras de congregaciones femeninas que, lejos de ser feministas, en el sentido literal del término, pusieron en relación acción social y religiosidad tomando en consideración la vida de las mujeres como carisma fundacional. Son ejemplo de ello Bonifacia Rodríguez Castro (1837-1905)³, Antonia M^a de Oviedo y Schönthal (1822-1989)⁴, Luz Casanova (1873-1949)⁵ y otras más. En sus carismas afirmaron que el Evangelio se encarna en las mujeres pobres y su promoción y defensa es un signo del Reino. Ellas van a ser una primera etapa de la reivindicación todavía femenina y no feminista en la vida social y eclesial española.

1. El movimiento feminista cristiano en España: militancias.

Podemos situar la segunda etapa de la praxis feminista católica española en la actividad de algunas mujeres que desde los primeros movimientos eclesiales laicales militan un feminismo incipiente, bastante embrionario e intuitivo, que va madurando hacia la búsqueda de la promoción de la mujer. Este segundo impulso es propiciado por las directrices de Pío XII, que animó a las mujeres católicas a la participación en la vida pública más allá de los círculos familiares. La actitud papal supuso un reconocimiento de las militancias femeninas que se habían desarrollado contra las políticas de pontificados anteriores que afirmaban que «la naturaleza la destina (a la mujer) a labores domésticas; labores que salvaguardan admirablemente el honor de su sexo...»⁶. Esto no significa que su presencia en los círculos eclesiásticos fuera igualitaria, y más cuando el mismo papa había dado instrucciones para que «jamás se conceda la palabra a las mujeres, por respetables y piadosas que sean»⁷ en las asambleas diocesanas de Italia.

³ Fundadora de las Siervas de San José, cuyo carisma principal fue la atención a mujeres obreras.

⁴ Fundadora de las Oblatas del Santísimo Redentor, cuyo carisma se centraba en la atención a mujeres prostitutas.

⁵ Fundadoras de las Damas apostólicas del Sagrado Corazón de Jesús, cuyo carisma se desarrollaba en la atención a mujeres que malvivían en las calles y el reparto equitativo de la riqueza en el mundo urbano.

⁶ MARÍA SALAS, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*. Sal Terrae, Santander 1993, 15, citando a M. RONDEAU, *La promoción de la mujer*. Studium, Madrid 1975, sobre un texto de León XIII.

⁷ *Ibid.*, 17.

Pese a las restricciones y discriminaciones, algunas mujeres católicas comenzaron a organizarse. En España esto se llevó a cabo principalmente a través de dos movimientos laicales: el Seminario de Estudios Sociológicos sobre la Mujer y el liderazgo nacional de Mujeres de Acción Católica. En un contexto hostil a toda reivindicación social, como el franquismo, estas mujeres, amparadas por el marco de la Iglesia, reivindicaron el acceso a la educación, en general, y a la formación religiosa, en particular, pero también mayor participación activa en la Iglesia y la sociedad⁸. Habían encontrado, en la Iglesia, un espacio que la sociedad de la posguerra les había arrebatado al suprimir los logros obtenidos por los incipientes movimientos feministas españoles⁹, como consecuencia de las luchas desarrolladas a finales del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, con la excepción del derecho al voto. Por eso mismo, su preocupación no era tanto la de reivindicar la obtención de derechos individuales (civiles, políticos y sociales) que ya demandaron estos grupos feministas laicos antes de la dictadura, sino una mejor situación de las mujeres en la participación social y de Iglesia.

El Seminario de Estudios Sociológicos sobre la Mujer (SESM a partir de ahora) era un grupo de mujeres de clase alta, liderados por la condesa de Alange, o más conocida por María Campo Alange, y Lili Álvarez, que tuvo actividad desde 1960 hasta 1986. Las mujeres de Acción Católica eran mujeres de clases populares, con una gran repercusión en las parroquias. Con sus publicaciones fueron generando una opinión pública sobre la participación de las mujeres. Con «La secreta guerra de los sexos» de María Campo Alange (1949), «La mujer como mito y como ser humano» (1951), «En tierra extraña» (1954) y «Feminismo y espiritualidad» (1964) de Lili Álvarez las mujeres reclamaban su autonomía y mayoría de edad. Es triste reconocer que no conocemos normalmente esta parte de la historia social y eclesial de España. Se nos torna necesario, por tanto, recuperar de la historia silenciada a estas mujeres, pues sin su labor de persistencia y diplomacia, no se hubieran sentado las bases del feminismo cristiano que emergió en el concilio y posconcilio.

⁸ CELIA VALIENTE, «Luchar por participar: la protesta feminista en la Iglesia Católica durante el franquismo», en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 15 (2016) 203-226, aquí 208, DOI: 10.14198/PASADO2016.15.08

⁹ Se prohibió a las mujeres determinadas profesiones forzando a la vuelta al hogar bajo la máxima de liberar «a la mujer del taller y de la fábrica». Cfr. SALAS, *De la promoción, o. c.*, 75.

La organización de las Mujeres de la Acción Católica¹⁰ puso en sus manos dos armas poderosas: la formación y la acción. El propio Pío XII era consciente de la importancia de la acción de las mujeres en este nuevo mundo que se gestó después de la segunda guerra mundial. En octubre de 1945 hace un llamamiento a las mujeres católicas de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC a partir de ahora): «Vuestra hora ha llegado, mujeres, jóvenes católicas. La vida pública os espera»¹¹. En España comienza un activismo feminista en esta organización bajo la presidencia de Pilar Bellosillo (1952-1963) y Carmen Victory (1963-1968). Aun sabiendo que frecuentemente los hombres despreciaban su trabajo, los grupos de mujeres españolas tomaron como misión la educación de las mujeres, diferente a la que ofrecía tanto la Iglesia como el régimen. Sin una buena formación, la promoción de la mujer no sería posible. El intenso trabajo de Pilar Bellosillo en los primeros años, orientado al estudio sobre el trabajo de la mujer, sus derechos y deberes, sus características psicológicas, su presencia pública, etc., iban concienciando a la comunidad cristiana de una presencia pública de las mujeres. Después de su liderazgo en la Acción Católica, Pilar fue elegida presidenta de la UMOFC internacional. Con su presencia cambió el estilo de la organización, volcándose en la acción y autonomía de las mujeres. Fue la única mujer española seglar¹² de las 23 mujeres (10 religiosas y 13 seglares), que por primera vez asistieron a un concilio como auditoras. La mayoría de ellas eran las dirigentes de las organizaciones internacionales católicas¹³ y fueron invitadas en la tercera sesión plenaria a petición del Cardenal Suenens, que públicamente indicó que «media humanidad estaba fuera del aula conciliar».

Sólo una frase en el concilio se dedicó a las mujeres, en el capítulo 3 de *Apostolicam Actuositatem*: «y como, en nuestros días, las mujeres tienen una participación mayor en toda la vida de la sociedad, es de mayor importancia su participación, igualmente creciente, en los diversos campos del apostolado de la Iglesia» (nº 9). El concilio no trató el tema de las mujeres,

¹⁰ La organización fue fundada en España en 1919 para extender el catolicismo en una sociedad que se transformaba por causa de la industrialización y la modernización. Cfr. MÓNICA MORENO, «De la caridad al compromiso: Las mujeres de acción católica (1958-1968)», en *Historia Contemporánea* 26 (2003) 239-265, aquí 241-243.

¹¹ SALAS, *De la promoción*, o. c., 20.

¹² La otra española fue Cristina Estrada, superiora general de las religiosas Esclavas del Sagrado Corazón.

¹³ SANTIAGO MADRIGAL, «Vaticano II: un concilio para el siglo XXI», en *Carthaginensia*, Vol. XXIX (2013) 31-52, aquí 45.

pero sí la importancia del apostolado seglar, dando al laicado un espacio propio en la Iglesia y en la misión de la misma en el mundo.

Probablemente por esta circunstancia, la implicación de las *Mujeres de la Acción Católica* española en la promoción de la mujer fue tremendamente activa, pero también por la presencia de María Salas, con su presidencia en la Comisión Nacional de Centros de Formación Familiar y Social, su liderazgo en los órganos de gobierno de la Acción Católica hasta la crisis de 1968 (de donde salió de la organización con otras muchas personas), en el SESM y más tarde con el Foro de Estudios sobre la Mujer (FEM). Quizá este desencuentro con las estructuras eclesiales y jerárquicas de la Iglesia pudo ser el detonante, entre otros que nombraremos en el siguiente apartado) para un feminismo cristiano más activo y más libre, y menos dependiente de los varones dirigentes de la Iglesia.

2. La teología de las mujeres y las mujeres en la Teología

Hasta ahora no hemos hablado de teología feminista propiamente dicha, pues en la intención de estos primeros grupos de mujeres estaba el descubrimiento de su propia experiencia de la fe y el lugar de su actividad en el entorno eclesial. La conformación de la conciencia de ser parte activa de la Iglesia y los ecos del Vaticano II sirvieron de catalizador para generar un importante movimiento de mujeres cristianas en las décadas posteriores.

a) Del feminismo cristiano a la teología feminista

Los planteamientos del concilio sobre el laicado fueron determinantes en la llamada a la participación de las mujeres en la teología. El concilio dejó claro a muchas mujeres que su voz era importante y que podía tener sitio en el quehacer teológico. La *Gaudium et Spes* rechazaba la discriminación por causa del sexo (GS 29) y la proclamaba igualdad de derechos en el trabajo (GS 29), la cultura (GS 60) y la familia (GS 49). No puedo hacer un análisis de lo que supuso para las mujeres el concilio y los desarrollos de sus textos¹⁴, pero ciertamente animó a las católicas a tener el deseo de estudiar,

¹⁴ Tan solo nombro la importancia del documento *Christifideles Laici* (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html) de 1988, desarrollado a partir de las pocas pero importantes afirmaciones del concilio sobre los laicos (LG 3, 4 y 5) y la lectura que muchas mujeres hicieron como una llamada a la acción en la Iglesia y en el mundo.

para «decir» con más sabiduría, igual que los hombres. El llamamiento de la *Gaudium et Spes* 44:

Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, [¡y de las mujeres teólogas!], auscultar, discernir e interpretar, con ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada (GS 44)

potenció el deseo de adquirir una formación teológica para *contribuir a hacer realidad el cambio que buscaba el Concilio*. Sin embargo, la formación reglada estaba vetada para las mujeres, que no podían acceder a las facultades de teología. Comenzaron, entonces, con «cursos para seculares» fuera de los estudios reglados, pero que permitían un acceso más fácil a la teología que en las facultades de teología.

Las primeras mujeres que estudiaron teología en España lo hicieron a finales de los años sesenta y en situaciones excepcionales. Cuenta Felisa Elizondo que cuando en el año 1968 fue a la facultad a matricularse de Teología, el secretario la miró como si se hubiera equivocado de lugar y estuviera haciendo algo grave¹⁵. Muchas de ellas estaban animadas por los contactos con otras mujeres del mundo protestante que habían realizado en lugares como el Consejo Mundial de las Iglesias y del Secretariado para la Unión de los Cristianos. Eran mujeres que estaban muy formadas en Biblia y otras disciplinas teológicas¹⁶. Las que no pudieron hacerlo en España, porque se las bloqueaba el acceso a estudiar en los seminarios o institutos teológicos, sobre todo a las que no eran religiosas, se marcharon a otros lugares, como Lovaina y otras universidades europeas, asumiendo muchos sacrificios y mal viviendo en circunstancias difíciles para costearse los estudios.

Los años setenta fueron, para esta primera generación de mujeres valientes, años de estudio en minoría, en un ambiente ciertamente hostil en seminarios y facultades teológicas, donde compañeros seminaristas y claustro docente era masculino. No había profesoras teólogas. Tampoco en las

¹⁵ FELISA ELIZONDO, «Recuerdos del concilio y perspectivas en contexto», en SILVIA MARTÍNEZ CANO (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II. Memoria y esperanza*. Verbo Divino, Estella 2014, 137-146, aquí 242.

¹⁶ De esta relación entre mujeres creyentes surgirá el **Foro Ecueménico de mujeres cristianas de Europa, que se constituirá definitivamente en 1984**.

bibliografías de estudio había autoras. Ni se estudiaban figuras de Iglesia femeninas: místicas, fundadoras, etc. El mundo de las mujeres, simplemente no existía. Estudiar suponía un alto precio para muchas: enfrentamientos, desprecios o peor todavía, ignorar su existencia estando presentes en clases y pasillos. La primera generación de teólogas descubrió que la única manera de seguir adelante era crear redes para apoyarse, investigar juntas y compartir descubrimientos, tanto personales como profesionales. Por eso se fueron gestando grupos de mujeres que se agrupaban, y compartían todavía torpemente qué estaba suponiendo la teología para ellas. No todas eran teólogas, solo unas pocas podían estudiar, gracias a que sus congregaciones o su economía familiar se lo permitía. Sin embargo, se compartía lo aprendido y se analizaban las lecturas interesantes.

Aunque la diversidad de experiencias y conocimientos era muy variada, existían temas teológicos comunes que iban a marcar una línea de trabajo. Estos temas estaban influenciados por la metodología feminista que irrumpió en el trabajo de estas mujeres a través de dos vías. La primera es lo que algunas mujeres traen y leen de la teología de Europa, un espacio mucho más abierto que el mundo católico español, que anda preocupado por la transición democrática y la identidad de la Iglesia católica en los nuevos cambios. Entre las muchas lecturas nuevas, caseramente traducidas al español, destacan algunas autoras importantes: Mary Daly¹⁷ y Rosemary Radford Ruether¹⁸ en Estados Unidos, Catharina Halkes¹⁹, Elisabeth Moltmann-Wendell²⁰ y Dorothy Sölle²¹ en Centroeuropa, Kari Borresen en Noruega²². En ellas hay una preocupación especial por la forma de pensar a Dios desde una mirada feminista. Tomando la famosa frase de Mary Daly «si Dios es varón, entonces el varón es Dios», en su teología se forjaba una hermenéutica de la sospecha que permitía leer los textos bíblicos, la Tradi-

¹⁷ Cf. MARY DALY, *Beyond God the Father*. Beacon Press, Boston 1973.

¹⁸ Cf. ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Sexism and God-talk*. Beacon Press, Boston 1983.

¹⁹ Cf. CATHARINA J. M HALKES, *New Creation: Christian Feminism and the Renewal of the Earth*. Westminster John Knox Press, Oxford 1992.

²⁰ Cf. ELISABETH MOLTMANN-WENDELL, *The Women Around Jesus*. Crossroad, 1982. ELISABETH MOLTMANN-WENDELL Y JÜRGEN MOLTMANN, *Humanity in God*. SCM-Canterbury Press Ltd, 1984.

²¹ Cf. DOROTHEE SÖLLE, *Death by Bread Alone: Texts and Reflections on Religious Experience*. Fortress Press, 1978. D. SÖLLE, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Westminster John Knox Press, 1984.

²² Cf. KARI E. BORRESEN, *Subordination and Equivalence: Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*. Rowman & Littlefield, Oxford 1981.

ción y la teología masculina con una óptica más abierta y menos sujeta a las limitaciones machistas que subyacían en la teología.

La segunda vía de referencias teológicas procedía de América latina, donde algunas mujeres estaban poniendo en práctica el análisis social de la teología de la liberación en la prioridad de los pobres. En esa masa de pobres, las mujeres eran las que más sufrían, abandonadas por los estados y por sus propias familias, violentadas y asesinadas. Autoras como las brasileñas Ivone Gebara²³, María Clara Bingemer, las mexicanas M. Pilar Aquino²⁴ y Elsa Tamez²⁵, o la uruguaya M. Teresa Porcile²⁶ no solo compartieron su quehacer teológico, sino que se crearon unos lazos de amistad y colaboración en proyectos teológicos y eclesiales que se mantienen hasta la actualidad.

Por un lado, la teología feminista europea y norteamericana proporcionó herramientas y metodología para el discurso teológico. Esta metodología consistía en analizar la teología desde la perspectiva de género, es decir, hacer una lectura creyente de la Biblia que permitiera poner la experiencia de las mujeres como marco de análisis para hacer crítica de la teología y, a la vez, hacer propuestas de nuevas formas de acceso a Dios. En general podemos decir que la teología feminista española tiene una hermenéutica dividida en cuatro fases²⁷:

- Hermenéutica de la sospecha: pretende explorar las perspectivas y los valores liberadores u opresores inscritos en el texto bíblico, así como en la Tradición, identificando el carácter y la dinámica androcéntrico-patriarcal del contexto y de sus interpretaciones.
- Hermenéutica de la proclamación: pretende dirigirse, a pesar del texto androcéntrico, a las luchas y vidas de las mujeres en los distintos contextos de la antigüedad cristiana en contraste con la actualidad de las mujeres.

²³ Cf. IVONE GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid, 1995. IVONE GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, Doble Clic, Montevideo 1998. IVONE GEBARA, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis 1999.

²⁴ Cf. MARÍA PILAR AQUINO, *Aportes para una teología desde la mujer*. Biblia y Fe, Madrid 1988.

²⁵ Cf. ELSA TAMEZ (ed.), *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Orbis, New York 1989.

²⁶ Cf. TERESA PORCILE, *Puebla: La Hora de María, la Hora de la Mujer*. San Pablo, Buenos Aires 1980.

²⁷ Cf. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Trotta, Madrid 1996.

- Hermenéutica de la memoria: construye una evaluación crítica del texto y el contexto para recobrar el lugar de las mujeres en los textos bíblicos y en la historia de la Iglesia.
- Hermenéutica de la imaginación creativa: pretende articular interpretaciones liberadoras alternativas que no se fundamenten sobre los dualismos androcéntricos sino en una propuesta equitativa de género, que enraíza en un Dios justo que tiene preferencias por las más pobres.

Aunque en un principio esta metodología se propone para el análisis bíblico²⁸, lo cierto es que las teólogas comenzaron a usarlo para otras disciplinas teológicas²⁹. De esta manera, la teología feminista queda definida como:

una teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en las Iglesias y en la sociedad. Esta teología crítica estudia la crisis de las mujeres, también en lo que respecta a la Iglesia, y encuentra en ella una de las causas de la crisis de la propia Iglesia. Quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras de la Iglesia y del dominio masculino mediante un cuidadoso análisis de la situación, mediante una praxis de protesta constructiva, mediante una liturgia más espontánea y más corporal y mediante una teología más integral³⁰.

Por otro lado, la teología latinoamericana proporcionó un punto de partida para la mirada: primero situar el lugar de los preferidos por Dios, los pobres y entre ellos, las mujeres. Segundo, desarrollar la dimensión comunitaria y experiencial de hacer teología. Es decir, la teología feminista española es una teología comunitaria, que se hace mayoritariamente en gru-

²⁸ CONSUELO VÉLEZ, «Teología de la mujer, feminismo y género», en *Theologica Xaveriana*, 140 (2001) 545-563, aquí 553.

²⁹ Cf. MONTSERRAT ESCRIBANO, «Teología feminista como instancia crítica de las religiones en el espacio público. La propuesta de Elisabeth Schüssler Fiorenza», en *Contrastes, revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII (2013) 303-318.

³⁰ CATHARINA HALKES, «Teología feminista. Balance provisional», en *Concilium* 154 (1980), 125.

po, partiendo de la sabiduría de las mujeres, de sus sufrimientos y de sus esperanzas y que se sitúa ante un Dios justo que aboga por ellas. Destaco este rasgo porque hace a la teología española especialmente particular, en el contexto europeo, donde el método es más individual y paralelo. La teología feminista española pone en práctica la mesa compartida del Reino para que la teología no sea desencarnada, sino que acompañe y haga crecer a la comunidad. En este sentido, los grupos de mujeres que se reunían, compartían y estudiaban textos feministas, los releían desde esta mirada, contrastándolos con sus experiencias personales y eclesiales, y formando de esta manera, un grito profético de denuncia y una proclamación de propuestas de cambio para la Iglesia de la transición. Cabe destacar las publicaciones teológicas que se abren al discurso de las mujeres como la revista *Concilium* que, a cuentagotas, va publicando perlas como «La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia»³¹. Trabajos que van a ayudar a algunas a hacer síntesis teológicas sólidas.

La diversidad de referencias, junto con un método comunitario propio, favoreció el compartir incipiente, que se multiplicó en los años ochenta. Diversos grupos de mujeres por todo el estado español pusieron en práctica las dos dimensiones de la teología feminista: la protesta y la propuesta. La protesta de la que clama a Dios por las situaciones injustas, que iba acompañada en muchas ocasiones por firma de manifiestos, movilizaciones y acciones en la calle, etc. Las propuestas, en cambio, eran elaboradas desde la metodología propia que se estaba gestando, desde la crítica y la deconstrucción, con un lenguaje sencillo y creativo, pero sistemático y riguroso. A las teólogas feministas les caracterizaba una doble o tripe militancia: además de teólogas, eran activistas en el movimiento feminista y en otros colectivos comprometidos socialmente, además de movilizar a sus congregaciones o a sus familias. Esta actividad generaba frecuentemente dificultades para compaginar todo ello, a lo que no se quería renunciar.

Un año fundamental para comprender la teología feminista española es 1986. El Foro Ecueménico de Mujeres Cristianas de Europa se había constituido en 1982 en Gwat (Suiza). Y en 1986 se funda también en Suiza (Magliaso), la Sociedad Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (ESWTR), una red europea de teólogas que, desde el ámbito académico, pretendían compartir y debatir sus descubrimientos teológicos juntas. Cuenta con más de 600 socias en la actualidad, entre ellas 45 españolas, que estudian e investigan en los distintos campos de la teología, las ciencias

³¹ *Concilium* 202 (1985).

religiosas y áreas afines. La presencia de mujeres españolas en estos foros bianuales permitió un surgimiento exponencial del asociacionismo civil de mujeres católicas españolas.

En España, tres asociaciones significativas surgen en 1986:

Por iniciativa de Pilar Bellosillo, se funda el Foro de Estudios sobre la Mujer (FEM). A Pilar la acompañan otras 7 mujeres entre las que se encuentran Mary Salas y María José Arana, Dolores Aleixandre y Marifé Ramos. Durante casi 25 años fue un espacio de reflexión y diálogo de las mujeres cristianas con la sociedad, con la Iglesia Católica y con otras religiones. Sus especiales vínculos con Europa, por ser miembro del Foro Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa facilitó la presencia de la teología feminista española en Europa, bastante reticente en general a nuestros métodos de trabajo. Su desaparición es consecuencia de la muerte de Mary Salas, en 2008, líder indiscutible del grupo.

En 1986 nace también el primer grupo de Mujeres y Teología³² en Madrid, liderado por Marifé Ramos. Era un grupo diverso, religiosas, seglares, de procedencias populares, de movimientos de la Iglesia como la JOC o la HOAC, estudiantes y licenciadas en teología, mujeres inquietas sin más... pero conscientes todas ellas de vivir en un mundo injusto para las mujeres y una Iglesia que hacía «oídos sordos». El grupo se concibió como un espacio de encuentros para todas aquellas mujeres interesadas en la reflexión teológica y existencial, realizada por mujeres y desde las mujeres. Un lugar de confluencia para construir y reforzar lazos de solidaridad, acogida y «sororidad». El contacto con mujeres católicas de otros lugares de España en encuentro y jornadas, hizo que se fueran expandiendo por toda España en forma de grupos autónomos y posteriormente federados (federación OIKOS, registrada definitivamente en 2006) sobre todo en los años noventa, en Sevilla, Logroño, País Vasco, Zaragoza, Galicia, Baleares.

Un segundo impulso en su actividad fue el año 2000, en el que se realizó un encuentro multitudinario en Madrid de mujeres católicas. El encuentro terminó con una manifestación por el centro de Madrid que culminó en la reja de la catedral de la Almudena, cerrada precipitadamente por el personal de la catedral, para que las mujeres no pudieran entrar en la Iglesia. Un potente acto simbólico. Al menos así lo leímos las que estuvimos allí. Surgieron entonces más grupos, en Cantabria, Valencia, Ciudad Real, Vitoria, Cabra, Granada, etc. Actualmente están federados grupos también latinoamericanos, como, por ejemplo, el Núcleo mujeres y teología de Guatemala.

³² <http://www.mujeresyteologia.com/>

Estos grupos se reúnen cada dos años compartiendo su actividad teológica y militante. El último será en septiembre de este año en Zaragoza, bajo el título «Salto vital. Creyentes y feministas, nuevas perspectivas».

En el mismo año se funda también el *Col·lectiu Dones en L'Esglesia*³³. Un conjunto de grupos de mujeres religiosas y seglares en distintas localidades de Cataluña. Se definieron como grupos de reflexión y de acción. Tenían como objetivo ofrecer una aportación teológica feminista, que sea escuchada en las aulas de formación, y que provoque una acción en mujeres y hombres. Muchas de sus actividades han sido dirigidas frecuentemente hacia la lucha por la paridad.

Manteniendo las señas de identidad de cada grupo, el intercambio y las alianzas han sido frecuentes en estos grupos, tanto a nivel de formación como de acciones conjuntas. Esto ha conformado un tejido plural pero coordinado de la teología feminista en España.

b) La sistematización de la teología feminista

La actividad de estas mujeres fue confluyendo en un discurso más elaborado y en publicaciones, corales muchas de ellas, que ponían de manifiesto el poder de las propuestas que hacían. La primera generación de teólogas comenzó a escribir, a partir de los años noventa, en un contexto tremendamente creativo y apoyado por un clima comunitario que lo sostenía. Dos publicaciones serán los referentes para la teología feminista española posterior. Magdalena Fontanals y Dolores Aleixandre escriben «Cuando las mujeres se sienten creyentes y feministas»³⁴, en 1992, texto breve que sistematiza la metodología feminista. El segundo texto, en el mismo año, es «10 mujeres escriben teología» dirigido por Mercedes Navarro³⁵, que pretendió aclarar conceptos básicos de la práctica teológica desde la perspectiva del análisis feminista.

En la primera publicación, Dolores Alexandre³⁶ describía los marcos de análisis desde donde las mujeres querían investigar para transformar la visión androcéntrica de la teología:

³³ <http://www.donesesglesia.cat/>

³⁴ Cf. MAGDALENA FONTANALS Y DOLORES ALEIXANDRE, *Cuando las mujeres se sienten creyentes y feministas*. Cuadernos Cristianismo y Justicia 43, 1992.

³⁵ MERCEDES NAVARRO (dir.), *10 mujeres escriben teología*. Verbo Divino, Estella 1992.

³⁶ FONTANALS Y ALEIXANDRE, *Cuando las mujeres*, o. c., 18

- Las ideas y conceptos incidiendo en «los aspectos de relación y reciprocidad, de llamada a la plena realización de las personas, y por tanto de las mujeres como tales, excluyendo cualquier opresión de tipo jerárquico patriarcal. Esto como consecuencia de su Amor Creador, que libera y salva.»
- Las imágenes, como exigencia de «recuperar imágenes femeninas de Dios.»
- El lenguaje, llamando «la atención sobre la más frecuente de esas injustas trampas androcéntricas del lenguaje en la que estamos fatalmente inmersos: en teoría tanto la palabra hombre (que es masculina) como la palabra persona (que es femenina) incluyen en su significado tanto a mujer como varones.»

Por otro lado incidía en la metodología a seguir:

— *Mantener la capacidad de cuestionamiento e ir adquiriendo un hábito de exégesis bíblica muy cuidada, para ahondar en el estudio de la Escritura.*

— *Detectar los elementos propios de la historia de la cultura, que pesan en los testimonios y escritos creyentes.*

— *Hacer un nuevo análisis del estudio de las fuentes de la teología cuya adopción e investigación, dada la exclusión de la mujer de este quehacer, ha estado condicionada por el desconocimiento y la falta de sensibilidad hacia ella.*

— *Asumir, finalmente, el reto de estar haciendo algo nuevo, por tanto nada fácil, con la convicción de estar dando un nuevo impulso a la Teología³⁷.*

Las bases teológicas de la teología feminista española quedaban asentadas así. La mayoría de las teólogas feministas españolas hablan de sí mismas y de sus colectivos y de las relaciones y descubrimientos con otros colectivos de Iglesia cuando escriben teología. Se trata de una teología «esforzada, peleada, sufrida, en primer lugar. Nacida mayoritariamente sin que las instituciones teológicas la apoyaran en absoluto, más bien al contrario, le iban-van poniendo barreras de obstáculos renovados y permanentes», dice

³⁷ Ibid.,19.

Pilar de Miguel³⁸. Además, se trata de una teología muy madura e interdisciplinar, porque muchas de ellas acceden a la teología como segunda carrera universitaria. Esta condición abre la teología a otras metodologías y otros saberes, ampliando los marcos de análisis y de propuestas.

Los temas que interesaban a las mujeres teólogas eran muy variados, como muestra la publicación de Mercedes Navarro, antes nombrada: exégesis bíblica, cristología, teología fundamental, escatología, eclesiología, sacramentos, antropología teológica, espiritualidad, moral... Temas fundamentales para una vivencia del encuentro de Dios diferente. Por estos temas empezaron las que tuvieron la oportunidad de escribir y enseñar: Mercedes Navarro, Carmen Bernabé, Pilar de Miguel, Esperanza Bautista, Isabel Gómez Acebo, Dolores Aleixandre, María José Arana, Trinidad León, Emma Martínez Ocaña, Pilar Wirtz, Marifé Ramos, María Tabuyo, etc. Algunas se estrenaban en facultades de teología como docentes. Según los datos recogidos por Esperanza Bautista en 2014 acerca de la presencia de teólogas docentes en las facultades de teología de España, en 1987 había una mujer docente por 37 varones docentes en la Facultad de Teología de Comillas³⁹, pionera en España en aceptar mujeres. Las dificultades eran enormes, teniendo en cuenta que los institutos teológicos y las facultades de teología estaban estructurados para formar a los futuros sacerdotes, ya fueran diocesanos o religiosos. La presencia de mujeres era una sospecha constante a la integridad de la institución.

En 1995, la Conferencia Episcopal Española publicó los «Criterios para la planificación de facultades teológicas y centros vinculados a ellas». En ella establecía que los institutos teológicos y centros diocesanos quedaban automáticamente afiliados a una facultad de teología y en ellos se formaría a los futuros sacerdotes locales. Para las mujeres fue, por un lado, una catástrofe, al quedar excluidas de nuevo de la formación en poblaciones pequeñas. Aquellas con cargas familiares ineludibles o que, por motivos de trabajo, no podían trasladarse a una localidad más grande que tuviera facultad, tuvieron que abandonar los estudios. Los estudios de «teología *minor*» (Ciencias Religiosas) impidieron que muchas mujeres pudieran convertirse en docentes en Facultades de Teología. Por otro lado, se produjo la oportu-

³⁸ PILAR DE MIGUEL, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista*, Desclée de Brouwer, col. Xirimiri 12, 2003, 13.

³⁹ ESPERANZA BAUTISTA, «En la búsqueda de la justicia perdida», en CARMEN PICÓ (ed.), *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*. Verbo Divino, Estella, 2015, pp. 47-96, aquí 65-66.

nidad de acceder a los estudios de especialización del bienio y doctorado de forma más fácil y oficial.

Pese a las dificultades institucionales, esta primera generación de teólogas mantuvo un espíritu crítico y constructivo que pretendía analizar pormenorizadamente los temas y disciplinas de la teología y aportar un nuevo marco de comprensión, haciendo justicia a las mujeres frente a su olvido histórico, a veces deliberado, de la Iglesia patriarcal. Estamos ante una teología abierta al futuro, valiente, creativa, que hace al sujeto responsable de la historia y de la evangelización del mundo en clave de igualdad. De esta actitud derivan temas como:

- Una nueva antropología teológica comprendida, por primera vez, desde la categoría de cuerpo, y en concreto, cuerpo femenino. Era necesario revisar una antropología filosófica y teológica que miraba a la mujer desde su funcionalidad biológica y no desde su dignidad como ser humano e hija de Dios⁴⁰. La corporeidad femenina no es algo a ignorar, sino una clave fundamental que deja ver las desigualdades y las opresiones que sufren las mujeres.
- Una revisión eclesiológica, en la que se retoman hilos del concilio en cuanto a la participación del laicado en la Iglesia y se propone una participación visible y valorada de las mujeres, incluyendo en ella el debate del sacerdocio femenino⁴¹. Tomando la idea de E. Schüssler Fiorenza sobre la *ekklesía de mujeres*⁴², las teólogas proponen un acceso de las mujeres a la vida de la Iglesia, también el culto y los ministerios⁴³. Se revisa la eclesiológica a la luz del concilio Vaticano II y se reflexiona sobre aquellos elementos que pueden aportar las mujeres en la vida de la Iglesia para su transformación eclesial⁴⁴.
- Una revisión de las imágenes de Dios desde la exégesis bíblica, pero también desde la teología fundamental que deconstruye un

⁴⁰ Cf. MERCEDES NAVARRO (ed.), *Para comprender el Cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*. Verbo Divino, Estella 1996.

⁴¹ M^a JOSÉ ARANA y MARÍA SALAS (eds.), *Mujeres sacerdotes... ¿por qué no?*, Pub. Claretianas, Madrid 1994

⁴² Cf. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero Ella dijo... Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Trotta, Madrid, 1996.

⁴³ Cf. M^a JOSÉ ARANA (dir.), *Recordamos juntas el futuro. Materiales para grupos de trabajo sobre la mujer*. Pub. Claretianas, Madrid 1995.

⁴⁴ Cf. ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *¿Qué esperamos de la Iglesia? La respuesta de 30 mujeres*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

modo masculino y jerárquico de ver a Dios y propone la búsqueda del Dios Abba de Jesús⁴⁵, desde los parámetros de la compasión y la cercanía.

- Un interés explícito por las genealogías de mujeres creyentes, recuperando figuras femeninas imprescindibles para conocer y equilibrar la vida de la Iglesia. Esta labor se hará no solo en los trabajos bíblicos de los orígenes del cristianismo⁴⁶, sino también en otros momentos a lo largo de la historia de la Iglesia, donde se irán descubriendo mujeres de una gran influencia en nuestra historia⁴⁷.
- Un método teológico de trabajo colectivo, en el que se generan materiales para que las mujeres creyentes puedan tomar conciencia de su situación en la Iglesia, de sus preocupaciones y posibilidades en ella⁴⁸.
- Por último, un desarrollo de la espiritualidad femenina y feminista que va a permitir descubrir a las mujeres que poseen una espiritualidad valiosa y rica que es necesario mostrar y aportar a la Iglesia. La progresión de publicaciones de este tema irá en aumento a lo largo de la década⁴⁹ y posteriormente.

Si bien la teología feminista se adapta a cada una de las ciencias teológicas en su propia estructura y procedimientos de investigación, todo el trabajo teológico feminista tiene en común un marco epistemológico que al hacer determinadas preguntas sobre las mujeres y Dios (aproximación), marca una mirada que quiere desvincularse del androcentrismo, afectando al método teológico (metodología) en sus presupuestos básicos sobre el

⁴⁵ Cf. ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Así vemos a Dios*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

⁴⁶ Cf. MERCEDES NAVARRO Y CARMEN BERNABÉ (eds.), *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*. Pub. Claretianas, Madrid 1995. ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

⁴⁷ Cf. ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Mujeres que se atrevieron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

⁴⁸ Cf. M^a JOSÉ ARANA (ed.), *Recordamos juntas el futuro. Materiales para grupos de trabajo sobre la mujer*. Ed. Claretianas, Madrid 1995.

⁴⁹ Algunos de los títulos de espiritualidad de la colección, *En clave de mujer*, de Desclée de Brouwer son: «Orar desde las relaciones humanas», «Del cosmos a Dios. Orar con los elementos», «10 mujeres oran ante un cuadro», «5 mujeres oran con los sentidos» y «Espiritualidad y fortaleza femenina».

hombre y la mujer (epistemología)⁵⁰. Por tanto la teología feminista es una teología emancipatoria, en la medida que busca alternativas al sufrimiento de las mujeres, que se ven empoderadas y levantadas por Dios, acompañante en la cotidianeidad rota. Y es, además, una teología prospectiva, porque ofrece otras visiones creativas, buscando siempre la inclusión y la sororidad/fraternidad sobre las jerarquías y el poder⁵¹.

Las publicaciones teológicas feministas de esta época están publicadas mayoritariamente en tres colecciones: En clave de Mujer (Verbo Divino), Débora (Pub. Claretianas) y Mujeres (Narcea). Estas colecciones fueron fruto de acuerdos entre algunas teólogas, en algunos casos, y la asociación de teólogas españolas, en otros, y las editoriales, en un intento de tener un espacio visible en el mundo teológico español.

En estos años también se publican las tesis doctorales de algunas⁵², comenzando una especialización teológica feminista que se va a multiplicar en la siguiente generación. En esos momentos, se estaba formando en las facultades de teología una segunda generación de teólogas que leía los libros que se publicaban con pasión y lo contrastaba con lo que estudiaba, en muchas ocasiones, dándose cuenta de las contradicciones teológicas y los elementos machistas que subyacían en muchos escritos.

c) La Asociación de Teólogas Españolas

La publicación de textos feministas creyentes de la década de los noventa, está en relación con otra fundación importante en la historia de la teología feminista española. La Asociación de Teólogas Españolas o ATE⁵³ nace en 1992 con el objetivo de hacer ciencia teológica propia e impulsar también el pensamiento multidisciplinar. Las cuatro teólogas fundadoras, Isabel Gómez Acebo, Mercedes Navarro, Esperanza Bautista y Carmen Bernabé, que militaban en otros grupos de base, ven la necesidad de hacer más visible, en el contexto español, la teología que hacen las mujeres y ayudar a otras mujeres a poder estudiar y escribir. A mitad de los noventa, la Asociación

⁵⁰ MERCEDES NAVARRO, «Método», en M. NAVARRO (ed.), *10 mujeres hablan de Teología Feminista*, Verbo Divino, Estella 2004, 453-510, aquí 465-466.

⁵¹ *Ibid.*, 476-477.

⁵² Por nombrar algunas: CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, 1994; M^a JOSÉ ARANA, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Mensajero, Santander 1992; MERCEDES NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993.

⁵³ www.asociaciondeteologas.org

pone en marcha la colección de Desclée de Brouwer llamada «En clave de mujer» coordinada por Isabel Gómez Acebo. En ella se hace espacio a tesis, investigaciones y aportaciones de teólogas que tienen serias dificultades en publicar en otros lugares, por el hecho de ser mujeres. La colección duró 12 años, siendo referente principal de los trabajos feministas en España y América Latina.

Durante los primeros años del siglo XXI, la ATE dedicó sus esfuerzos a seguir publicando y trazar lazos tanto en Europa como en el territorio Español. A nivel ecuménico, en 1994 se incorporó a la organización y participación activa en el Primer Sínodo Europeo de mujeres «Las mujeres por el cambio en el siglo XXI», realizado en Gmunden (Austria), en 1996. También participó, en 2003, en el segundo Sínodo Europeo de mujeres «Compartir culturas», realizado en Barcelona, aunque de una forma menos activa. La asociación ha participado también en mayor o menor medida en la ESWTR, haciendo posible, en 2009 que la lengua española pasase a ser lengua oficial de la asociación junto con el alemán y el inglés. Otra alianza en red fue la participación de algunas teólogas españolas en la Primera Conferencia Internacional de la WOW (*Women's Ordination Worldwide*), en Dublín (2001), un vínculo que también se había fraguado en Gmunden, en el primer Sínodo Europeo.

En el año 2006, la Asociación de Teólogas inicia, junto a la editorial Verbo Divino, otra colección específica de teología feminista, la colección «Aletheia». Tiene los mismos objetivos que la anterior, dando cabida a temas fundamentales de la teología feminista, pero también dando cabida a una diversidad de temáticas teológicas mayor y buscando una rigurosidad teológica necesaria para crear espacios de debate en la teología española.

Es necesario hacer un paréntesis en la actividad de la ATE para mencionar, con justicia, a EFETA, *Escuela Feminista de Teología de Andalucía*, liderada por Mercedes Navarro, Mercedes López Herrera y Mercedes Arriaga Flórez. EFETA, creada en 2007, busca ser una escuela de teología feminista que no esté controlada por la jerarquía de la Iglesia, como sucede con los estudios eclesiásticos españoles, y pueda estar inserta en la universidad civil, como una disciplina más dentro de las ciencias humanas y sociales. Se trata de un posgrado de dos años donde las estudiantes se especializan con un programa específico que se puede estudiar semipresencialmente y on-line. EFETA se lo debemos al deseo de un grupo de teólogas de producir una teología con mirada feminista desde un conocimiento teológico inclusivo, y facilitadora de espacio de reflexión, estudio y debate permanente sobre la experiencia de Dios. Lamentablemente solo

nos quedan las dos publicaciones que acompañaban los estudios⁵⁴, ya que la escuela tuvo que cerrar por falta de financiación y de aprobación académica civil. Facilitó a mujeres españolas y de América Latina el poder estudiar teología feminista desde sus lugares de origen, dándoles una base sistemática suficiente para que pudieran promover en ellos su síntesis teológica feminista contextualizada. Su corta trayectoria, hasta 2014, se debe a las dificultades con las que siguen contado las mujeres para tener un «espacio propio», también en la teología.

La presencia de EFETA y la dispersión de los grupos de base de mujeres cristianas, hace de la primera década del siglo XXI, una década de reubicaciones y cambios. Un acontecimiento importante que relanzó el trabajo de la ATE fue el XIV Congreso de la Asociación Europea de Mujeres en la Investigación Teológica (ESWTR) en agosto de 2011, en Salamanca. La participación de distintos grupos y colectivos españoles mejoró las relaciones y los vínculos entre teólogas y activistas cristianas e incorporó al liderazgo a la siguiente generación de teólogas que estaban terminando sus licenciaturas y doctorados. Más de 220 mujeres europeas, tanto académicas como estudiantes, realizaron ponencias, talleres, comunicaciones y espacios de encuentro, y afianzaron lazos de cooperación teológica.

Además el trabajo ecuménico de muchos años da fruto haciéndose presentes en la asociación algunas teólogas reformadas como socias activas. Este rasgo colaborativo intraeclesial y ecuménico propiamente español, va a reafirmar la diversidad de la teología feminista española, tanto en especializaciones como en metodologías, dando espacio a mujeres teólogas jóvenes que comienzan a escribir y se incorporan con sus propuestas al debate teológico.

Después de 25 años, celebrados en 2017, la ATE sigue aumentando en número de socias y publicando activamente (más de 75 socias), a la vez que promueve seminarios e invita a las mujeres de la siguiente generación a participar activamente aunque no hayan terminado sus estudios.

d) La diversidad de las teologías feministas

La segunda generación de teólogas, a la que pertenezco, tienen parecidas peculiaridades a la primera generación: la mayoría de ellas tienen dobles licenciaturas (¡a veces doctorados!) en otras ciencias aparte de la teología y asumen una doble y a veces triple jornada con trabajos laborables partidos

⁵⁴ Cf. MERCEDES ARRIAGA Y MERCEDES NAVARRO (eds.), *Teología Feminista. vol. I-II*, Arcibel, Sevilla 2008.

para complementar sus clases docentes en facultades e institutos teológicos, además de sus obligaciones familiares o congregacionales. Han tenido menos dificultades para estudiar teología, pero para muchas de ellas ha supuesto una carrera de obstáculos. Hay congregaciones femeninas que han favorecido conscientemente el estudio de sus religiosas de una forma más reglada y ordenada, dándose cuenta de la importancia de que las religiosas accedan al conocimiento y se conviertan en una fuerza poderosa de transformación eclesial y social. No todas tienen el privilegio de ser docentes en facultades teológicas y no precisamente por su falta de méritos. Sobradamente preparadas, muchos de ellas ven cómo sus compañeros, menos cualificados (con menos carreras o doctorados) obtienen las jornadas completas o la titularidad en la facultad, por el simple hecho de ser sacerdotes o pertenecer a determinadas congregaciones religiosas.

La segunda generación ha ido especializándose desde pronto en las distintas disciplinas teológicas. Aportan un conocimiento más profundo de la teología que complementan con otras ciencias interdisciplinarmente. Por ello, podemos hablar de que la teología feminista española se ha multiplicado en muchas teologías feministas, compartiendo una metodología feminista básica, pero diversificando sus planteamientos y estrategias de investigación y exploración de la realidad humana en relación con Dios y con la Iglesia.

Siguiendo una fuerte tradición teológica española, hay muchas teólogas biblistas, que están aportando con sus estudios perspectivas diferentes al estudio de la Escritura donde la mirada de género da una visión nueva a la comprensión y actualización del texto. Se va fraguando un grupo de teólogas sistemáticas, que con procedencias epistemológicas diferentes están incidiendo en temáticas que siguen siendo significativas en el debate feminista: eclesiología, antropología, Misterio de Dios, cristología. A ello añaden otras herramientas que ponen en diálogo como la biología, las neurociencias o la estética, que permiten un conocimiento más amplio y profundo de la experiencia religiosa de mujeres y hombres. Otro gran grupo de teólogas se dedica a la espiritualidad, rescatando figuras femeninas a través de trazar genealogías de mujeres, pero también produciendo nuevas visiones de cómo profundizar y depurar una religiosidad muy contagiada por los prejuicios patriarcales y jerárquicos. Menos cantidad de teólogas investigan en cuestiones éticas. Algunas en liturgia.

Esta «emergencia creativa»⁵⁵ está creando nuevos caminos teológicos y una gran diversidad de temáticas feministas que se cuelean en otras discipli-

⁵⁵ Mercedes Navarro, «La teología y la exégesis bíblica feministas en la emergencia creativa del futuro inmediato», en Picó, *Resistencia*, o. c., 207-238, aquí 210-216.

nas más clásicas en forma de autoras, publicaciones y teorías. Vemos que se incorporan por primera vez con cierta naturalidad en las bibliografías de las asignaturas de las facultades y en los estantes de «más vendido» de las librerías. Por otro lado, las publicaciones religiosas que más han aumentado en venta son las de espiritualidad, donde las mujeres tenemos un espacio de influencia bastante grande (sin llegar todavía al 50%).

Esto quiere decir que la/s teología/s feminista/s están afectando a algunos modos de comprensión de la teología a nivel académico, pero también en las bases activas del Pueblo de Dios. Afecta en la manera de mirar las cosas, pero también afecta en la manera de acceder a ellas. Se está generando una epistemología dinámica, que permite realizar procesos analíticos, en los que se recogen datos fracturados de las experiencias y acontecimientos religiosos personales y comunitarios (*reflexivity*)⁵⁶. Éstos se van contextualizando, agrupando y codificando. La reflexividad, propia de la teología feminista, permite llegar a consensos entre vivencias religiosas diversas, creando un conocimiento de Dios dinámico y libre, no manipulado por unos pocos⁵⁷. Deja emerger factores que influyen en la comprensión de la experiencia de Dios y las múltiples posibilidades que se pueden dar como consecuencia de un mismo acontecimiento religioso. Y en la emergencia, también se localizan aquellos huecos que quedan por cubrir en el quehacer teológico. En cierta manera acompañan los cambios sociales, pero especialmente están liderando una transformación eclesial que ya es imparable, pese a que algunos pretendan frenarla.

3. Conclusiones: cuantos más hilos tejidos en diferentes direcciones, más fuerte es el manto.

En 40 años el cambio en la teología ha sido muy significativo: de no haber mujeres teólogas que investigaran, a encontrarnos con planteamientos diversos desde distintas perspectivas femeninas y feministas dentro de las temáticas teológicas. Dada esta transformación teológica, que se me antoja irreversible, no puedo más que afirmar lo que he pretendido esclarecer desde

⁵⁶ Reflexivity supone tomar conciencia inmediata, continua, dinámica y subjetiva de las experiencias, enlazando la acción con el pensamiento desde una visión crítica e investigativa. Cfr. Douglas Macbeth, On “Reflexivity” in Qualitative Research: Two Readings, and a Third, *Qualitative Inquiry* 7 (2001) 35-68, aquí 39.

⁵⁷ Silvia Martínez Cano, «Del hilo de Penélope al tejido de Sonia Delaunay. Apuntes sobre la construcción de los lenguajes teológicos», en Picó, *Resistencia...*, op. Cit., pp. 187-206, aquí 199.

el principio. La teología feminista y su diversidad es imprescindible para la teología española. Sería necesario que se enseñara en las facultades como metodología válida, al igual que otras, para investigar. Permite una mirada más amplia de los supuestos teológicos porque tiene en cuenta a las mujeres y otros colectivos invisibles y favorece abrir vías de exploración nuevas y creativas. Hasta aquí podemos estar de acuerdo. La cuestión está en si seremos capaces de hacer este viaje juntos, teólogos y teólogas, para seguir creciendo en nuestra tarea.

La emergencia creativa de la/s teología/s feminista/s nos sitúa en un espacio nuevo de incertidumbre e inestabilidad al que el teólogo no suele estar acostumbrado. La seguridad de los métodos teológicos excesivamente deductivos dificulta en muchas ocasiones que se produzcan descubrimientos teológicos de calado. Se mueven en espacios de seguridad en los que no existe intercambio y colaboración con otras ciencias en diálogo con la cultura. La/s teología/s feminista/s aportan frescura por su capacidad inductiva de incorporar la vida de la comunidad en la reflexión teológica. Aprender a tolerar la ambigüedad e incertidumbre es una habilidad a adquirir si queremos que la teología española del siglo XXI siga hablando de Dios. En más de una ocasión el método teológico se va a ver afectado de la ambigüedad de la realidad plural y cambiante. En la medida en que se acepte esta situación que permite abrir varias vías de estudio a la vez (varios fractales⁵⁸ de un misma realidad), a veces entrelazadas, se estará favoreciendo un clima donde el conocimiento que se dé no sea inmutable y estático (incertidumbre) sino dinámico, abierto y colectivo. La conjunción de los fractales permitirá una comprensión más integral de la experiencia religiosa, una imagen más completa y brillante. Y con ella, caminos más vivos de acceso a Dios.

Por ello, está en nosotras y nosotros, teólogos y teólogas, la voluntad para superar obstáculos, perseverar y desvincularse del miedo al cambio y la tendencia al estatismo. El miedo es más superable cuando se verbaliza, se le adjudica imágenes y se manipulan las mismas, como fractales, combinándolas en distintas posibilidades, trabajo que nos lleva a la iluminación de manera más rápida. Este ejercicio desbloquea la dificultad de hacerse cargo del obstáculo.

⁵⁸ Un fractal es un objeto natural geométrico cuya estructura básica, fragmentada o aparentemente irregular, se repite a diferentes escalas sosteniendo un criterio proporcional y matemático en su reproducción: las caracolas del mar, la coliflor romanescu, el cuarteado de las grietas de una sequía, el crecimiento de los tallos de las plantas o la ramificación de los rayos en las tormentas, son algunos ejemplos.

Por otro lado, las teólogas sabemos que debemos convivir con la ambigüedad de la estructura humana religiosa, patriarcal, que en muchas ocasiones nos margina y nos invisibiliza. En muchas ocasiones las teólogas hacemos nuestro trabajo desde una sensación de «extranjeras residentes», simultáneamente integradas y excluidas. Miembros de una institución masculina pero excluidas en el lenguaje, la experiencia, la cultura y la historia. Para las teólogas, la consciencia de que conviven con el sistema patriarcal dentro de la Iglesia, sometiéndose en muchas ocasiones a sus deseos machistas, es una estrategia pragmática para la supervivencia y el quehacer feminista. De la misma manera afecta a los teólogos, que en muchas ocasiones no hacen autocrítica de sus comentarios y valoraciones, afectando a su teología y pudiendo hacer daño a otros u otras. Es necesario en estos tiempos, más que en otros, explorar la situación personal contradictoria de la investigadora o el investigador que pretende introducir cambios en la epistemología teológica para valorar en cada momento qué decisión tomar. La complejidad del sostenerse en pie a la vez que se avanza es ambigua y difícil de sobrellevar. Por eso, necesitamos de varones cómplices que introduzcan también en sus investigaciones prácticas feministas de trabajo, que no es más que hacer real el discipulado de iguales de Jesús en una mesa compartida.

Tales prácticas de resistencia y de colaboración estratégica nos brindan innumerables hilos de inspiración, creatividad y energía para el quehacer teológico. Un entretejido más grueso, mejor hilado, que sostiene el tejido del amor de Dios en el mundo.

La teología feminista no es sólo un movimiento a favor de la igualdad de derechos de mujeres y hombres en las Iglesias, sino un nuevo trenzado con los hilos de la teología. La plena participación de las mujeres en este entretejido tiene profundas consecuencias para la autocomprensión de la teología como ciencia y para sus contenidos. La voz, los sentidos y la experiencia de las mujeres pueden construir una teología colaborativa, creativa y viva. Para ello habrá que deconstruir y construir nuevas relaciones de Dios con el cuerpo de las mujeres y los hombres, proponer múltiples metáforas e imágenes de Dios, hacer una lectura de la realidad desde la visión de las menos atendidas, las mujeres. En definitiva, tener en cuenta que, para poder ver mejor el «rostro» de Dios, la experiencia personal y la comunitaria de las mujeres es imprescindible si queremos un «manto» más fuerte que nos arroje amorosamente a todas y todos.

Referencias Bibliográficas:

ARANA, M^a JOSÉ (ed.), *Recordamos juntas el futuro. Materiales para grupos de trabajo sobre la mujer*. Ed. Claretianas, Madrid 1995.

ARRIAGA, MERCEDES Y NAVARRO, MERCEDES (eds.), *Teología Feminista, vol. I–II*, Arcibel, Sevilla 2008.

ESCRIBANO, MONTSERRAT, «TEOLOGÍA FEMINISTA COMO INSTANCIA CRÍTICA DE LAS RELIGIONES EN EL ESPACIO PÚBLICO. LA PROPUESTA DE ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA», EN *Contrastes, revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII (2013) 303-318.

FONTANALS, MAGDALENA Y ALEIXANDRE, DOLORES, *Cuando las mujeres se sienten creyentes y feministas*. Cuadernos Cristianismo y Justicia 43, 1992.

GEBARA, IVONE, *Teología a ritmo de mujer*. San Pablo, Madrid 1995.

GÓMEZ-ACEBO, ISABEL (ed.), *¿Qué esperamos de la Iglesia? La respuesta de 30 mujeres*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

MARTÍNEZ CANO, SILVIA (ed.), *Mujeres desde el Vaticano II. Memoria y esperanza*. Verbo Divino, Estella 2014.

MIGUEL, PILAR DE, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista*. Desclée de Brouwer, col. Xirimiri 12, 2003.

NAVARRO, MERCEDES (dir.), *10 mujeres escriben teología*. Verbo Divino, Estella 1992.

MERCEDES NAVARRO Y CARMEN BERNABÉ (eds.), *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*. Pub. Claretianas, Madrid 1995.

NAVARRO, MERCEDES (ed.), *10 mujeres hablan de Teología Feminista*. Verbo Divino, Estella 2004.

CARMEN PICÓ (ed.), *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*. Verbo Divino, Estella, 2015.

SALAS, MARÍA, *De la promoción de la mujer a la teología feminista: cuarenta años de historia*. Sal Terrae, Santander 1993.

SALAS, MARÍA, *Las 7 palabras de Mary Salas*. PPC, Madrid 1993.

SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Pero Ella dijo... Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Trotta, Madrid, 1996.

SÖLLE, DOROTHEE, *Death by Bread Alone: Texts and Reflections on Religious Experience*. Fortress Press, 1978.

BIBLIOGRAFÍA

BÍBLICA

Bauckham, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Second Edition. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan. 2017. 680 pp. 17 x 24,3 cm.

Los cuatro evangelios son obra de testigos oculares, que conocieron a Jesús personalmente, tesis que el Prof. R. BAUCKHAM propone en este ensayo, desafiando la *opinio communis* de que los evangelios se fueron formando por “tradiciones comunitarias anónimas” que después se ordenaron siguiendo la historia de la redacción. El Prof. Bauckham es un conocido investigador del Nuevo Testamento, especialista en el evangelio de Juan, y docente de amplia experiencia en las universidades de Manchester, de Inglaterra, y de St. Andrews de Escocia. Es autor de algunas obras notables, como *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge U. Press, 1993; es interesante el titulado *Bible and Ecology*, 2010. También publicó el comentario a 2Pe y Judas en *Word Biblical Commentary*, 1983. El mismo editor de esta obra publicó también su apreciado *Jesus and the God of Israel. God crucified and Other Studies in the New Testament's Christology*, 2008. De hecho, el presente estudio en su segunda edición lleva un prefacio de Simon Gathercole resaltando el impacto del argumento indicado al comienzo, destacando las “figuras individuales” como transmisores de la enseñanza de Jesús, frente al “anonimato colectivo” y pensando en los parientes y familiares de Jesús, en los círculos referidos a Santiago y a Judas (como ya había propuesto, siguiendo a M. Hengel, en *Jude and the Relatives of Jesus*, de 1990; otro posterior lo refería a las “mujeres” directamente nombradas en los evangelios como testigos oculares (Eerdmans, 2002). El contenido se distribuye en veintiún capítulos, que van desgranando sus teorías, dejando a un lado el llamado “Jesús de la Historia”, para fijarse en el “Jesús del testimonio” (cap. 1, pp. 1-12), su categoría fundamental no es la búsqueda del “historical Jesus” sino el “testimonio de los testigos oculares” (p.5ss) en la transmisión de las tradiciones evangélicas (cf. p.8s) en el contexto de la tradición oral. Un punto claro es la noticia de Papias de Hierápolis tal como lo trasmite Eusebio (HE III, 39; cf. cap. 2 pp. 13-38), donde aparece ser portador de una tradición viviente (p.21) que él refiere como “memoriales” (p.26) para interpretar y ordenar en forma literaria, pero con el sentido de una “historia oral” transmitida (p.31ss) por testigos oculares. De hecho dedica dos capítulos a los nombres propios que aparecen en los evangelios (cf. cap. 3, pp. 39-66; cap. 4 los nombres propios de judíos en Palestina, cap. 4, pp.67-92) con las tablas de frecuencia de tales nombres en los evangelios, y teniendo en cuenta la comparación con el uso de estos nombres en la Palestina judía del tiempo de Jesús (con las tablas de las pp. 85-92) que le sirven al autor para investigar los orígenes de la tradición evangélica ya que esos mismos nombres de persona aparecen con frecuencia en los Evangelios. En esa misma dirección los nombres de los Doce son relevantes (cap. 5, pp. 93-113), no obstante las diferencias en las listas de los Doce (tabla de p. 113)

que no son muy relevantes pero añaden matices especiales. El testimonio de los testigos oculares debe tomarse desde el principio (como indica Hch 1,21-22), desde el bautismo de Juan (p.121) hasta la resurrección y ascensión (cap. 6, pp. 114-154) no sólo según Lc 1,3 sino también en Mc con su referencia a Pedro (y otros nombres cf. tabla p.148ss) al comienzo del evangelio y al final (p.124s) y en Jn (p.127s) y Lc (p.129s). Lo compara con otras tradiciones literarias como Luciano de Samosata (*Alejandro el pseudoprofeta*) y Porfirio (*Vida de Plotino*). La perspectiva de Pedro como testigo ocular predomina en Mc (cap. 7 pp. 155-182), incluso la perspectiva sería la narración desde la perspectiva de un miembro de los Doce, y apunta a Pedro y sus características propias (pp.165ss). En el cap. 8 (pp. 183-201) trata de las personas anónimas de la narración de la pasión en Mc, que son seguidores de Jesús, o actúan con él (p.189s), que después aparecen con nombre propio en Juan (p.194ss), pero es más hipotético identificar al joven anónimo que huye desnudo con Lázaro (p.199s). El cap. 9 trata del testimonio de Papias sobre Mc y Mt (pp. 202-239), aunque ha sido discutido este testimonio y la identidad de Juan Marcos de Jerusalén, pero no por la lengua, pues el evangelio de Mc algunos proponen que sea de substrato aramáico, lo que le aproximaría aún más a un testigo ocular. A partir del cap. 10 (pp. 240-264) trata de los modelos de transmisión oral, discutiendo la historia de las formas (Form Criticism) que en el evangelio de Mc las pequeñas unidades se asimilan a la tradición oral previa a Mc, y probablemente con el testimonio oral de Pedro (p.243). Es coherente la crítica de p. 246ss y la necesidad de los matices en la crítica de las formas y sus funciones en contextos diferentes, aun teniendo en cuenta el equilibrio y correspondencia de las diferentes tradiciones (homeostasis) y de sus características culturales. Las normas de la tradición oral no son rígidas, o no lo son tanto como la crítica de las formas desearía. Por eso acepta la propuesta de B. Gerhardsson sobre la tradición oral y la memoria que se fija en la tradición manuscrita. Hay otras evidencias como son las que ofrece Pablo (cap. 11, pp. 264-289) y en esta obra propone la posibilidad de una tradición anónima de testigos oculares (cap. 12, pp. 290-318) sea de individuos o de comunidades (memoria individual o colectiva). Memoria que procede de testigos oculares (cap. 13, pp. 319-357) y que aplica al Evangelio de Jn (cap. 14, pp. 358-383; y cap. 15, 384-411) examinando con más detalle lo escrito por el discípulo amado, ya que considera el evangelio como testimonio ocular, e incluso propone el marco de ese testimonio entre el prólogo (que mira a la prehistoria del evangelio) y el epílogo que se fija en el futuro, con una ingeniosa propuesta de interpretación numérica (cf. p. 364ss), resaltando la verdad del testimonio (cf Jn 21, 24-25) que se presenta con la autoridad de un "Nosotros", con referencia al discípulo amado (pp. 387-401). Sobre la identidad del discípulo amado vuelve a partir del testimonio de Papias en el cap. 16 (pp. 412-437), de Policrates e Ireneo (cap. 17 pp. 438-471) según lo que transmite Eusebio de Cesarea. El libro en sus capítulos conclusivos trata de concentrar el resultado, destacando el valor histórico del testimonio ocular transmitido por los evangelios, el Jesús que refleja ese testimonio (cap. 18, pp. 472-508), volviendo sobre el valor de los nombres propios en los Sinópticos y en Mc, en especial (cap. 19, pp. 509-549), con la comparación del texto de Polibio y su narración del sitio de Numancia por Escipión. Retoma también el punto del discípulo amado (cap. 20, pp. 550-589), y concluye con la propuesta de la superación de la crítica de las formas (cap. 21, pp. 590-615), sin que eso signifique arrojar al niño con el agua sucia de la bañera (p.591). Es verdad que la crítica de las formas se ha redimensionado con el estudio de la historia de la tradición y de reducir la alta variabilidad de la tradición oral que proponía, porque la transmisión es más compleja, sin que haya de someterse rígidamente a las etapas de

reformulación y reinterpretación de la historia de las formas (cf. pp. 601s). Al final creo que es válida la conclusión de que los Evangelios son fieles al testimonio ocular y por eso mismo a la veracidad histórica superando las reticencias de la crítica de las formas, por la proximidad de las fuentes respecto de los acontecimientos, la coloración local y la independencia de las tradiciones, sin olvidar las características distintivas y peculiares, y el estricto sentido de las tradiciones sobre Jesús. Una nutrida bibliografía de treinta páginas y los índices completan este espléndido ensayo que propone una visión atrayente y creíble de lo que son los Evangelios y sus tradiciones sobre Jesús ligadas a los testigos oculares.

R. Sanz Valviveso

Goldingay, John, *Reading Jesus's Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2017. 262 pp. 23 x 15,3 cm.

El Prof. Goldingay ha escrito este ensayo sobre el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo teniendo en cuenta que tanto Jesús como sus discípulos sólo conocían las Escrituras que nosotros identificamos con el A.T., y que de esa forma podían tener una idea de la revelación y de su relación con Dios. El propósito es llegar a tener una visión más completa y cabal de la Escritura, es decir, “Torâ, Profetas y Escritos”, la escritura que propone la norma para entender la revelación de Dios y la respuesta creyente. ¿Qué significado ha tenido este Primer Testamento en el tiempo de Jesús, cómo lo cita el N.T.? La lectura del autor nos dice que es la historia que llega a su culminación en Jesús, que en Él se alcanza la plenitud, ya que proporciona las imágenes, ideas y palabras que permiten comprender la historia de Jesús y quién es el Dios de Jesús (cf. p.3). Esto lo quiere explicar a partir de Mateo (cap. 2 “Story”, pp. 5-60) que comienza con una mirada al pasado, en su genealogía, desde Abrahán a Jesús, porque Mateo es consciente de que los oyentes / lectores de su evangelio necesitan conocer la historia precedente si quieren conocer a Jesús. Pero también se detiene en Rm (pp. 13ss) teniendo en cuenta la tipología que Pablo aplica a las figuras del A.T. que pueden iluminar la persona de Jesús. Sigue con 1 Co, Heb (p.29ss) recordando las figuras y las acciones que participan en esas historias que narran las promesas de Dios o la(s) alianza / alianzas explicando la dedicación al servicio de Yhwh o las vicisitudes y derrotas que marcan la historia de Israel (cf. pp. 46ss) hasta el exilio y después con la construcción del Templo etc. (pp. 52, 55ss).

Las promesas que llegan a su cumplimiento en Jesús es el tema tratado en el cap. 3 (pp.61-103), según Mt 1,18-2,23 con las escenas que dan sentido, significado y plenitud a lo anunciado por los profetas (66ss) e incluso recordando que Lc presenta a Jesús como intérprete de la Escritura (cf. Lc 4 en pp.75ss) y también en Hch 8 el episodio del oficial etíope recuerda la interpretación de Felipe. En Hch hay varias aplicaciones de esta visión (cf. pp. 78ss) del cumplimiento de las promesas de Dios, lo mismo que en Hebreos y Rm sobre el tema de la alianza. En el cap. 4 (pp. 104-169), titulado “ideas”, vuelve a Mt con los episodios del bautismo y la unción de Jesús como siervo de Yhwh e Hijo único (195-112) y la teología del Reino de Dios, en cuya presencia se entiende la llamada a la conversión (p.118ss); a la vez el lenguaje de las parábolas se sirve del lenguaje del A.T., el olivo, la higuera, la viña, la cosecha (p.125ss) o el lenguaje apocalíptico (p.131ss). Vuelve de nuevo a Rm y a Hebreos, e incluye Apocalipsis (p.157s) con

su imaginería profética y escatológica. El cap. 5 (pp. 170-207) titulado “relación” parte de nuevo como indicado al comienzo de Mt 4, 1-11 el episodio de las tentaciones y el recurso a la “Escritura” con su lenguaje propio y las bienaventuranzas (pp. 176ss) como contribución de Jesús a la comprensión del A.T. Sigue después con Ef, Apocalipsis, Hebreos. El cap. 6 (pp. 208-247) titulado “vida” explicando la continuación de las Bienaventuranzas, sobre el cumplimiento y la perfección de la Ley y sus dimensiones éticas, sobre la profecía y la Ley (p.215s) en cuanto su perfección se plantea en el amar a Dios y al prójimo, las dimensiones públicas y privadas (personales y sociales) completan este cap. 6 y el libro, que se cierra con una conclusión (pp.248-250) con los puntos reseñados, la historia narrada cumplida en Jesús, lo que Dios realiza en Él y por medio de Él, con las ideas y vocabulario teológico que tomado del A.T. adquiere un sentido nuevo y profundo en relación con la revelación de Dios y su manifestación a los hombres, de Israel primero y después a los que rezan, confiesan y celebran a Jesús: Es una lectura agradable que con las cuestiones finales de cada capítulo permite una asimilación mejor.

R. Sanz Valdivieso

Greenway, William, *For the Love of All Creatures. The Story of Grace in Genesis*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, 2015. 162 pp. 23 x 15,5 cm.

Leer los relatos de los siete días de la creación como una muestra del amor de Dios por todas las criaturas. Esta es la idea que mueve al autor, Profesor de Teología y filosofía en el seminario presbiteriano de Austin, desde una perspectiva filosófica y teniendo en cuenta los valores éticos, por lo que compara los relatos de Gn con los de Enuma Elish y con la visión de Thomas Hobbes (*Leviatán*). Los relatos y quienes los han escrito muestran una cercanía directa con la naturaleza creada y las criaturas que la pueblan (cf. p. XI), por lo que se puede decir que respetan y aman a las criaturas. Toma los primeros caps. de Gn como un clásico de la espiritualidad (cap. 1, pp. 1-17) destacando la dificultad de interpretar los caps. del Gn teniendo en cuenta la dimensión sapiencial, no sólo los resultados de la ciencia +, que a veces rechaza sin más la historia primitiva de la creación (que no es ciencia experimental), sino los contenidos espirituales (cf. p.4 y cf. 11) revelados en esos relatos de creación y del diluvio. La comparación con el poema de Enuma Elish y con la obra de Hobbes (*Leviatán*) evitarán que se centre todo en una lectura materialista. La contrapartida a los relatos del Gn está en el poema Enuma Elish (cap. 2 (pp. 18-29) y su visión de las aguas divinizadas y la acción de Marduk, la divinidad que gobierna los vientos, nacido de la muerte de Apsu, a partir del cual crea el mundo y le ordena. El relato indica no sólo la dramatización de unos datos, sino la exposición de la reverencia debida a Marduk y a su representante, el soberano. El contrapunto de la cultura occidental lo representa la obra de Hobbes y el materialismo para explicar la creación siguiendo la tendencia secularizada de explicar la totalidad de la realidad (cap.3, pp. 30-49). Incluso los que explican desde estos presupuestos la creación van más allá de la ciencia y entran en cuestiones morales, espirituales, y metafísicas (cf. p. 31), como también aparecen en Hobbes y su materialismo filosófico, que considera la realidad física y su relación de fuerzas como lo único accesible a nuestro conocimiento, cadena de causas que él remonta a Dios, pero el concepto de causa es sólo “mecánico”,

por lo que no es el Dios que ama a sus criaturas (cf. p.36s). El conocimiento es sólo de los hechos y de la ciencia aunque poseemos no sólo el impulso vital, sino también la voluntad que motiva o desecha deseos, acciones que se entienden en sentido individual (cf. p.38s) y se regulan por convenios sociales, que persiguen el bien individual, y limitan el discurso sobre Dios y sobre las ideas de bien y de justicia (cf. p. 45). A partir del cap. 4 (pp. 50-66) trata del diluvio y de la violencia devastadora (shattering violence) tal como la describe el Gn 6, al final de la narración sobre la creación y la descendencia de Set, en contraste con la visión sapiencial e idílica de la creación. Hay referencias al sacrificio que Noé hace después de diluvio y si es un acto violento o mejor hay que leerlo en el contexto de la alianza (p.65). En el cap. 5 (pp. 67-82) expone la aparición del Dios de la gracia a partir de la alianza noáquica (Gn 9) como resultado (o consecuencia “aftermath”) de la narración del diluvio por la alianza establecida con Noé, de la que es signo el arcoíris, que comprende a todas las criaturas y no sólo a Noé como interlocutor de Dios (p.68s); así deja paso a la gracia e indica una transformación en la actitud de Dios que ahora procede con la bendición y no con la justicia punitiva del diluvio (cf. p. 79s). Los siete días de la creación (cap. 6, pp. 83-105) como narración doble, con su perspectiva espiritual y destacando el antropocentrismo de la narración de Adán y Eva (p.87ss9) que les confiere el protagonismo frente a las tendencia medio-ambientalista moderna; Adán y Eva representan a la humanidad pero no excluye la narración el valor positivo de las criaturas no-humanas. La narración de los siete días afirma el valor de cada criatura y de toda la creación, pero el hombre está en el vértice sumo (p.95s) sin que eso signifique una dominación absoluta (p.96s), pues todo depende de la creatividad absoluta de Dios. El cap. 7 (pp. 106-124) distingue entre “dominio” y dominación (vida activa – living life; o muerte viviente, living death) lo subtitula, como si quisiera destacar el sentido que nace de amor por las criaturas (sabiduría rural) frente a la lógica de la dominación que promueve el propio interés y no la visión amistosa de las personas y las cosas (cf. p. 108ss), ya que la dominación resulta una “living death”, una forma de servirse de toda las posibles relaciones sólo por interés, es decir sin autenticidad. El dominio, en cambio, lo entiende como relaciones amistosas, amables, entre iguales o considerados tales, pero sin olvidar la relación jerárquica que se muestra volcada amorosamente a los suyos. El cap. 8 (pp. 125-141) trata de la asimetría decisiva que un mundo pacífico y bendecido supone frente a la desobediencia de Adán y Eva, que asumen una autonomía responsable en un mundo sin piedad (merciless, p. 125). La narración de la creación resultaría así infantil frente al realismo moral de las tendencias modernas, o del Enuma Elish y de Hobbes; es verdad que la visión de un mundo perfectamente perfecto, del que está ausente totalmente el mal, es incoherente; pero es también cierto que el bien moral es prioritario frente al mal y autónomo porque depende de la voluntad bienhechora de Dios. Al final, la historia de los orígenes (cap. 9, pp. 142-152) se puede decir que tiene un sentido y si se supera la dominación, en la que somos cómplices de la injusticia y del mal, la propuesta de un sentido espiritual y moral de las criaturas, permite superar los condicionamientos o las dimensiones en las que la naturaleza puede someter al ser humano, para volverle consciente del problema del mal y de las formas que permiten superar el horror y el sufrimiento, en la línea de la gracia (p. 150s). Estimulante libro sobre problemas que tienen calado en el presente y leídos y comentados a la luz de la narración del Gn. El índice de conceptos y una bibliografía completan el ensayo presente.

R. Sanz Valdivieso

Schroeder, Joy A., (Ed.), *The Book of Jeremiah*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2017. 323 pp. 23 x 15,5 cm.

La interpretación medieval de la Escritura es el argumento de este libro, dentro de la serie “The Bible in Medieval Tradition”, ya comentada en Carthaginiensia. Ahora se centra en el libro de Jeremías tal como lo han comentado los siguientes autores: Rábano Mauro (ca. 780-856), Ruperto de Deutz (ca. 1075-1130), Alberto Magno (1206-1280), Hugo de San Caro (ca. 1200-1263), Tomás de Aquino (1225-1274), Nicolás de Lira (1270-1349) y Dionisio El Cartujo (1402-1471). La selección comprende la tradición monástica, al escolástica mendicante y la tradición universitaria, desde el periodo carolingio hasta el siglo XV (cf. pp. 8-9) con interpretación literal, moral, espiritual y con la influencia de los textos patrísticos en la forma del comentario, término técnico “*postillae*”, con el sentido de exposiciones o explicación de los textos que comenta, en este caso del libro de Jeremías, del que los autores, a veces, comentan el texto versículo a versículo; otras, pasajes selectos para los predicadores, como se encuentran en la “*glossa ordinaria*”. No recopila textos de Joaquín de Fiore, cuyo comentario a Jeremías es quizá de sus seguidores y no de él. Tampoco de las mujeres que sin escribir comentarios a Jeremías, lo citan e interpretan en sus escritos, como son Brígida de Suecia, Hildegard de Bingen, Mechtilde de Magdeburgo (cf. p.45 y 48-49). Como está claro la interpretación medieval depende mucho de los comentarios patrísticos, sea de fragmentos conservados o de las homilias de Orígenes, tanto las conservadas en griego como las traducidas por Jerónimo; el comentario griego de Teodoreto de Ciro, exégesis antioquena pero conservando rasgos de la interpretación tipológica, comentó Isaías y Jeremías antes del 438 (cf. PG 81,495-759); Jerónimo lo comentó también (PL 24, 679-980) e influyó ampliamente en la posteridad como indica el autor (p.12s). La interpretación de época carolingia la representa Rábano Mauro presentado en las pp. 14-19 del que reproduce los comentarios a Jer 2-4 (cf. pp.73-116 en traducción inglesa del editor, del texto latino de PL 111). De este autor destaca la concesión del perdón que Dios ofrece a todos los pecadores que se convierten. Sigue Ruperto de Deutz en la presentación (cf. pp. 19-22) del que presenta después el comentario a Jer 1 con la introducción sobre el ministerio profético de Jeremías (cf. pp. 52-60) destacando que es una prefiguración anticipadora de Cristo. Contonúa con Alberto Magno (pp. 22-24) de quien elige sus *postillae* a Jer 1 (pp. 61-72) en el que hay interpretación cristológica. De Hugo de San Caro la presentación indica con claridad que era el supervisor de un comentario a toda la Biblia elaborado por un grupo de dominicos activo en París, con interpretación literal, alegórica y moral a veces contrastante, propia de un grupo de autores y en forma de *glossa* (cf. p. 25; 24-29); de él presenta los textos que comentan Jer 7-8 (pp. 117-164) en el que tienen presente el comentario de Jerónimo y por eso con interpretación etimológica de términos, informaciones zoológicas y alusiones contemporáneas a los autores, alusiones a la corrupción y moralidad del clero. De Tomás de Aquino la presentación destaca las interpretaciones cristológicas (cf. pp. 29-35) y su comentario se centra en los capítulos siguientes de Jer 9,14-15,17-18 y 20 (cf. pp. 165-208) con los pecados de Judá escritos en la piedra (en al tabla del corazón cf. Jer 17,1) indicando la obstinación en el mal) o la jarra de barro rehecha que es metáfora de lo que el Señor hace (cf. p.196s). Continúa la presentación de Nicolás de Lira (pp. 35-40) del que destaca su interpretación literal y el uso que hace de fuentes judías, que después el obispo de Burgos, Pablo, completó con glosas marginales (pp. 222-224; 239; 256) que pasaron a editarse junto a las *postillae*

de Nicolás de Lira. Su comentario se centra en Jer capítulos 23, 28-31, los capítulos dedicados a los pastores de Israel y los dedicados a la cautividad largal a la carta de Jeremías a los exiliados, al llanto de Raquel y a la nueva alianza (cf. pp. 209-259), la selección más numerosa de todas las aquí reunidas. Hay también alusiones a la Iglesia de su tiempo. La presentación de Dionisio El Cartujo (pp. 41-45) destaca el comentario a Jer capítulo 32-33; 36-39 la compra del campo y la promesa de la restauración; la lectura de la profecía de Jer en público; la selección de textos en pp. 260-292. Con diez páginas de bibliografía, y los índices se completa este excelente volumen dedicado a la interpretación medieval del profeta Jeremías. Es de una agradable lectura que recomendamos a todos los interesados.

R. Sanz Valdivieso

Vogels, Walter, *Le petit reste dans la Bible et l'Église aujourd'hui*, Éditions du Cerf, Paris 2018, 156 pp, 13,5 x 19,5 cm.

Les Éditions du Cerf lleva muchos años nutriendo el pensamiento cristiano y ofreciendo una teología en contacto con la tradición pero siempre novedosa, para que la teología avance en la exposición de la fe, atendiendo a los problemas que el mundo suscita a la reflexión teológica. Como editorial vinculada a los padres dominicos, tiene la pretensión de difundir el pensamiento que brota del evangelio y de predicar por todo el mundo la Palabra de Dios. Libros como este que tenemos ante nosotros son un claro ejemplo de todo esto: es un libro que profundiza en la Tradición creyente que nace en la Biblia para, desde ahí, iluminar los problemas del presente en una Iglesia que necesita de claridad ante retos cada vez más exigentes. Con el gran biblista, y experto en Antiguo Testamento, Walter Vogels, podemos arrojar luz sobre uno de los acontecimientos que más perplejidad supone entre muchos creyentes en estos momentos: el vaciamiento de las iglesias y la desafección de una buena parte de los fieles en Occidente.

El autor no se anda con paños calientes. Si bien el número de católicos y cristianos en general aumenta en el mundo, por causa de los países empobrecidos, en el mundo occidental la reducción de las personas que se dicen cristianas ha entrado en barrena. Los datos son incontestables. En Europa occidental se llaman creyentes apenas un 43% de las personas encuestadas. En Francia, por poner un claro ejemplo del proceso, se ha pasado de más de un 80% en los años ochenta a menos de un 40%. Y los estudios sobre la juventud no proporcionan datos alentadores para el futuro. Lo más probable es que en unas décadas, la manifestación de creencia en Europa sea testimonial. Ante esta situación de secularización progresiva de las sociedades occidentales, un experto como Vogels se dirige directamente a la Biblia para buscar una respuesta. La Biblia, como siempre lo hizo, puede iluminar la comprensión del mundo en que vivimos, de hecho, la Biblia es un libro que refleja la comprensión del mundo a lo largo de la historia del pueblo hebreo y la misma Iglesia.

Vogels ve tres posibles respuestas. La primera es la de los *profetas de desgracias*: Esta situación no tiene remedio y solo podrá empeorar. En el otro extremo están los *profetas de la gracia*: la Iglesia pierde fuerza en Occidente, pero en el conjunto del mundo aumenta, tanto en África como en América y Asia. En medio de estas dos posturas extremas están los que se dicen *verdaderos profetas*: esta situación da la oportunidad a la Iglesia para volver a los orígenes de humildad y pequeñez, para ser el grano de trigo,

la sal o la levadura. El cristianismo o la Iglesia no están en riesgo de desaparecer, como afirmarían unos, ni tampoco está en plenitud, como creen otros. La actual situación es un cambio de forma de la Iglesia que le puede permitir, paradójicamente, superar las dificultades y ser más fiel a su origen. Vogels afirma taxativamente: “me parece que esto que le pasa a la Iglesia puede ser esclarecido por el tema bíblico del ‘resto’, presente en multitud de textos” (31). La obra es la puesta en práctica de este esclarecimiento.

Tres capítulos desgranar el tema bíblico del ‘resto’. En el primero de ellos, el capítulo 2, aborda el origen, el vocabulario y la evolución del tema del ‘resto’ en la Biblia. Tenemos su origen en el profeta Amós, que fue el primero en utilizarlo para, por un lado advertir a los habitantes del Reino de Norte, y, al final, para dar esperanza. Tras el desastre, un ‘resto’ quedará, solo un resto, pero un resto al fin. De ahí tomará Yahvé y volverá a sacar un pueblo, fiel y misericordioso. Desde aquí, tras la vuelta del exilio, el tema del ‘resto’ se aplica a prácticamente todo el Antiguo Testamento, siendo un tema nuclear en su construcción. En el Génesis lo vemos con el Diluvio, en Esaú y Jacob y en José. Siempre quedará un resto, *Sh’r*. Esta raíz indica lo que queda de un desastre, los que escapan a la destrucción, los supervivientes. También significa, como sucede con la lengua hebrea habitualmente, el exceso, lo que va más allá. ‘Resto’ es un término que pasa a ser teológico. Su uso por los profetas: Amós, Isaías, Miqueas, Sofonías o Jeremías, lega al redactor posexilico los elementos para construir una teología que explique la historia en función de Yahvé. Los desastres, naturales o por la mano del hombre, son medios que Dios usa para llevar a su pueblo hacia Él. Tras el desastre, un ‘resto’ queda, un resto que será capaz de reconstruir el pueblo según la voluntad de Dios. El pueblo que había pecado, se convierte a Dios.

Los capítulos 3 *El resto después del desastre*, y 4 *El resto puede dar esperanza*, hacen una análisis en espejo de tres momentos clave de la construcción de la teología del resto: el Diluvio, la destrucción del Reino del Norte (Amós) y la destrucción del Reino del Sur (Jeremías). En los tres casos hay un desastre, sea físico, como el Diluvio, o a manos de los enemigos. El pueblo llora su situación, sufre la pérdida, pues Dios no los ha protegido. Se da así una interpretación teológica: Dios ha castigado al pueblo por su pecado. El gran pecado que Dios no puede tolerar es la violencia, en caso del Diluvio, y la idolatría y las injusticias sociales en el de los dos reinos destruidos. Idolatría e infidelidad van unidas. Sin embargo, tras el desastre hay esperanza, pues Dios ha dejado un resto. Existe la esperanza del nuevo comienzo, de una restauración. No es el fin. La comunidad vuelve, la comunidad sustituye los llantos por la alegría. Dios, Creador, es el Señor de la naturaleza, de la misma manera que puede destruir, puede reconstruir. Dios también es Señor de la historia. Por pura gracia, por su misericordia, el pueblo es renovado.

El último capítulo, *El resto de la Iglesia. Desastre-Esperanza*, es el más interesante, pues aplica el tema bíblico del resto a la Iglesia en el momento de la secularización, la pérdida de fieles y el desmonoramiento de una forma de ser Iglesia que se ha vivido durante mucho tiempo. El tema bíblico del ‘resto’, “nos puede ayudar a comprender lo que sucede en la Iglesia, específicamente de en Occidente, donde disminuye o desaparece a tal punto que hablar de un resto parece justificado” (133). Por eso, siguiendo la línea del análisis del resto en la Biblia, cabría hablar de un desastre y una esperanza. El desastre está a la vista: la gran pérdida y disminución de los miembros de la Iglesia, tanto de los consagrados y ordenados como de los fieles mismos. La metáfora que utiliza Vogels es bella, dolorosa, pero apropiada. Como las mujeres que fueron el primer día de la semana a la tumba y la encontraron vacía, así hoy podemos ir el domingo, primer día de la

semana, y encontrar las iglesias vacías. Como el pueblo hebreo tras los desastres, hay que llorar y lamentar la pérdida, pero, siguiendo con el símil, quizás no hay que buscar entre los muertos al que vive. Si las iglesias están vacías, habrá que buscar en otro lugar. Como los autores veterotestamentarios, debemos buscar las causas de la pérdida y hacer ahí teología. Unos se van de puntillas, otros se marchan dando un fuerte portazo, en todo caso, el problema está dentro de la Iglesia, no fuera. Es nuestro pecado el que causa la situación, hay que ser críticos.

Sin embargo, un resto queda, hay esperanza. Ahora bien, en realidad hay dos restos, esta es la genialidad de la obra. Uno, el de los que se quedan en la Iglesia; otro, los cristianos que siguen siendo en su fuero interno cristianos, pero ya no hacen acto de presencia. Los dos restos, como en el exilio de Babilonia, son necesarios, el resto de los pocos que se quedaron y el de los pocos que fueron llevados al exilio. Al final, la reconstrucción vino de los que se fueron y que regresaron. Hoy, de la misma manera, no podemos saber cuál de los dos restos será el que reconstruya la Iglesia, pero deben poder existir, porque en esa variedad está el futuro de la Iglesia. El resto que queda dentro de la Iglesia “tiene el derecho de existir, pero no tiene el derecho de impedir a los otros construir nuevas fundaciones que crean que satisfacen las necesidades de su tiempo” (148), porque el futuro de la Iglesia es puro don de la misericordia de Dios.

Estamos ante un libro bellissimo que da esperanza en un tiempo difícil, iluminando la vida de la Iglesia de hoy con la luz de la Biblia, con la luz de las soluciones que a los creyentes de otros tiempos les permitió encontrar a Dios en su historia, en su vida, en los desastres y en las oscuridades. Un libro valiente, que no duda en sacar la riqueza atesorada en la historia del pueblo de Dios para dar esperanza a los fieles hoy. Un libro imprescindible para una teología a la escucha de la Palabra y de los signos de los tiempos.

B. Pérez Andreo

HISTORICA

Núñez Beltrán, Miguel Ángel (coord.), *Synodicon Baeticum III: Constituciones conciliares y sinodales de las diócesis de Cádiz, Ceuta y Córdoba*. Universidad de Sevilla, 2017. 282 pp. + 642 pp. (CD).

Tras la edición de los dos primeros tomos del *Synodicon Baeticum*, en los que se estudian los sínodos y concilios del arzobispado de Sevilla, este tercer volumen continúa con el estudio de otras diócesis andaluzas, en este caso las de Cádiz-Ceuta y Córdoba. Se trata del análisis de las constituciones de catorce sínodos o concilios que abarcan un periodo superior a los once siglos: desde el siglo IX hasta el siglo XX. Los estudios están coordinados por el profesor Miguel Ángel Núñez Beltrán.

Los primeros documentos se remontan al siglo IX, concilios de 839 y 862. Se celebraron en la capital de Al-Andalus, bajo el califato de Córdoba, con el objetivo de tratar asuntos que, más allá de la temática religiosa, pudieran generar problemas de convivencia bien entre los mozárabes, bien entre éstos y los musulmanes.

En lo que respecta a los sínodos posteriores, pueden establecerse varias etapas. De la primera, en época medieval, se presentan tres documentos: una constitución de un sínodo celebrado en Córdoba en 1350 por el obispo Martín Ruiz de Argote; unas breves

constituciones de 1435 de Juan González, obispo de Cádiz; y una compilación de constituciones sinodales cordobesas publicadas por Íñigo Manrique en 1496. En las tres se aprecia el espíritu de reforma de la Iglesia, iniciado en las iglesias locales.

La segunda época enlaza con los sínodos celebrados en los años previos al Concilio de Trento (1545-1563) o años posteriores con el fin de aplicar los decretos de este concilio ecuménico. El primero, en 1520, del obispo cordobés Alonso Manrique, que se anticipa en gran medida, a la doctrina de renovación eclesial. En torno a Trento, se presentan cinco sínodos: en Cádiz, el obispo Antonio Zapata lo celebra en 1591; en Córdoba destaca el obispo Cristóbal de Rojas y Sandoval que, animado por las instrucciones de Trento, convoca sínodos anuales, de los que transcribimos tres, los celebrados en 1566, 1567 y 1569. Un siglo después de Trento, aunque con el mismo objetivo de actualizar los preceptos de dicho concilio, en 1662, el obispo Francisco de Alarcón convocó en Córdoba sínodo. La finalidad de todos será la adaptación de la doctrina emanada de Trento a las distintas diócesis andaluzas.

El mismo objetivo tiene el sínodo ceutí del obispo Jaime de Lancastró, celebrado en 1553, al que se le dedica un estudio especial, por ser la primera vez que se publican estas constituciones.

La tercera etapa, referida al siglo XIX, recoge un único sínodo, el del obispo gaditano Jaime Catalá i Albosa en 1882. Se pretende, conforme al Concilio Vaticano I (1869-1870), hacer frente a las transformaciones que experimenta Europa en el siglo XIX.

Finalmente, se examina el sínodo que el obispo Antonio Ceballos Atienza celebra el año 2000 en Cádiz con el objetivo de aplicar la doctrina de la Iglesia a los retos del siglo XXI.

Como en los volúmenes anteriores, se edita en un doble formato. En sistema digital, un CD en el que se incluye el texto íntegro de las constituciones de los concilios y sínodos. En el sistema tradicional, en papel, estudios histórico-temáticos sobre estas asambleas eclesiales. Se concluye con un índice temático práctico para la investigación de estos documentos eclesiales.

La compilación de estas constituciones sinódico-conciliares se ha realizado con el objetivo de que ayude a un mejor conocimiento de la historia de la Iglesia, en especial de las diócesis de Cádiz-Ceuta y Córdoba. Se pretende asimismo que sea una herramienta útil para investigadores de la historia de la Iglesia, la religiosidad, la liturgia e incluso la legislación, pues los concilios y sínodos muestran también un marco jurídico en el que se sitúa un amplio sector de la sociedad. En este sentido recalcar la importancia de los sínodos para el estudio de la teología y sus diferentes disciplinas (Cristología, Mariología, Sacramentología, etc.), tanto en su enseñanza como en la evolución a lo largo de los diversos siglos que abarca.

V. Fernández Bulete

PHILOSOPHICA

Llamas Roig, Vicente, *In via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*, Espigas, Murcia 2018, 350 pp, 24 x 17 cm.

El profesor del Instituto Teológico, Vicente Llamas Roig, doctor en Artes y Humanidades y experto en Duns Scoto, sustancia en esta obra su pensamiento sobre el pensador

franciscano. No es una obra fácil, hay que advertirlo desde el comienzo, como tampoco lo es el pensamiento del Doctor Sutil, al que así llamaron por ser capaz de penetrar con la sutileza del lenguaje las dificultades del mundo real que deben ser puestas en el mundo de los hombres en el común ámbito del lenguaje. Por eso mismo, el lenguaje es un campo de batalla, una lucha sin cuartel para el dominio de lo real. Esto, que el doctor Llamas sabe muy bien, lleva a este insigne escotista a no transigir ni un milímetro con los posmodernos juegos del lenguaje, que reducen la cualidad más excelsa del hombre a un mero mecano que proyecta una imagen grotesca del mundo, cual Max Estrella y su crítica de espejo cóncavo. No, el profesor Llamas Roig hace de su lenguaje un puro instrumento al servicio de la expresión del mundo tal y como es, de ahí que sea imprescindible forzarlo, torturarlo incluso, para que acabe confesando lo real, máxime cuando de lo que se trata es de seguir la vía trazada por el ilustre franciscano. Estamos, pues, ante una obra sin miramientos académicos, sin concesiones al lector, sin ropajes que la hagan más bella o atractiva al lector, especializado, medio o inculto. El lector tiene la obligación de batirse en duro combate, pertrecharse de las armas que le permita su formación, e incluso ir en busca de los recursos que le permitan desentrañar el acertijo de un lenguaje que nace de manantial sereno, pero que brota con la fuerza volcánica, telúrica, de un pensamiento capaz de moldear continentes nuevos en el mundo del pensamiento.

La obra realiza una incursión en el basto pensamiento del doctor sutil de modo que su metafísica, renovada con aportaciones de la antropología y la psicología, deviene, desde una teología no tan sutil, un pensamiento actual, con los riesgos que eso supone, sobre todo si tenemos en cuenta que el pensamiento de Duns Escoto siempre estará *des-actualizado*. De ahí que sea necesario, imprescindible, llevar a término un diálogo diferido, iterado plenamente, con diversos autores que a lo largo de la historia, *velis nolis*, han dialogado con el escocés, aún sin pretenderlo. Pierce y Maritain, aunque no lo parezca, se convierten en contemporáneos de la pluma del profesor Llamas. Pero quizás sea Mounier el que más ha aprovechado para su personalismo los ecos de una metafísica capaz de dar asiento a la persona más allá de una mera reverberación tras la máscara griega. La persona, nos dice el Doctor Sutil, no es entidad ontológica, no es sujeto de accidentes, ni tan siquiera un sujeto de una naturaleza sustancial. La persona es término de su comunicación, término de su capacidad de personarse (p. 318). Lo ontológico es un sustrato de la persona, donde se encuentra su apoyo, pero no es lo que constituye, ni la persona humana ni la divina. La persona sólo puede ser sustituida o aniquilada, ese es todo el poder que sobre la persona tendría el Creador (p. 318). Esta proposición del profesor Llamas, en línea con Duns Escoto, es el punto de partida, a mi entender, de la libertad en el mundo. La persona no puede ser manejada por el creador, es algo que se escapa a su control una vez creada. Dios crea y tras eso no puede intervenir en la realidad personal, excepto como Persona que es, como realidad personal originaria. Es decir, la acción divina está determinada por su ser personal trinitario y esto le viene dado por la acción kenótica originaria. En suma, la persona surge del abandono, el abajamiento y la renuncia, de la kénosis, tanto la persona divina como la humana.

A nivel formal, lo más impactante de la obra, desde mi particular perspectiva, es que le dé una estructura de misa. *Introitus, Kyrie, Sanctus*, son algunas de las partes de la obra. La obra pone distancia con la estructura de *summae* que, según dice el autor, son como *catedrales de tinta derramada*, y se acerca a lo que también en sus palabras es la metafísica escotista, *el arte sutil de la Misa de Notre Damen, y los fugaces interludios en el Gloria y el Credo tesan el estilo silábico de la voz distal incorporada a las tres*

habituales de la polifonía (p. 320). Duns Escoto construye una metafísica menos pétrea, más ágil y flexible, de ahí que el autor utilice la metáfora de la misa y construya su obra con la estructura que el mismo Duns Escoto dio a su pensamiento. No deja de ser paradójico que la metafísica más potente y menos accesible sea la más cercana a las formas de la modernidad, incluso a las de la posmodernidad. La música es más líquida, incluso gaseosa, es lo menos cercano a las piedras que construyen las catedrales del pensamiento medieval deudor del griego. Con esta metafísica sí es posible el diálogo con la modernidad como hace el profesor Llamas, y también con la posmodernidad. Este diálogo, aunque difícil, tiene el camino de las formas allanado. La misa, aunque pueda resultar paradójico, está más cerca de la posmoderna querencia por lo emocional y lo visual.

Estamos, por tanto, ante una obra que se antoja programática, no en el sentido de establecer un programa de trabajo para una vida académica, no; es una programa de trabajo para la misma filosofía, que se angosta en estos tiempos de debilidad y de mercancía. La filosofía debe tener el valor, el arrojo de pensar, pero también de actuar con los recursos que tiene: cambiar el mundo cambiando las ideas y modificando las mentes. El profesor Llamas está llamado a producir este incendio que su estirpe le lega en la filosofía exhausta de este siglo por medio de la fuerza de un lenguaje que hace de la metáfora una renovación de la filosofía a partir de las ciencias y la metafísica más excelsa jamás pensada, la del franciscano Juan Duns Escoto.

B. Pérez Andreo

THEOLOGICA

Bartolomé, Juan José, *Los niños en el ministerio de Jesús de Nazaret. Sujetos de curación y modelos del Reino*. Editorial CCS, Madrid 2018, 232 pp., 19,2 x 12,5 cm.

Jesús comienza su predicación del Reino en torno al lago de Galilea, y seguido por mucha gente. Entre ella, hay niños a los que Jesús atiende de una manera especial, además de invocar su condición de ser para enseñar las características esenciales del Reino. Cuando se dice «niño» —*pais*— los textos se refieren a un «muchacho pequeño», más que a un «joven» —*neaniskos*—, como se relata en el joven que no le sigue por ser rico, el hijo de la viuda de Nain, etc (cf Mt 19,20.22; Lc 7,14) (nota 2, 7). Como ha ocurrido en la cultura mediterránea hasta hace poco, ser adulto no es una cuestión de edad exclusivamente, sino de tener un trabajo, formalizar una familia y vivir desde las propias posibilidades.

El texto tiene dos partes. En la primera, se exponen los textos en los que Jesús hace milagros en favor de los niños y adolescentes. En la segunda, Jesús inserta el sentido de la infancia para explicar el significado del Reino. Cada perícopa se compone de una primera sección, muy rica, en la que se cita el párrafo evangélico a analizar; se dice su contexto, sentido, aplicaciones, personajes, correlaciones con otros párrafos de los Evangelios, análisis literario, etc. En la segunda sección desarrolla la enseñanza que se deduce del milagro para la vida actual cristiana. No es una exégesis evangélica que se ciñe al descubrimiento de la riqueza o torpeza del relato y el mensaje querido por el redactor, sino que intenta trasladar su enseñanza al sentido de vida actual.

La primera parte arranca con los milagros de la reanimación de la hija de Jairo y la curación de la hemorroísa (cf Mc 5,21-43). El redactor trata de acentuar el poder de Jesús sobre la muerte y su compasión con las personas que sufren (22). El Reino quita el miedo a la muerte —es un sueño— y a la exclusión social que entraña la enfermedad. Los dos relatos los une la fe: de Jairo y la hemorroísa, teniendo su hija doce años y la enferma otros doce años de aislamiento. En fin, la enfermedad, el mal conduce a Jesús, como sanador, como salvador. Los autosuficientes no se ven pecadores ni enfermos, y no necesitan de él, aunque Jesús responde según su tiempo y no según nuestras prisas e inquietudes. Lo importante es que escucha, dialoga y contesta. Por nuestra parte, es necesario que reconozcamos el mal. Jesús cura, devuelve la vida y la salud, y con ellas la estructura más importante de la persona: la familia.

Con este enfoque tan completo en lo doctrinal, en la práctica y en la espiritualidad cristiana, se exponen los textos del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17); la hija de la mujer siriofenicia (cf Mc 7,24-30); el muchacho con un espíritu inmundo (cf Mc 9,14-29) y el hijo del centurión (cf Mt 8,5-13).

La segunda parte trata de varios relatos en los que el sentido de la infancia aporta elementos valiosos para explicar el Reino. Jesús compara a su generación, que no comprende la misión de Juan (aislamiento y penitencia) y la suya propia (convivencia con los marginados), a la de los niños que están en la plaza divirtiéndose o peleando; alegrándose como hacen los invitados a una boda o llorando como actúan las plañideras en los funerales (cf Mt 11,16-19). La inconstancia y versatilidad de los niños no debe ser la actitud de seguimiento a Juan y a Jesús, enviados por Dios para salvar a las ovejas descarriadas de Israel (cf Mt 10,6; 15,24). Y ello muestra cuál debe ser la misión entre los jóvenes: que no es seguir sus informalidades y variaciones de sentido, sino aprender que el Señor quiere enseñarnos algo con dichas conductas, como los niños en la plaza; y la conclusión: que la misión no se funda en el éxito y la compensación del éxito; la misión también entraña el fracaso, como le sucede al mismo Jesús.

Los niños son modelo y camino para entrar en el Reino (cf Mc 9,33-37). No es el poder que desean los discípulos que siguen a Jesús y los puestos privilegiados en un hipotético reino que se impone y domina a todas las naciones. Lo importante es acoger a Jesús como se acoge a un niño; Jesús, sentado en la plaza y a la altura de la estatura del niño, se introduce en su condición de debilidad que entraña su edad. Y sentencia: recibir a un niño —débil y necesitado de protección, educación y atenciones— es admitirle a él y a su Padre; es darle hospitalidad a Dios (149). Parece mentira que los que Jesús elige para acompañarle en el camino de la revelación del Reino discutan sobre el poder y los puestos sociales más preeminentes. Hay que aprender a ser discípulo de Jesús: recibirle y cobijar a su Padre como lo hacen los niños en sus relaciones con la familia; quien se preocupe de los pequeños, de los que no cuentan, se están dedicando al Señor.

Las siguientes páginas contienen el análisis de los textos de Marcos (10,13-16): medida de acogida del Reino; y no es que el Reino sea cosa de niños, antes al contrario, se necesita mucha fortaleza creyente y humana para ello, sino que, para integrarse en él, hay que vivir como se experimenta la primera etapa de la vida humana. A continuación viene el texto tan importante de Mateo (11,25-30) y Lucas (10,21-22): «Te doy gracias Señor porque has escondido estas cosas a los sabios.....», para hacerse reconocer en los humildes, ignorantes y sencillos, en definitiva, en los menores de la sociedad; o también los niños son acertados confesores de la dignidad mesiánica (cf Mt 21,14-16). En definitiva, como escribe el autor: el niño es un modelo para Jesús y «por su inmadurez per-

sonal y su insignificancia social lo convierte en prototipo del discípulo» (222). Una obra bien redactada y fundada exegéticamente, con sugerencias pastorales muy importantes para la misión de la Iglesia actual.

F. Martínez Fresneda

González de Cardedal, Olegario, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*, Salamanca 2018, 192 pp. 17 x 23 cms.

Este nuevo libro del teólogo es un libro pensado, reflexionado e integrado en su pensamiento. Es un compendio de su larga trayectoria teológica donde se recogen los temas siempre presentes en sus libros: Dios, hombre, y la relación entre ambos, relación que origina en el hombre una forma peculiar de vida y de verdad. Está formado por un prólogo, seis capítulos y una invitación final al lector a seguir el camino mostrado por Cristo. Se encuadra en la línea teológica emergente, la nueva apologética, consistente en dar razones de la fe cristiana y mostrar la convicción de la esperanza en la salvación, de una fe “ reflexionada, vivida, sudada y querida”. A pesar de seguir un hilo conductor, cada capítulo es una unidad completa, empieza y acaba en sí mismo, por lo que se puede romper el orden de la lectura sin afectar a la comprensión total. Quizás sea el libro del autor donde menos recursos literarios use, pero la claridad del lenguaje, así como la bien definida estructura de los capítulos, consigue una lectura fácil e inteligible aun para el profano en teología. El objetivo, indicado por el autor, es pensar y ejercitar el cristianismo, porque el cristianismo implica conocimiento (*gnosis*), forma de vida (*praxis*) y relación con el futuro absoluto (*elpis*), ya que esta religión siempre ha tenido la pretensión de ofrecer en todos los tiempos experiencia y verdad. Los grandes místicos son responsables de esa fe que genera experiencia, y la verdad que propone es fruto de la revelación de Dios en la historia. Ambas, experiencia y verdad, son inseparables.

El primer capítulo lo dedica a *Dios y la cuestión del fundamento*. El hombre busca siempre fundamento para ser, para pensar y para vivir, aunque en este momento de pensamiento débil, de crisis general en todos los ámbitos, incluso en el cultural, ético y religioso, reclama una realidad sin fundamento, porque no hay espacios que iluminen la forma de vivir y morir, qué esperar y para qué trabajar, cómo relacionarse con el cosmos, con Dios, ni se pregunta hacia dónde camina el hombre. Entre las causas de este desfundamiento el autor expone el fracaso de las grandes ideologías del siglo XX, y las consecuencias de la posmodernidad.

A través de varias vías, metafísica, ética, religiosa o antropológica, el hombre ha buscado a Dios, por el asombro ante la irreductibilidad a la existencia individual. Pero el hombre actual no siente la ausencia de Dios, porque solo existe para “estar”. Don Olegario ante esta actitud afirma que el cristiano debe dar testimonio, comunicar la fe recibida y afirmar que Dios no es indiferente para la vida humana.

El segundo capítulo lo dedica a *la experiencia cristiana, al origen, contenido y transmisión*. Olegario González de Cardedal parte de una perspectiva bíblica donde Dios hace y dice al hombre, y este responde a ese don y a esa llamada con la fe. El origen de esta experiencia, según el autor, está *en creer*. El hombre descubre hechos, valores e ideas que son fundamentos para él, de los que no puede prescindir para vivir. Entre estos está la experiencia del Absoluto que le trasciende y que cuando intenta apoderarse

de Él, el mismo se devalúa. Estos hechos, valores e ideas fundamentales son absolutos y relacionales, y dan lugar a la experiencia metafísica, la ética, la estética y la religiosa. La experiencia cristiana tiene una continuidad antropológica que la une al resto de la historia religiosa de la humanidad (su abertura al Absoluto con la inteligencia, voluntad y corazón), y una continuidad histórica que la une a la historia de Israel (lo refiere al Antiguo Testamento). El cristianismo es una religión histórica (intervención divina en la historia del hombre), positiva (porque está centrada en acontecimientos y personalidades que se han comprendido llamados y enviados por Dios), cristológica (centrada en Cristo, autodonación de Dios en su Hijo desde toda la eternidad para compartir, redimir y divinizar a los hombres), eclesial (institución divina, signo humano, misterio, enigma e incluso escándalo) y pneumatológica (porque el Espíritu está presente desde la concepción de Jesús y está en la Iglesia como principio de novedad y de continuidad. Este es el contenido de la experiencia religiosa cristiana).

La transmisión del cristianismo tiene que ser connatural con la forma en que tuvo lugar la revelación: historia vivida, narrada, interpretada, cristalizada en instituciones y recogida en textos. Son hechos y palabras, individual y comunitaria, memoria, celebración y esperanza los elementos constituyentes de la revelación y por ellos debe transmitirse.

El capítulo tres lo dedica a *la pretensión de verdad en el cristianismo*. Siempre se ha comprendido como portador de una verdad revelada, confiada por Dios a los hombres. En este apartado Don Olegario reflexiona sobre tres palabras: Verdad, secularidad y pluralismo, incidiendo en la secularización de la conciencia. Afirma que el pluralismo no puede ser pensado sin relación con la unidad, como por ejemplo la unidad del hombre compuesta por múltiples miembros y funciones que forman el organismo, o la fe en el cristianismo cuya unidad de fe se expresa en verdades diferentes como se expresa en el Credo.

En este mismo capítulo se plantea la cuestión *del cristianismo ante las grandes religiones*, analizando el cambio dado por la Iglesia después del Concilio Vaticano II, para llegar a la conclusión de reconocer lo verdadero y bueno de ellas como reflejos de las semillas de Cristo, pero sin caer en un relativismo, porque todas no son igualmente válidas. La Iglesia da testimonio de fe y a la vez se esfuerza en dar razón de ella, por haber sido agraciada, y tiene el deber de darla a conocer a todos.

El cuarto capítulo lo dedica a *Dios en el cristianismo*. Identifica al Dios cristiano con dos categorías: como Don (crea al hombre y se da como compañero y amigo) y como Perdón (en la Biblia el acento no está puesto en que el hombre pida perdón a Dios, sino en que es Dios el que llama al pecador y le invita a la reconciliación para superar las consecuencias de su pecado). El perdón que Dios ofrece a los hombres encuentra su expresión última en la Cruz, en el destino de Cristo, donde los hombres entregan a Jesús, en la entrega de sí mismo y en la entrega de su Hijo por parte de Dios. Esta muerte no es necesaria ni físicamente, ni jurídicamente, Cristo fue a ella libremente por Amor. Después de su Ascensión ha dejado un legado para el perdón a los hombres: la presencia del Espíritu y la Eucaristía, sacramento donde se actualiza y presencializa su muerte y su resurrección, y del que manan los demás sacramentos.

Explica el misterio trinitario partiendo de la experiencia cristiana originaria de los primeros discípulos y de las confesiones de fe. Se parte: “en Jesucristo los hombres tenemos salvación definitiva y esta solo puede venir de Dios, porque salvación es ser afirmado e integrado en su propia vida divina”. Y se habla de salvación en relación a tres protagonistas en íntima relación entre sí: Padre que envía y da a su Hijo, Palabra

encarnada, guiado por el Espíritu a lo largo de su existencia, que él enviará desde el Padre a la Iglesia.

La teología y los Concilios han afirmado, repensado y defendido la común naturaleza divina junto a la unidad y diferencia entre esos protagonistas de la salvación de los hombres. Esta es la esencia de Dios.

¿Cómo explicar esto? Unos lo hacen afirmando: la fe en Dios creador del mundo; la fe en Dios reconciliador del mundo; la fe en Dios consumidor del mundo. Esto puede llevar a un modalismo, es decir, tres maneras distintas de nombrar al único Dios. Otros han puesto el acento en el personalismo, existiendo el peligro de llegar a un triteísmo, es decir, unión de tres como realidades autónomas, como lo son las persona en el orden humano. La Biblia nos revela que Dios es comunión de vida en mismidad y alteridad, que hay relación, no hay soledad, sino Amor que se da, se acoge y se devuelve al origen. En la luz del misterio trinitario, las categorías primordiales del cristianismo no son esencia y autonomía, sino *relación y autodonación*, que han encontrado eco y respuesta en las conciencias de los creyentes.

El quinto capítulo presenta a *Jesucristo: de la plenitud de Dios a la plenitud del hombre*. El cristianismo, a diferencia de otras religiones, está convencido de que Dios busca al hombre, que le llama, que le visita, que se encarna. Y el hombre responde a esta iniciativa con la fe. Luego la plenitud humana en el cristianismo es Cristo, como don de Dios al mundo. Cristo, expresión de una plenitud humana en figura particular, Cristo, expresión de la plenitud de Dios en el mundo. La Plenitud de Dios, mediada en Cristo, presente en la Iglesia.

El capítulo sexto lo dedica a *Jesucristo, iniciador y consumidor de la santidad cristiana*. Todos los hombres están llamados a la santidad, y don Olegario muestra la santidad en el Antiguo Testamento convergiendo en el mismo Dios y en todo lo relativo a Él (culto, lugares, personas...).

La santidad en el Nuevo Testamento es la persona de Jesucristo, porque es el Santo de Dios; el Justo y el Santo; Hijo santificado por el Padre; Santificador, sin pecado o la santidad moral de Cristo; el Maestro de la santidad y el Donador del Espíritu. Jesús se abre hacia el Padre, hacia el Espíritu y hacia la Iglesia. Termina el libro con una invitación al cristianismo. El camino de la fe hacia Dios tiene una doble dimensión; la experiencia personal del creyente, dimensión subjetiva, y la dimensión objetiva, referida a la persona de Jesús, su vida, su muerte y su resurrección, y desde la reflexión de la resurrección se piensa a Dios Creador y Padre, que nos ha enviado a su Hijo, y a este que nos ha enviado su Espíritu Santo. Por medio de la Iglesia nos ofrece el perdón de los pecados, nos da una vida nueva, que implica la resurrección de la carne y la eternidad propia de Dios.

Don Olegario no invita al cristianismo cultural, al cristianismo moral o al cristianismo social porque aunque sean válidos; el cristianismo que la Iglesia ofrece no busca los efectos temporales y materiales, ya que el cristianismo es ante todo una propuesta de la revelación de Dios y de la salvación del hombre derivada de la persona, doctrina y destino de Cristo. De entre las virtudes, Dios ha elegido tres como su don y contenido específico: fe, esperanza y caridad. Un cristianismo que ha sido vivido, pensado y proclamado a lo largo de veinte siglos. Es un cristianismo concreto en sus contenidos, exigencias y promesas; es complejo porque en él se da una jerarquía de verdades, porque no todos los elementos son igual de importantes; es completo porque todos los artículos del Credo son necesarios; y por último es eclesial, porque solo viviéndolo dentro de la

Iglesia se llega al núcleo del evangelio; ella ofrece los sacramentos, la palabra, y los medios de gracia que nos hace posible ser santos.

La lectura del libro da una visión completa de a qué cristianismo invita Don Olegario a los lectores, un cristianismo de razón y voluntad, de fe y amor, de individualidad con Dios y comunidad con los hermanos; un cristianismo con Iglesia. Quien hoy quiera profundizar más en su religión, en su fe, en sus creencias encontrará en este libro una visión profunda y clara, por lo que es recomendable su lectura serena y pausada.

P. Sánchez Álvarez.

Lazcano, Rafael, Lutero. Una vida delante de Dios. San Pablo, Madrid 2017, 270 pp., 13,5 x 21 cm.

Hace cinco siglos que se inicia la Reforma en Alemania por Martín Lutero con su escrito de las 95 tesis. R. Lazcano, agustino, que es autor de una *Biografía de Martín Lutero (1483-1546)*, entrelaza la vida de Lutero con la génesis de sus posiciones más destacadas en el ámbito de la fe y de la doctrina, fundadas en la Sagrada Escritura. El estudio lo desarrolla en 38 breves capítulos, completándolos con 26 nombres que tienen una relación importante en la vida del Reformador: desde su mujer a los teólogos católicos y protestantes que le obligan profundizar en su pensamiento y actitudes cristianas.

Comienza la obra con la situación del Imperio Germánico a finales del siglo XV; sigue el nacimiento de Lutero, educación y estudios de Arte y Derecho en Erfurt de Lutero y su posterior ingreso a la Orden de San Agustín en 1505. Es aquí, en la vida religiosa agustiniana, donde se gesta su pensamiento sobre la justificación sin las obras, visto el escaso resultado que tiene para la extirpación del pecado desde la observancia de los caminos de perfección, que indican las normas de la observancia agustiniana. En Wittenberg, en el año 1512, alcanza los máximos grados académicos, doctorado y profesorado, y al año siguiente es designado como profesor ordinario de Escritura. Explica los Salmos —*Dictado sobre el Salterio*— según los cuatro sentidos bíblicos: literal, alegórico, moral y anagógico, citando a Agustín, Casiodoro, Nicolás de Lira, etc. Lleva un trabajo intenso como superior, profesor, predicador, observancia regular, etc. Sin embargo, no progresa en sus sentimientos y actitudes cristianas, a pesar de creerse un religioso ejemplar. Tiene una experiencia intensa, una intuición o iluminación conceptual en la torre del convento donde reside, que es su lugar de estudio: la justificación por la fe de Pablo (cf Rom 1,17), al margen de la justificación por las obras humanas. La salvación viene por la fe en Dios: el que realmente salva. Es una nueva experiencia en la que descansa interiormente al no fijar la salvación en su exclusivo esfuerzo personal.

Es nombrado Vicario de once conventos agustinos esparcidos entre Turingia y Misnia. Sigue estudiando a San Pablo a través de los escritos antipelagianos de San Agustín; adapta los escritos paulinos a su experiencia personal religiosa, dejando al margen la exégesis de los textos en sí mismos contemplados. Y, en este sentido, escribe sus comentarios a los Romanos y a los Gálatas, apartándose de los textos de Aristóteles y del Nominalismo, entregándose por entero a la teología paulina desde el pensamiento agustiniano. En 1517 escribe las 95 tesis en una carta intitulada *Cuestionamiento del poder y eficacia de las indulgencias*, dirigida al arzobispo Alberto de Maguncia y

Magdeburgo, con ocasión de una indulgencia concedida por el papa León X en favor de la construcción de la basílica de San Pedro de Roma. Rápidamente se extendieron. Arropado por Federico el Sabio, elector de Sajonia, no teme el juicio de los teólogos de Roma, que exigen su retractación sobre la doctrina de las indulgencias y de la autoridad del Romano Pontífice. Se formalizan dos bandos, a favor de Lutero unos y otros a favor del Papa, bandos que cada vez son más irreconciliables. Con todo, no pasa por su cabeza la salida de la Iglesia, sino establecer el principio de que la Sagrada Escritura está por encima de ella.

Abre otra puerta de reflexión teológica en el edificio que va construyendo sobre la justificación: es sobre la teología de la cruz de Cristo en oposición a la teología de la gloria (Heidelberg 1518) y la profundización de la salvación por la fe sola en su *Comentario a los Hebreos* (1517-1518). Los acontecimientos se suceden con rapidez y sin capacidad de encuentro entre Roma y Lutero: La Dieta de Augsburgo (1518), a la que solicita Lutero ser procesado en Alemania y no en Roma. Comparece ante el cardenal Cayetano Tomás Vío en el palacio del príncipe Federico de Sajonia y el cardenal le pide al reformador que se arrepienta de sus errores; no volver a defenderlos y no enseñar más dichas doctrinas, sobre todo la tesis 7 —justificación por la sola fe— y la 58 —el Papa no puede disponer del tesoro espiritual de la Iglesia, constituido por los méritos de Cristo y de los Santos. En dos encuentros sucesivos, Lutero se mantiene en la superioridad de la Sagrada Escritura y que la autoridad del Papa es inferior a la del Concilio. Federico de Sajonia se pone de parte de Lutero, argumentando que este no se niega discutir con otras universidades y otros doctores la veracidad de su doctrina y, por tanto, no se le debe considerar hereje mientras no se demuestre sus errores desde los textos bíblicos.

Lutero sigue sus ataques a la Iglesia de Roma afirmando que el primado del Papa no es de derecho divino, ni la Iglesia de Roma es superior a las demás iglesias, y se dedica en cuerpo y alma a escribir, sobre todo en lengua alemana para llegar a la mayor parte de los creyentes. Se profundiza la zanja entre Lutero y Roma en el plano teológico y político. Cada vez más se une la nobleza alemana al Reformador contra Roma, que le dirige el escrito: *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, en el que afirma la triple estructura de Roma: el sacerdocio ministerial en vez del sacerdocio común recibido por todos en el bautismo; rechazo del magisterio supremo del Papa y de la infalibilidad de la Iglesia Jerárquica; y la necesidad de actuar contra el Papa por creerse estar por encima de la Escritura. Estamos en 1520 en el que propone 27 puntos para mejorar de la situación social y religiosa de Alemania. A ello se une la reforma de los sacramentos, de los votos religiosos, su matrimonio con Catalina de Bora. Por otro lado, está la excomunión de Lutero y sus seguidores con la bula *Decet Romanum Pontificem* (1521), la *Dieta de Worms* (1521), donde Lutero ya se cree el profeta de la verdadera Palabra del Señor, siendo el Papa el anticristo; la guerra contra los campesinos (1525) y su muerte en Eisleben el día 18 de febrero de 1546.

El autor termina la vida y doctrina de Lutero, muy bien relacionadas, con unas páginas dedicadas al nuevo ecumenismo, que debe tener en cuenta, al menos con los luteranos, estas líneas de actuación: dejar atrás los modelos confesionales pasados; aproximación a las inquietudes religiosas de Lutero; no se puede olvidar su conciencia, nacida de su religiosidad agustiniana, del individuo, de su dignidad e identidad con relación a la sociedad y la cultura; es pensar y sentir la fe desde sí mismo y ante Dios (236-237); relacionarse las confesiones ante el desafío del secularismo occidental; potenciar las

verdades comunes y la unidad cristiana, salvando las legítimas diferencias en hábitos, estilos de vida y tradiciones religiosas cristianas. Un ensayo precioso.

F. Martínez Fresneda

Pérez Andreo, Bernardo, *La Revolución de Jesús. El proyecto del Reino de Dios*, PPC, Madrid 2018, 262 pp, 15,5 x 11,5 cm.

B. Pérez Andreo viene estudiando ya hace algún tiempo el carácter específico del mensaje y camino de Jesús, desde una perspectiva personal, social y religiosa, buscando y elaborando categorías que le parecen más adecuadas para ello, desde un primer libro titulado *Descodificando a Jesús de Nazaret* (Madrid 2010).

No le parecen adecuadas las “condiciones” ontológicas (naturaleza, persona...), por más importantes sean; ni tampoco las de tipo político-militar (Jesús guerrero, celota...). Bernardo, en vez de ellas, retoma y elabora la de revolución, pero no definida sin más desde la modernidad (en la línea de la revolución burguesa, marxista o capitalista...), sino desde el mismo mensaje y vida de Jesús, cosa que ha de hacerse, a su juicio, en tres niveles: personal (de meta-noia o conversión interna), social (superación de Mammon y del dominio del hombre sobre el hombre) y trascendente (de redescubrimiento de Dios).

Para comprender esa revolución, desde los tres niveles citados, resulta necesario comprender la historia de Jesús, la problemática de su pueblo, el contexto social, económico y político donde él fue forjando su conciencia y compromiso, al servicio del Reino, en una línea que sigue abierta todavía, dos mil años después, a través del compromiso y proyecto de la Iglesia.

Éste es un libro hermenéutico, en el sentido radical de la palabra, es decir, de interpretación de la vida y mensaje de Jesús. Más que aportaciones nuevas, en el sentido histórico, ofrece una interpretación de conjunto de la investigación más reciente sobre el Jesús de la historia, en seis capítulos, cada uno de ellos con tres secciones, de extensión semejante:

1. Los códigos de un revolucionario (págs. 15-54). Jesús fue un “revolucionario” situado, en su tiempo y lugar, como heredero de una larga problemática, básicamente codificada en el Antiguo Testamento (Biblia Judía). Éstas son las tres secciones del capítulo. (a) Tiempo y lugar, entre Galilea y Jerusalén, bajo el poder militar del imperio romano. (b) Genealogía de un revolucionario. Fue hijo de María, una mujer a la que Lc 1, 46-55 presenta proclamando un himno de liberación (¡derriba del trono a los poderosos...!). (c) En una sociedad dominada por un tipo de “gran deuda”, de carácter económico y religioso (como si los hombres tuvieran que pagar a Dios lo que le debían, y los pobres a los ricos aquello que los ricos pensaban que era suyo). En contra de esa doble deuda se elevó Jesús, para crear una sociedad igualitaria, de perdón y comunión.

2. Búsqueda del proyecto (55-98). El segundo capítulo analiza los tres lugares básicos en los que se planteó y fraguó en concreto el mensaje personal y social de Jesús, que fue hombre que supo aprender de su tiempo, respondiendo de forma creadora. (a) Jesús aprendió del mensaje y vida de su maestro, Juan Bautista, en una línea penitencial, con amenaza de castigo. (b) En aquel contexto descubrió el riesgo satánico de la vida,

expresado en las tres tentaciones simbolizadas por el Diablo. (c) Finalmente aprendió al enfrentarse con el ideal y estructura religiosa del templo de Jerusalén. Esos fueron los catalizadores de su proyecto, los lugares fundamentales de su opción de Reino, asumiendo y superando el proyecto de Juan, enfrentándose al poder opresor simbolizado por el diablo, y rechazando el “orden sacral (=sacrificial)” impuesto por los sacerdotes.

3. Disputando por el Reino (99-134). Para establecer su proyecto, Jesús debió situarse también ante tres grandes instancias de su entorno socio-religioso. (a) Se elevó a partir (y en contra) de un de tradiciones establecidas, de tipo social y familiar, que ratificaban un tipo de poder patriarcal y religioso. (b) Ese enfrentamiento le llevó a situarse ante Dios, descubriendo de manera más intensa su verdad de “abba-padre”, superando en él y por él un tipo de imposiciones económicas y socio-religiosas de su entorno. (c) Desde ese fondo ha de entenderse su opción por los niños (pequeños) y por los expulsados de la sociedad establecida (eunucos, prostitutas, publicanos...). Su opción por el reino cristalizó, según eso, en un tipo de opción arriesgado, que le llevó a enfrentarse con el poder establecido.

4. Hacer cosas con palabras (135-170). Ésta fue su novedad fundamental, aquello que Jn 1, 14 ha definido diciendo que “la Palabra se hizo carne”. Jesús no empezó trazando las normas y exigencias de una revolución económico-política, de tipo militar, sino que planteó y recorrió el camino de una fuerte revolución mental. (a) Por eso tuvo que empezar rompiendo un tipo de estructura mental establecida, enseñando a sus seguidores a pensar y a decir, es decir, a enfrentarse con los opresores. (b) Eso le permitió recrear la realidad y humanizarla por medio de palabras, esto es, con imaginarios socio-religiosos (parábolas), devolviendo la dignidad a los pobres, haciéndoles capaces de entender y actuar de forma creadora. (c) De esa manera mostró que “otro mundo es posible”, un mundo sin poderes superiores (reyes, padres patriarcales), en fraternidad universal.

5. Acciones que hablan (171-206). Pero Jesús no se limitó a decir y enseñar, dejando que los hombres se dejaran transformar de un modo pasivo, sino que “hizo”, iniciando con su vida y con sus obras un proyecto y camino de transformación humana, centrada en tres rasgos. (a) Enseñó a comer juntos, creando así un mundo donde el valor fundamental es la comida compartida. (b) Empezó a curar un tipo de enfermedades vinculadas con el miedo, la opresión y el mal de la sociedad, haciendo que sus discípulos pudieran seguirle y realizar lo mismo. (c) Mostró de esa manera que el Diablo no domina sobre el mundo, no es el poder definitivo. No esperó la libertad para después de la muerte, sino que inició en este mismo mundo su camino de libertad.

6. El último acto de Jesús: la revolución debe continuar (207-240). Éste fue el culmen de su revolución, que no es para después, en un tiempo final, tras la muerte, sino en el mundo actual, como indican los relatos de su muerte y de su pascua. (a) Fue colocado entre bandidos y ajusticiado por los poderes militares y religiosos, que le consideran peligroso para la estructura de su poder político, militar y religioso. (b) Fue llorado por unas mujeres amigas que, en su mismo llanto, descubrieron que su tumba estaba vacía, que su revolución continuaba, pues él estaba vivo en sus seguidores. (c) Por eso, su revolución debe continuar, y esa revolución tiene un nombre, que es “la iglesia”, la comunidad de los creyentes.

Así ha formulado Bernardo P. Andreo los elementos básicos de la “revolución” de Jesús, interpretada y desarrollada en un plano “cultural”, en el sentido amplio del término, mostrando que no fue político al servicio de un grupo establecido (como podía ser un tipo de judaísmo), ni un militante de toma de poder, ni un activista económico al servicio de una distribución distinta del dinero, sino un “maestro”, alguien que se siente llamado a enseñar a los hombres y mujeres de su entorno, para que sean ellos los gestores de su revolución.

Bernardo P. Andreo no ha querido elaborar una cristología de conjunto, pero su obra se sitúa ya en esa línea, como indicaré evocando algunos temas que pueden ser replanteados en esa perspectiva. Entre ellos, los más importantes me parecen, formulados de manera esquemática, los siguientes:

1. Este Jesús de B. P. Andreo es, ante todo, un profeta, es decir, un activista social, alguien que es capaz de iniciar y dirigir una revolución por la palabra. Hubo en aquel tiempo en Palestina (especialmente entre el 45 y el 70 d.C.) varios profetas mesiánicos importantes, capaces de iniciar una revolución social vinculada a Dios y a la política. Pero entre ellos el único que logró crear un movimiento con garantías de continuidad fue Jesús, pues supo conectar con las necesidades e ideales más profundos de su tiempo. Sólo un nuevo impulso profético, esto es, ético y recreador, en línea de comunión y de justicia puede poner de nuevo en marcha a la Iglesia.

2. Jesús fue además un “maestro”, no un simple intelectual, que interpreta en teoría el sentido de la realidad y la posible marcha de la historia, sino alguien que está implicado en esa misma historia, logrando reunir en su entorno un grupo de seguidores que, a pesar de que en un momento dado le abandonen, retomarán tras su muerte (¡y por su muerte, al parecer fracasada!) la tarea de su movimiento. Esta categoría de maestro es la que, a mi juicio, mejor se adapta con el proyecto exegético-social de Bernardo P. Andreo, que empieza proponiendo un tipo de “revolución cultural cristiana”, en el sentido radical de la palabra.

3. Siendo profeta y maestro, Jesús fue un hombre de poder, alguien capaz de iniciar un movimiento de humanidad, pero en un sentido muy distinto al que se aduce de ordinario. El tema de Jesús no fue la negación o destrucción de todo poder, sino del poder pervertido, con el descubrimiento y despliegue de una autoridad creadora más alta, que no se impone sobre los demás, sino que se ofrece y les capacita para responder y vivir de un modo distinto. Esto es lo que enseñó en su vida y en su muerte, como si él fuera desapareciendo en el fondo de lo que hacía, para que fueran sus discípulos los que lo hicieran, como indica de manera ejemplar el signo de la resurrección, que B. P. Andreo ha interpretado de un modo certero como presencia del crucificado.

4. Esta obra de B. Pérez Andreo se sitúa así de lleno en la línea de eso que puede llamarse la nueva hermenéutica cristológica, que está empezando a remover las aguas de la Iglesia, de un modo especial en España (y en los países de lengua castellana). En esa línea, aunque en una perspectiva pastoral algo distinta se situó hace un tiempo el libro de J. A. Pagola (*Jesús, aproximación histórica*, Madrid 2007), y también los de M. Gesteira (*Jesús, horizonte de esperanza* I-II, Madrid 2011/2012) y P. Trigo (*Jesús, nuestro hermano*, Santander 2018). Esta es una hermenéutica o comprensión teórica y

práctica, personal y social, espiritual y eclesial, todo un proyecto de recreación humana, desde Jesús, al que podemos y debemos seguir llamando el Cristo.

5. En mi libro, *Historia de Jesús* (VD, Estella 2013), he desarrollado, al menos de un modo implícito, esta categoría de B. P. Andreo (revolución), pero no la he tematizado como él, no me he atrevido a hacerlo con esta precisión. He utilizado quizá más otra categoría que tiene un origen más biológico, el de mutación, presentando a Jesús como mutación antropológica. Quizá vinculando ambas categorías (mutación y revolución), con elementos de “profundidad” (revelación del mismo Dios) podemos abrir nuevos caminos en la gran tarea de la cristología.

X. Pikaza Ibarondo

Puente López, Julio, *Un paso adelante. Cien años con Ebner. Cristianismo, cultura y deseo*. Ed. ACCI 2017. 338 pp., 21 x 15 cm.

Hay libros que, desde el momento en que te los echas a la cara, dices: estoy leyendo muy atento e inquieto; y otros, donde te dices: tengo que intentar estar atento. Ya sé que se debe a los temas primordialmente y a su tratamiento. El que tengo entre las manos resulta de total actualidad para un cristiano. Por conocer mejor a F. Ebner, pensador austriaco, seglar, católico de hace cien años. El joven Ratzinger es uno de los que se sintió impresionado leyendo a Ebner. Por esa admiración no solo suya, he aquí al autor de este libro que lanza su crítica, su hipercrítica, sus puntos de polémica, y en fin, su lenguaje de apretar pulsadores avisando que va a entrar en el ruedo. Eso puede llegar de un golpe sí, y otro también. He aquí uno, verbigracia: “¿Religión de sacerdotes o comunidad de hermanos?” (pág. 97 y ss). Por supuesto, que esa interrogación, de por sí, ya da mucho que hablar, y más si en el fondo se mueve la brisa del *sacerdocio de los fieles*, que aparenta ser una migaja en una hogaza, cuando es, más bien, al revés: bautismo por encima de ministerio. No comulgar con esto, lo llama Ebner “dialéctica del elogio de la hipocresía”. J. Puente es Doctor en Teología Moral y Licenciado en Filología Moderna, además de profesor durante años entre gente joven. Y eso se nota. Entre sus obras publicadas se halla *Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta* (2006). Y esta otra: *Cataluña entre la sensatez y el delirio* (2018). En este título apremiante de *Un paso adelante*, nos vamos llenando de preguntas, y nos rozarán raspando no sabiendo más de una vez qué responder, porque toda apología tiene su otra cara. De algo así decía A. Machado que “todo es cómo y según”. Quizás una de las tramas, actualmente, en el cristianismo, con su cultura, su deseo, y toda una antropología tocada de teología, sea la de vivir en vilo ante cada pregunta. De ahí que los dogmatismos y el lenguaje mismo del dogma ande de capa caída, pero no solo en Teología, sino en todos los azudes, puesto que para conseguir agua hace falta el tiento y paciencia de la noria. También en este libro se urde un torrente a partir de los ríos y riachuelos que preocuparon a Ebner, y siguen reviviendo, como el Guadiana a su debido tiempo. A nuestro autor le van saliendo muchos hilos de la madeja grande del austriaco. Me gustan estas argucias en las que se está con Kant (y con el prólogo reciente de Cuatango al filósofo alemán de *Hacia la paz perpetua*, llevada a cabo por el diario *El Mundo* (2011)). Me gusta que Puente pase por arcos y arcadas levantadas para estos capítulos: 1.- Crítica de la cultura

y cristianismo. 2.- Cuando a la forma le falta el contenido espiritual y el malentendido del sexo (esto último ocupa sitio y salta en más de una página). 3.- Cristianismo, Iglesia y cultura. 4.- Desarrollo de las ideas de Ebner: la apertura a la trascendencia y la superación de un prejuicio. 5.- Una cultura al servicio del hombre. Este es el índice, en efecto, pero el A/ le dedica a Ebner casi el capítulo primero. Y en fin, trasciende de aquél un Prólogo, y una ancha Introducción que más parece capítulo por lo ancha, en todos los sentidos, y un Epílogo de 17 págs. Párese mientes en que hasta en tales detalles se sale de lo corriente nuestro /A. Su idea de glosar a Ebner y releerlo para personas de hoy, la creo un acierto, fervoroso. El maestro Ebner (1882-1931) de salud sufriente y depresiones periódicas, de sus creencias y de su lenguaje ha quedado huella y respeto de filósofos y teólogos. La Guerra Mundial, en vez de hundirlo, levantó su espíritu, y fue el piélago del evangelio y su percepción de laico cristiano quienes le reenviaron a un discernimiento que es manantial de crítica. Ebner acerca su yo con el Tú, que es Cristo. Orientación hacia el mirar *tuyo* que no en vano es engranaje de Tú de todo diálogo de amor en una comunidad fraterna (Mt. 25, 40). Arropándose en Ebner se nos dice aquí que la verdadera cultura sería aquella que intenta responder a los interrogantes de la vida humana, sin ponerse al servicio de los amos *de este mundo*. Con estas harinas el escriño de la crítica se nos llena de panes. Crítica de la propia Iglesia y de otras Iglesias. Y esto unido al amor a tales Iglesias. Crítica viva. Recuerdo yo los años del Vaticano II, en los que el Cardenal Alfrink cuando le acusaban de crítico, solía decir: *en mi tierra (Holanda) criticar a la Iglesia es amarla*. Naturalmente que habrá lectores de este libro que se sientan acosados, y otros, cuya su búsqueda y replanteo sea un cojín de esperas y esperanzas. Y es que todos cabemos en la *tierra habitada*, qué es el ecumenismo basado en el evangelio. Aquí domina toda la visión desde Mt. 25, 31- 46 con el escenario crucial del Juicio Final y el tema de quién es mi prójimo. Cita abundantísima y vertebral a través de muchas páginas y también con la cita de J. Moingt (de *Creer a pesar de todo*) al canto: “El Evangelio se define ampliamente por su perspectiva ética”. Si este libro acusa - con Ebner al fondo de la pantalla- que a nuestro cristianismo le falta espíritu de vivencias, y al papa Francisco se le admira aquí, hay que aceptarlo. Se nos seduce con *pasos hacia delante*, como rezaba el título. Así, pues, que el evangelio nos valga porque no en vano Mt. 25 es un badajo de avisos para la comunidad. Esta obra tiene traza profética por lo que desmonta y por lo que monta, junto a un lenguaje de hoy. Ese hablar lo vemos en los profetas bíblicos. Copio un aviso al lector: “La misma Iglesia se habría alejado también del evangelio. Su descomunal tinglado de lo sagrado, a modo de gran multinacional, ha puesto el énfasis en su organización institucional contingente, en doctrinas, cánones, ritos, poder... cuando lo esencial es testimoniar la cercanía de Dios en cada ser humano”. En esta perspectiva, con abundancia en el tema de la homofobia, cual si se hablara de un paradigma, pero sin olvidar otras sensaciones visibles (conflictos bélicos, terrorismos, etc.) y denostar que más de una guerra mundial (o no tanto) fue llevada a cabo por cristianos, precisamente. “A los cien años de Verdún”, se titula un apartado del capítulo tercero (*Cristianismo, Iglesia y cultura*). Por otro lado, este discutidor libro hay que abordarlo desde la cantidad de autores que cita, o comenta, o desde las preguntas a estos mismos, como si un berbiquí viniera a nuestros ojos. Son muchos los autores y nada deleznales. De ahí que con frecuencia, Puente sea valiente, en especial aplicando a Ebner lo que está ocurriendo en Cataluña: Decía este hace un siglo: “Cuando la Iglesia se inmiscuye en lo político, o se deja arrastrar a ese terreno, lo religioso queda enredado y confuso y la unidad espiritual de los hombres gracias al

espíritu de cristianismo se ve amenazada por la división interna”. Es cierto que aquí se nada contra corriente, como si ese fuera un deseo perenne, pero por otro lado, eso es un signo de referencias. Por ejemplo, en torno a la religiosidad popular (y las ocasiones que cita, en págs. 52- 53). Sin embargo, quizás esa temática es más honda de lo que puede parecer, y por tanto los *ilustrados* de antaño y hogaño no logran comprenderla, o lo hacen desde hermenéuticas desacomodadas que no alcanzan el tiro. Asomaría por aquí, más de una pega al A/, y es ello visible también en el protestantismo, y en ciertas Facultades teológicas católicas. Nos convendría en esto acercarnos al buen sentir de la Teología de la Liberación a este respecto. Hay mucho de qué hablar entre tanta trocha. En fin, lo mejor que se puede decir de esta obra es que no huele a vulgaridad. Hay artesa para rato, y que el lector coja el cedazo en las manos.

F. Henares Díaz

Tolentino Mendoza, José, *La construcción de Jesús. La sorpresa de un retrato*. Sal Terrae, Santander 2017, 214 pp., 14,5 x 21,5 cm.

El libro ofrece un análisis pormenorizado desde todos los ángulos de la exégesis bíblica sobre el texto de la invitación que hace el fariseo Simón a Jesús para compartir una comida, donde se presenta una pecadora pública para lavarle los pies (cf Lc 7,36-38). El relato constituye un momento central en el Evangelio al ofrecer una imagen sorprendente de Jesús: se le comprende de una forma progresiva al ofrecer en la narración «rasgos, palabras y medias palabras, encuentros y desencuentros, entusiasmos y resistencias, aclaraciones y enigmas cada vez mayores» (18), no obstante sea uno de los párrafos más difíciles de interpretar de todos los Evangelios.

Los personajes del texto son el fariseo, Jesús y la pecadora. No se sabe el motivo de la invitación y por qué Jesús la acepta. Lo mismo podemos decir de la desconocida pecadora que se adentra en una casa en que ni es bien vista ni bien recibida. La relación de Jesús con los fariseos en San Lucas no es tan tensa ni distante como en Marcos y Mateo. Se aprecia en ellos cierta curiosidad por Jesús; no están en las escenas de la pasión y muerte e incluso avisan a Jesús que Herodes le persigue (cf Lc 7,36-50; 11,37-54; 13,31-33). Con todo, excluye a la pecadora de la casa y piensa mal de Jesús, teniendo la oportunidad de reconocerlo como Mesías. Jesús es el centro de la narración, donde el fariseo y la pecadora existen con relación a él, aunque, por momentos, uno y otro ocupen el eje del relato: desde ser un profeta hasta el Mesías del Señor capaz de perdonar los pecados, como piensan Simón y los demás fariseos que asisten al banquete. La mujer, que aparece de una manera inesperada, es una pecadora. Con delicadeza y respeto, como Lucas trata a las mujeres en su Evangelio, solo dice de ella que es una pecadora conocida, realidad que ratifica Simón, y que conoce a Jesús, al menos de oídas. Ella es objeto de la acción gratificante de Jesús y brinda a la escena el hecho de la revelación de su identidad. Por último, aparecen los demás comensales que, como un coro, repiten una frase que ya ha aparecido en el Evangelio (cf Lc 5,21): «¿Quién es este, que hasta perdona los pecados?».

El relato ofrece tres cuadros que se reconocen a primera vista. El primero lo compone la invitación a Jesús por un fariseo y una mujer le unge. Aparentemente no parece verosímil que una pecadora, conocida por todos en la ciudad, pueda entrar en casa de

Simón, también conocido por todos por su rectitud en el obligado cumplimiento de la Ley. La mujer aparece como una intrusa, que identifica a Jesús y realiza una acción con arrojo; no hay titubeo alguno en lo que realiza. Las partes del cuerpo de Jesús y de ella, que entran en contacto, hace de la situación una relación ambigua que origina el juicio negativo del fariseo: «Si este fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora» (v.39).

En el segundo cuadro, Jesús se dirige al fariseo e indirectamente a la mujer. Jesús le dice una parábola a Simón en la que plantea la cuestión del perdón de una forma directa, sin mediar otros motivos como se da, por ejemplo, en el Evangelio de Mateo en la parábola del *siervo sin entrañas* (cf Mt 18,23-35) . Aquí Lucas narra el perdón de Dios directamente a la pecadora; el perdón en su dimensión vertical. Por ello, más que el amor: «mucho se le perdona, porque ha amado mucho», el centro del relato es el perdón (77); es Dios el que ha perdonado sus muchos pecados, no la experiencia de que haya amado mucho. Y así lo piensan los comensales cuando se preguntan, «¿quién es éste que hasta perdona los pecados?». Por ello, la verdadera relación que aparece en el relato es la de Jesús y la mujer, relación en la que se origina el perdón, experiencia que pasa desapercibida ni capta el fariseo, cuyo sentido del pecado excluye al amor: se centra en actos con relación a las leyes. Pero Jesús ¿anuncia el perdón, o tiene autoridad para perdonar? Ya no se plantea la cuestión el fariseo de si Jesús es un profeta, sino cuál es su identidad que le capacita para perdonar los pecados.

En el tercer cuadro Jesús habla a la mujer e indirectamente a los demás comensales; es cuando se revela el ser y la misión de Jesús. Dice a la mujer: «Tus pecados quedan perdonados. Los comensales empezaron a decirse para sí: «¿Quién es este que hasta perdona los pecados? Pero él dijo a la mujer: «Tu fe te ha salvado: vete en paz»» (vv. 48-50). Es la primera vez que Jesús se comunica con la mujer y se implica en el perdón de Dios. Dios es el que perdona, y es uno de los signos del ministerio de Jesús, porque, además de anunciar el perdón de Dios, declara dicho perdón. Y esto solo él puede hacerlo por su especial relación con el Señor. Esta es la diferencia esencial de la relación de Simón y de Jesús con la pecadora: aquel ve el pasado de la mujer como una deuda, la repudia moralmente y la considera una persona perdida; en cambio, Jesús la ve ahí, postrada, capaz de recibir la gracia divina; la acoge como persona y creyente, y la rescata. Se da un paralelismo entre acogida y arrepentimiento; amor y perdón; fe y salvación. Es cuando la vida se abre a Dios desde las perspectivas del amor, fe, acogida y perdón (98). Es la parábola del Hijo Pródigo y el hilo conductor de todo el Evangelio lucano.

A continuación, una vez concluido el análisis de la perícopa, se expone la identidad de Jesús como lugar del encuentro con Dios y lugar del encuentro de su misericordia con el pecador; es el Hijo de Dios, el Cristo Salvador como comienza en Evangelio (cf Lc 1,35; 2,11); el profeta que manifiesta el tiempo favorable a Dios, agente de su salvación (154); es el que va en busca de los pecadores y los rescata, pues les presenta el mundo nuevo que significa la presencia de Dios en la historia, que se ofrece a aquellos que viven de espaldas a Él. De ahí que su Hijo también sea el Salvador. En definitiva, es una obra donde se estudia el párrafo de Lucas desde todas las perspectivas posibles; muy bien expuesta y traducida.

F. Martínez Fresneda

Uríbarri Bilbao, Gabino, SJ, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Sal Terrae, Santander 2017, 272 pp., 14,5 x 21,5 cm.

El Autor parte de la situación en la cultura occidental donde ha desaparecido la presencia de Dios, al menos socialmente contemplada. La ciencia se ha erigido en el pedestal de los dioses destronando al que ha dado sentido a la vida humana desde tiempo inmemorial. Afirma que Dios no es necesario y la ciencia es la que colma los anhelos y deseos de la vida. Sin embargo, el estudio y la exposición de Dios se mueve en otro ámbito epistemológico de la ciencia y la técnica, y si se le acerca desde la dimensión de la experiencia y su expresión y vivencia espiritual, es una realidad recurrente en todos los tiempos, y también en la actualidad. Aunque también se debe resaltar que la experiencia creyente de hoy día entraña cierto carácter anti institucional, se concibe como una peregrinación personal, en el sentido de que se vivencian diversas escuelas de oración y meditación, y se tiende a un sincretismo de modo natural. Por consiguiente, el Autor cuando habla de mística se refiere «a una experiencia personal, familiar, íntima, de encuentro con Dios vivo y verdadero»(28), como lo escribía Rahner en el año 1969 en el artículo: «Espiritualidad antigua y actual» (*ET VII*, 25). No estamos en la mística gnóstica donde la historia desaparece como medio esencial de la unión con Dios.

El texto expone las experiencias religiosas actuales del misticismo oriental, la «New Age» y la modernidad desarrollada al margen del espíritu cristiano. Este, por otra parte, arranca de la relación de Jesús con Dios en dos aspectos fundamentales: cómo es la oración de Jesús y cómo es el Dios a quien Jesús ora. Sobre la primera expone el texto si es plausible hablar de una espiritualidad de Jesús. En caso afirmativo, cuáles serían sus rasgos característicos y cómo nosotros, sus seguidores, podríamos configurarnos con él en este aspecto fundamental de la fe. El Espíritu dado en el Bautismo por Juan es el elemento esencial de la Cristología. Es el que va guiando a Jesús en su decurso histórico, obedeciendo la voluntad del Padre para insertar la salvación en las dimensiones fundamentales de la historia. Jesús crece en su pensamiento, acción, voluntad y libertad en un diálogo constante con Dios, delineando una relación con los demás a partir de una experiencia previa y constante con su Padre. Es la dinamicidad de la presencia del Espíritu en su vida, narrada como la humanidad del Logos, creada de modo singular por el Espíritu e impulsada por él en su ministerio y misión en Palestina (114).

La relación de Jesús con Dios la hace desde su condición filial. Él es el Hijo de Dios, su ser e identidad personal. De ahí que el despliegue histórico de su misión sea el desarrollo de su filiación divina por la que redirige la creación hacia el rostro del Padre descubriendo su ser y relación adoptiva de hijos. Pero la filiación divina de Jesús también comporta la alteridad, alteridad que está en la eternidad y en la historia y que, por fuerza, es una situación de toda criatura con respecto a Dios. No hay confusión de identidades, ni fusión, ni absorción por Dios, que pueda hacer pensar que desaparece la persona divina del Hijo y de todos los hijos adoptivos con él. Es saberse *de* Dios y que, a la vez, impulsa a una ordenación personal y colectiva fraterna, donde la compasión y el perdón son elementos estructuradores de la nueva familia cristiana universal.

En este ámbito, la exposición y comentario del Padrenuestro es importante. La oración comienza por la invocación al Padre, para, a continuación, diferenciar las peticiones «tú» y las peticiones «nosotros», porque, la oración enseñada por Jesús a sus discípulos y elemento esencial de la oración cristiana de todos los tiempos, componen siete peticiones en la versión de Mateo. Los anhelos de Jesús comprenden la primera parte; la

segunda es más propia de los discípulos en las ediciones que tratan de que Dios cubra las necesidades diarias de las comunidades y de las familias, el perdón como elemento fundante de la convivencia y la defensa ante el poder de quien es más potente que el hombre, o vencer las tentaciones que tienen que ver «con el modo de ser de nuestra libertad, que se encuentra solicitada por bienes aparentes» (165). Jesús se relaciona con el Señor en el supuesto de que es capaz de actuar y transformar la historia, que una y otra vez la libertad humana la vuelve en su contra o no sigue los objetivos que estructuran su ser.

El texto se centra a continuación en el tema central de la predicación de Jesús: El Reino, entendido como el acto o el efecto de reinar de Dios; o el espacio sobre el que reina, pueblos o iglesias; o una forma de referirse al Señor o ponernos en relación con Dios. Con todo, quedan flecos que, en nuestra cultura griega, no son tan fáciles de comprender: que sea presente y futuro a la vez, etc. El Autor prefiere seguir el estilo y la experiencia de Dios de Jesús para describir algunos aspectos referidos a la realidad del Reino. De esta manera, expone a Jesús como siervo; las parábolas; el seguimiento; las comidas con los pecadores y la pasión y muerte. En definitiva, la experiencia de Dios de Jesús para la Modernidad tardía o Posmodernidad puede ser significativa cuando se subraya su libertad y su compasión contra la autosuficiencia del hombre actual, bien alejada de la verdad y bondad objetivas; o su incidencia en la transformación de la historia en aquellas realidades que establecen los valores de la cotidianidad de las personas; o señalan elementos claves de nuestro ser: humildad, entrega y acción de gracias, porque, por más que queramos y hagamos, somos muy débiles para generar el bien que puedan disfrutarlo todos los seres.

F. Martínez Fresneda

VARIA

De Luis Vizcaíno, Pío, OSA, *La Eucaristía según San Agustín. Ver, crecer, entender*. Ed. Agustiniana 2017, 318 pp., 22 x 14,5 cm.

Inaugura esta obra la colección *Caritas Veritatis*, de la editorial Agustiniana, y no podía hacerlo de mejor suerte que con la Eucaristía cogidos de la mano del inclito Agustín de Hipona. El A/ es un conocido y antiguo traductor del latín al castellano en obras del santo Doctor de la Iglesia (véanse los tomos de la BAC). Ahora nos reenvía, desde la misma portada del libro, a tres ríos para conocer a S. Agustín, y lo hace con tres verbos: *ver* (los sentidos por medio); *crecer* (Cuerpo de Cristo que se expande en el cuerpo eclesial); y *entender* (el creyente alcanza contenidos de la fe). Cual triada con intención, se conforma en tres partes el libro. La primera, sitúa a un Agustín en su contexto vital respecto de la Eucaristía. La segunda, nos ayudamos de comentarios de textos a través de sus obras escritas. La tercera, aprovecha todo lo anterior para establecer unas elaboraciones sistemáticas. Una síntesis digna de alabanza en especial en esas tres líneas, que dentro de la brevedad, resitúan lo que se llamó en la Iglesia Antigua la *disciplina del arcano*, que traía cuitas sobre cómo lograr una catequesis ajustada a la teología eucarística. Basta ver las opiniones de S. Agustín y de San Ambrosio. Difíciles de opinar en el siglo IV, habida cuenta de las masas de paganos que se acogían a la Iglesia. Precisamente, esta cuestión la tocará Agustín por diversos canales. De ahí que ahora se nos ofrezcan

perfiles suyos, ya como catequista, ya como exegeta, teólogo, polemista, apologista. Es él una figura tan imponente en la historia eclesiástica que alcanza incontables facetas. Por otro lado, cómo se celebraba la Eucaristía en Hipona es un dato histórico nada baladí, sino cargado de otros aspectos, en especial litúrgicos. Véanse las pp. 41-54. A este respecto es interesante la nota 28 en la que se recuerda algo que ha ido más para atrás que para adelante, a saber, la oración dicha en plural, que presupone hacerlo la comunidad reunida. De hecho, fragmentos puntuales de la liturgia que el Concilio Vaticano II ofreció a todos los fieles, con el tiempo (al menos en España) se han silenciado, y solo el sacerdote los recita (*Por Él, con Él*, etc.). Quizás menoscabando el sacerdocio *visible* de los fieles, y redondeándolo para el sacerdocio ministerial. Y es que la perspectiva comunitaria no se descarga solo con decir Padre Nuestro. Fundamentales textos sobre la Eucaristía son recogidos aquí en las págs. 55-143. Se nos ofrece una selección apoyada en géneros posibles (como los mentados antes). Contextos polémicos (contra Fausto), litúrgicos (cartas), exegéticos (salmo 33, evangelio de S. Juan), catequéticos (sermones), apoloéticos (Ciudad de Dios), homiléticos (Sermones), teológicos (Ciudad de Dios). La parte tercera es la más extensa de esta obra (pp. 145-282). Y todo desde una representación sistemática. Cuatro trancos de mucha anchura se dedican aquí a la Eucaristía: 1.- Como sacramento. 2.- Como sacrificio. 3.- Como banquete. 4.- Como recepción digna del sacramento. Es muy precisa esta presentación en cada tramo, bajo distintos enfoques que acrecen la temática. Por ejemplo, el banquete, partiendo de una *explicatio termini* (muy de Escolástica) acerca de la voz *convivium*, y avisando que la terminología teológica agustiniana no es unívoca en ese vocablo. Puede ser la Cena de la institución, pero puede ser también la celebración en un sitio concreto como Hipona, o la propia Iglesia entendida como *convivium*. En este último sentido, el banquete del Señor nos sitúa en la unidad del cuerpo de Jesucristo, y no solo como Sacrificio, sino también como símbolo de la paz. La cual se saca de las Cartas, entre otros textos. La relectura bíblica del banquete recoge el *maná* y *el agua de la roca* (Éxodo, 16). Alimento, entonces, de los fieles, los focos se centran sobre menú servido en la mesa, efectos de comer el cuerpo y beber la sangre, saciedad y embriaguez espiritual, don de vida eterna, y en fin, otros efectos saludables. Tanta saciedad la expresa Agustín sagazmente: “Magnífica es la mesa en que el manjar es el mismo Señor de la mesa. Nadie alimenta a los invitados consigo mismo” (pp. 237). De tal maestro y padre espiritual como el de Hipona, era de esperar tal búsqueda en los escritos suyos. Esta obra que nos presenta el padre Pío es un decado de síntesis más que necesaria en la imponente literatura del obispo de Hipona. Libro ejemplar en el tema y ejemplar en el método y forma este que reensionamos. Valdrá para muchos campos. Uno de ellos para el modo espiritual de acercamiento. Con razón se preocupan estas páginas de la *recepción digna*, como colofón. No hay Iglesia sin Eucaristía. Sobre todo si hay que *digerirla*. Bello alimento y bella presentación de imprenta.

F. Henares Díaz

Echeverría, Eduardo J., *El papa Francisco. El legado del Vaticano II*. Ed. Desclée De Brouwer 2017. 326 pp., 24 x 6 cm.

El título, por la *impresión* en portada, podría parecer una biografía de tan gran papa, pero enseguida el subtítulo nos marca la pauta para todo el libro: *el legado del Vaticano*

II, porque he ahí la materia básica que se nos entrega, y la forma de ir trabajando el tema. Se trata de demostrar que el papa Francisco no es un soplo cambiante, ni un quiebravaticano II. Todo lo contrario. Y lo demuestra la profundidad, la riqueza de parangones con los papas inmediatamente antecedentes, y las sutiles injerencias, en especial las referidas a Ecumenismo. Por supuesto que la bibliografía final es otro aviso de indagación. Lo que hace que esta obra sea muy válida, para salir al paso de quienes piensan en quebrancías del estilo papal, comparadas con los anteriores pontífices (si se exceptúa a Juan XXIII, justo es decirlo). Y sin embargo, las raíces y la Tradición (con mayúscula esta) responden al evangelio por doquier. Eso sí, el lenguaje cercano y tocante de Francisco es muy propio, y no todas las jerarquías saben manejarlo de modo parigual. Por otro lado, este libro está escrito en EE. UU, y en inglés, y eso se nota. Quizás porque la recepción entre católicos y protestantes de allá puede parecer un tantico diferente de la europea y otras geografías. Quizás también por otros intereses más recónditos. El mismo *Prólogo* (del Dr. R. Royal) deja entreverlo, y algunos textos-citas como muestra del público que trae el *Prefacio* (pp. 21-24) rozan a la hora de dialogar en lo que concierne a escritos, charlas y sermones del papa Francisco. Hay que agradecer, empero, que el /A los traiga a colación a unos y otros para enterarnos mejor. Quiere este hacernos un notable servicio. No fácil, por cierto. Aquí se habla no tanto de anécdotas, y gestos, sino de teología. Con estos capítulos: 1.- Introducción. El Vaticano II y su legado. 2.- El papa ha hecho suyo tal legado. 3.- Misericordia y justicia. 4.- El evangelio de la alegría. 5.- El *ecumenismo receptivo*. 6.- El combate espiritual. Habla el A/ (pág. 25 y ss) del desafío hermenéutico en punto a reinterpretar las afirmaciones dogmáticas de la Iglesia con la intención de buscar una comprensión nueva y más profunda de la fe (huella de la *Dei Verbum*). Y añade: “pero que sea una comprensión que proteja el *idem sensus*, el mismo sentido, la identidad material y la universalidad de la fe de generación en generación”. Estamos ante la expresión de V. de Lerins (c. 445): *Eodem sensu eademque sententia*. Algunos en tal comprensión preguntarán si el *idem sensus* ha de venir con las mismas palabras, y si la identidad material no adolecerá también del lenguaje. Me leo a Umberto Eco (*Los límites de la interpretación*) y saltan puntos suspensivos en mis celdas: “Una vez separado de su emisor y de las circunstancias concretas de la emisión, un texto flota en el vacío de un espacio potencialmente infinito de interpretaciones posibles. Por consiguiente, ningún texto puede ser interpretado según la utopía de un sentido autorizado, definido, original y final”. ¿Puede acontecer que con hermenéuticas introducidas se ha llegado a “una tipología de diferentes maneras en que el Concilio ha sido interpretado?” (pág. 28). El tema es arduo y a la vista está en las Iglesias cristianas. La pregunta que se hacen muchos cristianos sería esta: si creemos que la identidad de los últimos papas es fehaciente (y este libro se alza como buque insignia de ello), la percepción que se expande de un Juan XXIII y un Francisco de renovación de la Iglesia ¿es solo una visión externa o de más calado? O dicho de otro modo: si las estructuras cambian, o pueden cambiar, o las identificaciones morales cuentan lo suyo, ¿son solo estructuras, cambios y nada más o llevan aparejadas el don de profecía? Esta obra del /A es de mucho fondo. Por eso servirá para esclarecimiento, o para desearlo, en diálogo bienquisto en muchos foros. Es de alabar su cimentación, de alabar su trabajo y preparación. Para el ecumenismo tampoco ese quehacer decae. Aquí se aporta el capítº. quinto (con 48 pp.), que crece citando a P. Murray quien expresaba: “No preguntemos qué necesitan aprender antes las otras tradiciones de nosotros, sino esto otro: ¿Qué necesitamos aprender de ellas?” Y una cita de Ratzinger (en 1993) nos abre puertas: “Existe un deber de dejarnos purificar

y enriquecer por el otro”. Y otra de W. Kasper sobre Francisco: “Es un papa del encuentro y un promotor ecuménico del encuentro”. Si hemos de declarar las partes de este capítulo, no faltarán estas: 1.- Relación entre un ecumenismo de amistad, complementado pero no por fuerza identificado con la dinámica del ecumenismo espiritual. 2.- Lema de Francisco: una cultura del encuentro es despertar la capacidad para dialogar. 3.- Credo *in unam ecclesiam* y su contexto. Unidad y diversidad en la Iglesia abundando en el *ecumenismo receptivo*. El capítulo se cierra con un tema de importancia y muy actual como Teología y Catequética ecuménica (recordemos el númº. 10 y 11 de la U.R). Me refiero a la *jerarquía de las verdades* (estudiada aquí en dos tramos, precisamente). Esa jerarquía la ha puesto el papa de actualidad, y hartos nos ha de servir. Entre otras cosas, porque no parece fácil la palabra que las defina. La encíclica *Mortalium animos* (Pío XI, 1928) rechaza hablar de *capita fundamentalia* y *capita non fundamentalia*. Pero lo que no establece es el vocablo que marque los peldaños de tal jerarquía de modo entendible, dirá más de uno. Nuestro A/ explaya sus matices. Con todo, el tema sigue en pie, afinándose, y no por ello se minusvalora ninguna verdad forzosamente. En fin, gocémonos de que la editorial haya traducido esta obra de tanta enjundia (hasta en las muchas notas a pie de página). Gracias al /A, y gracias a quien solemos casi olvidar con frecuencia, a la traductora, M. C. Blanco. Excelente castellano, clarificador.

F. Henares Díaz

García Álvarez, OSA, Jaime, San Agustín. *Aproximación a su vida, obras y acción pastoral*. Editorial Agustiniiana 2017, T. I. 266 pp., 22 x 14'5 cm. T. II. *Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual*. 288 pp., 22 x 14'5 cm.

Ambos volúmenes inauguran la colección *Delectat audire*. La editorial del Guadarrama no cesa de alzar obras de calidad. En este caso con la Patristica como nidal. Proyectarse una y otra vez sobre el inmenso Agustín de Hipona es renovarse. No erró M. Blondel al decir que “cada vez que el pensamiento cristiano se ha alejado de San Agustín, se ha empobrecido y languidece; por el contrario, cada vez que ha retornado a él, retoma nuevas fuerzas y vigor”. Y a fe que estos dos tomos cumplen con el cometido de Blondel, puesto que se presenta ahora en formato de libro una larga serie de artículos aparecidos en la revista *Connaisance des Pères de l'Eglise*. Los 29 artículos, además están estructurados con un trazo que la propia revista indicaba a tiempo. Cuenta también esto otro que expresa el editor ahora: “No son ni pretenden ser una exposición completa y sistemática de su pensamiento”. Lo que se busca es lectores deseosos de profundizar en este hondo *santo padre de la Iglesia*, en el acervo de cuantos han escrito sobre Dios y la Santa Trinidad, y sobre Jesucristo y su Espíritu de vida. Con gusto alabamos la elección de artículos, porque consiguen un retrato amplio tanto de la historia del propio santo, cuanto de la misma teología. Añádase que las traducciones- las hay abundantes- logran un castellano sabroso por el cuidado lenguaje que nos ofertan. Por igual, son muy cuidadas las citas y las abreviaturas que nos orientan en *santo padre* tan magno. Lógicamente, la elección de tema cubre cuanto desearíamos los lectores. En el primer tomo esa elección reza así: 1.- Biografía. 2.- Obras. 3.- S. Agustín como pastor y el ministerio de la Palabra.- 4.- Pastor también, pero en el ministerio de la caridad. 5.- Teólogo. 6.- Maestro de vida espiritual. En todos dos tomos se sigue la misma pauta.

Ciertamente, los artículos como ocurre en toda antología, son diferentes en su ofrecimiento, por razones evidentes, por el tiempo, por las etapas agustinianas que se tocan, y por las intenciones de expresar tan alta voz patristica. Desde siglos atrás todos coincidimos en que Agustín de Hipona tiene fuego dentro, es de atractivo ingenio en el decir, y deja mucha marca en el lector. Quizás eso se debe al acicate de converso. El converso siempre parece un *aparte* dentro de la totalidad. Obviamente, aquí en una recensión de 29 artículos nos obligamos a dar solo unas puntadas, y en este caso más todavía, puesto que nos conformaremos con citar algunos nombres y algunos títulos. Por ejemplo: ¿Qué hay de la biografía de Agustín? (Marie-Anne Vannier); las *Confesiones. Un canto de alabanza a Dios* (J. Lagouanère); o describir Tagaste en tiempo de S. Agustín, visto desde el cristianismo (J. García Álvarez). Es precisamente este profesor el editor de la obra, quien ocupa, además, amplio espacio en el capítulo tercero, a saber, S. Agustín “Pastor: el ministerio de la Palabra”. De entrada, tomando un tema necesario y poco ejercitado hoy mismo, por desgracia. Hablamos de una conversión de la retórica a la predicación cristiana. Retórico el primer Agustín, será luego él mismo quien invita a hablar bien (a lo divino) y bien sobre Dios. Hecho ardiente, en especial porque eso no ocurrió de súbito, sino muy evolutivamente hacia la conversión, nos avisa él. Valerse entonces de Cicerón y sentir hondamente que no hablara éste en nombre de Jesucristo, le hería. Citemos, en esta sección también los hermosos sermones de Pentecostés tan pulcramente resumidos por el citado profesor. Alabemos, por igual, a I. Bochet ante los sermones del santo como “experiencia espiritual”. Y esto una vez que conocemos el descubrimiento de 25 sermones de S. Agustín publicados en 1996 por F. Dolbeau. Ahí precisamente se glosa una de las aseveraciones más recurrentes del santo: *se está más seguro escuchando la verdad que predicándola*. Asistimos así al gozo interior de escuchar la Palabra, que es la esencia del sermón, y de la homilía. En suma, creemos muy útil esta publicación agustiniana a cargo del padre Jaime García, y la traducción de muchos trabajos. Y esto no solo por su valor intrínseco, sino por ponernos a mano estos artículos dispersos en varios números de una revista extranjera.

F. Henares Díaz

García Failde J. J., *Nuevo tratado de derecho procesal canónico (Código de Derecho Canónico, Instrucción “Dignitas Connubii” M.P. “Mitis Iudex Dominus Iesus”)*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2018, 960 pp., 17x24 cm.

Siempre abrir un libro de Juan José García Failde nos tiene que llevar a saborear el mundo de la canonística y desear zambullirnos en el saber de los grandes maestros que fueron y nos han enseñado a no conformarnos en la reflexión sino siempre desear buscar respuestas nuevas a situaciones nuevas, desde parámetros ya establecidos.

Por ello le agradezco a la Universidad de San Dámaso la edición de esta obra en la que, si hay un pero que ponerle, es el pretender que estamos ante un nuevo tratado de derecho procesal canónico.

El término nuevo puede llevar a confusión ya que las reformas que los dos documentos que se presentan como título de la obra y que el propio autor nos señala como reformadores no cambian en su totalidad ni siquiera en el 80% el derecho procesal canónico, si bien es cierto, y no deberíamos caer en el error de no pensar que las reformas

presentadas son novedosas e interesantes a la hora de aplicar el derecho procesal canónico desde la pastoral y la antropología cristiana.

El autor, repito, como docente experto en la materia, buen profesor y mejor comunicador, hace que esta obra se lea como si él mismo nos la estuviese explicando, lo cual hace que una terminología pesada y dura de seguir se haga comprensible. Ello lo observamos en la dedicación que el autor hace a aquellos elementos más importantes dentro del proceso y que necesitan de una reflexión y detenimiento mayor.

Así en la obra observamos que todos los elementos preliminares a la admisión de la demanda son explicados de forma breve y rápida, pero no por ello con menor profundidad por el autor, sabe que hay elementos que necesitarán de un mayor detenimiento y no amplía las páginas del libro sin necesidad.

Sin embargo, cuando entra el proceso en la admisión de la demanda dedica mucho mayor espacio a explicar la tarea de los jueces, eclesiásticos, diocesano y el vicario judicial y los posibles adjuntos que puedan existir, si bien en la reforma que se está estudiando la necesidad del vicario judicial adjunto, si bien no es eliminado pero no queda claro su papel y sobre todo su necesidad.

Desde el estudio realizado por el profesor creo que hay un poco de desorden en la estructura del mismo, pero no es un elemento que haga perder la fuerza a lo que se dice, sin embargo el brevísimo capítulo dedicado al Obispo diocesano demuestra que la obra no es sino la recopilación de los trabajos realizados por el autor a lo largo de su extensísima y bien llevada carrera a la que ha unido los artículos y cánones de los documentos reformadores. Es cierto que más adelante, cuando analiza con detenimiento el motu proprio dedica una mayor atención al papel del Obispo diocesano en los procesos breves, pero quizás hubiese sobrado este mini apartado en medio de los jueces y tribunales, quizás en el escrito original estuviese la idea de resaltar la figura de juez supremo de la diócesis que es el Obispo.

Todos los oficiales que participan en el proceso las acciones ordinarias y extraordinarias, son explicadas con las palabras de quien sabe hacerlas comprender dentro de la importancia que tienen para el buen desarrollo del proceso.

Importante y de agradecer es la parte dedicada a las diferentes pruebas que se pueden presentar en el proceso, y que serán en la mayoría de las ocasiones las que ayuden a alcanzar la certeza objetiva de la decisión última que los jueces o el juez deberán tomar.

Para el orden de la obra hubiera sido interesante que, tras el capítulo dedicado a las pruebas, muy bien desarrollado como no cabría esperar otra cosa y antes de la publicación, valoración etc. de las mismas, hubiera sido interesante que el capítulo dedicado a la prueba testifical, pericias y otros tipos de pruebas hubieran tenido su sitio en la obra con anterioridad dándole un cuerpo más sistematizado a la misma.

Destacar el capítulo dedicado a la certeza moral requerida para administrar sentencia, ya afirmativa o negativa no sólo afirmativa, la misma certeza se ha de tener para una o la otra, capítulo muy bien desarrollado moral y filosóficamente, y añadiendo tanto lo que la *Dignitas Connubii* como el M.P. señalan al respecto, pero sigue sin dar respuesta a cómo alcanza la certeza el juez en el proceso breve, ya que si, como señala el autor, la certeza moral se puede alcanzar bien por el estudio de los autos, por la escucha de los testigos o la comprobación de las pruebas que se presenten, si el juez único, el Obispo diocesano, no ha tenido acceso a las mismas, queda un poco oscuro cómo alcanza esa certeza. No cabe duda que es un estudio que se deberá realizar a posteriori.

Por supuesto la parte más novedosa de la obra es el comentario amplio y detallado del M.P. “*Mitis Iudex Dominus Iesus*”, el cual muestra con detenimiento las finalidades que el Santo Padre desea alcanzar con el mismo dentro de los procesos, las novedades que aporta y todo ello explicado dentro de un lenguaje ágil de profesor que sabe transmitir con una gran experiencia. Los que hemos escuchado muchas veces al profesor García Faílde echamos en falta una conclusión sobre las posibles limitaciones del mismo, que no ha dudado en resaltar en sus conferencias y que hubieran servido en esta magna obra como colofón a un gran estudio.

Son muy de agradecer los apéndices con todo tipo de formularios, que hacen de la obra un libro necesario en todas las sedes de los tribunales eclesiásticos.

En definitiva una obra, como digo, imprescindible en las sedes de los tribunales y en las bibliotecas de los centros de estudio, no sólo en las facultades de derecho canónico sino en los centros teológicos, en los que, como indica la reciente Instrucción sobre los estudios de derecho canónico de 27 de abril, se debe potenciar el conocimiento del proceso matrimonial canónico no sólo para especialistas sino entre aquellos que de alguna manera pueden ser agentes canónicos que ayuden a los fieles en situación irregular a acercarse a los procesos matrimoniales.

Felicitemos nuevamente al autor y a la editorial por la edición de tan magna obra y esperamos que haya sido acogida como bien se merece una obra tan importante

M. Á. Escribano Arráez

Guerra, José Antonio, *Loado seas, mi Señor. Francisco de Asís, una vida hecha alabanza*. Ed. Arantzazu, Oñati (Guipúzcoa) 2017, 132 pp., 13,5 x 21 cm.

El *Cántico de las criaturas* o *del hermano sol* es una de las alabanzas al Señor más famosas de la historia del cristianismo y, en general, de todas las religiones. Pertenece a la oración personal de San Francisco, que revela su relación íntima con el Señor, relación que es más intensa y más extensa conforme cumple años. El Autor, que ha estudiado durante toda su vida los Escritos y Biografías de San Francisco, nos presenta este ensayo dividido en dos partes: el *Cántico* visto en su transmisión literaria y un comentario de su contenido. Al final ofrece tres alabanzas al Señor de Francisco, estrechamente unidas al *Cántico*, de las que comenta solo la primera: *Alabanzas al Dios altísimo, Exhortación a la alabanza de Dios, Alabanzas que se han de decir a todas las horas*.

El *Cántico* lo contiene el códice 338 de la Biblioteca del Sacro convento de Asís, en el que se recogen los materiales para elaborar una biografía de San Francisco que en 1244 prescribió Crescencio de Jesi y encomendó a Tomás de Celano (13), además del *Espejo de perfección* (n. 120). El *Cántico* lo proclama Francisco dos años antes de su muerte —entre la primavera e invierno de 1225—, cuando vive recluso en una celda del convento de San Damián y afectado por múltiples enfermedades. El Autor repasa el *Memoriale* de Tomás de Celano (nn. 212-213), además de la *Leyenda de Perusa* o *Compilación de Asís* (nn. 83-84,7), donde San Francisco recibe la *certificacio*, o la seguridad divina de su salvación, y el *Espejo de perfección* (nn. 100,101,123). «Parece evidente que el *Memoriale*, la *Leyenda* y el *Espejo* contaron con una fuente única y común, si bien puede ser distinta la manera de utilizarla» (46).

La segunda parte comenta el *Cántico* según las tres fases de su composición: los elementos naturales y los versos añadidos más tarde sobre el perdón y sobre la muerte. Comienza con una introducción en la que se saluda a Dios con expresiones que brotan de lo más íntimo de su ser: «Altísimo, omnipotente, buen Señor...»; son alabanzas que Francisco escribe por doquier en sus escritos y que se proliferan conforme pasan los años. Es como si dijera que las alabanzas al Señor le pertenecen esencialmente; no le transferimos nada, sino evidenciamos una condición de su ser. «Solo Dios es Dios, y alabarle es decirse de una manera o de otra. Su valor no está en la belleza de unas ideas, sino en la verdad de una vivencia...» (69).

El contenido principal de Cántico lo conforman dos relaciones fundamentales en la fe cristiana: la relación paternidad/filiación de Dios con sus criaturas, que son una reflexión de su bondad, de su belleza, de su verdad, de su ser uno y trino, con la relación fraterna entre ellas, destacando el carácter providente del Padre en su servicio a los hombres. Francisco cita los cuatro elementos presocráticos, que también están en la cultura de América, China e India, y que persiste en Occidente hasta la Edad Moderna para explicar la composición de la naturaleza creada. Francisco alaba a Dios por el sol, por la tierra, por el agua, por el viento, etc. El Autor subraya la personalización e intimidad de la alabanza: «mi Señor»; que las criaturas son sujetos activos de la alabanza y, por último, que el hombre gracias a ellas también puede alabar al Señor.

Al final se añaden dos estrofas. La primera corresponde a la del perdón: «Loado seas mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor». Es un verso que cantaron los discípulos de Francisco al podestá Opórtulo y al obispo Guido, que habían mantenido un fuerte enfrentamiento. Termina el verso con los que «sostienen la enfermedad y la tribulación», tan difíciles de vivir en aquellos tiempos con tan escasos remedios al dolor físico y espiritual y que Francisco padeció en primera persona durante toda su vida. Francisco, por último, le canta a la muerte, dándole el estatuto de hermana, frente al mayor enemigo que tenemos, según decía San Pablo y apostillaba Tomás de Celano (cf 1Cor 15,26; *Memoriale* n.217). «... de la muerte no podemos decir que exista —como las criaturas citadas—, sino, simplemente, que se da sin que Dios sea ajeno a ella; se da y nos afecta siendo Dios el que rige la vida y que puede concedernos que la vivamos de una manera o de otra» (104). Está Francisco en la línea de que la muerte hace posible comenzar la vida eterna, o que sea bienvenida por aquellos que esperan día y noche al Señor (cf Lc 12,37; Ap 2,11).

Es un bello y preciso ensaño; J.A. Guerra penetra en lo más hondo de San Francisco.

F. Martínez Fresneda

Harrison, Peter (ed.), *Cuestiones de Ciencia y Religión. Pasado y presente*, Sal Terrae, Madrid 2017, 415 pp., 22x15 cm.

La obra que comentamos es una compilación de artículos sobre ciencia y religión llevada a cabo por un experto en la materia, el profesor Peter Harrison, director del Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades de la Universidad de Queensland. La intención del editor es mostrar que la tesis clásica del conflicto continuo entre ciencia y religión no es verdadera, pues se trata de un mito (el mito del conflicto) creado en el s.XIX a partir de las obras del científico Draper y del intelectual White, y desarrollado

ampliamente en siglo XX. La historia de la ciencia y sus relaciones con la teología no transitó un camino armonioso, pero tampoco estuvo jalonada por una guerra sin cuartel. Lo cierto es que el estudio de las relaciones históricas entre ciencia y religión no revela un patrón simple (p. 19). Si hubiera que apostar por uno, éste sería el de una religión impulsora de la inquietud científica. Para demostrar esto, el editor de este libro ha elegido catorce artículos que, organizados en tres secciones fundamentales, recorren un amplio espectro de temas científicos y sus conexiones con la reflexión teológica y religiosa.

La primera parte, “interacciones históricas”, consta de cinco capítulos que tratan sobre las relaciones históricas entre ciencia y religión. La tradición cristiana se aborda desde el ámbito de la Patrística y la Edad Media, pasando por la revolución científica del s.XVII, la teología natural de los siglos XVIII y XIX, las reacciones teológicas tras la publicación de la teoría de la selección natural de Darwin y el problema de la secularización del siglo XX. Destacamos el primer capítulo, un artículo de David Lindberg titulado “El destino de la ciencia en la patrística y el cristianismo medieval”. Lindberg, profesor de historia de la ciencia de la Universidad de Wisconsin, presenta un cuadro bien distinto respecto al supuesto poder que ejerció el cristianismo sobre la ciencia griega y su intención de socavarla. Aunque se reconocen episodios de conflicto, la verdad es que hubo una coexistencia pacífica. Los Padres de la Iglesia, la élite intelectual del cristianismo, habían sido educados en el helenismo y estaban al tanto de la ciencia clásica. Resulta difícil asegurar que estuvieran en contra en la especulación científica. Si bien Tertuliano y Basilio de Cesarea escribieron textos críticos sobre los peligros de la ciencia, estos escritos deben verse en el contexto de una crítica más amplia, dirigida a la reflexión metafísica y teológica de las escuelas filosóficas helenísticas. Los impulsores del mito del conflicto montaron su argumentación a partir de Tertuliano porque no encontraron ningún otro miembro de la patrística que mostrara una hostilidad clara hacia la ciencia griega y romana. El propio san Agustín, el gran teólogo del s.IV, aplica las ciencias de la tradición clásica a la interpretación bíblica. Las ciencias naturales paganas son, para el obispo de Hipona, siervas de la religión y de la Iglesia. Con el nacimiento de las universidades en el s. XII, surge un nuevo escenario en las relaciones entre teología cristiana y ciencias naturales. La ciencia y filosofía aristotélicas se convierten en el soporte básico de la reflexión intelectual y aunque se suscitan momentos de incertidumbre, la relación entre ciencia y teología fue pacífica y de apoyo mutuo. A partir del s.XIII, la Iglesia patrocina las universidades y, por tanto, de manera indirecta, el saber científico. Con este aval institucional, se desarrolla la ciencia medieval y se configura la ciencia y la religión del Renacimiento y la Modernidad. Es el tiempo en que el estudio científico pasa a ser una actividad independiente por derecho propio.

La parte segunda, “la religión y la ciencia contemporánea”, se estructura en cinco artículos y pretende poner en relación directa algunas teorías científicas con doctrinas teológicas y religiosas. El lector encontrará reflexiones sobre los movimientos creacionistas y el diseño inteligente, sobre la evolución y la teoría del Big Bang. Se trata de una sección dedicada a las relaciones actuales entre ambas ramas y las disciplinas derivadas de ellas. Reseñamos el capítulo 8, “Dios, la física y el Big Bang”. Su autor, el jesuita y cosmólogo William Stoeger, sostiene la compatibilidad del argumento teísta del carácter teleológico de la creación-evolución y el argumento cosmológico de un universo ordenado entre un abanico de posibles resultados de las interacciones físicas y químicas a partir de Big Bang. Según Stoeger, cualquier teoría cosmológica puede ser compatible con una interpretación teísta del universo, pues la idea de creación se refiere a la fuente

última de todo lo existente y su consiguiente orden, mientras que la cosmología sólo atiende a la explicación de dicho orden. Así es, “la física y la cosmología parecen en principio incapaces de ofrecer un esclarecimiento adecuado del fundamento último de la existencia y del orden” (p. 238). El autor considera que la idea de creación expresada por las religiones monoteístas es complementaria a la explicación científica. Lo es porque ofrece una razón o fundamento de la existencia y del orden básico que las ciencias proponen y descubren. La teología no brinda una alternativa a la especulación científica, sino que complementa el argumento de la ciencia y lo dota de sentido. La clave para esta coexistencia está en una adecuada comprensión de la teología de la creación. Esta se preocupa por el origen último de la existencia, su dinamicidad implícita y el acontecimiento primordial ahistórico. Este plano de pensamiento trasciende el ámbito de la física y la cosmología, pero la reflexión resultante tiene una influencia indirecta en la ciencia muy importante. Es más, la ciencia actual ayuda a purificar a la teología, “eliminando representaciones inadecuadas y antropomórficas de la acción creadora de Dios” (p. 248). Y a su vez, una teología crítica de la creación apoya lo que la ciencia cosmológica legítimamente concluye. De este modo, vemos que la posibilidad de conflicto entre ambos saberes está determinada por la mala interpretación de la esfera teológica y por la violación de las limitaciones disciplinares de cada una de las ciencias.

La tercera y última parte, “perspectivas filosóficas”, agrupa cuatro artículos de diferente índole que versan sobre los problemas de ateísmo y naturalismo, de emergencia y acción divina, y del propósito del universo. Se trata de una sección más especulativa, en donde el diálogo con la ciencia tiene lugar desde la filosofía de la religión, la teodicea, la filosofía de la mente o la filosofía de la ciencia. Nos hacemos eco del capítulo 13, “Ciencia, Dios y finalidad cósmica”, del teólogo y profesor norteamericano John Haught, quien inicia su reflexión señalando la lentitud de la teología para adaptarse en un mundo atravesado por un discurso científico y técnico. Haught propone una nueva visión teológica, basada en el pensamiento evolucionista y la filosofía del proceso de Whitehead. Hay que abandonar el esquema teológico clásico, en donde la deidad está situada fuera del tiempo, inmutable e impasible ante el sufrimiento. El esquema metafísico griego sustituyó bien temprano el pensamiento judío genuino y ha condicionado las relaciones posteriores con la ciencia. Haught indaga sobre el verdadero sentido de la finalidad cósmica y afirma que ésta, “para dar sentido a nuestra vida, debe aprehendernos a nosotros más de lo que nosotros podemos aprehenderla a ella” (p. 344). El sentido de todo, aunque en silencio, está presente en el universo físico sin aparecer en los registros científicos. Desde la ciencia podemos afirmar esto a partir del aspecto informacional del ADN (y ARN), seña de identidad de un organismo que lo diferencia de otro y no atiende en exclusiva a un proceso químico. “Un patrón de información químicamente no especificable entra de manera discreta en la naturaleza y causa una marcada discontinuidad ontológica entre niveles de ser, sin interrumpir procesos físicos” (p. 351). Este hecho científico supera los umbrales de la propia ciencia e interpela un discurso de otro tipo, a saber, metafísico o teológico. Por eso Haught concibe la finalidad cósmica orientada hacia realizaciones cada vez más intensas de la belleza, tesis cercana a la filosofía de Whitehead, para quien lo bello es la armonía de contrastes y el ordenamiento de la novedad. Así las cosas, la religión y Dios, entendidos como proyectos orientados hacia la bondad, la verdad y la belleza, son plenamente compatibles con la ciencia contemporánea.

En conclusión, varias son las razones que hacen recomendable la lectura de este volumen sobre cuestiones de ciencia y religión. De un lado, por la variedad temática de sus

capítulos y las conexiones con el debate científico y teológico actual. De otro lado, por la claridad expositiva de los temas propuestos y la solidez de sus argumentos, elementos que invitan a adentrarse en el estudio académico de la ciencia y la teología.

A. Martínez Macanás

Larra Lomas L.E., *Solo la misericordia nos salvará. La escatología en los escritos de Francisco de Asís*, Ediciones franciscanas Arantzazu, Oñati 2017, 23 x13, 5 cm.

El último libro de Luis E. Larra Lomas: "Solo la misericordia nos salvará. La escatología en los escritos de Francisco de Asís", constituye un aporte de gran novedad a los estudios franciscanos pues, siendo la escatología uno de los aspectos fundamentales de la fe cristiana que está además muy presente en la visión teológica que tiene san Francisco de Asís sobre Dios y sobre la historia, sin embargo, apenas hay bibliografía sobre el pensamiento escatológico de Francisco en sus escritos, y este es un déficit inexplicable en los estudios de escatología franciscana que el autor pretende cubrir.

Por otro lado, este vacío no resulta del todo extraño si atendemos al escaso interés que despierta esta dimensión en la vida cristiana y eclesial. Por ello, quizá sea este un buen momento para explicar a esta cultura en la que vivimos que solo valora el presente, que la escatología como disciplina que reflexiona sobre las realidades últimas (del griego esjatos: último o lo último), no es una rémora del pasado que nos trae a la memoria conceptos que pueden inspirar temor (como juicio, infierno o muerte) sino que, muy al contrario, se trata de una dimensión de la fe cristiana anclada en la esperanza, algo tan necesario en nuestros días.

Partiendo de esta premisa, el autor muestra cómo en los escritos de Francisco podemos encontrar, al menos, en ocho momentos con sus correspondientes citas, una visión de la realidad humana y del mundo en clave de historia de salvación haciendo una distinción temporal entre cada una de las intervenciones divinas que configuran dicha historia salvífica mediante el uso de tiempos verbales diferentes: el pasado para la creación y redención y el futuro para la salvación, lo cual nos permite afirmar, sin lugar a dudas, cómo el futuro escatológico está presente en los escritos de Francisco de una manera explícita.

Con este fin, divide su estudio en tres capítulos. En el primer capítulo recoge todos los textos que directa o indirectamente hacen una referencia a la escatología, según los géneros literarios más usados por él: jurídico (Regla y en parte, el testamento), exhortativo (admoniciones), epistolar (cartas) y oracional (oraciones). En el segundo capítulo, pretende ofrecer un esbozo de escatología franciscana a partir de los mismos escritos; un aspecto que llama la atención es observar cómo en los ocho textos a los que nos referíamos anteriormente, se repite el mismo esquema de la historia de la salvación con que Francisco entiende la presencia constante y la intervención voluntaria de Dios en el mundo de los hombres y en la creación de las cosas y, es a partir de este esquema como el autor logra descubrir una visión bíblica de la escatología que está presente en todos los textos constituida por tres elementos: primero, una visión centrada sobre la promesa; segundo, una promesa que se fundamenta en la revelación divina como actuar de Dios en la historia y, por último, la muerte y resurrección de Jesucristo como misterio central de esta revelación sobre la que se fundamenta la promesa divina y la esperanza creyente.

Finalmente, el capítulo tercero, muestra la vertiente práctica de dicha visión en los textos jurídicos, las cartas y las oraciones; es decir, si hasta este momento, el autor ha hecho una labor fundamentalmente de análisis, en el presente capítulo, corresponde hacer un trabajo de síntesis que nos permita descubrir con qué situaciones humanas relaciona Francisco de Asís su visión escatológica.

No cabe duda que el autor tiene razón cuando afirma que la escatología es un elemento presente de forma considerable en los escritos de Francisco al mismo nivel que otros temas escatológicos importantes como la antropología, la cristología, la mariología y la eclesiología, al tener una fuerte impronta bíblica centrada en la espera de la promesa, basada en la revelación de Dios como salvación del hombre y del mundo en Cristo muerto y glorificado.

Se constata, además, un elemento esencial para entender correctamente la espiritualidad y formación franciscanas como es el hecho de que existe una conexión íntima entre la escatología y el resto de tratados teológicos anteriormente mencionados y esto se aprecia de una manera clara y sintética en el recorrido histórico salvífico de Rnb 23, 1-4 que nos presenta una visión cristiana moderna del hombre (y de la creación) como ser creado, redimido y salvado por voluntad del Padre.

Concluimos diciendo que el autor cumple con su propósito como es poner de manifiesto una profunda convicción, la conciencia escatológica del santo de Asís en sus escritos y, al mismo tiempo, deja la puerta abierta para una posterior presentación sistemática de la escatología franciscana que trate más en profundidad aspectos que hoy pueden resultar muy interesantes como es el claro componente social y político que la escatología tiene para Francisco.

M. M^a. Garre Garre

Sánchez-Bayón, A., Campos, G., Fuente, C. (Eds.): *¿Ocaso estatal y de sus relaciones institucionales y protocolarias? (apparatus criticus)*, pp. 260, Ed. Sínderesis, Porto 2017, 21 x 17 cm.

Pocas veces se produce la feliz coincidencia de recibir un libro que aborda -con seriedad, profundidad, rigor científico, objetividad, consideración de todos los puntos de vista y consistencia- un tema que está en “la calle” tratado en forma de “opiniones de tertulia” bajo el enfoque contrario: desinformadas, superficiales, partidistas, manipuladoras, interesadas y, sobre todo, intelectualmente limitadas a “solo miro y digo lo que da soporte a lo que impongo dogmáticamente como verdad única”.

Y tristemente, el tema no es la adscripción a un equipo de fútbol o la defensa de una peña taurina: el libro en cuestión aborda la construcción del concepto de Estado, sus elementos y componentes ideológicos, pragmáticos y formales fundamentales, su evolución a lo largo del tiempo, y las diferentes visiones que -en algunos casos simultáneos- han coexistido e incluso entrado en conflicto.

El enfoque elegido se basa en establecer una tesis de referencia (formulada en términos de idea, concepto, operatividad y encaje en los modelos de derechos de la sociedad del espacio / tiempo considerado), y darle soporte en un texto del autor clásico más relevante y representativo. El portafolio de ideas y autores es indiscutible:

- toma -como premisa indiscutiblemente aceptada en este tema - la primera referencia en la culminación de la idea filosófica precursora, creada en la Grecia del siglo V a.C.
- pasa por el enfoque más científico (dando soporte intelectual a un enfoque pragmático, adaptado a la visión del “poder” y el “bien”) de *El Príncipe* de Maquiavelo, de quien alguna frase simple y sacada de contexto puede oírse casi en cualquier tertulia de café o leerse en portadas de apuntes universitarios, pero cuyo trasfondo y cuya aportación a la idea del Estado entre los siglos XVI y XVIII son tan incomprendidos e ignorados como han sido esenciales para el desarrollo institucional y político global (cosa que, como señalan los propios autores en su epílogo, debería ser un valor añadido de este libro ,en estos tiempos de riesgo de “relativismo y analfabetismo funcional”)
- continúa con una interesante -y original- interpretación del *Leviathan* de Hobbes como producto intelectual de las tensiones políticas y militares, internas y externas (con España), justificando determinadas posiciones -posiblemente coyunturales- respecto a los instrumentos de “violencia” del Estado
- liga – y esta ligación sí es original- el desarrollo de la idea de Estado (sobre todo en el entorno de la nación líder en la época: España) con la generación y el desarrollo de los Protocolos, en lo formal, lo político y lo decisional
- abre el nuevo enfoque del Estado (fuertemente imbuido por la concepción de los derechos humanos) y los modelos federalistas originados en los Estados Unidos de América, y los contrapone con los similares intentos fallidos -más bien anulados- en los movimientos constitucionalistas inducidos en España en las Cortes de Cádiz, extrapolándolos hasta la ¿vigente? Constitución de 1978
- finalmente, revisa el enfoque de “Estado” originado en el entorno del “bloque socialista” desde el origen racional de *El Manifiesto Comunista*, como un modelo fuertemente instrumental y utilitarista, y altamente desprovisto -en su implantación- de base intelectual, filosófica y moral; asimismo, recorre el debate -en opinión de quien esto escribe, poco estimulante por su falta de rigor entre las partes- entre “socialistas” y “liberales” (fundamentalmente representadas por Bastiat)

Los Doctores Profesores Campos García de Quevedo, Fuente Lafuente y Sánchez-Bayón reúnen un currículo profesional, investigador, docente y editorial que solo se puede calificar de inmejorable para esta reflexión. Cubren entre todos ellos los aspectos filosóficos, sociales, éticos y formales que permiten explicar los conceptos evolutivos de “Estado” en su completitud.

No puedo menos que destacar el epílogo de esta publicación: la síntesis final repasa los diversos perfiles de Estado, sus elementos y componentes desde los planos conceptual, formal y de relación con los derechos en un formato que bien leído, entendido y aprendido, aportará a lectores y estudiantes “lo que hay que saber” sobre el concepto de Estado para mantener un debate inicial y dar un mínimo soporte a las ideas sobre su desarrollo futuro.

En los tiempos que afrontamos en todo el mundo -no solo en España- los *caveat* con que acaban los autores no pueden ser más actuales: sin entendimiento o estructura de

pensamiento, sin una mínima cultura y aceptación de los hechos, sin un mínimo dominio del lenguaje y sus distintas significaciones en diferentes contextos, y sin una mínima ética que evite la deliberada omisión o falsificación de las evidencias para movilizar (cito textualmente) “ideas falsas” que pueden “conducir a calamidades sociales”...no podremos enfocar como sociedad el debate abierto sobre la reformulación necesaria del Estado, o su cancelación definitiva y su reemplazo si -como plantea el retador título del libro- ha llegado a su ocaso.

Á. Andreu

Strappazzon, Valentín, *Saint Antoine de Padoue. Une vie*. Ed. du Cerf. 2017, 331 pp., 24 x 15 cm.

El autor, franciscano conventual, además de publicar esta biografía en editorial tan prestigiosa, había llevado a cabo algo muy importante en lengua francesa, a saber, la versión integral de los *Sermones de los domingos y fiestas* del santo paduano; igualmente publicó el Índice Analítico de los Sermones (Ed. du Cerf 2013), y el *Vocabulaire mystique des Sermons de saint Antoine* (años 2014-2016). Un conocedor consistente, por tanto. Todavía quedan católicos (y tiene su valor) que gozan con la fama hagiográfica y de milagros del santo a través de varios siglos. Menos en número son quienes han escrutado sus impresionantes y valientes sermones, o su teología espiritual. A aquéllos no les extrañará nunca entrar en iglesias católicas tradicionales y observar que el *joven santo* ocupa miles de hornacinas e imágenes; posiblemente el que más de todos los santos en todo el mundo. En cambio, les puede extrañar que el de Padua fuera un predicador famoso. En esta obra se nos ayuda a equilibrar y a penetrar en esta hermosa faceta de servidor de la Palabra. Ha visto el A/ de esta obra que lo más obvio era citar en el frontis de la primera página las maravillosas palabras del Padre S. Francisco, quien escribe a fray Antonio y le llama “su obispo”, y a la par le dice que le encanta que “lea Sagrada Teología, con tal que no extinga nunca el espíritu de la santa oración y devoción, como se contiene en la Regla”. La despedida y firma de Francisco es corta, pero viva: “Va bien”, le dice. Es posible, empero, que haya lectores que se hagan esta pregunta: ¿qué de nuevo vamos a ver de S. Antonio? Sinceramente, bastante, mucho. El Centro de Estudios Antonianos de Padua (en conexión del cual anda frecuentemente Strappazzon) siempre tiene respuesta a tal pregunta. Ya la introducción aquí de nuestro /A da el aviso sobre quién hablamos: “D’une image polyvalente à la figure bivalente”. No se piensa aquí borrar los siglos hagiográficos en torno al santo, pero sí se piensa en mostrar otras facetas, muy actuales. Y esto a pesar de una confesión: “La simple évocation de ce nous éveille dans notre imaginaire une ambivalence”. Va más lejos, sobre todo, porque si el santo es conocido (aún de modo confuso alguna vez históricamente), no lo es tanto en sus sermones, y no tanto también en otros aspectos que ayudan no poco. Y de nuevo otro aviso más punzante del A/ sobre S. Antonio: “Il est presque entièrement ignoré comme exégète, mystique, maître en théologie”. Dolorosa convicción, porque no en vano es Doctor de la Iglesia, y tiene un puesto destacado en un tiempo y una Orden (la OFM) que está naciendo precisamente, y la pregunta de *París puede apagar a Asís*, ronda por más de un fraile. De ahí, la oportunidad de la anterior carta citada de Francisco. Si el *Poverello* lo anima a ser profesor de teología, cuánto nos animará a nosotros, personas

de hoy. En tres módulos se mueve este libro. 1.- Antonio, obispo de Francisco: ámbito geográfico e histórico, canónigo regular de San Agustín, y luego *fraille menor*. 2.- Antonio taumaturgo, santo de todo el mundo y camino hacia Jesucristo; ¿santo de leyenda o santo de historia?, se pregunta el autor. 3.- San Antº. teólogo, santo y místico, espíritu de oración y devoción; lector de teología, exegeta. Huelga decir que la actualidad del santo se encastra en los estudios y bibliografías de los últimos años. Por ejemplo, J. Dalarum, las Fuentes Hagiográficas Antonianas (6 volúmenes entre 1981-1997), o el 44 Convenio Internacional de Estudios OFM (Asís 2016). Todo lo cual nos lleva a valorar en esta obra las ricas *notas* y la vasta bibliografía (dividiendo ésta por secciones: documentos, estudios, congresos, coloquios, comentarios, análisis de textos (esta última la sección más amplia). Aunque brevemente, no podía faltar aquí un *Apéndice* donde se alude al mar de sermones del santo, pero aun en ese breve recorrido nos deja observar el contenido vibrante. Esta vez a partir del *Qojelet* (12, 1-7). Su brillante lengua y la homilía no fallan. Se trata ahora de cómo declina la vida del ser humano, sus fragilidades y su muerte. Un tema medieval, pero que llena el barroco y nuestros días. Apuntemos las anáforas que empiezan por *Souviens-toi*. Más brillantes, si cabe, son los dos fragmentos contra los usureros y avaros. Aquí las bestias apocalípticas toman cuerpo y los avaros las representan. Debemos congraciarnos, en definitiva, de esta obra. No en vano nuestra editorial Espigas, del ITM, ha dedicado también ancho espacio a los sermones del santo. Felicidades al autor y a la editorial.

F. Henares Díaz

LIBROS RECIBIDOS

Arnold, M. - Belok, M. - Berkman, J., et alia, *Familie im Brennpunkt*, Paulus, Freiburg 2017.

Silvana Ortiz—José Luis Fernández—Cristina Yáñez, *Pedagogía ignaciana. Las competencias profesionales de la carrera de Enfermería y el desarrollo de un modelo de servicio*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 2015, 134 pp., 15 x 21 cm.

Stefano Mazzer, *“Li amò fino alla fine”. Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teología*, Città Nuova, Roma 2014, 942 pp., 14 x 21 cm.

Lortie, Christopher R., *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions*, Editions Sankt Ottilien, 2016.

Seidl, Theodor, Ijobs Monologe, *Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31*, EOS-Editions Sankt Ottilien, 2017.

Bosch, Vicente, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, BAC, Madrid 2017.

Goldingay, John, *Reading Jesus’s Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Marcus, Joel, *Jesus and the Holocaust. Reflections on suffering and hope*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Lilley, Christopher - Pedersen, Daniel J., *Human Origins and the Image of God*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Chung, Jin Man, *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie im Matthäusevangelium*, Echter Verlag, Würzburg, 2017.

Otón Catalán, Josep, *Misterio y transparencia*, Herder, Barcelona 2017.

Karimundackal, Thomas, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10, 12-12, 32*, Echter Verlag, Würzburg, 2017.

Sorge, Bartolomeo, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*. Nueva edición revisada y aumentada, Sal Terrae, Santander 2016.

Kasper, Walter, *La unidad en Jesucristo. Escritos de ecumenismo II. Obra Completa Vol. 15*, Sal Terrae, Santander 2016.

Noceti, Serena (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017.

- Theobald, Christoph**, *El estilo de la vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 2016.
- Buganza, Stefania - Rainini, Marco (Eds.)**, *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano*, Nebini, Firenze 2016
- Jones, Ethan C.**, *Valency of the Hihpael. The Contribution of Valency to Lexicography*, Editions Sankt Ottilien, 2017.
- Lortie, Christopher R.**, *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions*, Editions Sankt Ottilien, 2016.
- Seidl, Theodor**, *Ijobs Monologe. Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31*, EOS-Editions Sank Ottilien, 2017.
- Berciano, Modesto**, *Teología Natural. Doctrina filosófica de Dios*, BAC, Madrid 2018.
- de Sanjosé Llongueras, Lourdes**, *Obras emblemáticas del taller de orfebrería medieval*, Abadía de Silos, Burgos 2016.
- Buffon, Giuseppe**, *La Chiesa nello specchio del Mondo. Il Concilio Vaticano II nella visione del Centro pastorale per le missioni interne (1950-1970)*, Carocci editore, Roma 2015.
- Buffon, Giuseppe**, *Salvatore da Horta, il medico delle febbri. Un culto per l'identità sarda*, Carocci editore, Roma 2017.
- Barnes, Kenneth J.**, *Redeeming capitalism*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2018.
- Grabbe, Lester L.**, *Faith and Fossils. The Bible, Creation and Evolution*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2018.
- Johnson, Elizabeth A.**, *Creation and the Cross. The Mercy for a Planet in Peril*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2018.
- Richelle, Matthieu**, *The Bible and Archaeology*, Hendrickson Publishers Marketing, Massachusetts, 2018.
- Gallicho, Grant - Keenan, James R. (Eds.)**, *Amoris Laetitia. A new momentum for Moral formation and Pastoral practice*, Paulist Press, New York, 2018.
- Schlegel, Michael**, *Jerusalem "An Jenem Tag"*, Editions Sankt Ottilien, 2018.
- Carmona Fernández, F. - García Cano, J.M. (Eds.)**, *Guerra y violencia en la literatura y en la historia*, Universidad de Murcia, Murcia 2018.

ÍNDICE GENERAL

Artículos

Carmen Bernabé Ubieta , <i>40 años de Estudios de la Biblia en España</i>	283-305
Eloy Bueno de la Fuente , <i>40 años de Eclesiología en España (1975-2017)</i> . .	339-360
Emiliano Javier Cuccia , <i>Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Escoto</i>	15-38
Juan Pablo Espinosa Arce , <i>Unidad en la diferencia. Algunas claves para pensar el diálogo ecuménico hoy</i>	137-146
Pedro García Casas , <i>Crítica wojtyliana a la moral kantiana y propuesta de la norma personalista incondicionada</i>	29-48
Antonio González Fernández , <i>El desafío de una Teología Evangélica en España</i>	435-448
Ivan Macut , <i>Martin Luthers rolle zu Beginn der Reformation: Einladung zum Nachdenken über die Vergangenheit</i>	1-14
Felipe Martín Huete , <i>Religiones orientales y secularización</i>	49-66
Silvia Martínez Cano , <i>40 años de Teología Feminista en España. Resistencia y creatividad</i>	449-474
Francisco Martínez Fresneda , <i>40 años del Instituto Teológico de Murcia OFM</i>	241-258
María Amparo Mateo Donet , <i>El cuidado de los cautivos en las primeras comunidades cristianas</i>	67-86
José Antonio Molina Gómez , <i>La Pasión brasileña de Asli Erdogan en La Ciudad de la Pelerina Roja</i>	179-183
José Luis Parada Navas , <i>40 años de Teología Moral en España</i>	361-382
Bernardo Pérez Andreo (Coord.) , <i>40 años de Teología en España. Presentación</i>	227-240
Pedro Pérez Mulero , <i>Fides y bautismo infantil en la romanidad paleocristiana</i>	147-161
Salvador Pié-Ninot , <i>40 años de Teología Fundamental en España (1978-2018). Un balance</i>	307-338
Xabier Pikaza Ibarrodo , <i>40 años de Cristología hispana (1977-2018). Ruptura, Discusión, vuelta a la Biblia y Hermenéutica</i>	259-282
Gabriel Richi Alberti , <i>La vida consagrada. Nota bibliográfica</i>	115-136

Pilar Sánchez Álvarez , <i>Dios en el momento actual. Visión de la sociedad en Olegario González de Cardedal</i>	87-113
Antonio Sánchez Román , <i>La pérdida de la riqueza. Entrevista a Hugo Mújica</i>	163-178
Leandro Sequeiros San Román , <i>40 años de Ciencia y Teología en España (1978-2018): una perspectiva esperanzadora</i>	403-434
Eduardo Torano López , <i>40 años de Antropología Teológica en España</i>	383-401

Bibliografía

Aguirre, Rafael (Ed.) , <i>Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes</i> (FMF)	185-187
Andueza, José Manuel , <i>La Misericordia, los pobres y el Reino de Dios</i> (BPA)	199-200
Arzubiáldo, Santiago , <i>Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual</i> (MJHB)	200-202
Bartolomé, Juan José , <i>Los niños en el ministerio de Jesús de Nazaret. Sujetos de curación y modelos del Reino</i> (FMF)	486
Bauckham, Richard , <i>Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimonium</i> (RSV)	475
Bird, Michael F. , <i>Jesus, the Eternal Son. Answering Adoptionist Christology</i> (RSV)	202-203
Chillón Lorenzo, José Manuel , <i>El pensar y la distancia. Hacia una comprensión de la crítica como filosofía</i> (AMM)	195-197
Dalferth, Ingolf U. , <i>Trascendencia y mundo secular. Orientación de la vida al presente último de Dios</i> (FMF)	218-220
De Luis Vizcaíno, Pío, OSA , <i>La Eucaristía según San Agustín. Ver, crecer, entender</i> (FHD)	501
Echeverría, Eduardo J. , <i>El papa Francisco. El legado del Vaticano II</i> (FHD)	502
Estrada, Juan Antonio , <i>De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual</i> (FJGR)	203-205
Flores Jácome, José Alberto , <i>Pedagogía y colonialidad en la amazonía ecuatoriana (1960-1979)</i> (JJGO)	220-221
García Álvarez, Jaime, OSA , <i>San Agustín. Aproximación a su vida, obras y acción pastoral</i> (FHD)	504
García Failde J. J. , <i>Nuevo tratado de derecho procesal canónico</i> (MAEA) ..	505
Goldingay, John , <i>Reading Jesus's Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament</i> (RSV)	477

Gómez Ramos, Antonio—Cristina Sánchez Muñoz (eds.), <i>Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia</i> (FMF)	197-199
González de Cardedal, Olegario, <i>Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad</i> (PSA)	488
Gorman, Michael J., <i>Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul and His Letters</i> (RSV)	205-207
Greenway, William, <i>For the Love of All Creatures. The Story of Grace in Genesis</i> (RSV)	478
Guerra, José Antonio, <i>Loado seas, mi Señor. Francisco de Asís, una vida hecha alabanza</i> (FMF)	507
Harrison, Peter (ed.), <i>Cuestiones de Ciencia y Religión. Pasado y presente</i> (AMM)	508
Hauerwas, Stanley, <i>The Work of Theology</i> (RSV)	207-209
Kreider, Alan, <i>La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano</i> (FMF)	209-210
Larra Lomas L.E., <i>Solo la misericordia nos salvará. La escatología en los escritos de Francisco de Asís</i> (MMGG)	511
Llamas Roig, Vicente, <i>In via Scoti</i> (BPA)	484
Lazcano, Rafael, <i>Lutero. Una vida delante de Dios</i> (FMF)	491
Lohfink, Gerhard, <i>Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue</i> (PMB)	210-212
Lovin, Robin W. – Mauldin, Joshua (Eds.), <i>Theology as Interdisciplinary Inquiry. Learning with and from de Natural and Human Sciences</i> (RSV) . . .	212-213
Merino, José Antonio, <i>Asís, ciudad símbolo. Legado humano y espiritual de Francisco y Clara</i> (MAEA)	221-223
Navarro Puerto, Mercedes, <i>Jesús y su sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el evangelio de Marcos</i> (FMF)	187-188
Norelli, Enrico, <i>La nascita del cristianesimo</i> (FMF)	188-190
Núñez Beltrán, Miguel Ángel (coord.), <i>Synodicon Baeticum III: Constituciones conciliares y sinodales de las diócesis de Cádiz, Ceuta y Córdoba</i> (VFB)	483
Pérez Andreo, Bernardo, <i>La Revolución de Jesús. El proyecto del Reino de Dios</i> (XPI)	493
Pikaza Ibarrondo, Xabier, <i>Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia</i> (BPA)	190-192
Puente López, Julio, <i>Un paso adelante. Cien años con Ebner. Cristianismo, cultura y deseo</i> (FHD)	496
Rutledge, Fleming, <i>The Crucifixion. Understanding the Death of Jesus Christ</i> (RSV)	213-216
Sánchez-Bayón, A., Campos, G., Fuente, C. (Eds.), <i>¿Ocaso estatal y de sus relaciones institucionales y protocolarias?</i> (ÁA)	512

Schroeder, Joy A., (Ed.), <i>The Book of Jeremiah</i> (RSV)	480
Stott, John, <i>Basic Introduction to the New Testament</i> (RSV)	192-193
Strappazon, Valentín, <i>Saint Antoine de Padoue. Une vie</i> (FHD)	514
Tolentino Mendoza, José, <i>La construcción de Jesús. La sorpresa de un retrato</i> (FMF)	498
Uríbarri Bilbao, Gabino, SJ, <i>La mística de Jesús. Desafío y propuesta</i> (FMF)	500
Uribe Escobar, Fernando, OFM, <i>Núcleos del carisma de san Francisco de Asís. La identidad franciscana</i> (FMF)	223-224
Vázquez Jiménez, Rafael, <i>La Iglesia sacramento universal de salvación. Convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico</i> (AMG)	216-218
Vogels, Walter, <i>Le petit reste dans la Bible et l'Église aujourd'hui</i> (BPA) . . .	481
Walton, Steve—Trebilco, Paul R. — Gill, David W.J. (Eds.), <i>The Urban World and the First Christians</i> (RSV)	193-195

REVISTA *CARTHAGINENSIA* POLÍTICA EDITORIAL

Misión

Carthaginensia, revista de estudios e investigación, es el órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). Es una publicación semestral que presenta a la comunidad académica los aportes más actuales en los campos de la Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, Humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Visión

Esta publicación pretende estar en los más prestigiosos sistemas de indexación nacional e internacional. Para ello esta revista está abierta a todas las colaboraciones de nivel internacional, buscando siempre la solvencia investigadora, la integración sinérgica de las ciencias sociales y humanas y la capacidad crítica y creativa en los artículos.

Público al que se dirige

Los productos que se visibilizan en Carthaginensia están dirigidos a la comunidad académica, interesada en conocer los avances de investigación en las áreas reseñadas.

La Revista se envía a las bibliotecas de distintas universidades, institutos, centros de estudio, casas de formación y seminarios con los que se mantiene comunicación e intercambio.

Instrucciones a los autores

Los autores interesados en publicar en Carthaginensia deberán presentar contribuciones originales y tener en cuenta que se privilegiarán tres clases de artículos:

a. Artículo de Investigación científica con soporte crítico. (6.000-12.000 palabras)

Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

b. Notas y comentarios. (2.000-6.000 palabras)

Artículos de investigación de menos extensión que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter personal, etc.

c. Documentos. (6.000-12.000 palabras)

Presentación de documentos escritos o ediciones críticas.

Para su publicación es necesario que el escrito sea pertinente e inédito. El artículo debe tener las siguientes características:

- Extensión: puede oscilar entre 6.000 y 12.000 palabras.
- Letra: Times New Roman, tamaño 12.
- Espacio: sencillo
- Margen: 3 cm en todos los costados.

Debe ser presentado el título del artículo, en castellano e inglés, seguido del nombre de autor (a pie de página una pequeña biografía con el siguiente orden: lugar y fecha de nacimiento, estudios, filiación institucional, dirección de correo electrónico), un resumen (de 100 a 150 palabras) y máximo cinco palabras clave, en español e inglés.

La bibliografía se ubicará al final del artículo ordenada alfabéticamente. Igualmente, este será el referente para la citación a pie de página:

1.- Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas; se redactarán como sigue:

1º Libro: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos. Ed. Espigas. Murcia 2011; referencia: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, El libro de Malaquías, o. c., 45. 2º Capítulo de libro: MIGUEL GARCÍA-BARÓ, «El problema antropológico de la identidad», en JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), Perspectivas sobre la familia. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; referencia: MIGUEL GARCÍA-BARÓ, «El problema antropológico», a. c., 202. 3º Artículo: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión filosófica de la pobreza en San Buenaventura», en Carthaginensia 27 (2011) 317-344; referencia: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión», a.c. 325. 4º Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en versales para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: ÁLVAREZ BARREDO, MIGUEL, El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos. Ed. Espigas. Murcia 2011). 5º Siglas y abreviaturas: cf. “Apéndice 1” de la Ortografía de la Lengua Española de la RAE. 6º Citas bíblicas: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la Sagrada Biblia versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. 7º Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos. 8º Sistema anglosajón: las citas bibliográficas se hacen en el texto. Se indica entre paréntesis autor y año de publicación (Martínez Fresneda, F., 2011). Si se cita un párrafo se escribe: autor, año y dos puntos y número de página: Martínez Fresneda, F., 2011: 326). Al final se escribirá la Bibliografía ordenada alfabéticamente. Las referencias a Documentos y explicativas se harán a pie de página.

Proceso de recepción, arbitraje y publicación

1. El autor debe enviar directamente el artículo al correo carthaginensia@itmfranciscano.org, expresando su interés de publicar en la Revista, así como su hoja de vida en archivo aparte.
2. El autor se compromete a presentar un artículo inédito y original
2. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros o pares académicos que emitirán su concepto en un formato en el que se establecen los criterios de evaluación. Dicho concepto se comunicará oportunamente al autor del artículo. En el caso de disparidad de criterios de los árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro para que emita un último concepto y el Editor tomará la decisión sobre la publicación. Se realizará arbitraje “ciego”, en el que el autor no conocerá el nombre de sus árbitros ni el árbitro conocerá el nombre del autor del artículo que está evaluando. Las fechas de recibido y arbitrado aparecerán al principio de cada artículo.
3. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
4. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
5. Finalizado el proceso de arbitraje se comunicará al autor la aceptación o no del artículo.

Disposiciones generales

El contenido es plena responsabilidad de los autores.

El envío de artículos al correo electrónico de la Revista no implica su publicación.

La recepción, arbitraje y publicación de los artículos no implican remuneración.

El servicio prestado por el comité científico, comité editorial y los árbitros no implican remuneración.

Los textos aceptados para su publicación podrán ser divulgados a través de medios virtuales.

Los tiempos de impresión y de envío por correo postal son factores ajenos que no comprometen las políticas editoriales de la Revista.

Comité Editorial

El Comité Editorial de la Revista genera las políticas editoriales y apoya los procesos de edición y publicación.

Comité Científico

El Comité Científico ejerce un cuidado permanente por el aseguramiento de la alta calidad de los productos académicos, con el fin de cumplir la Misión y las metas de visibilidad e indexación nacional e internacional.

Árbitros

El árbitro o par académico es un perito en aquellos temas específicos que son abordados por los autores de los artículos. Su función consiste en velar por la calidad del artículo particular que se le envió, de tal modo que los artículos que se publican en la Revista sean pertinentes y hagan un aporte a la filosofía, la teología y otras disciplinas afines.

Envío de la Revista

A cada autor se enviará un ejemplar y el pdf del artículo. Igualmente, a las instituciones con las que se tiene canje y a aquellas instancias que avalan las dinámicas de indexación se enviará un ejemplar.

Suscripción

Para recibir la Revista, las instituciones o personas particulares pueden diligenciar y enviar el formulario o comunicarse a los teléfonos o al correo electrónico que aparecen al final de cada número.

Frecuencia de publicación

Carthaginensia se publica de forma semestral, los meses de junio y noviembre, con una paginación de unas 250 páginas.

Exención de responsabilidad

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Declaración ética y de buenas prácticas

El equipo editorial de Carthaginensia está comprometido con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, los artículos son evaluados por pares externos anónimos con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. En todo momento se garantiza la confidencialidad del proceso de evaluación y el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por el Comité Científico o el Consejo Editorial. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles quejas, reclamaciones o aclaraciones que un autor desee formular al equipo editorial o a los evaluadores.

Carthaginensia declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados del proceso de evaluación. Al aceptar los términos y condiciones expresados, los autores han de garantizar que los artículos y los materiales asociados a él son originales y no infringen los derechos de autor. Los autores deben también justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que el trabajo propuesto no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Datos editoriales y tirada

- Año de fundación: 1985
- Fotocomposición: Selegráfica
- Imprenta: Selegráfica
- Tirada: 500 ejemplares
- Depósito legal: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341

CARTHAGINENSIA JOURNAL EDITORIAL POLICY

Mission

Carthaginensia, a journal of studies and research, is the body of cultural and scientific expression of the Theological Institute of Murcia OFM, a center accredited to the Faculty of Theology of the Pontifical University of Antonianum (Roma). It is a biannual publication that presents to the academic community the latest contributions in the fields of Theology, Philosophy, Church History and the Franciscans in Spain and America, Franciscanism, Humanism and Christian thought, and current issues in the field of ecumenism, ethics, moral, law, anthropology, etc.

Vision

This publication endeavors to be one of the most prestigious systems of national and international indexing. As such, it is open to all for international collaborations always seeking the sound investigation, the synergistic integration of social and human sciences and the critical and creative dimensions in the articles.

Readership

The articles in Carthaginensia address the academic community interested in knowing the progress of the research in specific areas mentioned above.

The journal is sent to libraries of various universities, institutes, research centers, formations houses and seminaries with whom communications and exchange are maintained.

Instructions to the Authors

Authors interested in publishing their work in *Carthaginensia* must submit original contributions and take into consideration the three types of work that will be favored:

- a. Scientific research article with critical support (6,000-12,000 words)
Document that presents, in detailed manner, the original findings of research projects. The structure generally contains four major sections: introduction, methodology, findings and conclusions.
- b. Notes and Commentaries (2000-6000 words)
Research papers expressing less extensive views, experiences, personal analysis, etc.
- c. Documents (6,000-12,000 words) Presentation of written documents or critical editions.

For publication, the work shall be relevant and unpublished. The article should have the following characteristics :

- Length: it can be between 6,000 and 12,000 words.
- Font: Times New Roman, size 12.
- Space: common
- Range: 3 cm on all sides.

In the submission, the title of the article must be presented (in Spanish and in English) followed by author's name (with a footnote of the author's credentials: date of birth, studies, institutional affiliation, email address), an abstract (100-150 words) and maximum of five key words in Spanish and in English.

The bibliography is placed at the end of the article in alphabetical order. This will be the benchmark for footnote citations:

1. Bibliographic notes should be included in a footnote (without indention) using superscript Arabic numerals to indicate the automatic notes;

It shall be written as follows:

- a. Book: MIGUEL ALVAREZ BARREDO, *The Book of Malachi. Terminological Dependence and Theological Purposes*. Ed. Spigas. Murcia 2011; Reference: MIGUEL ALVAREZ BARREDO, *The Book of Malachi*, o.c., 45.
- b. Chapter of the Book: MIGUEL GARCIA-BARÓ, “The anthropological problem of identity”, in JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), *Perspectives on the family*. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; Reference: MIGUEL GARCIA-BARÓ, “The Anthropological Problem”, a.c., 202.
- c. Article: Manuel Lazaro Pulido, “The Philosophical Dimension of Poverty in St. Bonaventure”, in *Carthaginensia* 27 (2011) 317-344; Reference: Manuel Lazaro Pulido, “The dimension”, a.c . 325.
- d. Bibliographical references at the end, if any, it must begin with the author’s name in small capitals to sort alphabetically (e.g. BARREDO ALVAREZ, MIGUEL, *The Book of Malachi. Terminological Dependence and Theological Purposes*. Ed. Espigas. Murcia 2011).
- e. Acronyms and Abbreviation: cf. “Appendix 1” of the Spanish Language Spelling SAR .
- f. Biblical Quotations: Quotations from the biblical books of abbreviations follow the model of the Holy Bible official version of the Spanish Episcopal Conference.
- g. Placement of Punctuation marks (commas, periods, etc.) behind the quotes and the superscript numbers.
- h. Anglo-Saxon System: bibliographic citations are in the text. Parentheses indicate the author and year of publication (Fresneda Martínez, F., 2011). If a paragraph is quoted, indicate the author, the year, a colon and page number (Fresneda Martínez, F., 2011 : 326).

At the end, the alphabetized bibliography will be written. The references to the document’s explanatory footnote shall be made at the footnotes .

Process of Reception, Review and Publication

1. The author must send the item directly to carthaginensia@itmfranciscano.org, expressing his interest to have the work published his work in in the journal, as well as his resume in a separate file.
2. The author undertakes to submit an unpublished and original article
3. Once received, it will be submitted to one or two academic arbiters who will issue his/ their concept in a format where the evaluation criteria are established. This concept would be communicated to the author of the article. In case of a difference of opinion among arbiters, the possibility of sending the article to a third arbiter is considered to issue a final concept and the editor will decide on its publication. “Blind” arbitration shall be conducted, wherein neither the author knows the name of the arbiters and nor the arbiters know the name of the author of the article being evaluated. The dates of receipt and arbitration appear at the end of each article.
4. The arbitration procedure uses external reviewers who are experts in their areas of discipline.
5. The result of the arbitration process either for the acceptance or rejection of the article will be communicated to the author within six months of receipt at the least.
6. Once accepted, it shall undergo revision of style and editing before publication

General provisions

The content is entirely the responsibility of the authors.

Submitting articles to e-mail address of the journal does not imply publication.

The reception, arbitration and publication of the articles do not involve compensation.

The service provided by the scientific committee, editorial board and referees service does not involve remuneration.

The texts accepted for publication may be disclosed through virtual means.

Print times and mailing by post are extraneous factors that do not compromise the editorial policies of the journal.

Editorial Board

The Editorial Committee of the journal generates the editorial policies and supports the editing and publication.

Scientific Committee

The Scientific Committee has the permanent mandate of assuring the quality of the academic work in order to fulfill the mission and goals of national and international visibility and indexing.

Arbiters

The arbiters or academic peer is an expert in the specific issues that are addressed by the authors of the articles. Its function is to ensure the quality of the particular item that was sent, so that the articles published in the journal are relevant and thus make a contribution to philosophy, theology and related disciplines .

Shipping Magazine

Each author will be sent a revue and pdf of article. Similarly, a copy will be sent to the institutions with whom the publication maintains collaboration and those that support dynamic indexing.

Subscription

To receive the Journal, the institutions or individuals can fill out and submit the form or call by phone or email listed at the end of each number.

Publication ethics and best practices statement

The editorial team of Carthaginensia is committed to the academic community by ensuring the ethics and quality of its published articles. In compliance with these best practices, articles are evaluated by two external, anonymous, peer reviewers according to criteria based solely on the scientific importance, originality, clarity, and relevance of the submission. The journal guarantees the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the reviewers and authors, the reviewed content, the critical reports submitted by the reviewers, and any other communication issued by the Scientific Committee or Editorial Board. Equally, the strictest confidentiality applies to potential complaints, claims, or clarifications that an author may wish to direct to the editorial team or the article reviewers.

Carthaginensia declares its commitment to the respect and integrity of work already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as being plagiarized, or having fraudulent content, will be eliminated from the evaluation process. In accepting the terms and conditions of publication, authors must guarantee that the article and the materials associated with it are original and do not infringe copyright. The authors will also have to state that, in the case of joint authorship, there has been full consensus of all authors concerned and that the article has not been submitted to, or previously published in, any other medium.

Editorial data and print

- Year of foundation: 1985
- Photocomposition: Selegráfica
- Printing: Selegráfica
- Roll: 500 copies
- Legal deposit: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341

PUBLICACIONES
INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

I SERIE MAYOR

1. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos I. La Catedral. Parroquias de Santas Justa y Rufina y Santiago.* (ISBN 84-85888-05-7) Murcia 1984, 663 pp. 15 x 22 cm. (PITM MA 1). P.V.P. 19,23 €

2. Rodríguez Herrera, I./ Ortega Carmona, A., *Los escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-85888-08-1) Murcia 2003 (2ª Ed.), 761 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 2). P.V.P. 41,00 €

3. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos II. Economía y Sociedad. Siglos XIV-XIX. Edic. F.V. Sánchez Gil,* (ISBN 84-85888-10-3) Murcia 1988, 321 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 3).P.V.P. 12,62 €

4. Sánchez Gil, F.V.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), *De la América española a la América americana.* (ISBN 84-96042-02-X), Murcia 1991, 196 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 4). P.V.P. 10,22 € —AGOTADO—

5. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos III. Los Franciscanos en Orihuela y su Comarca. Siglos XIV-XX.* Eds. F.V. Sánchez Gil - P. Riquelme Oliva. (ISBN 84-86042-06-02) Murcia 1992, 419 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 5). P.V.P. 17,43 €

6. Oliver Alcón, F.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), *América. Variaciones de futuro.* (ISBN 84-86042-03-8) Murcia 1992, 964 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 6). P.V.P. 20,00 €

7. Sanz Valdivieso, R., (Ed.), Pontificia Comisión Bíblica/Comisión Teológica Internacional, *Biblia y Cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La verdad de los dogmas.* Texto bilingüe. (ISBN 84-86042-05-4) Murcia 1992, 274 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 7). P.V.P. 15,03 €

8. Borobio, D., *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S.XVI).* (ISBN 84-86042-04-6) Murcia 1992, 193 pp., 17 x 24 cm. (PLTM MA 8). P.V.P. 10,82 €

9. Riquelme Oliva, P., *Iglesia y Liberalismo. Los Franciscanos en el Reino de Murcia, (1768-1840).* (ISBN 84-86042-11-9) Murcia 1993, 663 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 9). P.V.P. 20,00 €

10. Álvarez Barredo, M., *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías.* (ISBN 84-86042-07-0) Murcia 1993, 229 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 10). P.V.P. 15,03 €

11. García Aragón, L., *Summa Franciscana.* (ISBN 84-86042-09-7) Murcia 1993, 1150 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 11). P.V.P. 30,00 €.

12. Chavero Blanco, F., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura.* (ISBN 84-86042-10-0) Murcia 1993, 293 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 12). P.V.P. 15,03 €

13. Marín Heredia, F., *Torrene. Temas bíblicos* (ISBN 84-86042-16-X) Murcia 1994, 234 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 13). P.V.P. 10,03 €

14. Iborra Botía, A. (Ed.), *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de la Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena.* (ISBN 84-86042-19-4) Murcia 1994, 503 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 14). P.V.P. 24 €

15. Riquelme Oliva, P. (Ed.), *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-17-8) Murcia 1994, 498 pp., 21 x 27 cm. (PITM MA 15). P.V.P. 30,05 €

16. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Perspectivas sobre la Familia.* (ISBN 84-86042-21-6) Murcia 1994, 354 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 16). P.V.P. 12,00 €

17. Nieto Fernández, A., *Los Franciscanos en Murcia.* San Francisco, Colegio de la Purísima y Santa Catalina del Monte (siglos XIV-XIX). Eds. R. Fresneda-P. Riquelme (ISBN 84-86042-18-6) Murcia 1996, 522 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 17). P.V.P. 18,03 €

18. Martínez Blanco, A., *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza.* (ISBN 84-86042-22-4) Murcia 1995, 315 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 18). P.V.P. 15,03 €

19. Mellado Garrido, M., *Religión y Sociedad en la Región de Murcia.* (ISBN 84-85888-11-1) Murcia 1995, 302 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 19). P.V.P. 14,42 €

20/2. San Antonio de Padua, *Sermones Dominicales y Festivos. I: De Septuagésima al XIII Domingo después de Pentecostés y Sermones de la Virgen.* Texto bilingüe latín-español. Ed. Victorino Terradillos. Traducción: Teodoro H. Martín. Introducción: R. Sanz Valdivieso. Murcia 1995, CV-1128 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/1). **II: Del decimotercer Domingo después de Pentecostés hasta el tercer Domingo después de la Octava de Epifanía.** Murcia 1996, 1230 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/2). P.V.P. : en tela 84,14 €; en rústica 72,12 €.

21. Álvarez Barredo, M., *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología.* (ISBN 84-86042-30-5). Murcia 1996, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 21). P.V.P. 12,02 € —**AGOTADO**—

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular.* (ISBN 84-86042-31-3). Murcia 1996, 155 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). P.V.P. 10,00 €

23. Martínez Fresneda, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura.* (ISBN 84-86042-34-8). Murcia 1997, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 23). P.V.P. 15,00 €

24. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos IV. Musulmanes y judíos en Orihuela: Siglos XIV-XVI.* (ISBN 84-86042-35-6). Eds. M. Culiáñez - M. R. Vera Abadía. Murcia 1997, 720 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 24). P.V.P. 15,00 €

25. Riquelme Oliva, P., *Vida del Beato Pedro Soler. Franciscano y mártir lorquino (1826-1860).* (ISBN 84-86042-38-0). Lorca 1998, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 25). P.V.P. 7,50 € —**AGOTADO**—

26. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Exposición sistemática de su predicación.* (ISBN 84-86042-36-4). Madrid 1998, 303 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 26). P.V.P. 15,00 €
—AGOTADO—

27. San Buenaventura, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo.* (ISBN 84-86042-39-9). Edición bilingüe latín-español. Presentación: Miguel García-Baró. Traducción Juan Ortín García. Edición, introducción, notas e índices F. Martínez Fresneda. Murcia 1999, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 27). P.V.P. 15,00 €

28. Gómez Cobo, A., *La “Homelia in laude Ecclesiae” de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración.* (ISBN 84-86042-43-7) Murcia 1999, 755 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 28). P.V.P. 15,00 €

29. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia.* (ISBN 84-86042-40-2) Murcia 1999, 239 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 29). P.V.P. 12,00 €

30. Uribe, F., *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís.* (ISBN 978-84-86042-44-5) Murcia 2010 (2ª ed.), 656 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 30). P.V.P. 36,35 €

31. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8.* (ISBN 84-86042-46-1) Murcia 2000, 228 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 31). P.V.P. 15,00 €

32. Oltra Perales, E. / Prieto Taboada, R., *Reflexiones en torno a la presencia y ausencia de Dios. (Un diálogo entre dos amigos).* (ISBN 84-86042-48-8) Valencia 2000, 254 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 32). —AGOTADO—

33. Manzano, G.I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3.* (ISBN 84-86042-45-3) Murcia 2000, 525 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 33). P.V.P. 15,00 €

34. Riquelme Oliva, P. (Dir.), *Restauración de la Orden franciscana en España. La Provincia franciscana de Cartagena (1836-1878). El convento de San Esteban de Cehegín (1878-2000).* (ISBN 84-86042-49-6) Murcia 2000, 665 pp., 21 x 29'7 cm. (PITM MA 34). P.V.P. 30,00 €

35. Henares Díaz, F., *Fray Diego de Arce. La Oratoria Sacra en el Siglo de Oro.* (ISBN 84-86042-51-8) Murcia 2001, 722 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 35). P.V.P. 15,00 €

36. García Aragón, L., *Concordancias de los Escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-86042-55-0) Murcia 2002, 511 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 36). P.V.P. 20,00 €

37. Muñoz Clares, M., *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca.* (ISBN 84-86042-57-7) Murcia 2002, 454 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 37). P.V.P. 20 €

38. Gómez Villa, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia..* (ISBN 84-86042-58-5) Murcia 2002, 158 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 38). P.V.P. 6 €

39. García García, M., *Los Franciscanos en Moratalla. Historia del Convento de San Sebastián.* (ISBN 84-86042-59-3) Murcia 2003, 205 pp., 17 x 24 cm (PITM 39). P.V.P. 12 €

- 40. Álvarez Barredo, M.,** *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21.* (ISBN 84-86042-61-5) Murcia 2004, 590 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 40). P.V.P. 30,00 €
- 41. González Ortiz, J.J.,** *Transmisión de valores religiosos en la familia.* (ISBN 84-86042-62-3) Murcia 2004, 310 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 41). P.V.P. 15,03 €
- 42. Oltra Perales, E.,** *Vocabulario franciscano* (ISBN 84-609-7396) Valencia 2005, 245 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 42) PVP 12 €
- 43. Carrión Íñiguez, V.P.,** *Los conventos franciscanos en la provincia de Albacete. Siglos XV-XX. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-67-4) Murcia 2006, 855 pp., 22 x 30,5 cm. (PITM MA 43). PVP. 60 €
- 44. Álvarez Barredo, M.,** *Habacub. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro.* (ISBN 978-84-86042-66-0). Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24 (PITM 44). PVP. 12,60 €
- 45. Gómez Ortín, F.J.,** *Contribución al Catálogo y Bibliografía de Salzillo. El Salzillo.* (ISBN 84-86042-68-2). Murcia 2007, 181 pp., 17 x 24 cm. (PITM 45). PVP: 20,00 €
- 46. Casale, Ubertino de.,** *Árbol de la vida crucificada.* (ISBN 978-84-86042-70-7). Edición: Luis Pérez Simón, Murcia 2007, 1583 pp, 17 x 24 cm. (PITM 46). P.V.P. 65,00 €
- 47. Lladó Arburúa, M.,** *Los fundamentos de derecho natural.* (ISBN 978-84-86042-69-1). Murcia 2007, 242 pp., 17 x 24 cm. (PITM 47). PVP: 22,00 €
- 48. Ortega, Manuel.,** *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia Franciscana de Cartagena.* Ed. P. Riquelme Oliva. (ISBN 978-84-86042-77-6). Murcia 2008, 397 pp., 17 x 24 cm. (PITM 48). PVP: 15,00 €
- 49. Parada Navas, J.L. – González Ortiz, J. J. (Eds.),** *La familia como espacio educativo.* (ISBN 978-84-86042-81-3). Murcia 2009, 319 pp, 17 x 24 cm (PITM 49). PVP: 15,03 €
- 50. Manzano, Guzmán I.,** *Fe y razón en Juan Duns Escoto.* Edición bilingüe y versión española del Prólogo por Juan Ortín García. Ed. F. M. Fresneda. (ISBN 978-84-86042-71-4). Murcia 2009, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM 50). PVP: 15,03 €
- 51. Pérez Andreo, B.,** *La verdadera religión.* (ISBN 978-84-86042-79-0). Murcia 2009, 219 pp., 17 x 24 cm. (PITM 51). PVP: 15,03 €
- 52. Álvarez Barredo, M.,** *Los orígenes de la monarquía en Israel. I Sam 8-12.* (ISBN 978-84-86042-82-0). Murcia 2009, 220 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 52). PVP: 15,00 €
- 53. López Cerdán, F.J.,** *Hacia una nueva comprensión del noviazgo en la sociedad postmoderna. Retos éticos y pastorales.* (ISBN 978-84-86042-87-5). Murcia 2010, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 53). PVP: 20,00 €
- 54. Gómez Ortín, F.J.,** *Filologando* (ISBN 978-84-86042-88-0) (Murcia 2010, 512 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 54). P.V.P. 20 €

55. Pérez Simón, L., *La compasión de María, camino de identificación de Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale.* (ISBN 978-84-86042-90-5) Murcia 2010, 344 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 55); PVP 20,00 €

56. Escribano Arráez, M. Á., *La Iglesia ante la legislación civil de familia en España.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2011, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 56); PVP 20,00 €

57. Álvarez Barredo, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 17 x 24 cm. (Serie Mayor 57). P.V.P. 15 €

58. Riquelme Oliva, P. - Vera Botí, A., *El Convento de San Francisco de Murcia.* (ISBN 978-84-85888-26-9, Murcia 2014, 380 pp., 21 x 29,7 cm. (PITM MA 58). P.V.P. 40 €

59. Álvarez Barredo, M., *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales.* (ISBN 978-84-85888-28-3), Murcia 2014, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 59). P.V.P. 15 €

60. Henares Díaz, F., *Los misterios de la vida Cristo en la predicación de franciscanos españoles del siglo de oro (1545-1655)* (ISBN 978-84-85888-30-6), Murcia 2014, 762 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 60). P.V.P. 20 €

61. Martínez Riquelme, A., *Concilio Vaticano II. Llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia. Brújula para navegantes. Vol. III* (ISBN Obra completa 978-84-85888-31-3; vol. I 978-84-85888-32-0; vol. II 978-84-85888-33-7), Murcia 2015, 1865 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 61). P.V.P. 50 €

62. García Lozano, F.J., *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur.* (ISBN 978-84-85888-34-4), Murcia 2015, 462 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 62). P.V.P. 20 €

63. Molina Parra, N.B., *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV.* (ISBN 978-84-85888-38-2), Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 63). P.V.P. 30 €

64. Riquelme Oliva, P. (ed.), *Escritos de fray Junípero Serra.* (ISBN 978-84-85888-41-2), Murcia 2015, 978 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 64). P.V.P. 40 €

65. Gómez Ortín, J., *Cúmulo.* (ISBN 978-84-85888-43-6), Murcia 2015, 396 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 65). P.V.P. 20 €

66. San Antonio de Padua, *Sermones dominicales y festivos.* Ed. F. Martínez Fresneda (ISBN 978-84-85888-40-5), Murcia 2015, 1445 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 66). P.V.P. 60 €

67. *El Evangelio como forma de vida. A la escucha de Clara en su Regla.* Trad. José Hernández Valenzuela (ISBN 978-84-85888-45-0) Murcia 2016, 694 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 67)

68. Álvarez Barredo, M., *El trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario* (ISBN 978-84-85888-54-2), Murcia 2017, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

69. Henares Díaz, F., *Cien años de periodismo religioso (1915-2015)*. (ISBN 978-84-85888-63-4), Murcia 2017, 384 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

70. Llamas Roig, V., *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*. (ISBN 978-84-85888-67-2), Murcia 2018, 350 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

II. SERIE MENOR

1. Martínez Sastre, P., *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho canónico* (ISBN 84-85888-03-0) Murcia 1983, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 1). —AGOTADO—

2. Martínez Sastre, P., *Las monjas y sus monasterios en el nuevo Código de Derecho Canónico* (ISBN 84-85888-04-1)) Murcia 1983, 171 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 2). P.V.P. 5,41 € — AGOTADO—

3. García Sánchez, F. M., *Francisco de Asís. El Desafío de un pobre* (ISBN 84-85888-06-5) Murcia 1984, 199 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 3). P.V.P. 9'02 €

4. Martínez Sastre, P., *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico*. (ISBN 84-85888-07-3) Murcia 1984, 197 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 4). P.V.P. 5,41 €

5. Marín Heredia, F., *Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas*. (ISBN 84-86042-01-1) Murcia 1990, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 5). P.V.P. 5,41 €

6. Marín Heredia, F., *Mujer. Ensayo de teología bíblica*. (ISBN 84-86042-08-9) Murcia 1993, 97 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 6). P.V.P. 4,81 € — AGOTADO—

7. Riquelme Oliva, P., *La Murcia Franciscana en América*. (ISBN 84-86042-12-7) Murcia 1993, 270 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 7). P.V.P. 7,21 €

8. Martínez Sastre, P., *Francisco siglo XXI*. (ISBN 84-86042-13-5) Murcia 1993, 2ª ed., 100 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 8). P.V.P. 5,00 € —AGOTADO—

9. Martínez Sastre, P., *Carisma e Institución* (ISBN 84-86042-14-3) Murcia 1994, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 9). P.V.P. 5,41 €

10. Marín Heredia, F., *Diálogos en la Luz*. (ISBN 84-86042-15-1) Murcia 1994, 300 pp. 12 x 19 cm. (PITM ME 10). P.V.P. 9,02 €

11. Marín Heredia, F., *Jesucristo visto por un ángel*. (ISBN 84-86042-22-9) Murcia 1994, 336 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 11). P.V.P. 9,02 €

12. Díaz, C., *Esperar construyendo*. (ISBN 84-86042-20-8) Murcia 1994, 237 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 12). P.V.P. 9,02 €

13. Rincón Cruz, M., *Certeza* (1988-1994). (ISBN 84-86042-25-9) Murcia 1995, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 13). P.V.P. 5,31 €

14. Martínez Sastre, P., *Puntualizando. El Derecho Canónico al alcance de los laicos.* (ISBN 84-86042-32-1) Murcia 1996, 120 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 14). P.V.P. 5,41 € — **AGOTADO** —

15. Marín Heredia, F., *Una sola carne. Tras las huellas del Israel de Dios.* (ISBN 84-86042-37-2) Murcia 1998, 268 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 15) P.V.P. 9,02 €

16. Merino, J.A., *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie.* (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €

17. Parada Navas, J.L., *Ética del matrimonio y de la familia.* (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 € — **AGOTADO** —

18. Martínez Fresneda, F., *La Paz. Actitudes y creencias, Desarrollo práctico por J.C. García Domene* (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2003 (4ª Ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €

19. García Sánchez, F. M., *El Cántico de las Criaturas.* (ISBN 84-86042-54-2) Murcia 2002, 365 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 19). P.V.P. 12,00 €

20. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción* (ISBN 84-86042-52-6) Madrid 2002, 160 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 20). P.V.P. 9 € — **AGOTADO** —

21. Martínez Fresneda, F./ Parada Navas, J.L., *Teología y Moral franciscanas. Introducción* (ISBN 84-86042-56-9) Murcia 2006 (3ª Ed.), 324 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 21). P.V.P. 12 €

22. García Sánchez, F. M., *Floreillas Santaneras.* (ISBN 978-84-86042-72-1). Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). PVP: 10,00 €

23. Gómez Ortín, F.J., *Guía Maravillense.* (ISBN 978-84-86042-74-5). Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). PVP: 10,00 €

24. García Sánchez, F. M., *Hagamos soledad.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2010, 232 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 24); PVP 10,00 €

25. Martínez Fresneda, F., *Jesús* (ISBN 978-84-86042-95 -0) Murcia 2012, 367 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.

26. Berzosa Martínez, R., *Pueblo de Dios, inculturación y pobres. Claves teológico-eclesiales del Papa Francisco* (ISBN 978-84-85888-47-4) Murcia 2016, 200 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 26). P.V.P. 15 €.

27. Nicolás Soler, A., *Desde el sagrario del dolor. La fe en camino con la soledad* (ISBN 978-84-85888-56-6) Murcia 2017, 273 pp., 13 x 19 cm. (PITM ME 27). PVP: 15,00 €

SERIE TEXTOS

1. Martínez Fresneda, F., *Jesús de Nazaret.* (ISBN 84-86042-63-1). Murcia 2006 (2ª ed.), 883 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 1). P.V.P.: Rústica, 24,90 €; Tela, 37,35 €.

2. García Domene, J.C., *Enseñanza religiosa escolar: Fundamentos y Didáctica.* (ISBN 84-86042-65-8) Murcia 2006, 296 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 2). Incluye CDRom. P.V.P. 15 €

3. Uribe, F., *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu.* (ISBN 84-86042-64-X) Murcia 2007 (2ª ed.), 378 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 3). 19,05 €.

4. Prada Camín, M. F., *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multimode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) Murcia 2013, 294 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 4). 15 €.

5. Historia y Evangelio, *Actas I Centenario Muerte de Madre Paula Gil Cano,* Murcia 2 de junio de 2012, 18 y 26 enero 2013 (ISBN 978-84-85888-24-5) Murcia 2013, 246 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 5). 14 €.

6. Martínez Fresneda, F., «Debo dejar a Dios por Dios» (*Carta 2, 11*). *Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano,* (ISBN 978-84-85888-22-1) Murcia 2013, 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

7. Parente, U., *Biografía de la Madre Paula Gil Cano,* (ISBN 978-84-85888-36-8) Murcia 2015, 451 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 7). 20€.

8. Martínez Fresneda, F., *El Evangelio domingo a domingo (A-B-C) Reflexión y meditación,* (ISBN 978-84-85888-53-5) Murcia 2017, 655 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 8). 20€.

9. Martínez Fresneda, F., *Jesús, hijo y hermano,* (ISBN 978-84-85888-59-7) Murcia 2017, 607 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 9). 25€.

10. Martín Fernández, A., *Buscadme en las palabras,* (ISBN 978-84-85888-61-0) Murcia 2017, 416 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 10). 15€.

CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

0. El Instituto Teológico de Murcia OFM. Centro Agregado, Martínez Fresneda, F. (Ed). (ISBN 978-84-86042-73-8), Murcia 2008, 84 pp., 13,5 x 21 cm.

1. Sobre la Tolerancia y el Pluralismo, Sanz Valdivieso, R. (ISBN 978-84-86042-75-2), Murcia 2008, 86 pp., 13,5 x 21 cm.

2. Apuntes de Bioética, Parada Navas, J.L. (ISBN 978-84-86042-76-9), Murcia 2008, 92 pp., 13,5 x 21 cm.

3. La familia cristiana: misterio humano y divino, Botero Giraldo, J.S. (ISBN 978-84-86042-78-3), Murcia 2009, 64 pp., 13,5 x 21 cm.

4. *El Yihad: concepto, evolución y actualidad*, Gutiérrez Espada, C. (ISBN 978-84-86042-80-6), Murcia 2009, 70 pp., 13,5 x 21 cm.

5. *150 años con Darwin: perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía*. Encinas Guzmán, M^a R. – Lázaro Pulido, M. (ISBN 978-84-86042-84-4), Murcia 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm.

6. *La educación para la convivencia en una sociedad plural*, Ortega Ruiz, P. (ISBN 978-84-86042-85-1), Murcia 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.

7. *Globalización en perspectiva cristiana*, Pérez Andreo, B. ((ISBN 978 – 84 – 86042–89–9) Murcia 2011, 77 pp., 13,5 x 21 cm.

8. *Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores del cambio global*, López Bermúdez, F. (978-84-86042-93-6) 94 pp., 13,5 x 21 cm.

9. *Educación para la igualdad de varones y mujeres y la prevención de la violencia de género*, Escámez Sánchez, J. –Vázquez Verdera V. (978-84-85888-12-2) 67 pp., 13,5 x 21 cm.

10. *Eutanasia y muerte digna: hacia una bioética del buen morir a la luz de la moral católica*, García Férrez J. (978-84-85888-15-3) 68 pp., 13,5 x 21 cm.

11. *Economía para la Esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano*, Lluch Frechina E. (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

12. *La credibilidad de la fe cristiana*, Oviedo Torró L. (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

13. *Europa. Una historia, un proyecto cristiano*, Pikaza X. (978-84-85888-27-6) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

14. *Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona*, Villalba Lucas M. (978-84-85888-50-4) 116 pp., 13,5 x 21 cm.

Pedidos a: **Librería Franciscana**

Dr. Fleming, 1

E-30003 MURCIA

Tel.: 968 23 99 93

Fax: 968 24 23 97

Correo: editorialespigas@telefonica.net

www.itmfranciscanos.org/publicaciones

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda (ed.)

**SAN ANTONIO DE PADUA.
SERMONES DOMINICALES Y FESTIVOS**

MURCIA 2015

*Un volumen de 1445 pp., 17 x 24 cms. Precio 60,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Pedro Riquelme Oliva (ed.)

**ESCRITOS
DE FRAY JUNÍPERO SERRA**

MURCIA 2015

*Un volumen de 978 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS

MURCIA 2016

*Un volumen de 367 pp., 12 x 19 cms. Precio 12,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

R. Berzosa Martínez

**PUEBLO DE DIOS,
INCULTURACIÓN Y POBRES.
CLAVES TEOLÓGICO-ECLESIALES
DEL PAPA FRANCISCO**

MURCIA 2016

*Un volumen de 200 pp., 12 x 19 cms. Precio 15,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

J. Hernández Valenzuela (trad.)

**EL EVANGELIO COMO FORMA DE VIDA.
A LA ESCUCHA DE CLARA
EN SU REGLA.**

MURCIA 2016

*Un volumen de 694 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Martínez Fresneda

**EL EVANGELIO
DOMINGO A DOMINGO (A-B-C)
REFLEXIÓN Y MEDITACIÓN**

MURCIA 2017

*Un volumen de 655 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 25,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS, HIJO Y HERMANO

MURCIA 2017

*Un volumen de 607 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 25,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Henares Díaz

**CIEN AÑOS DE PERIODISMO
RELIGIOSO (1915-2015)**

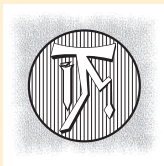
LA REVISTA ESPIGAS Y AZUCENAS - IGLESIA HOY

MURCIA 2017

*Un volumen de 382 pp., 17 x 24 cms. Precio 18,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

RESEÑAS

Bauckham, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (RSV) 475-477; **Goldingay, John**, *Reading Jesus's Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament* (RSV) 477-478; **Greenway, William**, *For the Love of All Creatures. The Story of Grace in Genesis* (RSV) 478-479; **Schroeder, Joy A., (Ed.)**, *The Book of Jeremiah* (RSV) 480-481; **Vogels, Walter**, *Le petit reste dans la Bible et l'Église aujourd'hui* (BPA) 481-483; **Núñez Beltrán, Miguel Ángel** (coord.), *Synodicon Baeticum III: Constituciones conciliares y sinodales de las diócesis de Cádiz, Ceuta y Córdoba* (VFB) 483-484; **Bartolomé, Juan José**, *Los niños en el ministerio de Jesús de Nazaret. Sujetos de curación y modelos del Reino* (FMF) 486-488; **González de Cardedal, Olegario**, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad* (PSA) 488-491; **Lazcano, Rafael**, *Lutero. Una vida delante de Dios* (FMF) 491-493; **Pérez Andreo, Bernardo**, *La Revolución de Jesús. El proyecto del Reino de Dios* (XPI) 493-496; **Puente López, Julio**, *Un paso adelante. Cien años con Ebner. Cristianismo, cultura y deseo* (FHD) 496-498; **Tolentino Mendoça, José**, *La construcción de Jesús. La sorpresa de un retrato* (FMF) 498-499; **Uríbarri Bilbao, Gabino, SJ**, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta* (FMF) 500-501; **De Luis Vizcaíno, Pío, OSA**, *La Eucaristía según San Agustín. Ver, crecer, entender* (FHD) 501-502; **Echeverría, Eduardo J.**, *El papa Francisco. El legado del Vaticano II* (FHD) 502-504; **García Álvarez, OSA, Jaime**, *San Agustín. Aproximación a su vida, obras y acción pastoral* (FHD) 504-505; **García Failde J. J.**, *Nuevo tratado de derecho procesal canónico* (MAEA) 505-507; **Guerra, José Antonio**, *Loado seas, mi Señor. Francisco de Asís, una vida hecha alabanza* (FMF) 507-508; **Harrison, Peter (ed.)**, *Cuestiones de Ciencia y Religión. Pasado y presente* (AMM) 508-511; **Larra Lomas L.E.**, *Solo la misericordia nos salvará. La escatología en los escritos de Francisco de Asís* (MMGG) 511-512; **Sánchez-Bayón, A., Campos, G., Fuente, C. (Eds.)**: *¿Ocaso estatal y de sus relaciones institucionales y protocolarias?* (ÁA) 512-514; **Strappazzon, Valentín**, *Saint Antoine de Padoue. Une vie* (FHD) 514-515; **Llamas Roig, Vicente**, *In via Scoti* (BPA) 484-486.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones