

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XV
Julio-Diciembre 1999
Número 28

SUMARIO

ESTUDIOS

Jürgen Moltmann

Situación de la teología al final del siglo XX. 247-250

Xabier Pikaza

La teología española ante el fin del milenio. De la liberación a la esperanza (1975-2000) 251-324

Pablo Richard

Futuro de la Teología de la Liberación. Una visión desde América Latina 325-345

Patricio Peñalver Gómez

Contextos y posibilidades de la filosofía española 347-368

José Antonio Merino Abad

El franciscanismo y su futuro 369-393

Ángel Galindo

Problemas éticos en la atención al enfermo mental anciano. 395-412

María José Vilar

Contribución a la biografía del cardenal Mariano Barrio, Obispo de Cartagena y arzobispo de Valencia (veintitrés cartas inéditas, 1858-1874). 413-448

NOTAS Y COMENTARIOS

Gonzálo Fernández Hernández

Arrio y la música 449-450

Juan José Tamayo-Acosta

Ni clérigos, ni laicos. Cristianos en comunidad. 451-465

BIBLIOGRAFÍA 467-490

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS 491-500

LIBROS RECIBIDOS 501-504

ÍNDICE GENERAL 505-510

LA TEOLOGÍA ESPAÑOLA ANTE EL FIN DEL MILENIO. DE LA LIBERACIÓN A LA ESPERANZA (1975-2000)

XABIER PIKAZA

Ofrezco aquí una visión general de la teología hispana (española) desde la perspectiva del fin de milenio (escribo a mediados del 1999), haciendo un balance de sus aportaciones y problemas en los últimos 25 años (de 1975 al 2000). Podría haber tomado como referencia el Vaticano II (de 1965 a 2000), pero he preferido destacar, en un sentido extenso, el último cuarto de siglo, que corresponde a la transición política y social, tras la caída del régimen autocrático de Franco (1977-2000).

Me interesa la *teología* hispana en perspectiva de *liberación*, situándola en el contexto total del cristianismo. Hablo de la *teología hispana*, sabiendo que ella resulta inseparable de *Europa* (donde España se ha integrado) y de *América Latina*, con la que España ha mantenido lazos íntimos por cultura, lenguaje y conexiones personales. Por eso, tomo como punto de partida la situación general de la teología europea (mundial) para irme centrandome después en la española¹.

¹ La teología hispana de los años setenta ha estado marcada por el ideal de liberación. Ahora, al filo del 2000, ese ideal sigue siendo signo de esperanza, como indica el subtítulo de mi trabajo. Como referencia personal, quiero recordar que el año 1975 por indicación del Cardenal Tarancón, nos reunimos en Salamanca un grupo de filósofos y teólogos, para evaluar los principios y riesgos de la teología de la liberación, comprometiéndonos a escribir, cada uno desde su especialidad, un estudio sobre el tema. Como es normal en estos casos, dada la diversidad de perspectivas y directrices, ese trabajo no llegó a publicarse, aunque alguno de nosotros lo hicimos después, por nuestra propia cuenta. Este es el origen de mi libro *Evangelio de Jesús y Praxis Marxista*, Marova, Madrid 1977, que está al fondo de lo que ahora escribo.

Introducción

En sentido extenso, conforme a los modelos bíblicos (éxodo y pascua), toda teología debería ser *liberadora*, pues intenta expresar y expandir la experiencia de libertad del evangelio. Pero no siempre ha sido así: muchos piensan que la Iglesia y teología cristiana han sido últimamente una instancia de represión, vinculada a la política conservadora y absolutista, avalando y/o sacralizando los poderes de la nobleza feudal y de los propietarios de la tierra. Por eso, es normal que muchos estratos de la sociedad hayan sido, al menos parcialmente, anti-eclesiales, contrarios a la jerarquía “cristiana”².

Pues bien, superando posturas anteriores, la *teología de la liberación* propuso (entre los años sesenta y ochenta de este siglo) una lectura liberadora del cristianismo, destacando los aspectos prácticos, revolucionarios, del evangelio, asumiendo la primera y, sobre todo, la segunda Ilustración (más vinculada a la razón práctica). Algunos pensaron que empezaba un tiempo nuevo, largo en duración, fértil en respuestas creadoras. Pero, por diversas razones (cansancio interior, cambios sociales del entorno, actitud de la jerarquía, en sus documentos de 1984 y 1985), esa teología entró en crisis profunda hace unos quince años. Unos hablan de *involución* eclesial, otros de imposición jerárquica, algunos de fundamentalismo de los grupos dominantes... No quiero ni puedo entrar en ese tipo de valoraciones, para situarme a un nivel de hondura eclesial y teológica³.

Pienso que aquel cambio eclesial (o jerárquico), iniciado en los ochenta, que algunos interpretan como reacción de miedo ante las novedades del Vaticano II, no significa una crisis de muerte, sino de maduración. Es crisis interna, vinculada a la estructura y mensaje de la Iglesia, no un hecho meramente externo, vinculado sólo a las transformaciones políticas, como el retorno del neo-conservadurismo y la *caída del muro de Berlín* (1989)⁴. Las

² Suele decirse que los herejes y filósofos más apartados de Iglesia católica son los que más han destacado la libertad del evangelio. Así podemos citar la *primera ilustración*, representada filosóficamente por Kant y Hegel, que ha interpretado el cristianismo como despliegue de la libertad racional. Una *segunda ilustración*, que puede comenzar en K. Marx, ha destacado la exigencia de libertad económica y social, chocando así con la visión más tradicional del cristianismo:

³ Muchos han destacado el desencanto por los cambios de la Iglesia desde el comienzo de los años ochenta. Cf. C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985; M. Gesteira, “Ante el 50 aniversario de la revista Española de Teología (1941-1991)”: *RET* 5 (1990) 377-383.

⁴ J. M. MARDONES (cf. *Postmodernidad y neo-conservadurismo*, EVD, Estella 1991; *Íd. Neoliberalismo y religión*, EVD, Estella 1998) ha estudiado esos cambios desde una perspectiva cultural, económica y social. Pienso que sus análisis deben profundizarse también desde una clave estrictamente teológica.

transformaciones sucedidas en Europa y el mundo a partir de la caída de los sistemas comunistas occidentales (año 1989), no pueden tomarse como elemento decisivo para comprender los cambios de la teología y en especial de la teología de la liberación, pues ellos tienen raíces más profundas y habían comenzado a realizarse previamente (a lo largo de los años setenta).

Algunos comentaristas pudieron pensar que la teología de la liberación dependía del pensamiento y praxis comunista, siendo una “colonización” marxista de algunos sectores de la Iglesia. Hubo, sin duda, casos de simbiosis, personas con doble militancia (cristiana y marxista), ejemplos de utilización de la Iglesia para un tipo de marxismo... Pero, en conjunto, ellos no fueron importantes: más que el marxismo ha influido y sigue influyendo en la Iglesia una mentalidad y política capitalista, vinculada a los regímenes y políticas de seguridad nacional de muchos estados de Europa y América. El influjo del marxismo en la Iglesia y en la teología ha sido, y está siendo, mucho menos intenso que la utilización de la Iglesia por los fascismos, capitalismo y nacionalismos de diverso tipo, especialmente por aquellos que condenan los nacionalismos ajenos y no advierten el propio (cf. Mt 7,1-5)⁵.

Ciertamente, los acontecimientos del 1989, con el endurecimiento posterior de los sistemas capitalistas, han podido hacer pensar que la teología de la liberación estaba muerta, y sin duda lo está en alguna de sus formas antiguas. Pero su raíz evangélica sigue viva. Más aún, la misma caída del muro, con los cambios políticos posteriores, ha acentuado la necesidad de una teología que responda a los principios del evangelio, apareciendo como fuente de liberación cristiana en las nuevas condiciones de nuestra sociedad industrial, desde el centro de un estado español que asume los “valores” económicos y militares de los países occidentales (Unión Europea, OTAN).

División

Quiero trazar algunas líneas de la teología hispana, en los últimos 25 años, desde los problemas planteados por la teoría y praxis de la liberación,

⁵ Entendida en su radicalidad, la praxis y teología de la liberación cristiana es independiente del marxismo, pues deriva de principios de justicia y transformación social inherentes al evangelio. Una propaganda anti-marxista visceral, como la de R. de la Cierva, ha identificado teología de liberación con marxismo, acusando a muchos teólogos de marxistas. Por higiene mental, no quiero entrar en esa polémica, en la que a veces me han implicado. En las páginas que siguen quiero interpretar el evangelio y la teología hispana desde la sana ingenuidad de quien confía en la bondad de los demás y en el valor de la pluralidad, abierta al diálogo.

en camino abierto a la esperanza del fin del milenio. No quiero elaborar una historia general del tema, ni un panorama completo de los teólogos hispanos, sino algunos momentos centrales de la teología española de los últimos decenios⁶.

Mi trabajo quiere ser voluntariamente sobrio y neutral en sentido expositivo, presentando las posturas que me parecen significativas, pero sin valorarlas, aunque el lector podrá observar que me inclino por una visión liberadora del cristianismo, en clave de opción por la verdad, de compromiso por la justicia y de redención de los oprimidos, vinculándome de un modo extenso a la *teología de la liberación*⁷. Estos son los momentos de mi desarrollo, que toman como ejes fundantes la figura de Jesús y el estudio de la Biblia, en cuanto principios de renovación humana y diálogo religioso:

1. *Introducción. Grandes líneas teológicas (1950-2000)*. Presento los momentos básicos del despliegue teológico hispano del último medio siglo, ofreciendo así el contexto social y cultural de todo lo que sigue.

2. *Punto de partida cristológico: historia de Jesús*. El momento impulsor de la nueva teología hispana ha sido el descubrimiento de la humanidad de Jesús, como principio mesiánico de renovación.

⁶ J. BOSCH (ed.), *Panorama de la Teología Española*, EVD, Estella 1999 (= PTE), ha evocado las opciones y posturas de 35 teólogos significativos del momento actual, dentro de la cultura hispana. Su opción (con los autores incluidos y excluidos) resulta discutible, como el mismo Bosch dice, pero su libro ofrece una introducción (págs. 9-62) y unos materiales preciosos, que he debido utilizar en las reflexiones que siguen. A partir de su obra, he pensado que puedo ofrecer una visión complementaria de la teología hispana, destacando sus aspectos académicos y sus grandes líneas de fuerza, en clave de liberación. Reasumo así un tema que había desarrollado ya en otros trabajos: "Amor Ruibal y el pensamiento cristiano español del siglo XX": *Giornale di Metafisica*. 6 (1984) 93-140; "Tendencias teológicas en España": *Vida Nueva* 1.642 (Julio de 1988) 25-32. Para elaborar mi síntesis, he tenido en cuenta algunas obras colectivas, escritas básicamente por autores hispanos: I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1991 (=ML); X. Pikaza y N. Silanes (eds), *El Dios cristiano. Diccionario teológico*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992 (=DC). C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de cristianismo*, Trotta, Madrid 1993 (=CFC).

⁷ Este trabajo se inscribe dentro de mi trayectoria teológica, que estuvo antes centrada en temas de tipo dogmático, vinculados a la Trinidad; cf. "Trinidad y ontología. Reflexiones en torno al planteamiento sistemático del misterio trinitario": *EstTrin* 8 (1974) 189-236; "La realidad divina de Jesús en el NT": *EstTrin* 8 (1974) 25-72; María y el Espíritu Santo": *EstTrin* 14 (1981) 3-82; "El Espíritu Santo y Jesús": *EstTrin* 16 (1982) 3-79; "Espíritu Santo y Salvación del hombre": *EstTrin* 18 (1984) 3-91; "Hijo Eterno y Espíritu de Dios": *EstTrin* 20 (1986) 227-311. Actualmente, quiero reinterpretar el tema trinitario desde una perspectiva liberadora, en línea de encarnación y diálogo gratuito, abierto desde Jesús hacia todos los humanos.

3. *Exégesis. Nueva lectura de la Biblia.* El redescubrimiento de Jesús ha llevado a un estudio más profundo de la Biblia. Muchos teólogos hispanos han sido y siguen siendo básicamente exegetas.

4. *Nueva experiencia social. Grandes problemas.* El encuentro con Jesús y la Biblia se ha expresado en un contacto más profundo con el mundo, que no se entiende ya desde la pura filosofía (*ancilla theologiae*), sino en diálogo con las experiencias y ciencias sociales.

5. *Teología de fondo: cristología: títulos de Jesús.* Los momentos anteriores han culminado en una nueva cristología. La liberación sólo tiene carácter cristiano en la medida en que expresa el más hondo sentido de Jesús.

6. *Estructura eclesial, liberación intra-cristiana.* La Iglesia ya no queda fuera de la teología, sino que ha venido a ponerse en el centro de atención de los teólogos, empeñados, de algún modo, en refundarla.

7. *Utopía cristiana. Diálogo religioso, religión del diálogo.* La teología se ha vuelto católica, universal, comprometiéndose en un diálogo cultural, social y religioso con los pueblos y culturas de la tierra.

8. *Conclusión. Anotaciones complementarias.* Quedan muchos problemas pendientes, temas que apenas he tratado. De ellos se ocupa en especial la conclusión.

Esta visión de la teología resulta inseparable del proceso cultural hispano desde 1975 a nuestros días. Han sido años de la transición democrática y utopías de liberación, en diálogo con la teología de América Latina; están siendo años de integración de España en una Unión Europea que muchos interpretan como *mercado común* de los egoísmos occidentales, Unión que nos separa de los países más pobres del Hemisferio Sur e incluso de América Latina⁸.

⁸ Quiero recordar desde aquí el esfuerzo social y teológico, religioso y cultural que han realizado y siguen realizando diversos *colectivos* vinculados al deseo profundo de solidaridad mundial y compromiso en favor de los más pobres, rompiendo así los esquemas "mercantilistas" de la Unión Europea. Entre ellos recuerdo el viejo ZYS y los nuevos grupos de la HOAC, el Movimiento Cultural Cristiano y la Acción Cultural Cristiana, empeñados en promover un tipo de creación y expansión teológica no capitalista, desligada de los cauces empresariales de universidades, editoriales y grupos de poder. Este es un recuerdo *nostálgico*: hubiera querido escribir aquí *la historia no escrita* de la teología hispana, la que se elabora en parroquias y barrios sin poder, a golpe de multicopista y folleto, no de libro; quisiera haber escrito la crónica teológica de aquellos que no encuentran lugar en las grandes crónicas de los teólogos de oficio, que solemos estar atrapados por el sistema de las varias jerarquías económicas y políticas del ambiente. Lo que escribo es más bien la crónica de los teólogos triunfadores, aunque muchos de ellos estén (queramos estar) al servicio de los pobres. Jesús y Francisco no hicieron teología, sino algo más grande, vivieron teológicamente, en amor de Dios, en solidaridad con los pobres.

Entre América Latina y Europa se ha movido la teología hispana de estos años, entre búsqueda profética de liberación y riesgo de ajustarse a la pura ley del mercado. Se dice que los hispanos tenemos vocación americana y europea. Eso es evidente en teología, como mostrarán las reflexiones que siguen. Quisiera que ambas vocaciones estuvieran, se vincularan en un mismo deseo de justicia y solidaridad creadora. Es posible que tengamos mucho que aportar y crear en los años del próximo milenio que se inicia. La historia real de los años pasados aún no está “escrita” (definida) del todo. El sentido e influjo futuro de lo sucedido dependerá de la manera que tengamos de entender y recrear el pasado⁹.

1. Introducción. Grandes líneas (1950-2000)

Empiezo presentando las tendencias básicas del proceso teológico hispano de la segunda mitad siglo XX, para evocar después sus movimientos teológicos más significativos. Para entender el último cuarto de siglo (de 1975 al 200), debo situarlo en un contexto más amplio (1950-2000)¹⁰.

– *Hasta los años cincuenta*, la teología hispana ofrecía planteamientos y respuestas de tipo *neo-escolástico*: formulaba la filiación eterna del Logos divino en términos de carácter ontológico; exponía después el sentido de la encarnación, describiendo las naturalezas y persona de Jesús. Daba la

⁹ Al referirme a España no la entiendo como unidad política y/o religiosa al modo convencional (dentro de una Europa entendida también al modo convencional, político). Es más, pienso que esa unidad ha sido artificial. La misma catolicidad de la Iglesia exige que superemos los posibles “valores” (o desvalores) de la unidad católica española, con la que muchos teólogos no se sienten vinculados. Nos importan todos los pueblos que forman el actual estado español, a partir de los más pobres. En favor de ellos, de la democracia real (no simplemente formal) donde puedan integrarse y encontrar un camino de libertad los encarcelados y expulsados del sistema, quiero escribir esta semblanza de la teología hispana. La escribo con gran dolor, en un momento en que el estado español está de hecho implicado en una guerra europea (Kosovo, Abril/Mayo de 1999), que muchos pensamos que podría y debería haberse evitado.

¹⁰ Además de obras citadas en X. Pikaza, *Este es el Hombre. Manual de Cristología*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997, para situar y fundamentar las reflexiones que siguen, cf. R. Gibellini, *La teología del XX secolo*, Paideia, Brescia 1992; O. González de C. y otros, *Jesucristo, salvador del mundo*, Sec. Trinitario 1997; H. J. Schultz, *Tendencias de la teología en el siglo XX*, Studium, Madrid 1970; E. Vilanova, *Historia de la Teología cristiana III*, Herder, Barcelona 1992; H. Vorgrimler, (ed.), *La teología en el siglo XX*, I-III, BAC, Madrid 1973/4; R. Winling, *La teología del siglo XX (1945-1980)*, Sígueme, Salamanca 1987.

impresión de que el Verbo de Dios se introducía en este mundo desde fuera, sin asumir de verdad la historia humana. En sentido estricto, la vida de Jesús resultaba teológicamente secundaria: influía sólo en la espiritualidad. Aquella situación se ha superado desde una perspectiva teológica, existencial y social.

– *Fue importante en los años sesenta el descubrimiento de la “nouvelle théologie”, de origen francés (de Lubac, Congar...), con el retorno a la tradición patristica y el deseo de vincular cristología con eclesiología y espiritualidad. Fueron años de Concilio y apertura de la Iglesia hispana a las diversas líneas del pensamiento centro-europeo. Influyó el programa de la historia de la salvación (Cullmann) y las visiones de los grandes pensadores germanos, tanto católicos (Rahner, von Balthasar) como protestantes (Barth), deseosos de trazar la conexión entre el misterio del Hijo de Dios y el sentido de la vida humana, en línea existencial e histórica. Fueron tiempos de creatividad intensa, en apertura a los diversos campos de exégesis bíblica y teología protestante.*

– *El final de los sesenta y el comienzo de los setenta estuvo marcado por la visión existencial de Bultmann, que vio a Jesús como Palabra que libera al ser humano del pecado (angustia de muerte), para abrirle hacia el futuro de su propia libertad, superando los antiguos mitos religiosos que le esclavizaban. Avanzó en esa línea la teología de la secularización, unida al pensamiento y experiencia de la muerte de Dios: empezamos a vivir en un mundo donde la religión había dejado de ser el impulso dominante, el eje y foco básico de la vida social. Algunos cristianos comenzaron a sentirse extraños en el mundo. Hasta ahora, parecía natural que la sociedad fuera cristiana. Desde entonces, el cristianismo vino a presentarse como un factor casi extraño, o por lo menos nuevo, separado de los principios de la vida social. En ese contexto, fue importante el descubrimiento del valor de la resurrección y la escatología, como hicieron Pannenberg y Moltmann, que vincularon a Jesús con el despliegue y cumplimiento de la vida humana. Al mismo tiempo, comenzó en Europa el diálogo de cristianos y marxistas, y en América Latina se escucharon las primeras voces de la teología de la liberación.*

– *En la segunda mitad de los setenta y al comienzo de los ochenta terminó de introducirse y se implantó con fuerza la teología de la liberación, empeñada en descubrir el misterio de Jesús desde la perspectiva de los pobres en América Latina y en otros lugares de opresión. Llevaba latente varios años, desde el Vaticano II, pero sólo entonces se hizo dominante en el panorama teológico, expandiéndose de forma crítica y creadora en casi todos los campos de la vida eclesial y la teología. Ella penetró como aire fresco dentro de un contexto donde imperaba el cansancio. Los temas de la secularización y*

muerte de Dios quedaron en segundo plano. El evangelio parecía capaz de transformar la sociedad injusta, al menos en los pueblos de vieja tradición cristiana (católica). En España, ese cambio coincidió con la caída del franquismo. Fueron tiempos de intensa labor soteriológica: hubo que fijar el sentido de términos como salvación y redención, en perspectiva histórica, teórica y práctica, sentando las bases de la reflexión posterior. De lo que se pensó en aquellos años sigue viviendo gran parte de la teología.

– *Finalmente, desde mediados de los ochenta, ha comenzado un tiempo de reajuste y división*, en el que todavía nos hallamos. Por un lado, ha crecido el deseo y nostalgia de lo antiguo, al menos en el plano eclesial. Ciertos sectores de la teología y del pueblo cristiano quieren un retorno a los viejos tiempos, a la autoridad sacral y teológica de los años preconciliares, como si nada hubiera cambiado, como si el Vaticano II no se hubiera celebrado. Otros sectores parecen cansados: cada vez es mayor el número de “fieles” que se van desligando de la Iglesia oficial (en nuestro caso católica; en otros casos protestante), pero no para caer en la pura indiferencia o ateísmo, sino para buscar y cultivar un tipo de religiosidad difusa, que no está ya dirigida por la jerarquía tradicional. Nos movemos entre el retorno a lo antiguo (integrista de algunas minorías) y el abandono “religioso” de la Iglesia (cada vez menos aceptada)¹¹.

Queremos situarnos entre la pasión por la libertad (teología de la liberación) y el integrista de algunos grupos cristianos, apostando por una creatividad cristiana más intensa, que no se identifica con la pasividad eclesial ni con el abandono de la Iglesia, sino con una nueva fidelidad al evangelio, de manera que la teología sea lo que su nombre indica, un *logos activo* desde y sobre el Dios de Jesucristo, conforme al evangelio¹². Desde ese fondo estudio la teología hispana, desde 1975 hasta 2000). Mi trabajo no quiere ser puramente descriptivo, sino valorativo: no me limito a exponer en general lo que sucede en el mundo teológico y eclesial, sino aquello que, a mi juicio, es más valioso, en línea de interpretación cristiana, de análisis bíblico, de compromiso social y diálogo con las grandes religiones. Dentro

¹¹ He ofrecido una interpretación de la teología europea del siglo XX en la *Introducción* a R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1999 y en la *Introducción* a Varios, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.

¹² Además de J. BOSCH, *O.c.*, 34-51, cf. R. Belda y F. Urbina (eds.), *Iglesia y sociedad en España (1939-1975)*, Popular, Madrid 1977; E. Vilanova, “La Teología en España en los últimos 50 años”: *RET* 4 (1990) 385-433.

de ese contexto, *la caída del muro*, con la ruina del sistema político marxista, al menos en Europa (1989), acaba siendo un acontecimiento parcial, que no ha transformado la identidad cristiana, ni los caminos de la teología.

Digo que la caída de los sistemas comunistas puede interpretarse como *un hecho marginal*: los cambios cristianos y eclesiales han sido más hondos, están determinados por una crisis previa, propia de los sesenta (ruptura del sistema escolástico) y los setenta (existencialismo, surgimiento de la teología de la liberación), que había desembocado ya en una actitud de estancamiento, desencanto y búsqueda nueva al comienzo de los ochenta. Por otro lado, esa caída nos parece *un acontecimiento frustrante*: nosotros, occidentales, miembros del "mundo desarrollado" hemos hecho muy poco por ofrecer unos espacios de estabilidad y confianza a los antiguos países comunistas, dejándolos desangrarse, como si no importara lo que allí pasa, sino sólo nuestro pequeño bienestar económico.

En el tiempo de la caída del muro (1989) estaba ya en crisis la teología de la liberación (y mucho más la existencial). Habían matado a Monseñor Romero. Asesinaron ese otoño a I. Ellacuría y a sus compañeros jesuitas en El Salvador. No fue necesaria la ruina del comunismo, pues la crisis había llegado previamente y ha seguido creciendo en nuestro tiempo, de manera que aquel año no marca una ruptura decisiva en el panorama cristiano¹³.

— *¿Fin de la historia?* Algunos, como F. Fukuyama¹⁴, han pensado que, con la ruina del marxismo, la expansión de la democracia liberal y el triunfo del sistema científico de vida en todos los lugares del planeta, ha terminado el tiempo de los cambios, el proceso conflictivo de la historia. Por fin, los humanos han descubierto su lugar en el mundo, han llegado a la meta final de su historia. Desde esa perspectiva, se podría decir que la teología de la liberación era comprensible antes de 1989, para volverse luego inútil y engañosa, pues los esquemas marxistas que se hallaban en su fondo han fracasado. No haría falta más liberación, pues ha llegado, por fin, la libertad.

¹³ Existía en los tiempos anteriores dictadura y lucha opresora. Sigue existiendo opresión en los años posteriores. Ciertamente, la caída del muro marxista ha significado un principio de esperanza para la libertad humana. Pero ella puede convertirse en contraproducente si nos hace rechazar las utopías de transformación social y de vinculación de todos los pueblos. Con la muerte del marxismo "real" puede haber muerto un principio de esperanza humana, si es que no reaccionamos evangélicamente. Estamos viviendo tiempos duros, de falta de solidaridad, de destrucción humana. Por eso, nos hallamos en un tiempo bueno para escuchar las palabras del Apocalipsis de Juan, como he mostrado en mi libro *Guías del Nuevo Testamento. Apocalipsis*, EVD, Estella 1999.

¹⁴ *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

Ciertamente, serán necesarios algunos reajustes, habrá algunas dificultades para extender el modelo de la democracia liberal al mundo entero. Pero eso es cuestión de detalle: la humanidad ha encontrado, por fin, su sentido; la herencia judeo-cristiana de la libertad se ha impuesto sobre el mundo.

– *Historia abierta* En contra de eso, pienso que la caída del marxismo y el triunfo de una democracia liberal, vinculada a la ciencia, no es el fin de la historia. Por un lado, *la ciencia no es neutral*, sino que puede ponerse y de hecho se ha puesto al servicio de los intereses de un grupo dominante, dentro de un mundo patriarcalista (dominado por varones) y occidental (ella cultiva los intereses de los pueblos y grupos dominantes de las naciones capitalistas). Tampoco *la democracia liberal es neutral y humanizadora*, sino que se ha puesto al servicio de los intereses del capitalismo, es decir, de aquellos que poseen y/o dirigen los medios de producción y los bienes producidos, los canales de comunicación y la misma comunicación emitida por ellos. La caída del muro no ha arreglado los problemas de la historia, sino que, al menos en parte, los ha agudizado¹⁵.

Los grandes problemas humanos siguen abiertos, continúa sin resolverse (sin hallar sentido o solución) el misterio de la humanidad. Por eso, es normal que muchos, en contra de los idealismos de Kant y Hegel, Marx y Comte, afirmen que la historia carece de sentido y meta. Han pasado (o están pasando) los años de fácil optimismo, los tiempos de fe en el progreso. Sigue extendida sobre el ser humano y sobre el mundo la amenaza de la muerte, la angustia y falta de sentido. Nos domina el terror de la violencia, la violencia de la muerte sin respuesta. Por eso resultan necesarios nuevos caminos, ideales y procesos nuevos en la historia¹⁶.

¹⁵ Basta observar la crisis de Kosovo (mayo de 1999). Da la impresión de que la Europa democrática ha perdido sus razones dialogales (de tipo socrático) y sus virtudes evangélicas. La guerra tiene diversas motivaciones. Pero entre ellas puede incluirse la dificultad de los países de Occidente en aceptar los cambios en el viejo bloque marxista. Muy posiblemente, algunos enemigos de la OTAN, en cuya estructura militar hemos entrado, son ejemplo de intolerancia y crímenes contra la humanidad. Pero nosotros, los aliados de la OTAN, tampoco estamos ofreciendo una palabra de solidaridad auténtica; no tenemos, al fin, más argumento que la guerra.

¹⁶ Resulta sorprendente el hecho de que los cristianos no hayamos ofrecido una respuesta creativa a la caída del muro. Da la impresión de que nuestros países quieren que los pueblos donde había imperado el comunismo se vayan consumiendo en disputas y especulaciones interiores. Pero *la teología más profunda está buscando una respuesta*, que afecte en primer lugar a los cristianos del propio país (en este caso, los de España), pero que puede y debe abrirse luego hacia los hombres y mujeres (los pobres y necesitados) de todos países

Ni el puro *integrismo eclesial*, ni la evasión hacia una espiritualidad intimista resultan suficientes ni evangélicos. Para responder a los problemas suscitados por la caída del muro (1989), que son los que dominaban ya en los tiempos anteriores, se vuelve necesaria una reflexión teológica más honda, una búsqueda más decidida de la identidad cristiana, que empiece por el Jesús histórico y nos lleva al diálogo con la cultura y religiones de la tierra. Por eso, más que la teología de España o de Europa nos importa la *teología universal del evangelio*, al servicio de todos los pobres del mundo, en solidaridad católica¹⁷.

2. Punto de partida. Jesús y la Biblia

Más que la caída del muro (1989) me importa la problemática total del ser humano, como han venido mostrando los teólogos de los últimos cincuenta años, cuya tarea más significativa ha sido y sigue siendo la de precisar la identidad de Jesús, su *logos* o razón humana. En tiempos anteriores, ese *logos* se estudiaba desde una perspectiva básicamente ontológica, de manera que la cristología podía titularse *De Verbo Incarnato*, partiendo del Logos eterno de Dios (que es su Hijo). Pues bien, la nueva teología del siglo XX no parte del *Logos divino* (eterno), sino de la historia de Jesús.

del mundo, incluidos los antiguos comunistas. Queremos que la teología sea *política*, no en la línea del viejo marxismo (en claves de violencia hegeliana), ni en la línea de los nuevos y buenos nacionalismos capitalistas de Occidente. Ha llegado quizá el momento de las ONG, *organizaciones no gubernamentales*, al servicio de la esperanza humana. Ciertamente, desde el principio de su historia, la Iglesia de Jesús ha optado por la no violencia activa (en contra del posible celotismo); precisamente por eso, no debería optar por la toma del poder gubernamental (que es otra forma de lucha armada), aunque lo haya hecho en muchas ocasiones. Es normal que los cristianos queramos asumir y asumamos como ciudadanos los derechos y deberes del estado, pero no podemos olvidar que somos esencialmente "peregrinos": tenemos otra identidad no estatal, no nacional..., una identidad humana, abierta a todos los pobres del mundo, en solidaridad con ellos.

¹⁷ Quien siga leyendo mi trabajo verá que el problema teológico fundamental de nuestro tiempo es la cárcel, la opresión que se encarna en la guerra y en el encarcelamiento de los disidentes y distintos. En favor de todos los encarcelados y distintos, de los oprimidos del mundo, quisiera exponer las reflexiones que siguen

1. Historia y función de Jesús. Perspectivas clásicas.

Para entender la teología hispana debo empezar presentando la de Europa¹⁸. Han pasado casi cien años desde que A. Schweitzer (1906), criticó a los grandes exegetas del XIX, porque habían proyectado sobre Jesús sus presupuestos culturales, sociales y religiosos. Influidos por esa crítica, durante un largo período (entre 1900 y 1950) los nuevos exegetas (sobre todo protestantes) renunciaron a escribir la historia de Jesús, pensando que era imposible, a causa del carácter y origen tardío de los textos evangélicos. Por eso se limitaban a ofrecer semblanzas teológicas de su figura, presentándole como el *Cristo de la fe* siempre actual (M. Kähler), no un *hombre de la historia* cambiante. Más que humano verdadero, Jesús era una “idea”, signo de lo humano.

Esa visión concordaba, de algún modo, con la que ofrecían en España los autores de teología espiritual, empeñados en escribir “historias edificantes” de Jesús, fundadas en su carácter divino, separadas de su historia concreta. Los teólogos hispanos eran por entonces *más receptores que actores*, más espectadores que agentes, pero empezaban a integrarse ya en la teología, donde han dominado dos líneas de interpretación: una más existencial, otra más liberadora. Hasta mediados de siglo resultaba dominante la *hermenéutica existencial* (no social), influida por la obra de R. Bultmann. Más tarde se introdujo *la cristología de la liberación*, como muestra el esquema que ahora sigue:

1. Bultmann. Experiencia existencial, liberación interior (dominante en los años cuarenta; siguió influyendo en España hasta los años setenta). Concibe a Jesús como portador de la *palabra de Dios*, aquel que nos capacita para realizarnos de manera auténtica, abriéndose al *Reino de Dios*, que nos libera del miedo de la muerte, abriéndonos al futuro de su reconciliación y vida verdadera. Jesús es la Palabra, que no tiene realidad fuera de su proclamación y de su escucha, de su acogida y cumplimiento. Llevando hasta el final esta experiencia, asumida luego y destacada por los teólogos de la secularización y muerte de Dios, muchos teólogos rechazaron la posibilidad de escribir una historia de Jesús o de concretar su mensaje en un programa de liberación social. Lo que el ser humano puede realizar (incluso

¹⁸ En este primer momento, empezaré destacando la aportación de la teología europea (sobre todo alemana) en el campo de los estudios sobre Jesús, pues la producción hispana era entonces pequeña. Pero luego, poco a poco, irá creciendo la aportación hispana, hasta convertirse en dominante.

sus buenas acciones) resulta externo a su ser más hondo, no puede salvarle: las mismas acciones y gestos externos de Jesús son secundarios. El evangelio es un mensaje de liberación interior¹⁹.

2. *Nueva visión. Jesús histórico.* Desde 1953, algunos discípulos de Bultmann (entre ellos E. Käsemann) han defendido una visión más positiva de la historia de Jesús, a quien conciben como liberador social, iniciando así la *segunda fase* del estudio de Jesús²⁰. Desde ese fondo, especialmente a partir de 1970, se ha elaborado desde diversas perspectivas una visión de Jesús mucho más comprometida con la historia, muy abierta al compromiso social. Es evidente que no todos están de acuerdo en la forma de entenderle. Pero está surgiendo un consenso básico en línea de liberación social y escatológica: Jesús quiso y buscó un cambio integral del ser humano, en línea social. Es aquí, en la vida de Jesús, donde se funda y recibe su sentido la teología de la liberación, que empieza a elaborarse en América Latina y en España²¹.

3. *Esperanza humana, Jesús liberador.* Asumiendo en parte la visión anterior, J. Moltmann²² y otros han elaborado una cristología abierta a la esperanza activa, al compromiso con la historia, superando una visión sacral de Jesús y el evangelio (representada en parte por el mismo Cullmann). Partiendo de esos principios, algunos teólogos han elaborado una *lectura materialista* de la Biblia, destacando sus aspectos económicos y prácticas sociales. Pero quizá sería mejor hablar de una *lectura o hermenéutica liberado-*

¹⁹ Entre las obras de Bultmann traducidas al castellano, cf *Jesus*, DB, Berlin 1926 (= *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1868); *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1953 (= *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; *History and Eschatology*, Edinburgh UP, 1957 (= *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974); *Jesus Christ and Mythology*, Scribner's, New York 1958 (= *Jesucristo y mitología*, Ariel, Barcelona 1970; *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I-IV*, Mohr, Tübingen, 1933, 1952, 1960, 1965 (= *Creer y Comprender I-II*, Studium, Madrid 1974). Ellas han influido en la teología española de los años setenta, para quedar después en un segundo plano, ante el influjo de la teología de la liberación. Ahora, a final del siglo, acaba de publicarse su obra más significativa (*Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1999; 1ª edición alemana en 1922).

²⁰ La conferencia de E. Käsemann, publicada en *ZThK* 51(1954)125-153, ha sido traducida Íd., *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-190. Contestación de Bultmann en *Glauben und Verstehen* IV, 1965, 190-198. Cf. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25, London 1959.

²¹ Tanto G. GUTIÉRREZ como L. BOFF (desde América), como GONZÁLEZ FAUS y J. SOBRINO (de origen hispano) han elaborado su teología de la liberación a partir de la historia de Jesús, como indiqué en *Evangelio y Praxis marxista*, Marova, Madrid 1977, cuyas páginas centrales sobre la vida de Jesús (105-277) asumo ahora.

²² Cf. *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969 (texto original de 1966).

ra: la misma práctica que brota de la Biblia, tal como viene a culminar en Jesucristo, se orienta hacia la transformación social y personal del ser humano, en línea de igualdad y justicia, en búsqueda del reino de Dios. Ciertamente, el muro comunista ha caído; pero la visión liberadora del evangelio sigue adelante²³.

4. *¿Más allá del Jesús liberador?* A partir de los años ochenta parece haber perdido fuerza esa visión del Jesús liberador y han pasado al primer plano otros temas de *antropología cultural o hermenéutica sacral*, de los que trataremos después, al ocuparnos de la cristología estricta. Por ahora, diremos que toda auténtica lectura de la historia de Jesús y de la Biblia *ha de ser religiosa* (destacando sus aspectos hiero-fánicos), estando, al mismo tiempo, centrada en el principio y consecuencias sociales de su historia. La visión social de Jesús constituye un elemento permanente de la nueva exégesis y teología. No podemos volver atrás: el descubrimiento del carácter antropológico y liberador del evangelio ha empezado a ser un dato irrenunciable de la teología.

Estos son los momentos básicos del despliegue teológico hispano en este siglo XX: de la teología existencial, por medio de una fuerte búsqueda de Jesús, hemos pasado a la visión del Cristo liberador, abriéndonos (tras la caída del muro, tras la crisis de los modelos anteriores) hacia una visión abarcadora y nueva del misterio cristiano. Desde ese fondo queremos estudiar la teología hispana de estos últimos decenios, vinculando el estudio de Cristo (tema cristológico) y la Biblia (plano hermenéutico).

2. Teología hispana, teología mundial.

En los momentos anteriores había un gran desfase entre la teología hispana y la europea. Ahora, a finales del siglo XX, nos hemos integrado en el

²³ He ofrecido una valoración crítica de esta perspectiva en *Presentación y juicio a M. Clévenot, Lectura materialista de la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1978, 9-37; cf. mi prólogo a H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975. En una perspectiva hispana "ampliada", han de citarse dos obras ya clásicas: J. P. Miranda (mexicano), *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972 y de F. Belo (portugués), *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975, que siguen siendo ejemplo de reflexión teológica comprometida. La recepción de Moltmann ha sido profunda en el ambiente hispano, como muestran: A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana*, Pontificia, Salamanca 1996, y J. M. Mardones, *Teología e ideología. Confrontación de la teología política de la esperanza de J. Moltmann con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Mensajero, Bilbao 1979.

camino universal de la teología, especialmente en el campo de la búsqueda del sentido de Jesús, de tal manera que la distancia anterior ha desaparecido. Estamos inmersos en eso que algunos han llamado la *tercera fase* de búsqueda de Jesús, protagonizada especialmente por teólogos norteamericanos (cf. Borg, Segalla y Witherington). Ha cesado el aislamiento. Navegamos dentro del remolino de la exégesis “mundial”: nuestros problemas son los del conjunto de los teólogos de Europa y América. Es normal que nos sintamos inmersos en la obra de los autores más significativos del momento, en su investigación sobre Jesús²⁴.

– J. D. Crossan y B. L. Mack le toman como *cínico itinerante*, filósofo de la vida, más griego que judío, autor de sentencias paradójicas sobre la banalidad de los grandes poderes del entorno social. Le importaba la verdad y mesa compartida. No buscó la redención mesiánica, ni quiso salvar el mundo, sino el despliegue sincero, honrado, paradójico de los hombres y mujeres de su entorno. No se puede redimir a los demás, no hay cristología estricta. Lo único que pueden hacer los verdaderos sabios es vivir con autenticidad, en clave de reino ya venido, en medio de esta tierra conflictiva, mentirosa, perversa.

– G. Vermes y M. Smith le suponen carismático, en línea de heterodoxia judía o magia pagana. Vermes (y otros judíos como J. Klausner y J. Neusner) le ha tomado como judío ingenuo, más amigo de la libertad que del orden, de la emoción que de la ley. A su juicio, Jesús se movía en los márgenes del pueblo establecido, realizando unos signos legalmente ambiguos; por eso, en nombre del eterno Israel debieron rechazarle los buenos maestros judíos y deben hacerlo ahora los defensores de la ley y el pueblo. M. Smith le ha visto más bien como carismático cercano al paganismo: experto en espíritus y curaciones, ingenuo en su visión de la vida. No quiso crear una iglesia, ni reformar el mundo de manera mesiánica; eso lo hicieron los discípulos tras su muerte.

²⁴ Cf. M. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge, PENN 1994; G. Segalla, “La “terza” ricerca del Gesù storico”: *StudPatavina* 40 (1993) 463-517; B. Witherington, *The Jesus Quest. The Third search for the Jew of Nazaret*, Paternoster, Carlisle 1995. La segunda etapa de investigación sobre la historia de Jesús estaba más vinculada a la exégesis alemana (su figura principal E. Käsemann). La tercera se ha iniciado y desarrollado en ámbito cultural anglosajón: cf. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985; J. D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; J. P. Meier, *A Marginal Jew*, I-III, Doubleday, New York 1991/6 (=Jesús, un judío marginal I, EVD, Estella 1998). En esa línea, asumiendo elementos de la investigación alemana anterior, cf. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999. Visión de conjunto en R. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, Univ. Deusto, Bilbao 1996.

– *Otros toman a Jesús como profeta escatológico y/o mesías* que anuncia la llegada del reino y quiere ofrecer unos signos que expresan la cercanía de Dios. Así le ha visto E. P. Sanders, esforzándose por situarle en el centro del judaísmo de su tiempo: fracasó externamente su proyecto; murió en la cruz, pero sus discípulos afirman haberle hallado vivo tras su muerte en experiencia pascual que recrea su vida y mensaje. En línea convergente, G. Theissen ha querido descubrir el transfondo social del mesianismo de Jesús y de la Iglesia primitiva²⁵.

Estos son los planteamientos y temas que definen la cristología hispana, como iremos mostrando en lo que sigue. De pronto, sin haber pasado apenas por las fases anteriores de la exégesis científica, nos hallamos inmersos en la discusión más moderna sobre la historia de Jesús. Por un lado, hemos asumido la investigación exegética, explorada, sobre todo, por autores germanos y luego anglosajones. Por otro, hemos buscado el sentido liberador de Jesús, con los teólogos de la liberación de América Latina. Nos hallamos, de algún modo, en el centro de la mejor búsqueda teológica cristiana, vinculando el aspecto exegético y cristológico. Desde ese doble fondo seguimos estudiando y destacando la exigencia de la liberación cristiana, partiendo de la Biblia, antes y después de 1989²⁶.

3. Nueva exégesis. Final del siglo XX, principio de XXI.

La *teología de la liberación* ha querido ser un método integral de hermenéutica, es decir, de análisis y estudio de los textos básicos de la tradi-

²⁵ De todos esos autores he tratado en *Este es el Hombre. Manual de Cristología*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997, donde podrán consultarse las referencias bibliográficas. Estamos siendo testigos privilegiados de un verdadero cambio de paradigma en el campo de los estudios bíblicos y sociales. Ha perdido fuerza el *método materialista*, más vinculado al marxismo, y se está imponiendo una *antropología cultural*, interesada en el estudio de las estructuras familiares, económicas y espirituales de un grupo humano como aquel en el que ha surgido Jesús y la Iglesia primitiva, según han mostrado B. Malina y R. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, EVD, Estella 1966; B. Malina, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, EVD, Estella 1995. Información y bibliografía en C. Osiek, *What are they saying about the social setting of the NT?*, Paulist, New York 1992. Desde una perspectiva hispana, cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, DDB, Bilbao 1987 (=EVD, Estella 1998); Íd., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994; E. Tourón del P., "Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística I-II": *RET* 55 (1995) 285-329; 429-486; X. Pikaza, *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998.

²⁶ Cf. J. ESPEJA, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979; Íd., *La*

ción bíblica. Ciertamente, en ese campo hay caminos y elementos antiguos que parecen firmes: seguirá perfeccionándose la crítica textual; tendrá influencia el método histórico-crítico, aunque deberá ser matizado; se tendrá en cuenta el aspecto social de las tradiciones bíblicas... Pero también podemos hablar de algunas novedades significativas. Una es la *expansión* de los estudios bíblicos, que han empezado a cultivarse con gran fuerza en nuevos ámbitos lingüísticos (ha empezado a hacerse buena exégesis en español, italiano...). Otra es el interés de la exégesis por los grandes problemas humanos: ella ha empezado a dialogar con las diversas culturas, haciéndose "católica" en el sentido fuerte del término; no es monopolio de Occidente, ni siquiera de los semitas, sino libro para la humanidad.

En otro tiempo, los exegetas eran en su mayoría protestantes (de lengua alemana y luego inglesa); ahora la barrera confesional se ha superado y han entrado de lleno en el estudio de la Biblia católicos y agnósticos, investigadores de todo origen y confesión religiosa (o no religiosa). Antes, la Biblia se estudiaba sólo en seminarios y facultades de Teología. Estamos en un momento de acercamiento y búsqueda de métodos. Antes parecía segura la distinción entre una exégesis científica y una visión pastoral, entre un estudio literario y una profundización teológica. Está llegando el momento en que los diversos métodos y caminos se influyen y potencian, de manera que se va dando una fecunda contaminación entre ellos, al menos en los grandes autores y escuelas. Así lo iremos señalando en las páginas que siguen, fijándonos de un modo especial en la exégesis hispana. Precisaremos primero la crisis de modelos, después los nuevos tipos de lectura de la Biblia, poniendo en el fondo los problemas sociales, vinculados a la teología de la liberación.

1) Principio. Métodos clásicos. Diacronía

Muchos exegetas continúan realizando un fecundo trabajo de crítica textual, utilizando *el método histórico-crítico*, de manera que se están produciendo estudios especializados de gran precisión sobre temas puntuales²⁷.

experiencia de Jesús, San Esteban, Salamanca 1988; J. Lois, *Jesús de Nazaret. El Cristo liberador*, HOAC, Madrid 1995; Íd., *Cristología*, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990, 223-251.

²⁷ La exégesis bíblica se ha vuelto inabarcable: el trabajo de los investigadores se ha especializado de tal forma que es imposible mantenerse al día en todos los campos, no sólo por la multitud de revistas especializadas, sino también por la cantidad de tendencias, escuelas, grupos y grupitos que se abren camino, produciendo obras importantes.

Nos hallamos, por un lado, ante el riesgo de la especialización: son tan puntuales y concretos muchos de los temas estudiados, son tan crípticos los modelos de cierta exégesis científica, que algunos teólogos están sintiendo la tentación de dejarla a un lado para volver a una lectura sólo sapiencial y a veces fundamentalista de los textos. Por otra parte estamos ante el riesgo de la inmunización: algunos exegetas parecen separarse del mundo de la vida (*la vida eclesial, el pensamiento filosófico, el diálogo interdisciplinar...*) y sólo se sienten seguros y dicen su palabra en su pequeño espacio de investigación técnica. Puede estar surgiendo una ética de dos verdades: una cosa es lo que dicen los exegetas en sus círculos especializados y otra lo que se proclama y defiende en los grandes grupos sociales o, al menos, en la doctrina oficial de las iglesias²⁸. A pesar de ello, la exégesis se encuentra llena de creatividad y vida. Ciertamente, estamos en medio de una crisis, pero es crisis de creatividad: muchos exegetas están poniendo en duda *los grandes modelos diacrónicos de la investigación*, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, pero se siguen realizando, como veremos, buenos trabajos de tipo *clásico* y, al mismo tiempo, están apareciendo estudios nuevos, con nuevos métodos de investigación. Así lo indicaremos, resaltando la aportación hispana:

1. Introducciones. Textos. Es significativa la *Introducción al estudio de la Biblia*, dirigida por J. Manuel Sánchez Caro, en 10 volúmenes, con anejos (o Instrumentos de Trabajo). Se trata de un *Manual* donde se abordan las cuestiones preparatorias y se estudian los grandes núcleos y libros de la Escritura judía y cristiana. Los criterios varían, según los autores, pero en general todos los libros mantienen un tono escolar y elevado, lleno de equilibrio, vinculando los aspectos literarios, teológicos y pastorales²⁹.

²⁸ Para una visión general de algunas de las colecciones exegéticas y de las revistas más significativas, en el campo de los estudios bíblicos, cf. J. A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, SubBib 3, Roma 1990.

²⁹ Entre los 10 volúmenes queremos destacar, por la calidad de sus trabajos el 1º (*La Biblia en su Entorno*) y el 9º (*Literatura judía intertestamentaria*). Quedan por publicar los volúmenes dedicados al Pentateuco, a los libros históricos y a la literatura y exégesis patristica. En la misma línea introductoria, cf. J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 31998, que analiza la formación, contenido y estudios básicos de la Biblia, y A. Piñero y J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Almendro, Madrid 1995, que ofrecen un estudio detenido del texto y métodos del análisis del Nuevo Testamento. Los colaboradores de A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Almendro, Córdoba 1991, ofrecen un estudio interesante, aunque desigual y a veces problemático, del surgimiento cristiano.

2. *Crítica textual. Diccionarios, traducciones.* La antigua investigación hispana está asociada a dos grandes políglotas: la *Complutense* o de Alcalá de Henares (1522), patrocinada por el Cardenal Cisneros, con texto hebreo, griego y latino, y la de *Amberes* (1569-1572), avalada por Felipe II y realizada por estudiosos como Arias Montano, con texto también siríaco. En los últimos años, cf. Josep O'Callaghan, sobre los manuscritos griegos de Qumrán y su *La Crítica Textual del Nuevo Testamento*³⁰. En el campo de los estudios lingüísticos ha sido muy significativa la obra de L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*³¹. En los últimos años han aparecido también nuevas traducciones de la Biblia al castellano; además de las ya clásicas de Alonso Schökel³² (importantes por su belleza literaria) y de Cantera-Iglesias (notable por su fidelidad textual), citamos la de *La Casa de la Biblia* y la nueva edición de *La Biblia de Jerusalén*³³.

3. *Antiguo Testamento.* Las investigaciones sobre *el Antiguo Testamento* están sufriendo una profunda crisis: el modelo explicativo de Wellhausen, fundado en la unión de varios documentos literarios que han dado origen al Pentateuco ha sido criticado en varias perspectivas. Desde algunos decenios, autores como H.H. Schmid, R. Rendtorff y F. Crüsemann han puesto en duda la prioridad y aún existencia de tales documentos antiguos (J y E). Ha caído bajo sospecha el modelo de los "buenos orígenes" (lo más impor-

³⁰ *Introducción a la Crítica Textual del Nuevo Testamento*, EVD, Estella 1999. Son básicas las ediciones de J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, CSIC, Madrid 1959; J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid 1997 y J. Cervantes, *Síntesis Bilingüe de los tres primeros evangelios, con los paralelos del evangelio de Juan*, EVD, Estella 1999.

³¹ En el *Diccionario hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994, han colaborado Víctor Morla y Vicente Collado; cf. E. Farfán N., *Gramática Elemental del Hebreo Bíblico*, EVD, Estella 1998.

³² ALONSO SCHÖKEL ha estudiado la Palabra de Dios en su belleza poética. Además de sus traducciones y comentarios bíblicos (*Los libros sagrados I-18*, Cristiandad, Madrid 1970ss; *La Nueva Biblia Española*, Cristiandad, Madrid 1975 y *La Biblia del Peregrino*, Ega, Bilbao 1996, editada con un *Comentario* literario a toda la Biblia, en Ega-EVD-Mensajero, en Bilbao-Estella 1996), cf. *La palabra inspirada*, Herder, Barcelona, 1969; *Los profetas I-II* (en colaboración de J. L. Sicre), Cristiandad, Madrid, 1980; *Hermenéutica de la Palabra I-III*, Cristiandad, Ega, Madrid y Bilbao, 1986, 1987 y 1991. Sobre su vida y obra, cf. G. Martín R. (ed.), *Saberes y Sabores. Homenaje a L. A. Schökel*, Mensajero, Bilbao 1988.

³³ La traducción de *La Casa de la Biblia*, un poco desigual, ha sido preparada bajo la dirección de S. Guijarro y M. Salvador y co-editada por Sígueme-PPC-EVD, Salamanca-Madrid-Estella, 1992 y completada con un *Comentario a la Biblia I-II-III*. Son muy valiosas las aportaciones de la nueva *La Biblia de Jerusalén*, DDB, Bilbao 1998, elaborada bajo la dirección de L. M. Ubieta y V. Morla, con una finalidad pastoral y teológica.

tante habría sido lo dicho en el principio). Se tiende a invertir la sucesión Ley/Profetas (poniendo primero a los profetas). Esto nos obliga a replantear el sentido e importancia del Antiguo Testamento, en diálogo con el judaísmo. Tanto judíos como cristianos provenimos de la misma *veritas hebraica*. Esta crisis de la diacronía israelita está influyendo en los estudios bíblicos, vinculando a *exegetas judíos y cristianos*. En esta campo siguen siendo importantes las investigaciones iniciadas por L. Alonso Schökel y J. L. Sicre. Su *Comentario Teológico y literario del Antiguo Testamento* empezó a publicarse en ediciones Cristiandad, y después ha sido asumido por EVD; sigue siendo una de las mejores contribuciones de la investigación española a la exégesis bíblica en el siglo XX³⁴.

4. *Literatura intertestamentaria (=Judaísmo del 2º Templo)*. Atención especial ha recibido en España la literatura del judaísmo de los siglos del III a. de C. al II d. de C. Este ha sido un campo de trabajo significativo, no sólo por los descubrimientos que se están realizando, sino también por la densidad de los estudios dedicados al tema. Se valoran de forma nueva algunos salmos, se datan como antiguos muchos textos apocalípticos (por ejemplo los de I Henoc, de manera que el mapa de referencias temporales y aun locales (santuarios antiguos, Siquem, Jerusalén, Judíos y Samaritanos) se mueve incesantemente, sin hallar por ahora unos consensos generalizados. Son básicos en este campo los estudios sobre el texto, literatura y teología de Qumrán³⁵.

³⁴ Sobre el Pentateuco, cf. A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 21, Genève 1989. La obra, iniciada por Alonso Schökel y J. L. Sicre (*Profetas I-II*, Cristiandad, Madrid 1980), se ha convertido, desde 1993 en un *Comentario Teológico y Literario al Antiguo Testamento*, EVD, Estella, con aportaciones de L. A. Schökel (*Salmos I-II*) y J. Vílchez, (*Subiduría, Eclesiastés, Rut y Ester*). Entre los estudios sobre el Antiguo Testamento, cf. también S. Bretón, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987; J. L. Cunchillos, *Estudio del Salmo 29*, Univ. Pontificia, Salamanca 1976; Íd., *Cuando los ángeles eran dioses*, Univ. Pontificia, Salamanca; G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Cristiandad, Madrid 1981; Íd., *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Univ. Pontificia, Salamanca 1973, 235-262; A. Ibáñez Arana, *El Levítico. Introducción y comentario*, ESET, Vitoria/Gazteiz 1971; M. Álvarez Barredo, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los Reyes. Formación y Teología*, Publ. Inst. Teol. Franciscano 21, Murcia 1996.

³⁵ Para las bibliografía anterior a 1977, cf. J. Sánchez Bosch y A. Cruells, *La Biblia en el libro español*, INLE, 1977, Barcelona. Entre las obras posteriores, cf. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento (I-V)*, Cristiandad, Madrid 1981-4; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, traducida a varias lenguas. Cf. También F. García Martínez y J. Treballe, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993; X. Vázquez, *El Prólogo de la Regla de la Comuni-*

5. *Búsqueda del Jesús histórico*. Hemos aludido ya a los estudios sobre el Jesús histórico, situándolos como punto de partida de la investigación bíblica y la cristología de los últimos decenios. Aquí sólo queremos citar algunas obras más significativas. Como hemos indicado, superando la visión unilateral de la *Old Quest* (búsqueda del Jesús histórico en los siglos XVIII y XIX) y las limitaciones de la *New Quest* (de los años 50 al 80), muchos exegetas se han empeñado en fundar el cristianismo y la cristología en una visión más precisa del Jesús histórico, conforme a un nuevo modelo de búsqueda, llamado la *Third Quest*. En esta visión influyen prácticamente todos los aspectos de la exégesis histórica y hermenéutica, de los análisis sociales y teológicos. Desde el momento en que el cristianismo es una religión histórica, el estudio de la historia de Jesús y del surgimiento pascual de la Iglesia es esencial para los creyentes³⁶.

6. *Nuevo Testamento, cristianismo primitivo*. También en este campo se ha roto el consenso anterior, vinculado a la visión de Bousset (primero hubo un judeocristianismo moralista, luego un cristianismo judeohelenista, finalmente un cristianismo helenista...). Muchos empiezan a pensar que los elementos fundamentales del cristianismo posterior están presentes de algún modo desde el comienzo de la Iglesia: el cristianismo no es producto de una evolución que podría explicarse por mecanismos de cambio social y cultural, sino que es el resultado de una mutación mesiánico-teológica que es tan

dad. Análisis del texto, exégesis y teología de IQ1, 1-5, Pontificia, Salamanca 1999; M. Pérez, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, San Jerónimo, Valencia 1982; D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Mermra en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974. La serie de *Monografía* y, sobre todo, la *Biblioteca midrásica*, publicada por la Asociación Bíblica Española, EVD, Estella, viene ofreciendo con regularidad estudios básicos sobre teología bíblica y judaísmo, escritos por J. M. Asurmendi, A. Sáez-Badillos, P. Jaramillo, J. A. Mayoral, L. Vegas y otros.

³⁶ Como hemos visto, la *First Quest* fue estudiada por A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús* (sólo 1ª Parte), San Jerónimo, Valencia 1990 (1ª ed. 1906; 2ª 1913) y la *New Quest* por J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25, London 1959; en esa última línea, además de E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico* [ZThK 51(1954)125-153], cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1979; Íd., *Between Jesus and Paul*, SCM, London 1983. En contexto hispano destacamos el libro programático de J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, EAPSA, Madrid, 1974 (6ª ed., Sal Terrae, Santander 1994); cf. Íd., *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca. La *Third Quest* ha sido estudiada por B. Witherington, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazaret*, Paternoster, Carlisle 1995; en esta línea puede situarse la obra de J. Bartolomé, *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995; R. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, Deusto, Bilbao 1996; X. Pikaza, *Este es el hombre. Manual de Cristología*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998.

difícil de explicar desde el transfondo judío como desde el griego³⁷. Dos elementos influyen en este cambio de perspectiva: *la sensibilidad literaria*, vinculada, desde los años 50 y 60, al surgimiento de la escuela de la historia de la redacción, representada por autores como G. Bornkamm, W. Marxsen, W. Trilling y H. Schürmann, que han interpretado los sinópticos como obras teológicas de autores muy conscientes, interesados en presentar el mensaje de Jesús desde su propia perspectiva eclesial; y *una visión distinta de la historia del cristianismo primitivo*, estudiado con métodos sociales y de antropología cultural. En esta línea se mueven algunos estudios sobre *textos particulares*, especialmente en la colección de la *Asociación Bíblica Española* (editados por Verbo Divino, Estella), tanto sobre Pablo (de F. Pastor) como sobre María Magdalena (de C. Bernabé), Marta y María (Isabel M. Fornari), Santiago, el hermano del Señor (J. L. de León A) o la unción de Betania (M. Navarro). También pueden citarse las investigaciones publicadas por la Universidad Pontificia de Salamanca, la Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid, la colección de Monografías de Ediciones Claretianas o del Centro de Estudios teológicos de los Franciscanos de Murcia, por citar algunos ejemplos significativos³⁸. También se han empezado a publicar algunos comentarios o estudios de conjunto sobre libros del NT:

³⁷ Sobre la historia del cristianismo primitivo ha escrito su manual básico R. Trevijano, *Orígenes del Cristianismo. El transfondo judío del cristianismo primitivo*, Univ. Pontificia, Salamanca 1995; cf. También A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Almendro, Córdoba 1991. Ofrece amplia información sobre la apocalíptica en los tiempos del surgimiento del cristianismo D. Moraleda, *Influjo apocalíptico en los orígenes y comprensión de la vida religiosa*, Claretianas, Madrid 1999. Han venido surgiendo trabajos monográficos de gran valor sobre el origen del cristianismo, desde diversas perspectivas. Entre ellos, cf. R. Aguirre, *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander 1994; Íd., *Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva*, EVD, Estella 1998; C. Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, EVD, Estella 1994; J. L. de León Azcárate, *Santiago, el hermano del Señor*, EVD, Estella 1998; S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto*, S. Pontificia, Salamanca 1998. Este ha de ser en el futuro uno de los campos básicos de investigación bíblica, pues sobre esa base ha de asentarse, de algún modo, toda la exégesis y teología posterior.

³⁸ Entre los comentarios o estudios sobre libros bíblicos, además de los citados en texto, cf. J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid, 1979; J. Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Hechos 1-12*, Almendro, Córdoba, 1989; Íd., *El camino de Pablo a la misión de los paganos: Hech. 13-28*, Cristiandad, Madrid, 1983; J. L. García Pérez, *San Lucas: Evangelio y Tradición. Sustrato arameo en Lc. 1, 39; 8, 26-39; 21, 36; 22, 28-30; 23, 39-43*, Stud.Sem NT 4, Ciudad Nueva y Fundación san Justino, Madrid 1995; César A. Franco Martínez, *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en Heb 2,9-10; 5,1-10;4,14 y 9,27-28*, Stud.Sem NT 1, Fundación san Justino, Ciudad Nueva, Madrid 1992; Julián Carrón, *Jesús*,

X. Pikaza sobre Mc (en EVD y Sígueme) y F. Contreras sobre Ap (en Sígueme). No existe, sin embargo, ninguna colección de *comentarios* al Nuevo Testamento, aunque la editorial Verbo Divino ha anunciado la publicación de unas *Guías de Lectura del Nuevo Testamento*³⁹.

7. *El problema gnóstico* solía resolverse en otro tiempo desde la perspectiva del cristianismo: habría habido una tendencia gnóstica, que influyó en las formulaciones teológicas de Pablo y Juan, pero que sólo se extendió y tomó cuerpo más tarde, volviéndose dominante en ciertos sectores de la Iglesia antigua. En los últimos años, esa visión se ha complicado: algunos afirman que han sido Pablo y Juan quienes más han influido en la gnosis; pues la misma revelación cristiana ha introducido en el mundo cultural de los primeros siglos un cambio religioso que ha llevado a replantear casi todos los temas humanos. Otros sostienen que cristianismo “eclesiástico” y gnosis han surgido al mismo tiempo, de manera que no puede hablarse de ortodoxia y heterodoxia en este campo. El problema se ha vuelto más complejo a partir de las diversas interpretaciones sobre el documento Q y la importancia (=datación) del Evangelio de Tomás. Pues bien, la investigación española ha empezado a trabajar con cierto rigor en este campo; por eso queremos reseñar sus aportaciones⁴⁰.

el Mesías manifestado. Tradición literaria y transfondo judío de Hech 3,19-26, Fundación San Justino, Ciudad Nueva, Madrid 1993; S. Guijarro, *Fidelidades en Conflicto*, Pontificia, Salamanca 1998; M. Álvarez Barredo, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los Reyes. Formación y Teología*, Publ. Inst. Teol. Franciscano 21, Murcia 1996, 140 págs.

³⁹ Dentro de esa colección se anuncian ya las aportaciones de X. Pikaza, X. Alegre y M. Navarro. Pero aún (verano de 1999) no se ha publicado ninguna. En este contexto, debemos citar con agradecimiento, el esfuerzo de algunas editoriales (como Verbo Divino, Sígueme y Almendro) por promover la investigación bíblica. Un lugar especial merece el proyecto iniciado por S. Vidal, que intenta reconstruir la *historia literaria y textual* del Nuevo Testamento: cf. *Las Cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1966 y *Los escritos originales de la Comunidad del Discípulo “Amigo” de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997. Esas obras de S. Vidal son de gran envergadura, quizá las mejores que se han publicado en los últimos años con el intento de recrear las diversas etapas del despliegue y fijación del texto bíblico, pero no han recibido la aceptación que merecen, porque la investigación bíblica parece ir por otros cauces o por el mismo carácter críptico de los libros que, al prescindir del aparato bibliográfico, dejan al lector indefenso ante las hipótesis del autor.

⁴⁰ S. PÉTREMENT, *Le Dieu Séparé*, Cerf, Paris 1984, pensaba que la gnosis depende en gran medida del cristianismo. Desde entonces, los planteamientos se han vuelto más complejos. Edición castellana de textos gnósticos en J. Montserrat, *Los gnósticos I-II*, Gredos, Madrid, 1983 (incluye la tradición patrística); S. Otero, S. *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid, 1990 (incluye evangelios de Tomás y Felipe); A. Piñero, T. Montserrat y F. García Bazán., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos. II: Evangelios, Hechos, Cartas*, Trotta, Madrid, 1997 y 1999; M. Alcalá, *El Evangelio copto de Tomás*, Sígueme, Salamanca 1989. Para el conocimiento de la gnosis siguen sien-

Como podrá verse por las perspectivas y obras citadas, estamos en el centro de un fuerte proceso de cambios en el estudio de la Biblia. Por vez primera desde hace varios siglos, los exegetas hispanos están ocupando un lugar importante en la exégesis científica. Ciertamente, en el momento actual (a finales del siglo XX), carecemos de un esquema de investigación unificada, en el que podamos situar la infinidad de datos que aporta la investigación crítica; pero contamos con buenos investigadores. Muchos de ellos han comenzado a recorrer un camino nuevo de investigación, que llamaremos sincrónica.

2) Sincronía. Lecturas básica.

Miles de investigadores han empezado a superar los esquemas de totalidad (de tipo dogmático) para estudiar con nuevos y más finos métodos de análisis literario los textos del Antiguo y Nuevo Testamento. *Algunos sospechan* y afirman que se trata de una estrategia de cansancio, del deseo de una nueva y más inmunizada especialización: cuando no se pueden resolver los problemas diacrónicos (antes señalados) es mejor olvidarlos, como si no existieran o no fueran importantes; es mejor volver al texto, tal como se encuentra ante nosotros y analizarlo en su unidad redaccional o implicación estructural, con técnicas literarias de tipo retórico, narratológico, poético, etc. En contra de eso, *pensamos que está surgiendo un nuevo método de exégesis científica*: una revolución, semejante a la que hubo (hay) en otras ciencias. Cuando parece que un camino se cierra es mejor dejarlo por un tiempo y buscar nuevas líneas de trabajo y acercamiento a la realidad. Este nuevo acercamiento está ofreciendo resultados sorprendentes y ricos en la exégesis actual. Es pronto para hacer una valoración, pero de modo general podemos distinguir estos caminos, destacando la aportación de autores españoles

1. Retórico. Muchos exegetas han comenzado a estudiar las formas de persuasión y argumentación de la Biblia, especialmente en libros de tipo discursivo. Este método, ya empleado en el mundo helenista, nos permite

do básicos los estudios de A. Orbe, *Estudios Valentinianos I-V*, Gregoriana, Roma, 1955ss. Como presentación de conjunto, cf. T. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo antiguo*, Castañeda, Buenos Aires, 1978. Buena interpretación filosófica y religiosa del tema en F. Bermejo Rubio, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998.

introducimos mejor en el discurso de los grandes espacios retóricos del Antiguo y Nuevo Testamento, ayudándonos a conocer mejor los textos de San Pablo, por no hablar de Hebreos y Mateo y 1 Pedro⁴¹.

2. *Narratología*. Se aplica preferentemente a los relatos que cuentan (recuerdan, recrean) los acontecimientos fundantes de la historia, sea en los orígenes israelitas (Génesis, tradiciones históricas del Pentateuco) o en la novedad mesiánica del cristianismo (evangelios de Jesús). Este método se encuentra en período de consolidación y se espera que aporte nueva luz sobre el gran *metarrelato* fundador que es la Biblia, tanto en vertiente judía como cristiana, en el contexto de la literatura e historia universal⁴².

3. *Estructuralismo*. Ha sido muy empleado en el ámbito francófono, en los últimos 30 años, utilizando elementos de semiótica y semántica; analiza el texto como un todo lleno de sentido, donde los diversos componentes se iluminan mutuamente, dentro de una lógica que viene dada por la referencia mutua de los signos y temas en el conjunto del texto; deja a un lado los componentes exteriores (autor, historia del surgimiento) y se analiza el texto en sí, como un todo bien estructurado, conforme a leyes que el mismo texto expresa⁴³.

4. *Poética*. Estudia los textos líricos del Antiguo Testamento, tanto en clave de historia himnica como de súplica, alabanza y canto. Desde esa luz empiezan a estudiarse los Salmos y el Cantar de los Cantares, desde el transfondo de la poética cananea (ugarítica) y oriental. También en el Nuevo Testamento resultan necesarios nuevos estudios sobre *la poesía de Jesús* y el lenguaje himnico de las primeras confesiones de fe cristiana⁴⁴.

⁴¹ Cf. R. MAJERCIK, TH. B. DOZEMAN y B. FIORE, *Rhetoric and Rhetorical Criticism*, ABD, 5, 710-719. Importante presentación y aplicación de ese método en J. -N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991. Entre las obras hispanas, cf. L. Álvarez Verdes, *El imperativo cristiano en San Pablo*, y F. Pastor Ramos, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo* (ambas en ABE, EVD, Estella).

⁴² El mismo J. -N. ALETTI, citado en nota anterior, ha ofrecido un ejemplo teórico y práctico de *exégesis narratológica* en *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992, con amplia bibliografía (págs 221-227). En ámbito hispano, cf. la obra programática de M. Navarro, *Ungido para la Vida. Análisis narrativo de Mc 12, 3-9 y Jn 12, 1-8*, EVD, Estella 1999.

⁴³ Cf. R. BARTHES y P. BEAUCHAMP, *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976; C. Chabrol y L. Marín, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1975; A. Grabner-Haider, *Semiótica y teología, Verbo divino*, Estella 1976. En ámbito hispano, cf. D. Mínguez, *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hech 2*, AnBib 75, Roma 1976 y V. Morla, *El fuego en el Antiguo Testamento*, San Jerónimo, Valencia 1988.

⁴⁴ Es fundamental la aportación hispana de L. Alonso Schökel, recogida en los tres volú-

5. *Análisis profético/apocalíptico*. Unifico en un mismo apartado dos momentos de la literatura bíblica, relacionados entre sí, aunque distintos. La Biblia es *profecía*, palabra que se proclama en nombre de Dios, sea para transformar la vida humana dentro de la historia, sea para abrir la vida hacia el horizonte de la culminación escatológica. Ella es también *revelación* sobre los tiempos finales. Aprender a leer, revivir y recrear la profecía y apocalíptica es una de las tareas pendientes de la nueva exégesis, tanto en el plano del Antiguo Testamento como en el de literatura intertestamentaria y cristianismo⁴⁵.

6. *Lectura legal*. Utilizada desde siempre por los judíos, que interpretan la BH (=Antiguo Testamento) como *Sefer ha Torah* (Libro de la Ley). Las investigaciones del profesor De Wette sobre las leyes en el Pentateuco hicieron posible la síntesis histórico-teológica de Wellhausen; no habrá un nuevo Wellhausen (con una nueva visión de conjunto de la Biblia) si no se estudian bien las unidades legales, los códigos de conducta y vida, tanto en el Antiguo Testamento como en Nuevo Testamento. En este plano se sitúa en la actualidad gran parte del diálogo cristiano-judío, sobre el surgimiento nacional de Israel y de la Iglesia cristiana, especialmente en relación a los códigos domésticos y sus estructuras ministeriales⁴⁶.

menes de *Hermenéutica de la palabra*, 1º y 2º en Cristiandad, Madrid 1986 y 1987, 3º en Ega, Bilbao 1991. Es obra básica la parte dedicada a *La poética hebrea* (vol 2º, págs 17-228) que ofrece los mejores análisis estilísticos sobre la lírica del Antiguo Testamento. Cf. también su libro sobre *La palabra inspirada* (1964), última edición en Cristiandad, Madrid 1986 que constituye un manual de referencia obligada para el estudio de la Biblia desde las ciencias del lenguaje. En esa línea, con mayor referencia al transfondo cananeo, cf. E. Zurro, *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea*, EVD, Estella 1990; A. Aparicio, *Tú eres mi bien. Análisis exegético y teológico del salmo 16*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1996.

⁴⁵ Visión de conjunto en P. Sacchi, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990. J. J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* I-III, Continuum, New York 1998-1999 (con colaboración de F. García Martínez). Presentación sintética del impacto de la apocalíptica en la exégesis, en K. Koch, *The rediscovery of Apocalyptic*, SBTh 22, London 1972. Desde una perspectiva hispana: visión de conjunto del tema en J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992; presentación general de la apocalíptica en G. Aranda, F. García Martínez y M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*, EVD, Estella 1996; D. Moraleda, *Influjo apocalíptico en los orígenes y comprensión de la vida religiosa*, Claretianas, Madrid 1999. Sobre apocalíptica y Apocalipsis, cf. F. Contreras, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Koinonía 28, Sec. Trinitario 1987; *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, BEB 76, Sígueme, Salamanca 1991; *Estoy a la puerta y llamo* (Ap 3, 20). *Estudio temático*, BEB 84, Sígueme, Salamanca 1994; *La nueva Jerusalén, esperanza de la iglesia*, BEB 101, Sígueme, Salamanca 1998.

⁴⁶ En esta línea se sitúa E. P. Sanders, *Paul and the Palestinian Judaism*, SCM, London 1977; *The Jewish Law from Jesus to Mishnah*, SCM, London 1989. Cf. A. de Pury (ed.),

7. *Lectura social: antropología cultural.* Ha perdido influjo el método “materialista”, más vinculado al marxismo. Se está imponiendo una antropología cultural que tiene en cuenta los elementos religiosos y sociales, estructurales y familiares, económicos e ideológicos del texto y contexto de la Biblia, consiguiendo una visión más abarcadora del ser humano. En esta línea se está moviendo gran parte de la investigación anglosajona. Este tipo de lectura quiere ser neutral, y no emplearse para un posible cambio religioso o cultural de la humanidad, aunque ello resulta imposible: no existe exégesis neutral, ni lectura totalmente imparcial de los textos; toda comprensión de la Biblia se realiza desde una determinada perspectiva hermenéutica. A mi juicio, la antropología cultural, para realizar su servicio exegético, ha de ser consciente de sus presupuestos y de la dinámica social de los autores. Sólo de esa forma puede ofrecer una ayuda para la interpretación total de la Biblia, desde una perspectiva cristiana⁴⁷.

Le Pentateuque en Question, Labor et Fides, Genève 1989, con contribuciones de J. Vermeulen, F. Crüsemann y H. H. Schmid y extensa bibliografía. Desde una perspectiva española, cf. F. García López, *El Deuteronomio, una ley predicada*, CuadBib 63, Verbo Divino, Estella 1989, donde puede encontrarse más bibliografía del autor; son importantes sus contribuciones al TWAT (cf. *Torah*). Cf. también J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, EVD, Estella 1992, 109-132. En una perspectiva más teológica, he intentado precisar el sentido de las leyes bíblicas en *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993.

⁴⁷ Fue y sigue siendo importante el trabajo de G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985. Información bibliográfica en C. Osiek, *What are they saying about the social setting of the New Testament*, Paulist, New York 1992. En lengua castellana, cf. de R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, DDB, Bilbao 1987 (=EVD, Estella 1998); *La mesa compartida*, DDB, Bilbao, 1994. Por su importancia metodológica, cf. S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Plenitudo Temporis 4, Univ. Pontificia, Salamanca 1998, y C. Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, EVD, Estella 1994. La aplicación de las ciencias sociales al estudio de la Biblia había sido común en todo el siglo XX, desde la escuela de la historia de las religiones, pasando por la historia de las formas, hasta los análisis marxistas de los años sesenta y setenta. Ella ha culminado en el método de la *antropología cultural*, que tiene la ventaja de investigar el trasfondo de los textos, desde una perspectiva unitaria (religiosa, social, familiar), más que desde el punto de vista de las ideas: Tomado en sí mismo, ese método ha intentado mantener una “epojé” fenomenológica estricta: no quiere demostrar, ni ponerse al servicio de ninguna institución, iglesia o movimiento social, como pudiera ser el marxismo. Se dice a veces que el tiempo de las ideologías revolucionarias y de los cambios sociales ha pasado, al menos en el estudio de la Biblia. Este método practica una especie de *distancia fenomenológica* que resulta valiosa, aunque ofrece también riesgos: tiende a olvidarse del “círculo hermenéutico” en que estamos inmersos, imponiendo inconscientemente nuestros parámetros culturales, interpretando las otras perspectivas culturales desde fuera, con la segura curiosidad del que ha descubierto un “mediterráneo” antiguo (o moderno).

8. *Lectura psicológica*. Los grandes textos bíblicos ofrecen una verdadera psicogénesis (son signo del surgimiento humano), apareciendo, al mismo tiempo, como *psicodrama*. Más que leerlos hay que recrearlos, de manera que nosotros mismos lleguemos a ser recreados por ellos. En esta línea se están abriendo amplios campos de investigación y estudio bíblico muy fecundos. No se trata de tomar desde fuera una teoría psicológica (de Freud o Jung) para aplicarla después a la Biblia, sino de estudiar la misma Biblia como texto fundacional de Occidente (y de gran parte de la humanidad), que nos ayuda a describir y elaborar el sentido de lo humano⁴⁸.

9. *Lectura feminista*. Se ha ido desarrollando en los últimos decenios. Ella resalta por un lado el contexto y aportaciones antiguas del tema: se quieren recuperar los aspectos olvidados, marginales pero fuertes de la acción y valor de la mujer en el proceso de surgimiento y canonización de la Escritura. Al mismo tiempo, pone de relieve la forma en que las mujeres actuales leen e interpretan la Escritura desde los supuestos de su feminidad, en camino abierto hacia una antropología ampliada donde se integren y completen lo masculino y femenino. Nos hallamos, según parece, ante uno de los retos fundamentales de la investigación bíblica y teológica, muy viva en España⁴⁹.

⁴⁸ En esta línea se sitúan los estudios de E. Drewermann, desde *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte I-III*, Schönningh, Paderborn 1977/86 hasta las interpretaciones sobre los evangelios. En referencia a Pablo, es importante el estudio de G. Theissen, *Psychological aspects of pauline Theology*, Clark, Edinburgh 1987. Desde una perspectiva española, cf. M. Navarro, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; A. Caballero Arancibia, *Psicoanálisis y biblia*, Pontificia, Salamanca 1994; L. Cencillo, *Psicología de la fe*, Sígueme, Salamanca 1997; Íd., *Opción humana y textura bíblica*, Ediciones Fundación, Madrid 1988; Íd., *Los mitos. Sus mundos y su verdad*, BAC, Madrid 1988.

⁴⁹ Entre las obras clásicas, cf. S. HEINE, *Christianity and the Goddesses*, SCM, London 1988; J. R. Rhuether, *Womanguides. Readings toward a feminist theology*, Beacon, Boston 1985; Ph. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress, Philadelphia 1978; B. Witherington III, *Women in the ministry of Jesus*, Cambridge UP 1985; *Women in the Earliest Churches*, Cambridge UP 1988. En castellano: E. Pagels, *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona 1990; E. S. Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1988. Desde una perspectiva hispana, las obras más significativas están apareciendo en la colección *En clave de mujer...*, dirigida por Isabel Gómez-Acebo, donde han aparecido, de 1997 a 1999, varios volúmenes de temática bíblica: *Relectura del Génesis*, *Relectura de Lucas*, *María, mujer mediterránea* (publicados en DDB, Bilbao). Cf. también I. Gómez Acebo, *Dios también es Padre*, Paulinas, Madrid 1994; M. Navarro, *María, la mujer. Ensayo Psicológico bíblico*, Claretianas, Madrid 1987; Íd., (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, EVD, Estella 1996; Id. y C. Bernabé Ubieta, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la Historia*, Claretianas 1995; 1996; C. Bernabé Ubieta, *María Magdalena. Tradiciones en el*

10. *Lectura religiosa*. Se trata de estudiar la Biblia como un texto religioso fundamental, tanto en perspectiva fundante (de surgimiento de la experiencia humana), como en clave de comparación cultural (situando la Biblia en el contexto de las tradiciones del antiguo Oriente). Desde esta perspectiva reciben su sentido algunos trabajos incluidos en los apartados anteriores. En este campo están ofreciendo nuevo impulso a la investigación histórica y religiosa las hipótesis de R. Girard, que vuelve a leer toda la Biblia desde el transfondo de la violencia religiosa, como expresión del surgimiento de una religión no sacrificial, que capacita al ser humano para vivir en transparencia respecto de sí mismo, de Dios y de su prójimo⁵⁰.

11. *Lectura filosófica*. La Biblia "da que pensar": desde los primeros tiempos del judaísmo y de la Iglesia (cf. Filón y Clemente de Alejandría), ella ha suscitado un amplio diálogo cultural y una nueva comprensión de la realidad. En este sentido son significativos los nuevos intentos de los grandes autores judíos que quieren recrear el sentido de la filosofía desde eso que

cristianismo primitivo, EVD, Estella 1994; E. Bautista, *La mujer en la Iglesia primitiva*, EVD, Estella 1993; D. Aleixandre, *Iconos Bíblicos*, Sal Terrae, Santander; E. F. Tejero, *El cantar más bello. El Cantar de los Cantares de Salomón*, Trotta, Madrid 1995.

⁵⁰ Cf. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983. Tratan directamente de exégesis bíblica tres de sus libros: *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989. Para un estudio de la Biblia desde los supuestos hermenéuticos de R. Girard cf. G. Barbaglio, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; N. Lohfink, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, DDB, Bilbao 1990; R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kösel, München 1978. He ofrecido una valoración exegético-filosófica del tema en R. Girard, en J. de S. Lucas, *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994 y en *Epílogo* a J. Alison, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994, 131-152. En esta línea he situado algunos de mis libros: *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993 y *El Señor de los Ejércitos. Historia y teología de la Guerra*, PPC, Madrid 1997. Cf. también: L. Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, EVD, Estella, 1995; A. Díaz-Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia*, Fe católica, Madrid 1977; Santos Sabugal, *Resucitó y resucitaremos*, BAC 536, Madrid 1993; J. I. González Faus, *Clamor del Reino. Estudios sobre los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1982; F. Fernández Ramos, *El reino en parábolas*, UPSA, Salamanca 1996. Sobre el Espíritu Santo, cf. J. Fernández Lago, *El Espíritu Santo en el mundo y en la Biblia*, Inst. Teo. Compostelano, Santiago 1987; J. Goitia, *La fuerza del Espíritu*, Univ. Deusto, Bilbao 1974; S. Guijarro, X. Pikaza, y E. Romero Pose, *El Espíritu Santo en los orígenes de la iglesia*, Cuadernos de Deusto 16, Bilbao 1998. Sobre Dios, cf. Varios, *Dios es Padre*, Semanas de Estudios Trinitarios 25, Salamanca 1991; X. Pikaza, *Para descubrir el camino del Padre. Nueve itinerarios para el encuentro con Dios*, Verbo Divino, Estella 1998; S. Sabugal, *ABBA, la oración del Señor*, BAC, Madrid 1985.

hemos llamado la verdad hebrea. Quizá son menos conocidos los esfuerzos cristianos, pero es evidente que existen ya algunos muy significativos, que nos permiten comprender de forma nueva la Escritura, suscitando, al mismo tiempo, un nuevo tipo de acceso a la realidad⁵¹.

12. *Lectura teológica*. En otro tiempo parecía que exégesis y teología se hallaban separadas, de manera que cada una hacía su propio camino. Creo que ese tiempo ha pasado (o está pasando). Por exigencia de su mismo texto básico y de su función eclesial, llegando hasta el final de los problemas, los exegetas se vuelven teólogos. Ellos tienen que expresar y recrear el verdadero “logos” (palabra de conocimiento y salvación) que ofrece la Biblia, tanto en perspectiva judía como cristiana; ellos buscan la comprensión de la fe, es decir, la expresión conceptual de la base narrativa y confesional de la Escritura⁵².

Hemos ofrecido sólo un esbozo y selección de temas, pero confiamos que sea valioso, al menos como introducción para un estudio más extenso de la problemática de fondo⁵³. Como se observará, ha venido dominando

⁵¹ S. H. BERGMAN, *Fe y razón. Introducción al pensamiento judío moderno*, Paidós, Buenos Aires 1967, ha estudiado en esta perspectiva la obra de H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, A. D. Gordon, R. Kook y J. L. Magnes. En esta línea se sitúa mi obra *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1991, reelaborada en *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999; en perspectiva más técnica se sitúa mi trabajo sobre el sentido bíblico y racional de Dios: *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, 271-352. Cf. también los trabajos dedicados a la figura y obra de E. Levinas, cuya filosofía ha querido presentarse como una recreación del pensamiento bíblico, como ha mostrado U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, UP Comillas, Madrid 1098.

⁵² Gran parte de la obra teológica de los clásicos del siglo XX (K. Barth, G. Ebeling, E. Jünger, H. U. von Balthasar, K. Rahner, L. Bouyer, Y. M. Congar, H. de Lubac...) puede interpretarse como una teología bíblica. En esa línea se sitúa la obra de teólogos dogmáticos como González de Cardedal y González Faus, de los que luego trataremos. Entre las grandes teologías bíblicas (junto a clásicas como Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento* FAX, Madrid 1969; G. von Rad, *Teología del AT*, Sígueme, Salamanca 1976 y R. Bultmann, *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca 1981), podemos citar: M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I-II, BAC, Madrid 1970; L. Álvarez. Verdes, *El imperativo cristiano en san Pablo*, San Jerónimo, Valencia 1980; A. González, *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1968; A. Guillén, *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento*, San Jerónimo, Valencia 1983; F. Pastor Ramos, *La Salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, EVD, Estella 1990; X. Pikaza, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993; Íd., *La Madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990.

⁵³ Yo mismo he ofrecido en esta línea un abanico de tendencias y obras en *Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento*, Estudios Trinitarios 11 (1977) 135-305; 25 (1991) 7-158. Es muy útil el trabajo de V. Morla (ed.), *Libros al servicio de la Biblia*, CuadBíbl 69, Verbo Divino, Estella 1992.

una lectura sincrónica (unitaria) de los textos de la Biblia. Algunos afirman que estamos ante una postmodernidad exegética: han caído las grandes soluciones, no se puede ya ofrecer una visión de conjunto de la realidad, ni de la Biblia. En esta situación en la que el logos universal desaparece, sólo queda sitio para pequeños *logoi*, es decir, para verdades o palabras parciales que valen en un campo pero no en otro; de nuevo se nos pierde la Biblia en un rompecabezas de mil fichas o cuadritos que no sabemos situar en el conjunto. Pues bien, en contra de eso, pensamos que la lectura de la Biblia es punto de encuentro y comunicación entre judíos y cristianos, para abrirse luego a los musulmanes y a todos los humanos.

En el siglo XIX, se solía suponer que existe un racionalismo doble: por un lado se creía en la razón como espacio de diálogo universal; por otro había una Escritura o revelación que no negaba lo anterior, sino que lo suponía y completaba de algún modo, al menos en clave simbólica, para el buen pueblo de los cristianos (y judíos)⁵⁴. Ahora parece que esta fe en la razón ha terminado. Muchos piensan que no es posible vincular los diversos campos de teoría, práctica social y estética. Por eso, la exégesis bíblica se encuentra ante una tarea distinta: no puede presuponer una razón firme y estable, sino que tiene que crearla; no tiene que partir de una comprensión previa de la realidad sino que debe suscitarla⁵⁵. Estamos, como al fin del siglo XIX, buscando el sentido de la razón humana, desde la Escritura; pero ya no podemos partir de su dogmatismo ingenuo, neokantiano, progresista, eurocéntrico... Estamos donde estaba la exégesis existencial de mediados del XX, pero ya no buscamos sólo el compromiso o decisión interior en favor de la vida, sino el sentido de la historia y de la realidad humana en su conjunto. Sigue influyendo la hermenéutica social de la segunda mitad del XX, pero abierta a un tipo de praxis creadora de sentido, no sólo para los marginados, sino para la totalidad de los humanos.

3) La verdad de la Biblia. Modelos y tareas.

Han caído los modelos globales de tipo racionalista e impositivo, pero podemos y debemos buscar nuevos modelos, en consonancia con el desplie-

⁵⁴ Cf. J. TREBOLLE, *La Biblia judía, la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1993.

⁵⁵ J. HABERMAS, *Crítica de la razón comunicativa* I-II, Taurus, Madrid 1987, puede servir de referencia para el tipo de exégesis que estamos buscando. Judíos y cristianos sostenemos que la *comunicación racional* plena (que llegue a todos los humanos, que salve a los más pobres) resulta inseparable de un tipo de revelación de la gratuidad, tal como aparece en nuestra Biblia. Así lo he mostrado, en perspectiva teológica en *Dios como Espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989.

que racional de la Escritura. He dicho racional y lo repito. La Escritura judeocristiana, en su proceso de surgimiento y en su forma canónica, ha creado un campo de sentido global para los humanos: ha ofrecido un metarrelato fundador, ha suscitado formas de comunidad y compromiso que nos ayudan a vivir, sea en vinculación de pueblo (judaísmo) sea en comunicación mesiánica, fundada en Cristo, Hijo de Dios (cristianos). Desde este fondo quiero recordar los ejes o centros hermenéuticos de la exégesis bíblica:

1. *Judaísmo*. Para el judaísmo postbíblico, tras la caída del 2º templo en el 70 EC, la clave de interpretación de la Escritura (la BH) es la certeza de que la misma Ley ha sido revelada para siempre en el Sinaí y se ha venido a transmitir de dos formas paralelas y complementarias: la *Escritura o Tanah* (=Torah, Nebiim y Ketubim) y las *Tradiciones*, recogidas en la Misnah. La ley eterna del Israel eterno, convertida en principio inspirador y sentido de vida para el pueblo elegido, constituye el centro de sentido y clave de interpretación de la Biblia.

2. *Cristianismo*. Los judíos piensan que no ha llegado el mesías todavía; por eso se mantienen fieles a su ley, interpretando la Escritura desde su propia experiencia de pueblo elegido, en espera de los tiempos finales de la universalización. Para los cristianos esos tiempos ya han llegado con Jesús. Por eso, ellos interpretan la Escritura anterior (el Antiguo Testamento) como camino que lleva hacia Jesús y que por medio de Jesús se abre hacia el conjunto de la humanidad. Por eso introducen un Nuevo Testamento, un testimonio sobre Jesús, que es clave de interpretación de todo lo anterior⁵⁶.

A partir de lo anterior, evocaré algunas de las tareas fundamentales de esta exégesis integral que, a mi juicio, deben asumir los investigadores y teólogos hispanos, a las puertas del siglo XXI. No se trata de un programa

⁵⁶ Sobre el surgimiento judío y cristiano, cf. de E. Bickermann, *From Ezra to the Last of the Maccabees. The Historical foundations of the Post-Biblical Judaism*, New York 1962; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim I-III*, Cambridge MA 1927/30; J. Neusner, *Formative Judaism: Religious, historical and literary studies*, Scholars P., Chico CA 1984. Los autores españoles comienzan a interesarse por el tema, aunque sus trabajos sean, en gran parte, desiguales y/o sesgados. Sobre Palestina en el tiempo de surgimiento y separación de judaísmo y cristianismo posteriores, cf. J. R. Ayaso, *Judaea Capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d. C.)*, EVD, Estella 1990. Sobre los orígenes cristianos, cf. J. Montserrat, *La sinagoga cristiana*, Muschnik, Barcelona 1989; G. Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid 1984; C. Vidal Manzanares, *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I*, Trotta, Madrid 1995.

operativo, sino de una indicación de principios que han de adaptarse en cada caso, a lo largo de un camino donde la Escritura judeo-cristiana puede volverse espacio de diálogo para todos los humanos. Ahora me sitúo en perspectiva cristiana: miro en unidad los dos testamentos (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento) y tomo a Jesús como intérprete fundamental de toda la Escritura.

1. *Sigue la ciencia*, es decir, han de aceptarse y valorarse los métodos de estudio que vienen del siglo XIX (crítica textual, histórico/literaria). Es evidente que deben superarse algunos postulados o presupuestos de ese método, pero no por abandono de la ciencia sino todo lo contrario: por mayor fidelidad a los principios de la ciencia. Toda caída en el irracionalismo sería negativa, tanto en campo de conocimiento humano como de fe cristiana.
2. *Continúa la diacronía*, como búsqueda de un contexto global donde puedan situarse y entenderse los relatos concretos de la Biblia. Debemos redescubrir, según eso, el gran metarrelato bíblico, formado por los libros que van de Gén a Ap: hay una historia de la salvación que vincula hechos y libros en un todo literario y religioso. De todas formas parece que el esquema diacrónico de tipo evolutivo que empleaba el siglo XIX ha perdido su vigencia. Es posible que no vuelva a surgir un modelo que quiera explicar toda la Biblia desde una evolución casi fijada de antemano; pero seguimos buscando esquemas de cercanos a la antigua *Historia sagrada*.
3. *Es necesaria la sincronía*, tanto en línea de pequeñas unidades (estudio de textos aislados) como de *unidades mayores* (buscando y respetando las grandes tradiciones de la Biblia). En esta perspectiva debemos admitir siempre que la Biblia es un *texto*, es decir, un tipo de *continuo literario* compuesto por unidades distintas, a veces dispares. La revelación de Dios se ha hecho *palabra humana* y sólo en clave de palabra puede interpretarse.
4. *Hay que buscar y destacar las unidades significativas del texto, en plano de análisis canónico*, descubriendo de esa forma la racionalidad inmanente de la misma Escritura, leída en forma personal y, al mismo tiempo, desde una comunidad de intérpretes (judaísmo, iglesias). Se abre así un amplio campo de diálogo confesional que aparece, al mismo tiempo, como debate intratextual. Pienso que esta racionalidad intrabíblica no ha sido aún suficientemente destacada por la exégesis. La verdad hebrea tiene mucho que aportar, pero es una verdad que los cristianos tienen que integrar en su verdad mesiánica que vincula en el único Cristo los testamentos de Dios.
5. *La veritas bíblica ha de integrarse en el contexto de la veritas rationis o verdad de la razón*, en el sentido antes mentado. No es que exista una razón externa, ya formada y perfecta, a la que luego se añade, como por accidente, la Escritura. Al contrario: en los juegos de la razón (que quiere ser uni-

taria pero no logra serlo) viene a introducirse y proclamarse la verdad bíblica, abriendo un espacio de sentido (diálogo, comprensión y creatividad) a los humanos muchas veces desencantados y dispersos de este fin del siglo XX. No podemos presuponer que contamos ya con palabras de verdad definitiva (para imponerlas así sobre los otros); por el contrario, los creyentes encontramos la palabra de sentido de la Biblia en la medida en que escuchamos la voz de Dios (en Cristo) y la vamos ofreciendo a los humanos, para compartirla con ellos.

6. *La verdad eclesial.* El judaísmo quiere ser exégesis viviente del Gran Testamento de Dios que es su BH. La Iglesia Cristiana es la exégesis y prueba esperanzada (testimonial, misionera) del Testamento Mesianico de Dios, que reinterpreta desde Cristo (que es testamento pleno de Dios) la Biblia Hebrea. Por eso, la hermenéutica bíblica no es una misión exclusiva de eruditos, sino un momento integrante de la vida de la comunidad creyente que se dice “regulada” (fundada, sostenida, enviada) por esa Escritura. Una exégesis separada de la vida eclesial (de la misión y celebración, del compromiso social y de la encarnación creyente) pierde su sentido, y una vida eclesial que se desliga de la Biblia pierde su verdad y contenido.

7. *Verdad misionera.* La hermenéutica es un momento de la misión eclesial. En el campo de las disputas racionales (de las luchas y fracasos de la teoría humana) la Biblia ofrece un camino de racionalidad superior, de comprensión y praxis que se funda en Cristo. Dejemos por ahora a los judíos, que entienden el tema de un modo algo distinto (para ellos no ha llegado aún el momento escatológico, del diálogo universal entre los humanos). Cuando los cristianos decimos que en Jesús han irrumpido los últimos tiempos, estamos afirmando que la verdad total se ha manifestado ya: existe una razón iluminadora y salvadora, es posible el diálogo fraterno entre los humanos. Esa razón abierta gratuitamente a todos es un don de Dios y no simple reflejo de la capacidad del razonamiento discursivo (que han destacado los griegos). Por eso, la verdad de la Biblia se predica y no se demuestra, se testifica y no se impone: ella es siempre “verdad crucificada”, que se deja matar por amor, sin imponerse a los demás. La exégesis bíblica, convertida en fuente de predicación cristiana, puede y debe entenderse como fuente de sentido: quien lea la Escritura y la convierta en principio de vida sabe que es posible un diálogo total entre los hombres, que ha llegado en Cristo la salvación de Dios para judíos y gentiles.

A modo de conclusión, podemos hablar de una *hermenéutica abierta*. La lectura de la Biblia nos sitúa en el lugar donde se vuelve necesario el *diálogo religioso*. Volvemos así a los principios de la *Religionsgeschichtliche Schule* de finales del XIX, pero el horizonte se ha ampliado. Ya no estudia-

mos la verdad de la Biblia en el contexto estrecho de las religiones del Antiguo Oriente (Egipto, Mesopotamia, Persia), ni nos limitamos a cerrarla en el transfondo del helenismo. Este es un momento de diálogo mundial y en ese fondo queremos y debemos presentar una Biblia, como lugar de encuentro de todos los humanos. Volveremos a plantear el tema hacia el final de este trabajo, cuando hablemos de la teología como experiencia de encuentro interreligioso⁵⁷.

4. Nueva experiencia social. Grandes problemas

Han caído los sistemas comunistas, pero no se ha resuelto el problema radical del ser humano. La mejor teología de este final del siglo XX ha de volverse y se está volviendo análisis de los problemas del mundo. Estamos iniciando una época social cualitativamente nueva en que las viejas opresiones (más vinculadas a la religión sacrificial, la esclavitud y la visión jerárquica de la sociedad) se han convertido en opresiones nuevas, teóricamente unidas a la democracia de un sistema donde todos los humanos son iguales y no existe opresión de unos sobre otros.

– *Ha fracasado el sistema marxista soviético*, pero los ideales de libertad e igualdad de la revolución francesa y de la independencia americana (y del mismo marxismo) se han universalizado, de manera que en principio todos los países buscan la igualdad social entre sus ciudadanos y entre todos los seres humanos de la tierra. Más aún, todos han firmado las declaraciones de *Derechos Humanos*, que garantizan para cada individuo y familia no sólo libertad, sino puesto de trabajo, casa y justicia.

– *Hemos querido vincular los ideales de la Ilustración europea y americana del siglo XVIII y las tradiciones cristianas que ofrecen un valor definiti-*

⁵⁷ Además de las obras de L. ALONSO SCHÖKEL, ya citadas, cf. J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica. Hermenéutica y teología*, EUNSA, Pamplona 1983; C. M. Castrillón, *Para leer el texto, vivir la palabra*, EVD, Estella 1988. He ofrecido lectura completa y unitaria de la Escritura, en *Para leer la historia del pueblo de Dios*, EVD, Estella 1993; *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1997; *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993. Desde una perspectiva de la historia del texto, sigue siendo básico J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1993. Entre los autores que están asumiendo y desarrollando esta "exégesis integral", cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados*, Cristiandad, Madrid, 1979; *Los profetas de Israel y su mensaje*, Cristiandad, Madrid, 1967; Id., *El cuadrante I-III*, EVD, Estella 1998.

vo al ser humano. Esta vinculación nos sitúa ante un tiempo lleno de promesas... Pues bien, a pesar de ello, siguen existiendo esclavitudes, no sólo en el resto del mundo, sino también entre nosotros, los occidentales más “desarrollados”. En un momento dado, a lo largo del siglo XIX, pudo parecer que los ideales de igualdad y libertad iban a cumplirse a corto plazo. Se abolía la esclavitud, todos los ciudadanos podían participar en las tareas de la nueva organización social, triunfaban los proyectos de la razón en Europa y América, pronto podrían extenderse a todo el mundo. Pues bien, en contra de eso, la opresión humana continúa y en algunos sentidos aumenta.

Ha caído el muro, pero los problemas siguen elevados, separando a los humanos. Fracásó el ideal de transformación marxista/leninista de la sociedad, pero las cuestiones de la vida humana siguen planteadas. Esas cuestiones, y no un posible éxito o fracaso de la teología de la liberación son las que definen el sentido y futuro de la teología. Desde esa perspectiva, y sobre los modelos y caminos anteriores planteados por la exégesis, se ha querido presentar los problemas básicos de la humanidad, para interpretarlos desde el evangelio, haciendo de esa forma teología.

1. Pobres. Problema económico. En este nivel se sitúan los hambrientos-sedientos de Mt 25,31-46, los que viven o malviven atrapados por una situación de fuerte carencia⁵⁸. El sistema político de Occidente se ha comprometido a garantizar los *derechos humanos* de los ciudadanos; pero de hecho sólo ofrece unos derechos “formales”, que no logran expresarse de manera económica, cultural y social. Los ciudadanos son iguales ante la ley formal, pero no ante el dinero. El sistema democrático les ofrece cierta libertad externa, pero no les capacita para desplegarla, pues las propias formas de vida (económicas, sociales) se lo impiden, haciendo que muchos queden fuera de los círculos dominantes de la producción y consumo. Por eso, estos pobres se encuentran obligados a crear su propio mundo de relaciones y valores (desvalores) al margen de la estructura dominante, en formas muchas veces conflictivas. Lógicamente, la misma pobreza puede suscitar actitudes de ruptura y violencia, a las que el sistema responde, defendiéndose a sí mismo y encerrando en la cárcel a los que actúan de una

⁵⁸ Los pobres podrían vivir en un contexto donde *la mayoría son pobres*, de manera que la situación no puede cambiarse (el sistema social es incapaz de producir medios suficientes) o en un contexto donde hay bienes suficientes, pero poseídos sólo por una *minoría*. Esta segunda situación es más normal dentro de un mundo globalizado como el nuestro: la pobreza de unos se encuentra vinculada a la riqueza de otros, como supone Mt 25, 31-46.

forma diferente. Siempre ha habido pobres en el mundo (cf. Dt 15,11), pero muchos grupos humanos habían logrado crear ciertos equilibrios de racionalidad y participación humana. Pues bien, la mayoría de estos equilibrios menores se han roto (lo mismo que se han roto los pequeños grupos culturales) y ha empezado a expandirse una economía *católica* (=global) que formalmente ofrece a todos las mismas oportunidades, pero que de hecho expulsa a los más débiles y/o les pone en manos de los triunfadores del sistema. La problemática de la pobreza ha dejado de ser una cuestión residual, de caridad particular, dentro de un sistema “querido por Dios” y básicamente estable, para convertirse en exigencia de reestructuración social: tenemos que buscar formas de inversión del camino de rechazo y sacrificio de los pobres; si no lo hacemos, destruimos las formas de existencia del ser humano sobre el mundo⁵⁹.

2. *Oprimidos. Violencia legal, la maldición de la guerra.* Mientras la vida se debate entre pobreza y riqueza, muchos siguen buscando la seguridad por las armas. Los estados modernos se han hecho gestores de la violencia legal, organizada, elaborando de forma científica sus medios ofensivos y defensivos, sus ejércitos. Ciertamente, la guerra ha existido desde el principio de la historia, como ya hemos indicado. Pero nunca como ahora se había racionalizado, en forma programada de producción de armamentos. Se sigue cultivando la ideología de la seguridad militar: los estados siguen pensando que sólo serán respetables si tienen un ejército bien organizado. De esa forma se multiplica la carrera de armamentos, a pesar de que todos intentan pararla. Esta opresión se encuentra internamente vinculada a la anterior (pobreza), de manera que son difíciles de separarse, pero he colocado primero la económica, pues pienso que la violencia militar acaba estando al servicio de la economía, es decir, de la producción y distribución de bienes. Violencia y guerra se siguen multiplicando en los últimos decenios... Hay guerras que parecen pequeñas a escala mundial (en el Centro de

⁵⁹ La teología española ha reflexionado con cierto rigor sobre la pobreza y sobre algunos riesgos vinculados con ella (*hambre, violencia del capital, consumismo, trabajo deshumanizador y falta de trabajo, robo etc.*). Entre los estudios sobre los pobres, destacan los realizados por el equipo de la HOAC y por los teólogos de la Juan XXIII. En especial, cf. J. García Roca, *Exclusión social y contra-cultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones*, HOAC, Madrid 1998; Íd., *La pobreza en España. Extensión y causas*, HOAC, Madrid 1988; J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristiana*, Trotta, Madrid 1991; Íd., *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998; J. J. Tamayo, *La marginación, lugar social del cristianismo*, Trotta, Madrid 1995.

África, en la Ex-Yugoslavia...), hay una situación generalizada de violencia. En este contexto se multiplican los *exiliados* y *prisioneros*: aquellos que han debido abandonar su propia tierra y que en un contexto extraño, que quizá (en el mejor de los casos) les acoge en plano económico, sin ofrecerles la posibilidad de un desarrollo creativo, autónomo, comunitario (en integración gozo humano y libertad personal). Es normal que parezcan extraños, que se sientan manejados por un orden o sistema donde no pueden decir su verdadera palabra. Ciertos documentos oficiales de la Iglesia siguen defendiendo el servicio militar, la defensa armada y la guerra justa. En contra de eso, la mejor teología del momento, al menos en España, está poniéndose al servicio de la no-violencia activa⁶⁰.

3. *Engañados. Manipulación ideológica y científica.* Tras el riesgo económico y militar, viene el ideológico. Es significativo el hecho de que Ap 13 lo presente como 2ª Bestia, que se pone al servicio de la primera (violencia estatal): es el pensamiento en defensa del engaño, la falsa filosofía, religión y educación que quiere controlar la vida de los ciudadanos, para que adoren a la Bestia grande del poder. Queremos crear una educación al servicio de la verdad y plenitud: el ser humano, pero existe actualmente una educación y conocimiento que se pone al servicio de los intereses de los poderosos, lo mismo en el imperio de la vieja Roma (Apocalipsis) que en tiempos de los nuevos imperios mundiales (Nazismo, un tipo de capitalismo). Este es, a mi juicio, el cautiverio que más puede dañar al ser humano en el futuro, a través de los diversos controles y manipulaciones de su pensamiento. Basta con pensar en A. Huxley, *A brave New World* (= *Un mundo feliz*), que vincula la manipulación genética, que puede crear individuos esclavos (de segunda o tercera categoría) y la ideológica, que convence a todos de la

⁶⁰ Entre los problemas vinculados a la guerra y violencia está *la carrera de armamentos*, el *terrorismo del estado* y de los llamados "ilegales", *la violencia ambiental* etc. Hay que elaborar una teología de la paz, que promueva un movimiento de no-violencia activa entre los cristianos, en línea de apertura a todos los humanos. Por eso he escrito un libro titulado *El Señor de los Ejércitos. Historia y Teología de la Guerra*, PPC, Madrid 1997. El mayor problema de la teología actual es el reconocimiento y superación de la violencia, en clave mesiánica. En esa línea se sitúa la tarea de grupos y organizaciones no gubernamentales, de inspiración evangélica, que trabajan al servicio de la paz: *Caritas*, *Manos Unidas*, *HOAC* etc. Ellos ofrecen la base de una nueva elaboración teológica. Desde ese fondo, cf. J. García Roca, *La exclusión social, responsabilidad pública e iniciativa social*, Aquí y Ahora, Madrid 1995; Íd., *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*, HOAC, Madrid 1998; M. Vidal, *Para comprender la objeción de conciencia y la insumisión*, EVD, Estella 1995; L. Corral Prieto, *La no-violencia. Historia y perspectivas cristianas*, CCS, Madrid 1993.

verdad del sistema. Frente a eso resulta absolutamente necesario suscitar y potenciar una teología de la libertad radical, en plano cultural y social, en diálogo abierto entre todos los humanos. Para ello es necesario ofrecer voz a los que han sido silenciados, como exige la visión de Cristo como Logos o Palabra de Dios⁶¹.

4. *Expulsados. Minorías étnicas y culturales.* Con cierta frecuencia, la teología se ha puesto al servicio de instituciones dominadoras: ha justificado, con hondas “razones” evangélicas el “sacro imperio germánico” (en su versión antigua o moderna) y los valores de las naciones triunfadoras (España, Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos...). Pues bien, en un mundo que tiende a globalizarse en forma impositiva (desde el poder de los triunfadores), la teología ha de ponerse al servicio de los huérfanos (sin padre), de las viudas (sin familia) y de los extranjeros (sin nación), destacando así los valores de la “catolicidad” humana, es decir, de la globalidad desde los pobres y no al servicio de los poderosos. Siempre ha habido rupturas sociales, conquistas, invasiones y procesos de mestizaje que han cambiado las formas de vida humana, pero nunca habían sido tan fuertes como ahora. Ha llegado el tiempo del *cambio global*, que de algún modo afecta a todos los humanos. Pues bien, los procesos económicos y culturales están rompiendo (si no han roto ya) muchas estructuras y tejidos de la sociedad, de manera que grupos que antes se sentían resguardados (tenían su propia identidad) la están perdiendo y se sienten prisioneros del mismo sistema dominante, como “parias” de una sociedad que les utiliza y margina. Es normal que parezcan (que se hagan o les hagan) asociales. Es normal que se les mire como peligrosos. Por otra parte, la misma estructura de los estados dominantes, que tienden a imponer su ideología y forma de vida a todos los ciu-

⁶¹ La teología ha de ser ciencia de la libertad, alzándose contra toda *manipulación informativa* (que quiere controlar los conocimientos), contra toda *deformación cultural* (que quiere controlar los saberes) e, incluso, contra toda *utilización religiosa* (como si nosotros, los cristianos, pudiéramos adueñarnos de los valores sagrados del mundo). Pienso que no se ha elaborado aún una verdadera *teología de la verdad*, bíblicamente fecunda, socialmente creadora. En esa línea quieren situarse, a mi entender, algunos de los mejores representantes de la teología moral y de las religiones en la actualidad. A. López Quintás ha desarrollado el tema en perspectiva literaria y estética, en diversas publicaciones sobre la manipulación del lenguaje. En perspectiva más teológica, de diálogo moral y antropológico, en línea de búsqueda de la verdad, se sitúan las obras de antropólogos y moralistas como *Marciano Vidal*, *J. R. Flecha* y *Domingo Salado*, que aquí no podemos citar con detalle. A modo de ejemplo, como testimonio de la exigencia de superación de toda magia, en un camino de búsqueda de la verdad, quiero citar D. Salado, *La religiosidad mágica. Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia-religión*, San Esteban, Salamanca 1980.

dadanos (que son en origen distintos) crea fuertes desajustes y formas de esclavitud. En este campo resulta necesaria una palabra de la teología, desde la perspectiva de la catolicidad real de la Iglesia⁶².

5. *Sometidas. El tema del feminismo, la violencia sexual.* Mt 25,31-46 no las cita como grupo diferente, pues integra su situación en la de todos los humanos, apareciendo así como texto moderno (varones y mujeres comparten los mismos problemas). Pero la ley judía ha querido proteger a la mujer sin familia (la viuda), pues en el contexto israelita la mujer sólo hallaba lugar en la casa del padre o en el seno de un “buen” matrimonio; fuera de ese estado, ella corría el peligro de ser utilizada, cautivada. En contra de eso, el cristianismo ha destacado el valor de la mujer en cuanto tal, no en cuanto hija o casada. A pesar de eso, de diversas formas, la opresión o cautiverio de la mujer continúa, no sólo en los países menos desarrollados, sino en los que tienen un nivel mayor de desarrollo. Las desigualdades subsisten y se expresan de diversas formas. Vivimos en una cultura muy erotizada y parece que la nueva libertad sexual podría suscitar una mayor confianza e igualdad entre varones y mujeres. Paradójicamente, los problemas siguen: la mujer sigue siendo un género subordinado dentro de la Iglesia. Antes, el tema podía pasar inadvertido, pues la misma condición social justificaba la supremacía de los varones. Ahora se ha vuelto imposible. La teología ha de asumir la igualdad de varones y mujeres; de lo contrario será infiel al evangelio⁶³.

⁶² La teología y filosofía de la liberación ha estudiado las *opresiones, marginaciones y sometimientos* de los marginados. De ello tratan los documentos de la Iglesia de América Latina (como el de *Medellín* en 1968 y el de *Puebla* en 1979) y las encíclicas sociales de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Yo mismo he planteado el tema en *Anunciar la libertad a los cautivos*, Sígueme, Salamanca 1985. Desde ese fondo ha de estudiarse el drama de los *pueblos sin estado* o sometidos por estados que afirman no ser nacionalistas, oprimiendo a las naciones menores. También es importante el tema de los *pueblos parias* (gitanos, ciertas castas de la India, inmigrantes ilegales), no integrados en la administración del conjunto de la sociedad y que viven inmersos en otros grupos dominantes que les tienen como “parásitos”. La Iglesia en general (en contra de Jesús) se ha puesto de parte de los grupos dominadores: ha sacralizado la cultura nacional de muchos pueblos europeos y ahora se resiste a dejar su poder y a ponerse de parte de todos los pobres, de los grupos marginados. Pienso que la teología ha caído en la trampa de los grupos dominantes. Son buenas excepciones, desde una perspectiva hispana, cf. J. M. Castillo, *Los pobres y la teología ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, DDB, Bilbao 1997; J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristiana*, Trotta, Madrid 1991; J. Lois, *¿Qué es la opción por los pobres?*, Paulinas, Madrid 1996.

⁶³ Hemos evocado el tema desde una perspectiva exegética. Ahora añadimos que está siendo asumido por un movimiento teológico cada vez más fuerte, aunque la jerarquía ofi-

6. *Abandonados. Menores maltratados, nuevos huérfanos.* La tradición bíblica ha destacado la exigencia de educar y proteger a los huérfanos (niños sin familia). El evangelio acentúa el compromiso de Jesús en favor de los niños, a quienes pertenece, por don de Dios y principio eclesial, el reino de los cielos (cf. Mc 9 y 10). Ciertamente, la Iglesia Católica está manteniendo una cruzada en favor de la vida de los no nacidos (en contra del aborto), pero debe acentuar aún más su opción en favor de unas condiciones de vida y trabajo, de organización eclesial y solidaridad abiertas a todos los humanos, y de un modo especial a los niños. En los últimos decenios, la teología ha podido elaborar y ha elaborado una "teología de la infancia", pero en clave muy espiritual, más cercana al infantilismo sacral que a la experiencia de encarnación en los menores. Da la impresión de que la teología ha abandonado el ancho campo de los niños, dejándolo en manos de educadores y nodrizas, como labor de segunda categoría, que los ministros de la Iglesia no asumen de forma directa. Ciertamente, pueden multiplicarse y se multiplican los métodos y formas de asistencia social a los niños: orfanatos, colegios especiales... Pero eso no basta: se requiere una presencia más cercana y fuerte. En una sociedad donde los valores supremos son el capital y el triunfo inmediato en la vida, en una sociedad donde la familia corre el riesgo de desintegrarse (por factores distintos), los primeros en sufrirlo son los niños y adolescentes⁶⁴.

7. *Enfermos.* Son especialmente enfermos aquellos que malviven, atrapados por su propia incapacidad afectiva, laboral o/y mental, de tal forma que no

cial no lo advierta e intente reprimirlo (exigiendo, por ejemplo, que las mujeres no puedan estudiar teología con los varones aspirantes al ministerio, en los centros no estrictamente universitarios, en decisión que resulta incomprensible, por no decir otra palabra). En España han surgido varias instituciones de mujeres teólogas. La más significativa parece la ATE *Asociación teólogas españolas*, cuyas publicaciones bíblicas hemos evocado ya. Entre las publicaciones teológicas, cf. M. J. Arana, *Mujeres sacerdotes ¿Por qué no?*, Claretianas, Madrid 1994; F. Elizondo, *Conocer por experiencia*, Ed. RET, Madrid 1992; Íd., *Las mujeres en la iglesia. Un problema abierto*, SM, Madrid 1998; M. Navarro (ed.), *Diez mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993.

⁶⁴ Evidentemente, la Iglesia ha condenado la *utilización sexual* de los niños (pornografía infantil), la *violencia de los adolescentes* (de las "tribus urbanas" de las naciones más avanzadas o de los "niños de la guerra" de países pobres). Pero da la impresión de que la teología académica y "seria" no ha reflexionado de manera suficiente sobre el tema, aunque se preocupe de los *niños de la calle* (que viven sin familia ni contexto afectivo, al exterior de los grupos establecidos). Hay sobre los niños un extenso material de catequesis; pero poca elaboración teológica. Sobre niños y ancianos, cf. J. Gafo, *El aborto y el comienzo de la vida humana*, Sal Terrae, Santander 1987; Íd. (ed.), *Ética y ancianidad*, Univ. Comillas, Madrid 1997; J. García Roca, *La educación en el cambio de milenio*, Sal Terrae, Santander 1998.

logran triunfar o mantenerse en una sociedad competitiva como la nuestra. Muchos de ellos pertenecen a los grupos anteriores. Pero otros pueden surgir y han surgido también de los estamentos que podemos llamar dominantes: han nacido en hogares rotos, son miembros de familias psicológicamente inestables o enfermas. En otro tiempo, la propia sociedad estamental podía ofrecer medios de vida y un lugar en el conjunto social a los más débiles (en plano mental o afectivo). Ahora, la nueva sociedad global, en línea consumista, tiende a imponer un mismo modelo de vida a todos los humanos, de tal forma que los débiles quedan al fin esclavizados. De esa forma acaban hallándose fuera o malviven al margen de la sociedad. Sin duda, nuestro sistema les puede ofrecer medios técnicos, pues la medicina se ha especializado de manera prodigiosa en Occidente y se invierten cantidades inmensas de dinero en la investigación y práctica sanitaria. Sin embargo, las enfermedades fundamentales siguen existiendo y/o crecen, sin que puedan controlarse. Como teólogo práctico, Jesús empezó animando y curando a los enfermos. Muchos teólogos actuales se sienten (nos sentimos) incapaces de elaborar nuestra teología en forma sanativa, abierta a los enfermos⁶⁵.

8. *Encarcelados*. Mt 25,31-46 los presenta como punto culminante de una gran pirámide de opresión y cautiverio. En forma masiva, la cárcel (como privación de libertad física) sólo se ha universalizado jurídica y socialmente desde comienzos del siglo XIX. La sociedad tenía antes otros medios de control y castigo, pero casi todos ellos han venido a ser sustituidos desde entonces por la cárcel, entendida como forma dominante de control social. Estrictamente hablando, la cárcel no es una institución sacrificial (no mata a los chivos emisarios), tampoco es una forma de esclavitud (pues el encar-

⁶⁵ Las enfermedades han tomado formas nuevas. Así podemos hablar de la *drogodependencia*, con sus conexiones económicas y delictivas, y del *alcoholismo* y *ludopatía*, como signos de evasión. Son significativas las *depressiones* y *enfermedades psicológicas*, que amenazan con destruir nuestra sociedad. La teología, como expresión del "logos" de Jesús tiene que ser capaz de ofrecer aquí una ayuda a los diversos tipos de enfermos de nuestra sociedad. La oferta de curación por control psíquico o mental, la promesa de sanación religiosa se han vuelto obsesivas en ciertos ambientes. Pero es evidente que la teología no debe callar, pues ella quiere recorrer el camino de Jesús, sanador de los enfermos. He estudiado el tema en "Jesús y los enfermos en Marcos": *EstTrin* 30 (1996); "Crisis de Familia y Trinidad en Marcos": *Carthaginensia* 10 (1994) 263-306, trabajos recogidos en *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998. Son muchos los moralistas (J. Gafo, J. R. Flecha), pastoralistas (J. A. Pagola) y espiritualistas (como J. M. Caballero, I. Larrañaga) que están estudiando con profundidad el tema de la salud y sanación, interpretándolo como elemento clave de la investigación y aplicación teológica.

celado sigue siendo libre). Tampoco la podemos entender como exilio, hambre, enfermedad. Ella es privación legal de libertad. El sistema de poder se arroga el derecho de encerrar por un tiempo a los ciudadanos que quebranten sus leyes o resulten peligrosos, con la intención (al menos externa) de que puedan rehabilitarse y reeducarse. Por eso, con dinero público, crea “casas de encerramiento”, cárceles, donde, en principio, se priva de libertad y se mantiene detenidos por un tiempo a los que han sido condenados por la ley. La cárcel es el signo último de la libertad controlada y amenazada que hemos ido construyendo en los dos últimos siglos. Ella acaba siendo el mayor de todos los problemas teológicos: ¿cómo actúa Dios en un sistema que se sostiene a sí mismo, expulsando y oprimiendo a los demás? ¿Será posible crear una sociedad donde podamos dialogar en libertad, en esperanza de reino? Esta es la pregunta fundante de la teología⁶⁶.

Ciertamente, siguen existiendo otras formas de coacción, sobre todo económica, que afectan al conjunto de los ciudadanos. Pero la fundamental, aquella donde todas culminan y encuentran de algún modo su medida, es la cárcel. ¿Podemos detener e invertir el proceso que lleva a la cárcel? Otros caminos de cambio social parecen más sencillos. Son incluso más fáciles (y factibles) los cambios económicos y sociales que proponía *la teología de la liberación*. Más difícil resulta detener el proceso que crea y encarcela a los “delincuentes”, proceso que aumenta en las sociedades más “avanzadas”, como en los Estados Unidos de América. La exigencia de liberación cristiana de los encarcelados se ha convertido en urgencia básica de la teología. Jesús quiso situarse en los límites de la sociedad, ofreciendo en ellos un signo de liberación. Pues bien, nuestra sociedad coloca en sus límites una especie de “cloaca” o basurero, la cárcel, donde expulsa por un tiempo (o para siempre) a los que resultan sucios o peligrosos para los demás. ¿Puede proclamarse una palabra de liberación en ese campo?⁶⁷

⁶⁶ Me he atrevido a presentar la problemática de la cárcel, con el anuncio de liberación de los encarcelados, como tema central de la teología. A pesar de ello, no existe que yo sepa ningún estudio teológico central sobre lo que ello significa. En otras palabras, no existe una *Teología de la Cárcel*, equivalente a la *Teología de la liberación* de G. Gutiérrez. Más aún, desde el punto de vista teológico no se ha escrito ningún trabajo comparable al libro de M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid 1998¹¹ (1ª edición francesa 1975), a pesar de que el tema nos sitúa en el centro del mensaje y proyecto de Jesús. De todas formas, podemos y debemos señalar los seis volúmenes publicados bajo la dirección del Secretariado de Pastoral Penitenciaria (CEE, Madrid, 1994-1998), con aportaciones de juristas, teólogos y pastoralistas. Ellos se sitúan y nos sitúan en el buen camino de la investigación teológica.

⁶⁷ California dedica más dinero a las cárceles que a la educación de la sociedad; eso significa que se ha dejado dominar por un tipo de violencia frente al que no tiene más res-

5. Teología de fondo: Cristología ¿los títulos de Jesús?

He comenzado estudiando la *historia de Jesús*, para ocuparme después de los estudios bíblicos y la visión de la sociedad. Ahora, concluido ese estudio previo, puedo volver a la cristología.

1. Principios. Nueva cristología hispana, nueva teología.

El tema lo planteó J. Galot, “La Filiation divine du Christ. Foi et interprétation”: *Gregorianum* 58 (1977) 239-275, acusando a tres teólogos hispanos (Jon Sobrino, J. I. González Faus y X. Pikaza) de serias desviaciones cristológicas. “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*”⁶⁸. Estos eran los temas de fondo:

– *Jon Sobrino*, en *Cristología desde América Latina* (CRT, México 1976) vinculaba la figura y obra de Jesús, de manera al parecer excesiva, a las condiciones sociales de América. Jesús descendía de su transcendencia separada, dejaba de ser una figura inmunizada, desligada de los problemas humanos, para introducirse, como portador de promesa y crítica social, en el corazón de un mundo sufriente. A partir de entonces ha realizado una labor teológica y pastoral de primera magnitud, vinculada a la iglesia y sociedad de América Latina y de España (entre sus obras posteriores de tipo cristológico, cf. *La resurrección de la verdadera iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981; *Jesucristo Liberador, I-II*, Trotta, Madrid 1993/8)⁶⁹.

puesta que la represión carcelaria ¿Se puede hablar de una teología de liberación en ese campo? ¿Qué sentido tiene la figura y obra de Jesús en un mundo postmoderno que sigue engendrando formas de enfrentamiento que luego “deben” resolverse a través de la violencia?

⁶⁸ O. c., resumen castellano, en pág. 274. A juicio de Galot, los teólogos hispanos “restábamos” a la divinidad de Jesús lo que “añadíamos” a su humanidad, como si humanidad y divinidad fueran opuestas, como si hubiera que quitar al Hijo-Dios lo que se da al hombre-Jesús. Es muy posible que hoy (pasados 25 años) precisáramos lo entonces escrito, pero nos hemos mantenido en la convicción de que la cristología ha de ser antropológica, por exigencia de la encarnación. El problema no está en decidir entre antropología sí o no, sino en elaborar la auténtica antropología, en línea mesiánica.

⁶⁹ J. SOBRINO, jesuita de origen vasco, nacido en Barcelona en 1937, reside en El Salvador.

– J. Ignacio González Faus, en *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Madrid 1974) interpretaba la figura y obra de Jesús desde las condiciones sociales del judaísmo de su tiempo, destacando su libertad frente a la ley, su compromiso en favor de los más pobres. Después ha realizado una gran labor teológica, no sólo en el campo de la Cristología, sino también (y sobre todo) en la antropología teológica y eclesiología. Su figura y obra sigue siendo ejemplar (clásica) dentro de la teología hispana. (Entre sus obras posteriores, en línea cristológica, cf. *Acceso a Jesús, Sígueme, Salamanca 1979; Este es el Hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana, Sal Terrae, Santander 1980; Memorial de Jesús, memorial del pueblo, Sal Terrae 1984*).

– Xabier Pikaza, en *Los orígenes de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1976), destacaba, al parecer excesivamente, los aspectos humanos de Jesús, tanto en su origen (nacimiento humano) como en su despliegue mesiánico. A juicio de Galot, no dejaba clara la preexistencia de Jesús y la acción liberadora del Espíritu Santo. Por otra parte, su intento de entroncar la cristología dentro del misterio trinitario podía parecer arriesgada. Entre sus obras posteriores de tipo cristológico, cf. *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús, BEB 70, Salamanca 1990; La figura de Jesús, EVD, Estella 1993; Este es el Hombre. Manual de cristología, Sec. Trinitario, Salamanca 1998*.

Éstos eran para J. Galot, en 1977, los representantes de la *cristología hispana*, y éstos pueden serlo en la actualidad. Ciertamente, desde entonces (en los últimos veinticinco años), se ha escrito mucho sobre Jesús. Pero los grandes problemas siguen siendo los de entonces: la liberación (Sobrino), el compromiso con los marginados (González Faus), la humanidad y divinidad de Jesús (Pikaza). Desde este fondo, podemos y debemos citar otros trabajos cristológicos significativos, escritos en los últimos años⁷⁰.

⁷⁰ Cf. R. BLÁZQUEZ, *Jesús, el evangelio de Dios*, Marova, Madrid 1985; J. Caba, *El Jesús de los evangelios*, BAC, Madrid 1977; Íd., *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1980; J. Espeja, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975; Íd., *Le entraña del Cristianismo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997, 347-681; Íd.(ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; M. M. González Gil, *Cristo, misterio de Dios. Cristología y soteriología I-II*, BAC, Madrid 1976; J. Mateos y F. Camacho, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, Almendro, Córdoba 1995; J. A. Pagola, *Jesús de Nazaret. El hombre y su mensaje*, Idatz, San Sebastián 1981; J. A. Sayés, *Cristología fundamental*, Madrid 1985.

Comenzaremos destacando, por su importancia académica y literaria, la obra de *O. González de Cardedal*, culminada en las casi mil páginas de su *La entraña del Cristianismo*, que reasumen los temas básicos de su tesis sobre *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp, Madrid 1966, y de su estudio sobre *Teología y antropología* (Soc. Estudios y Pub., Madrid 1967)⁷¹. Concluyendo este apartado, queremos añadir que, para gozosa sorpresa de muchos, se han comenzado a publicar en España algunas obras enciclopédicas, diccionarios sobre el evangelio y cristianismo. Entre ellos:

- I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990: esta obra, dirigida por dos autores hispanos, encarnados en Centroamérica, ofrece un compendio de los temas y motivos de la teología de la liberación.
- C. Floristán, y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de cristianismo*, Trotta, Madrid 1993: obra elaborada desde la preocupación por los problemas sociales, desde una perspectiva pastoral.
- Moreno Villa, M. (ed), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Paulinas, Madrid 1997. Destaca los elementos filosóficos de la cultura, desde una preocupación personalista, de tipo cristiano, en la línea del grupo *Acontecimiento*, animado por C. Díaz y otros pensadores cristianos, vinculados a la obra de E. Mounier.
- V. M. Pedrosa (ed.), *Nuevo Diccionario de Catequética*, Paulinas, Madrid 1999. Recoge los grandes temas de la teología y vida cristiana desde la perspectiva de la catequesis e iniciación cristiana.
- Pikaza, X y Silanes, N. (eds.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992. Obra teológica, que pone de relieve los aspectos trinitarios cristológicos y pneumatológicos del cristianismo⁷².

⁷¹ La obra de O. G. DE CARDEDAL (condensada en *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prologómenos para una cristología*, Trotta, Madrid 1996) ha vinculado la pasión profética de Israel, la racionalidad sobrecogida de Grecia, la admiración de los Padres de la Iglesia y la precisión escolástica, reanudando el diálogo de Pascal con Descartes y la búsqueda posterior de la gran filosofía del mundo cultural germano, francés y anglosajón. Ha destacado menos la pasión evangélica por la justicia, ha estudiado menos los problemas que conducen al exilio y a la cárcel, que son a mi juicio el foco y centro de toda teología. Pero es evidente que le apasiona la tarea de hacerse y vivir como humano, en libertad y diálogo cultural. Al menos teológicamente, ha reflexionado más sobre el problema de España que sobre el misterio de los pobres, como parece indicar el título y tema de sus obras: *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca 1970; *El poder y la conciencia*, Madrid 1984; *España por Pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Pontificia, Salamanca 1984; *La teología española ante la nueva Europa*, Pontificia, Salamanca 1994.

⁷² Aprovechamos la ocasión para destacar la obra de los grandes *teóricos* de la teolo-

2. Los títulos de Jesús

Jesús ha sido y sigue siendo Cristo, Hijo de Dios, Señor universal, como ha destacado la *confesión cristiana* (*creo en Jesu-Cristo, su Hijo, nuestro Señor...*). Pero la teología hispana ha comenzado a destacar otros títulos y/o funciones (juicio, redención, liberación, reconciliación, salvación) como ahora pongo de relieve. Ellos han de arraigarse, por un lado, en el estudio de la Biblia y por otro se sitúan en el centro de la problemática social: la vida y mensaje de Jesús ha de actualizarse en una sociedad que sigue amenazada por la pobreza y que resuelve sus problemas con la guerra o encerrando en la cárcel a los disidentes y distintos. Desde ese fondo, estudiaremos los títulos arriba señalados⁷³.

1. Juez. La teodicea. En la exégesis actual hay una fuerte controversia en torno a la posible identidad judicial del mensaje y obra de Jesús, que sustenta y define de algún modo toda la cristología.

– *Una perspectiva clásica* sostiene que Jesús fue profeta del juicio de Dios, asumiendo (al menos al principio) el mensaje de Juan Bautista, que supone que los israelitas han desobedecido a Dios, rechazando su ley y siendo castigados. Ese castigo resulta necesario: Dios vela por su honor, celosamente sanciona a los humanos por los males que han hecho. La obra de Jesús incluye otros motivos, pero en su base sigue estando la justicia de Dios, que “ha de venir a juzgar a vivos y muertos”.

– *Una perspectiva nueva*, que se inspira de alguna forma en Pablo (la justificación del pecador), pero que quiere reinterpretar el evangelio en clave de gratuidad, afirma que Jesús (en contra del Bautista) fue mensajero de la gracia de Dios y no del juicio. No vino a proclamar el castigo (el fin del mundo) sino a ofrecer un perdón incondicional a los pecadores y expulsa-

gía hispana del momento, los autores que han acentuado más la especulación, en línea dogmática, de comprensión de la fe. Además de los que venimos citando a lo largo del trabajo (González de Cardedal, González Faus), queremos citar a otros a quienes no hemos ofrecido, quizá, la atención que merecen: A. González Camino, J. M. Rovira Belloso, L. F. Ladaría, A. Sayés etc.

⁷³ Entre los autores hispanos que han destacado el aspecto de liberación queremos señalar a J. I. González F., J. J. Sobrino, J. Lois y J. J. Tamayo. Desde la perspectiva del magisterio, además de los documentos del CELAM, de Medellín (1968) y Puebla (1979) y de las encíclicas de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (1976) y Juan Pablo II, *Redemptor Hominis* (1979), es fundamental el documento de la C. de la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación* (1986).

dos del pueblo. No fue profeta de condena, sino testigo de la gracia de Dios. A partir de aquí debemos estudiar el evangelio⁷⁴.

Esta experiencia de gratuidad que supera todo juicio, nos sitúa en el punto de partida de la cristología y de un modo especial de la antropología teológica. El mensaje cristiano es un descubrimiento del perdón como principio de existencia. Estos temas del juicio y gratuidad, con sus repercusiones políticas, nos sitúan en el centro del evangelio de Jesús reinterpretado por Pablo⁷⁵.

2. Redentor. El rescate. La experiencia bíblica presenta a Dios como “goel” y/o redentor del pueblo, en la línea de los “jueces” o liberadores y pacificadores nacionales. Eran redentores los que rescataban la propiedad (tierra) de una familia, los que liberaban a los esclavos, pagando por ellos un precio: redimir significa rescatar lo que estaba enajenado (o perdido), comprar lo que había caído en otras manos.

– *El Antiguo Testamento* presenta a Dios como *redentor* de los esclavos (Ex 1-19) y cautivos (cf. Is 40-55). El mismo Dios ha rescatado (comprado) a los hebreos, para hacerles vivir en libertad, como pueblo de su alianza; así aparece en la teología del año sabático y jubilar, como principio de redención para su pueblo.

– *El Nuevo Testamento* presenta a *Jesús* como redentor, pues ha entregado su propia vida, a fin de que los humanos puedan superar su esclavitud, libe-

⁷⁴ He desarrollado esta postura en *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1991, siguiendo en especial a de E. P. Sanders, *Jesus and judaism*, SCM, London 1985. He ofrecido una interpretación de conjunto del tema en *Antropología bíblica. Del Árbol del Juicio al Sepulcro de Pascua*, BEB 75, Sígueme, Salamanca 1993.

⁷⁵ Esta experiencia de gratuidad fundante tiene amplias repercusiones en la vida social de los pueblos hispanos, pues a muchos les cuesta asumir una experiencia radical de reconciliación, fundada en el perdón. Nos parece importante en este campo la función magisterial de los obispos de Euzkadi y Navarra, con sus pastorales, entre ellas *Los pobres, una interpelación a la iglesia* (1981), *Conflictos humanos y reconciliación cristiana* (1984), *En busca del verdadero rostro del hombre* (1987), *Convertíos y creed en la buena noticia* (1991). La experiencia básica de la gratuidad (superación del juicio) está en el fondo de la obra de J. L. Ruiz de la Peña (1937-1996): *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Marova, Madrid 1980; *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander 1986; *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988; *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, Santander 1993; *La pascua de la nueva creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996. Cf. también J. M. Rovira Belloso, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1979; *La humanidad de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1986; L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, Comillas, Madrid 1983; *Teología del pecado original y de la gracia*, Comillas, Madrid 1993.

rándose de la cautividad del diablo, del mundo o del pecado, venciendo la violencia y miedo a la muerte, para vivir por en libertad y gratuidad abierta a los hermanos.

Toda redención exige un precio. Jesús ha redimido a los humanos en amor gratuito, ofreciendo su vida por ellos, a fin de que puedan vivir en gozo y libertad. Gratuitamente lo ha hecho, sin cobrar o exigir algo, sin humillarnos diciendo “he sido yo quien os ha dado la vida, me lo debéis agradecer”. Por amor lo ha realizado, sin obligarnos, imponernos o exigirnos nada, simplemente porque desea que vivamos con gozo y abundancia. De esa forma ha invertido la visión normal de la sacralidad: no debemos servir a Dios, es Dios quien nos sirve en el Cristo, que ha muerto para que nosotros vivamos, que nos ha “comprado” sin pedirnos nada a cambio⁷⁶.

3. *Liberador*. La experiencia anterior (Jesús redentor) se expande y expresa en la liberación: no basta que Jesús “pague” por mí, asumiendo mis deudas, cargando con mis culpas o responsabilidades, sino que él quiere y debe llevarme al lugar donde yo (nosotros) podamos desarrollar nuestra vida en libertad. Una redención, realizada desde fuera, como don que se “imputa”, “amnistía” que se ofrece externamente, resulta insuficiente. Para que la redención resulte humana y la amnistía sea fuente de humanización, debe hacernos asumir la propia libertad para realizarnos, de manera personal. Liberar significa ofrecer autonomía humana: no imponerla, no exigirla, pues una libertad que se impone o exige no es tal. Por eso, la liberación no es algo realizado, como riqueza que recibo pasivamente, sino ofrecimiento a la más alta posibilidad, como tarea que cada uno debe asumir de manera personal. El liberador debe dejar que el “liberado”, asumiendo la tarea de su vida, se decida y trace su camino.

Pues bien, la visión del Cristo liberador, que externamente parecía más importante en los decenios anteriores (de 1970 a 1985), sigue siendo esencial en la cristología. No es ya moda, sino inspiración profunda de todo el pensamiento teológico. Ciertamente, algunos círculos eclesiales parecen

⁷⁶ El tema de la *redención* ha sido menos utilizado, quizá porque parece más apropiado el de la *liberación*. A pesar de ello, cf. J. Espeja, “Redención”: *CFT*, 1112-1122; O. González de Cardedal, *Jesucristo, redentor del hombre*, *EstTrinitarios* 20 (1986) 313-396. Son importantes las aportaciones de J. Sobrino, *Jesucristo Liberador I-II*, Trotta, Madrid 1993 y 1998. La preparación del *jubileo* del 2000 está haciendo que teólogos y pastoralistas destaquen la experiencia de la redención, con lo que implica de rescate gratuito de aquello que había sido enajenado o perdido

llevarnos a una especie de neo-espiritualismo, de sacralización del orden externo de la realidad, con fundamentalismos pastorales y administrativos. A pesar de ello, pensamos que la visión del *Cristo Liberador* ha sido y sigue siendo una aportación básica de la teología hispana del siglo XX. La fe en Jesús resulta inseparable de la transformación integral, abierta a la política. Porque se había comprometido políticamente, ofreciendo libertad en perspectiva de casa, mesa y palabra compartida, mataron a Jesús. Por su compromiso social liberador debe identificarse la teología⁷⁷.

4. *Reconciliador*. Los momentos anteriores (redención y liberación) culminan y se expresan en la reconciliación, es decir, la comunión dialogal y amistosa entre los humanos. La redención no se encierra en sí misma, la liberación no puede interpretarse como gesto intimista de pura decisión espiritualizante, sino que ambas resultan verdaderas donde suscitan un encuentro amistoso, creador, entre redentores y redimidos, si es que se puede emplear esta palabra. Como indica un símbolo fuerte de la teología paulina, Jesús ha querido ser *Propiciación* por nuestros pecados (Rom 3, 24-25): los ha hecho propios, y, en vez de condenarnos por ellos, nos ha ofrecido su amistad, que es amistad de Dios. Así podemos decir que *Dios* nos ha amado en Jesús de tal manera que en él nos ha dado toda su vida⁷⁸. Por medio de Jesús, Dios ha ofrecido a los humanos un perdón activo, de manera que ellos pueden presentarse como signo de comunión y reconciliación, en plano sacramental y sobre todo social. La reconciliación es tarea de Dios y tarea humana, gracia de Cristo y perdón mutuo. Lógicamente, los cristianos, que hemos conocido y aceptado a Jesús, debemos convertirnos en ministros de reconciliación, testigos y portadores de una redención que

⁷⁷ Resulta difícil separar a los autores hispanos y latinoamericanos, pues hay entre ellos un fuerte contacto: I. Ellacuría, J. Sobrino son de origen hispano. En línea de liberación se mueven autores como J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús. Sígueme*, Salamanca 1985; *Los pobres y la teología ¿Qué queda de la Teología de la liberación?*, DDB, Bilbao 1997; J. Espeja, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979; Íd., *Espiritualidad y liberación*, San Esteban, Salamanca 1986; *Hemos visto su gloria. Introducción a la Cristología*, San Esteban, Salamanca 1994; J. A. Estrada, *Oración: liberación y compromiso de fe*, Sal Terrae, Santander 1986; J. I. González Faus, *Este es el Hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Cristiandad, Madrid 1986; J. Lois, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, HOAC, Madrid 1995; J. J. Tamayo, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 1994; Íd., *Para comprender la teología de la liberación*, EVD, Estella 1991

⁷⁸ Dios no ha reservado a Jesús de un modo egoísta para sí (=no lo ha perdonado), sino que ha querido entregarle por nosotros, para que vivamos en su amistad (cf. Rom 8, 32). Jesús es así *Reconciliador universal* (Cf. 2 Cor 5, 17-21).

se expande como palabra de gracia abierta a todos los humanos. Esa tarea no es obra de algunos, sino de todos. No es un gesto de arrepentimiento que debemos imponer sobre los culpables, sino gesto conjunto de la sociedad. Jesús nos ha hecho *embajadores o ministros de la reconciliación*, y así debemos regalar nuestra vida a los demás, para que ellos puedan recibir y desplegar la suya⁷⁹.

5. *Salvador*. Los elementos anteriores llevan a la *salvación*, entendida como ofrecimiento de salud y vida desbordante. En ella culmina y se expresa la redención y liberación, la vida compartida (la reconciliación). Ciertamente, la salvación de Cristo es un misterio, don supremo de Dios que nos ofrece en Jesús su propia vida. Así podemos afirmar que Dios Padre nos eleva del abatimiento en que estábamos, introduciéndonos en el camino de su propia fecundidad, haciéndonos hijos en su propio Hijo Jesucristo. La salvación consiste en recibir la vida de Dios, participando de su gracia; ella es, a la vez, el despliegue de nuestra propia vida, culminando el camino que había comenzado por la redención y liberación. En el fondo, la reconciliación y salvación se identifican: vivir en amistad con Dios, ampliar el gesto de amistad a todos los hermanos, eso es salvación. Dios nos ha ofrecido por Jesús la “salud”, la gracia de la vida, para que podamos expresarnos en gozo y libertad sobre la tierra, sin opresión de unos sobre otros, sin miedo a la condena. Hay muchas salvaciones de tipo histórico, que se expresan en la salud interior y exterior, en el amor mutuo y el pan compartido, en la palabra dialogada y la fraternidad. Todas ellas culminan dentro de la Iglesia, en unos signos salvadores de tipo “sacramental”: *bautismo* o nacimiento a la gracia, *eucaristía* o pan compartido, *matrimonio* o celebración del amor mutuo...⁸⁰.

⁷⁹ La presentación de Jesús como *reconciliador* constituye una de las tareas básicas de la teología española. Han reflexionado sobre el tema *moralistas y liturgistas* como J. Aldazábal, X. Basurko, D. Borobio, A. Galindo, J. R. Flecha, I. Oñativia. Este motivo de la reconciliación es también centro de la cristología y la teología trinitaria. En esta línea pueden y deben citarse los grandes tratados de teología trinitaria, como J. M. Rovira Bellosó, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Sec. Trinitario, Salamanca 1993; L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998. Desde ese fondo puede y debe elaborarse una *teología de la comunicación*, en plano de transparencia comunicativa, como he intentado mostrar en varias obras: *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989; *Trinidad y comunidad cristiana*, SecTrin, Salamanca 1990; “Dios de Moisés, Dios de Jesús. Pensar la Trinidad desde San Marcos”, en X. Pikaza, W. Pannenberg y B. Forte (eds.), *Pensar a Dios*, SET 30, Sec. Trin., Salamanca 1997, 17-91; *Camino del Padre. Nueve itinerarios para el encuentro con Dios*, EVD, Estella 1999.

⁸⁰ Algunas veces se han opuesto *liberación* (que tendría un carácter más social) y *salvación* (que se tomaría de una forma más espiritual). Conforme a lo anterior, esa oposición

6. Estructura eclesial, liberación interna

Un tema central de la *teología* ha sido la institución de la Iglesia: para ser portadora de liberación en el plano externo ella ha de mostrarse internamente liberada, en línea de comunicación. La *teología de la liberación* ha querido que el pueblo cristiano se democratice, asumiendo su propia tarea y responsabilidad en el camino, viniendo a presentarse como signo de la obra de Cristo en el mundo⁸¹.

1. Principios. Sentido y rechazo de la autoridad

La teología antigua, más vinculada a los esquemas jerárquicos de la sociedad civil, solía interpretar la acción de la Iglesia en perspectiva de poder sagrado: como si Cristo hubiera concedido su autoridad a obispos y presbíteros y, por medio de ellos, al resto de los fieles, entendidos como cristianos de segundo orden. La teología de la liberación ha expresado el evan-

resulta injustificada. La *liberación* ha de abrirse hacia la salvación, es decir, al despliegue total de la persona (al reino de Dios, a la resurrección). Por otra parte, *la salvación* ha de fundarse en un camino que empieza siendo de *liberación*. Planteamiento básico en O. González de Cardedal y J. I. González Faus, J. Card. Ratzinger (eds), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998 (con colaboraciones de R. Aguirre, J. I. González Faus, J. Martín Velasco, P. Rodríguez, J. L. Ruiz de la Peña, C. Sarrías Mosso y R. Trevijano). Desde perspectivas distintas, han estudiado la figura de Cristo salvador y el sentido de la salvación algunos teólogos dogmáticos muy significativos: V. M. Capdevila, *Liberación y divinización del hombre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1984; J. M. Rovira Belloso, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1979; J. L. R. de la Peña, *La pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996; A. Torres Queiruga, *Recuperar la Salvación*, Sal Terrae, Santander 1995. Este ha venido a ser un tema central de la moral, como han mostrado A. Hortelano (*Problemas actuales de moral*, I-II, Sígueme, Salamanca, 1980) y M. Vidal, que ha elaborado una visión general del comportamiento cristiano (*Moral de actitudes I-III*, PS, Madrid 1989-1991). Han destacado de un modo especial la exigencia moral de la justicia I. Camacho (*Doctrina social de la iglesia*, Paulinas, Madrid 1991) y G. Higuera (*Actitudes morales fundamentales y evangelio*, Sal Terrae, Santander 1987). Especial relieve están tomando en este campo los temas de la planificación genética, el origen de la vida y los diversos aspectos de la comunicación sexual, como están mostrando desde diversas perspectivas J. Gafo, J. R. Flecha, A. Galindo y B. Forcano, por citar algunos nombres. Ha ofrecido una síntesis espléndida de los varios aspectos de la moral y comunicación, en línea teológica, con un estudio extenso de la bibliografía hispana, V. Gómez Mier, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del concilio Vaticano II*, EVD, Estella 1995.

⁸¹ La palabra *democratización* puede resultar menos apropiada, pues aplica a la Iglesia esquemas exteriores de política liberal. No se trata de que la Iglesia se democratice conforme a un tipo de moda social, sino de que sea fiel a la inspiración de Jesús y su evangelio, en línea de apertura a los más pobres, de comunión y participación.

gelio en perspectiva de *comunidad y participación*. No rechaza la función de los animadores y dirigentes de las comunidades, pero critica la visión jerárquica de la Iglesia, como estructura que se impone desde arriba. Significativamente, un reto semejante ha sido defendido también por una teología liberal, de procedencia europea y norteamericana. Unos y otros, liberadores y liberales, quieren que la Iglesia sea comunidad fraterna, donde la autoridad, que es signo de Cristo, no se deposite en unos jerarcas superiores, que ejercen su poder sobre los otros, sino que pase al conjunto de la comunidad. Este ha sido, a mi juicio, uno de los retos fundamentales de la Iglesia (no sólo de la teología) en los últimos decenios. Caído el modelo comunista, la Iglesia corre el riesgo de avalar las democracias liberales, internamente insuficientes, incapaces de ofrecer auténtica justicia entre los ciudadanos de un país, entre los humanos de todos los países. Estos son los retos.

1. *Rechazo de la autoridad*. Muchos sienten que la jerarquía ha funcionado de forma dictatorial. Algunos añaden que ella ha ejercido un poder ciego, actuando como terrorismo de conciencia (sobre ciertos creyentes menos cultos). Algunos añaden que ella ha divinizado su estructura de autoridad (convirtiéndola en jerarquía, poder sacral), en claves poco evangélicas. Por eso ha surgido desde antiguo en algunos ambientes hispanos un fuerte rechazo del poder sagrado, un anticlericalismo que en el fondo es anti-jerarquismo, como si toda autoridad fuera imposición de los poderosos sobre los más débiles. Por eso, algunos cristianos tienden a rechazar toda autoridad en la Iglesia.

2. *Cansancio de los "responsables"*. Piensan algunos que ser jerarquía en esta Iglesia (compuesta por cristianos maduros y creativos, independientes y distintos) resulta imposible y/o innecesario. Por eso, algunos "responsables" se limitan a dejar que las cosas sigan, convirtiéndose en meros funcionarios eclesiales, o responden con dureza, buscando formas de poder que no son evangélicas. Este es un cansancio hecho de miedos y búsqueda de seguridades. Han pasado siglos de nacional-catolicismo, la Iglesia ha tendido a configurarse como estructura jerárquica, supliendo carencias socio/culturales y asumiendo formas de poder que derivan de la sociedad antigua (romana y medieval, renacentista y barroca). Ahora, el mismo cambio social, obliga a la Iglesia a buscar su propio espacio, a definir sus formas de autoridad. Parece que algunos de sus responsables se encuentran cansados y otros quieren "mandar" al modo antiguo o desentenderse de la tarea del evangelio⁸².

⁸² Los extremos suelen vincularse y algunos estamentos eclesiales parecen actuar de un

Desde ese fondo, y superando en clave evangélica los riesgos anteriores, quiero mostrar que la autoridad tiene un sentido y realiza una función en la Iglesia, al servicio del amor fraterno y la misión del evangelio. Ella no es fin en sí (está al servicio de la comunidad); tampoco es signo directo de Dios (que se revela en el amor gratuito y la debilidad del humano amenazado: *jestuve hambriento, enfermo, encarcelado!*).

2. Obras básicas

El análisis institucional de la Iglesia, con los cambios que exige la visión evangélica de la autoridad, constituye (junto al tema de la marginación-cárcel) el mayor de los retos de la teología actual. No es una cuestión “fronteriza”, como alguien pudiera pensar, sino momento primordial del pensamiento cristiano. El mensaje de Jesús se ha expresado y concretado en una comunidad de creyentes, cuya estructura y vida es ya signo del cielo, es decir, de la salvación completa. Teniendo esto en cuenta quiero ofrecer una sencilla bibliografía que puede orientarnos en el tema. Quiero destacar, en primer lugar, las *obras de tipo bíblico y sobre los orígenes cristianos*. El sentido de la autoridad en la Iglesia sólo puede entenderse desde el movimiento de Jesús, tal como ha cristalizado en las comunidades pos-pascuales⁸³.

modo paternalista y dictatorial (sin duda, “para bien” de los súbditos) mientras otros buscan un “igualitarismo” democrático, entendido como rechazo a toda autoridad. En su origen, la autoridad paterna es buena (creadora de vida) y buena la democracia, como poder (*kratos*) del pueblo (*demos*). Pero ambos elementos pueden pervertirse. El tema de la autoridad (y del nacional-catolicismo) en la Iglesia española fue abordado en el congreso de la sección española de la *Asociación europea de teología católica*, Madrid 1997, bajo la presidencia del Dr. Miguel Rubio, con participación de J. Joaquín Alemany, A. Álvarez Bolado (que habló del nacional-catolicismo) y X. Pikaza (que trató del sentido de la autoridad en la utopía de Jesús), cuyas actas se publicaron con el título *Cristianismo español postconciliar. Perfiles y Tareas*, PS, Madrid 1998.

⁸³ Siguen siendo básicas las obras de H. von Campenhausen, *Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997 [=Black, Edinburgh 1969]; J. Delorme, (ed.), *El misterio y los misterios según el NT*, Cristiandad 1975; M. G. D. Dunn, *El Espíritu Santo y Jesús*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; A. Faivre, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'invoquer et Retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris 1992. Entre las españolas, cf. R. Aguirre, *Pedro en la Iglesia primitiva*, EVD, Estella 1991; M. Guerra, *Episcopos y presbíteros*, CSIC, Madrid; A. M. Javierre, A. M., *La primera “diadoché” de la patristica y los “ellógimoi” de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica*, Bib.Salesianum 40, Torino 1958; Íd., *El tema literario de la sucesión. Prologómenos para el estudio de la sucesión apostólica*, BT Salesiana, Roma 1963; J. L. León Azcárate, *Santiago*,

El tema de la autoridad no puede solucionarse sólo desde el estudio de la Biblia, sino que debe plantearse desde una perspectiva de reflexión teológica, situando el evangelio en el transfondo de la cultura actual, desde una "filosofía" que ha dejado de ser especulativa para volverse práctica y social, conforme al cambio epistemológico evocado con gran fuerza por Kant, ya a finales del siglo XVIII. Da la impresión de que la Iglesia jerárquica no ha reflexionado sobre lo que significa aquel cambio. Los teólogos lo han hecho, desde diversas perspectivas. De esa forma han iniciado un camino de reflexión que tendrá que desembocar en una nueva configuración de las instituciones eclesiales⁸⁴.

3. Poder, autoridad, obediencia

Los teólogos tienden a pensar que Jesús ha fundado un movimiento mesiánico que ha cristalizado en una Iglesia que, lógicamente, debe organizarse, por imperativo social y exigencia evangélica. Desde ese fondo presentan los temas de poder, autoridad, jerarquía y obediencia.

el hermano del Señor, EVD, Estella 1998; J. Mateos, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982; J. Meliá, *Misión galilea y misión universal en los sinópticos*, Cuadernos Bíblicos 2 (1978) 1-101; G. del Olmo, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, BibSalm, Salamanca 1973; X. Pikaza, *Carisma de Jesús, institución cristiana. Evangelio y ministerio eclesial I-II*, Revista Española de Teología 58 (1998) 345-402, 437-482; Íd., *Del ministerio a la jerarquía. En el principio de la tradición cristiana*, en Instituto Superior de Pastoral, *Por una iglesia servicial y participativa*, EVD, Estella 1999, 47-83; J. Rius Camps, "Diversificación de los ministerios en el área asiático-helenística: de Ignacio de Antioquía a las Constituciones Apostólicas", en *Varios, Teología y Magisterio*, Sígueme, Salamanca 1987, 75-114. Las interpretaciones son diversas y resulta difícil concordar las perspectivas de Javierre y Guerra con las de Aguirre y Rius Camps.

⁸⁴ Entre los estudios dogmáticos influyentes, cf. L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982; E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983; Íd., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 285-340. Los teólogos hispanos han realizado una profunda reflexión en este campo, cf. J. M. Castillo, *Para comprender los ministerios de la Iglesia*, EVD, Estella 1993; J. Espeja, *La Iglesia. Memoria y profecía*, San Esteban, Salamanca, 1983; Íd., *Iglesia en camino*, San Pablo, Madrid 1993; J. A. Estrada, *La iglesia ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca 1984; Íd., *Del misterio de la iglesia al pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988; J. I. González Faus, "Sobre el ministerio eclesial I-IV": *RevLatTeol* 16/17 (1989) 45-88; 19 (1990) 69-88; Íd., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Sal Terrae, Santander 1989; Íd., "Ningún obispo impuesto". *Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1992; R. Velasco, *La iglesia de Jesús*, EVD, Estella 1992. Como he indicado en nota anterior, los autores citados defienden posturas distintas, desde las más tradicionales (de M. Guerra o A. M. Javierre) hasta las más renovadoras, en plano bíblico (J. Mateos) o dogmático (J. A. Estrada). La estructura institucional de la Iglesia parece llamada a grandes cambios en un futuro próximo.

- *El poder*, como *capacidad de coacción* sobre los humanos en cuanto tales, parece contrario al evangelio, pues quien lo ejerce tiende a imponerse desde fuera, con violencia, sobre los demás, negando su autonomía y dignidad personal (cf. Mc 9, 33-37; 10, 35-45 par). Parece que todo poder es perverso y debe desterrarse de la Iglesia.
- *La autoridad*, en cuanto fuente de enriquecimiento de los otros (de *augere*, hacer crecer), no se busca a sí misma ni se impone, sino que quiere suscitar y promover el bien de los demás, en clave misionera (oferta de evangelio) y comunitaria (ayuda a los restantes miembros de la Iglesia).
- *La jerarquía*, entendida como *poder-sagrado* es anticristiana. Para el evangelio, lo *sagrado* (hierón) no es el *poder* (*arkhe*), sino el amor y servicio interhumano, a partir de los pobres. Por eso, si la palabra jerarquía se mantiene, ella debe cambiar profundamente de sentido.
- *La obediencia* como sometimiento a un poder externo es esclavizadora y acaba siendo anticristiana. Pero si la palabra se toma como capacidad de escucha (de *ob-audire*), abierta al diálogo creador, y como respuesta positiva al don de la autoridad, en claves de fraternidad, es buena y necesaria⁸⁵.

Según eso, rechazamos *el poder de imposición* como contrario al evangelio, pero juzgamos buena y necesaria la *autoridad del servicio*, como elemento clave de la vida humana (nacemos unos de los otros) y centro del

⁸⁵ Cf. P. TILICH, *Amor, poder y justicia*, Ariel, Madrid 1970; H. Asmussen, *Sobre el poder*, Marfil, Alcoy 1970. Sobre la obediencia o escucha de la palabra y voluntad de Dios, en sentido bíblico: W. Mundle, "Oír": DTNT III,203-209; K. Lammers, *Oír, ver y creer en el NT*, Sígueme, Salamanca 1967. Entre los teólogos españoles que han estudiado el tema, cf. A. Álvarez Bolado, *La experiencia del nacional-catolicismo*, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1976; J. I. González Faus, *La libertad de palabra en la iglesia y en la teología*, Sal Terrae, Santander 1985; Íd., *La autoridad de la verdad*, Herder, Barcelona 1996; J. M. Mardones, *Sociedad moderna y cristianismo*, DDB, Bilbao 1985; Íd., *Capitalismo y religión*, Sal Terrae, Santander 1991; F. Martínez, *Iglesia sacerdotal e iglesia profética*, Sígueme, Salamanca 1992. Significativamente, el tema de la autoridad ha sido estudiado con especial interés dentro de los tratados de vida religiosa; a modo de ejemplo, F. Martínez, *Refundar la vida religiosa*, San Pablo, Madrid 1994. A pesar de las obras anteriores, pienso que ni el magisterio ni la teología hispana han realizado una reflexión conjunta sobre la autoridad de la Palabra de Dios y la institución eclesial, en la línea de la famosa *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes*, del año 1971 (BAC, Madrid 1971). Una asamblea como aquella sería hoy necesaria, pero con la participación de todos los grupos y tendencias "reales" de la Iglesia, y no sólo de los que están avalados por una jerarquía cada vez más separada del pueblo real. Tampoco la *Comisión Teológica Internacional* (cf. Cándido Pozo, *Comisión teológica internacional. Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998) ha ofrecido verdadera ayuda en este campo, pues sus documentos sobre *El sacerdocio católico* (1970) y *La apostolicidad de la iglesia* (1973) son insuficientes.

evangelio que nos invita a dar y compartir la vida (unos por otros, unos con otros), en fidelidad mutua (cf. Mc 8, 31-9, 1). Sea como fuere, debemos añadir que en la práctica es difícil distinguir entre *poder* y *autoridad*. Además, muchos han “sacralizado” la obediencia, diciendo que los mejores cristianos son los que se someten mejor a la jerarquía. De manera consecuente, los religiosos siguen emitiendo un voto de obediencia, que algunos han interpretado como promesa de sometimiento a la autoridad; si ello fuera así, esta obediencia convertiría a la Iglesia en una dictadura espiritual (y social) donde los más santos serían los sumisos. Pues bien, en contra de ello queremos entender la *obediencia* como experiencia de diálogo de los humanos con Dios y entre ellos mismos⁸⁶.

1. Obediencia cristiana como escucha mutua y solidaridad. Una libertad egoísta, desvinculada de los otros, resulta contraria a la responsabilidad cristiana. La libertad insolidaria nace de un aislamiento envidioso: brota del miedo a los demás o del deseo de imponerse sobre ellos, tiende a pensar que en el mundo no existe más autoridad que el puro poder y/o la rebelión. Los humanos estaríamos sometidos a la ley de la pura lucha mutua, sin más alternativa que dominar o ser dominados, a no ser que pudiéramos quedar al margen, como puros espectadores de una lucha que entablan los otros. Pues bien, en contra de eso, la obediencia cristiana surge de la experiencia más alta de escucha y solidaridad y se expresa allí donde cada uno acoge a los demás, buscando el bien de los otros antes que el bien propio (cf. Flp 2, 4), para iniciar así un camino de vida compartida. En ese sentido, y superando todo sometimiento externo (impositivo) decimos que el cristiano “se somete” a los demás en cuanto les acoge y responde⁸⁷.

⁸⁶ Hablamos de *obediencia*, no de “democracia” (poder del pueblo), porque los cristianos no somos representantes de un *demos* o pueblo, formado en general por aquellos que tienen “derechos” y pueden ejercerlos; tampoco defendemos un tipo de *-cracia* (*kratia*), entendido como poder, capacidad de imposición. Ciertamente, no vamos contra los intentos de democratización (ni mucho menos). Más aún, juzgamos que la democracia occidental tiene raíces no sólo griegas, sino también cristianas (del judeo-cristianismo ha recibido la certeza del valor absoluto de la persona). Pero pensamos que en la base de la visión social del cristianismo se sitúa la gracia y exigencia de un diálogo entre todos los humanos; no es el poder del pueblo lo que importa, sino el diálogo efectivo entre todos los humanos.

⁸⁷ Cf. J. M. TILLARD, “Obéissance”: *DicSpir* IX, 535-563. Para una visión más amplia del tema, dentro del pensamiento y teología hispana, cf. C. Díaz, “Obediencia”: *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, 480-485; J. L. Espinel y M. A. Asiaín, “Obediencia”: *Dic. Teología. de la Vida Consagrada*, Madrid 1989, 1171-1203; X. Pikaza, *Tratado de vida religiosa*, Claretianos, Madrid 1990; J. M. Ilarduia, *Comunidad y proyecto comunitario a revisión*, Instituto Vida religiosa, Vitoria 1996. Queremos citar, en

2. *La obediencia cristiana se opone al deseo de sometimiento.* Dictadura y sometimiento, imposición y victimismo constituyen las dos caras de una misma falta de diálogo. Dios no quiere esclavos, sino amigos (cf. Jn 15, 15). Por eso, quien desee ser esclavo de una ley que dicta su norma desde fuera o súbdito sumiso a los deseos o mandatos de un “superior” no ha entendido el evangelio, no es cristiano. En ciertos momentos, aquellos que en la Iglesia se sienten dotados de poder han querido dominar y dirigir a los demás en nombre de Dios, tratándoles como a niños, seres sometidos. Pues bien, esa pretensión es contraria al evangelio, lo mismo que la actitud victimista de aquellos que quieren ser dominados (como esclavos de un amo o siervos de un patrono). Quien piensa o actúa de esa forma no cree en la libertad del evangelio, ni acepta la gracia creadora de Dios en su vida.

3. *Toda obediencia es dialogal.* Superando el nivel previo (pagano) de imposición y sumisión, la obediencia cristiana ofrece para todos (y especialmente para los pobres y expulsados del sistema) un espacio de encuentro liberador, fundado en la escucha (*ob-audire*) compartida y en la búsqueda común de la voluntad de Dios. Los sistemas de violencia nacen de la lucha y sacralizan la victoria de los fuertes, convirtiéndola en “fuente” o signo de derecho (cf. Sab 2, 11). En contra de eso, el diálogo cristiano conduce a la obediencia mutua: cada uno se somete al otro en amor, porque espera que el otro le responda en amor. Esta experiencia de diálogo, hecho de palabra compartida, se expresa en forma de amor mutuo y revela sobre el mundo el misterio del Espíritu de Cristo, conforme al modelo de Hech 15, 28: *Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...*⁸⁸.

esta perspectiva, los estudios básicos de la colección *Frontera-Hegian* (Instituto teológico de vida religiosa, Facultad de Teología, Vitoria), que abren nuevos caminos en línea de diálogo y obediencia como experiencia de comunicación. Entre los colaboradores habituales del Instituto se encuentran J. Garrido, S. Ayestarán y J. M. Ilarduia, de tradición teológica franciscana.

⁸⁸ Los teólogos protestantes (cf. W. Schrage, *Ética del NT. Sígueme*, Salamanca 1987, 55-88) suelen entender la *obediencia cristiana* desde la escucha de la palabra de Dios. Para ellos, la autoridad fundamental sigue siendo el Espíritu y la Palabra de Jesús. Los católicos (cf. K. H. Schelkle, “La moralidad como obediencia en la fe”: *Teología del NT III*, Herder, Barcelona 1974, 41-80) han destacado más el aspecto jerárquico, pero pueden y deben acentuar el momento dialogal del evangelio. En esta última línea debería citarse la teología mística, que ha recibido una atención especial entre los estudiosos hispanos (entre quienes podríamos citar a Tomás Álvarez, Melquíades Andrés, J. Martín Velasco, Antonio Vázquez, Federico Ruiz y J. García Rojo). La teología hispana está llamada a buscar unas líneas de convergencias entre la *liberación* en plano social y la *experiencia mística*, en plano de transformación personal y diálogo gratuito ante el misterio. Por una serie de felices coincidencias, los teólogos hispanos nos sentimos especialmente vinculados tanto a la experiencia de

Solo el amor es autoridad (carisma fundante), pero puede y debe organizarse. Frente al utopismo ingenuo (*¡fuera autoridad!*) de aquellos que pretenden dejarlo todo a la improvisación, la comunidad cristiana debe *potenciar la buena autoridad*, que ofrezca garantías de mejor despliegue de la gratuidad y funcionamiento grupal. Conforme a un esquema que he desarrollado en otro lugar⁸⁹, esa autoridad ha de expresarse en tres líneas:

– *Gratuidad*. La administración cristiana no es un poder que se busca a sí mismo, ni tiene como fin su grandeza (ni el prestigio de sus ministros), sino el bien del conjunto. La función de los ministros es siempre mediadora, en la línea de Jesús que no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida por muchos (Mc 10, 45).

– *Pobreza*. La administración cristiana está al servicio del grupo, pero especialmente de los últimos (los pobres). Los ministros de Jesús saben que Dios se ha vinculado con los marginados y débiles del mundo, invirtiendo los principios de un poder social que tiende a divinizarse; por eso, han de superar todo deseo de poder.

– *Universalidad*. La administración ha de abrir espacios de diálogo. Evidentemente, no se trata de que todos vivan por igual (pues no tienen las mismas necesidades), sino de suscitar espacios de comunión transparente. La problemática de la universalidad (del diálogo gratuito entre todos los humanos) está en el centro de la nueva teología, como indicaremos en todo lo que sigue.

7. Diálogo religioso, teología del diálogo

Ciertos grupos eclesiales hablan de *renacimiento cristiano*. Suponen que un tipo de ilustración antigua (siglos XVIII-XIX) y secularización reciente son contrarias al evangelio. Piensan que la modernidad se ha rebelado contra Dios, que el cristianismo ha sido negado o desterrado de la sociedad. Les gustaría en el fondo una restauración. Pues bien, en contra de eso, pienso que no podemos recuperar unos “valores” pasados de la historia eclesial europea.

tarea de la liberación como a la búsqueda de interioridad y comunión espiritual, no sólo a partir de los grandes maestros antiguos (Ignacio de Loyola, B. de Osuna, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz), sino desde la multitud de trabajos que los religiosos (especialmente jesuitas, franciscanos, dominicos y carmelitas) están realizando en esa línea.

⁸⁹ Cf. *Antropología Bíblica*, BEB, Sígueme, Salamanca 1983, 23-56; *El camino del Padre*, EVD, Estella 1998.

– *No puede haber un renacimiento de la cristiandad.* No estoy seguro de que la religión como utopía evangélica y recuerdo de Jesús haya muerto entre nosotros (lo que ha muerto es un tipo de cristiandad). Por eso, añado que el cristianismo no debe renacer, pues ha nacido una vez y sigue vivo en el conjunto de la humanidad. Toda teología de la restauración cristiana de Europa o España me parece equivocada.

– *Debe renacer el cristianismo en cuanto evangelio.* La utopía de Jesús no es un “hecho objetivo”, algo que está fuera de nosotros, como realidad física. Tampoco es una forma de comunicación más, sino la *comunicación mesiánica*: aquella que puede expresarse y expandirse en pura gratuidad universal. Por eso, el mensaje de Jesús debe estar siempre *re-naciendo*, ofreciendo utopía de vida y espacios de comunicación gratuita a los humanos.

Este renacimiento evangélico se encuentra vinculado no sólo al diálogo con la racionalidad filosófica y social de Occidente, sino con otras religiones. Desde este fondo, un *triunfo* del cristianismo sobre esas religiones resultaría nefasto, no sólo para ellas (a las que arrebataría su identidad y valores), sino para el mismo cristianismo, que dejaría de ser la experiencia dialogante de un profeta mesiánico crucificado, para convertirse en mitología no cristiana de un señor impositivo.

1. Principio. El diálogo cristiano.

No queremos el triunfo del cristianismo en cuanto tal, ni la victoria de la Iglesia sobre sus “enemigos”, pero creemos que el camino de Jesús puede ofrecer y compartir (recibir) espacio de diálogo con las diversas religiones y culturas de la tierra, en respeto para cada una de ellas, en camino donde (si el cristianismo cree en su fundador y mesías) los cristianos deben ser los primeros que escuchen y asuman los valores de todos los humanos (de todas las religiones).

Se dice que la iglesia hispana medieval estuvo tejida de diálogos con el islam y el judaísmo, aunque no estoy seguro de ello, pues, al menos, parte de ella promovió y bendijo la cruzada y expulsión contra musulmanes y judíos. La teología moderna tuvo también sus momentos dialogales, tanto en plan teórico (F. de Vitoria), como práctico (los trabajos de antropología religiosa de B. de Sahagún, por poner sólo un ejemplo). Sin embargo, ella fue también dictatorial: se creyó dueña de la verdad, la impuso a la fuerza. Pues bien, ha llegado el momento en que podemos y debemos asumir las mejores tradiciones del encuentro religioso medieval y de respeto misione-

ro hacia las religiones y culturas precolombinas de América. La recepción del Vaticano II y la Asamblea Conjunta del 1971 han marcado el nuevo comienzo dialogal de la iglesia y teología española.

– *Los cristianos podemos dialogar y hemos dialogado con el judaísmo*, de manera que nuestra cristología puede interpretarse como una variante cristiana de la mesianología judía. Este diálogo está marcado por la expulsión de los judíos en 1492 y por la inquisición posterior contra los judaizantes, muchos de los cuales han ofrecido una aportación esencial a la cultura hispana. La verdadera recuperación de la historia debe llevarnos a superar aquel momento, al menos en el plano de la teología.

– *Diálogo musulmán: monoteísmo y cruz*. El diálogo con los musulmanes ha tenido en España varias fases, pero ha estado determinado por la guerra. La victoria militar de los cristianos (culminada a finales del siglo XV y ratificada con la expulsión de los moriscos a primeros del siglo XVII) ha definido la “pureza” étnica de los hispanos. Debemos aceptar el pasado, pero el futuro ha de ser distinto, hecho de diálogo con los musulmanes⁹⁰.

– *Diálogo con las religiones orientales (hinduismo, budismo, taoísmo)*. Nuestra relación con ellos no ha sido, en general, de conflicto, pues nuestros antepasados no han entrado en contacto masivo con ellos. Actualmente, sin embargo, estas religiones ejercen una gran atracción entre muchos cristianos o post-cristianos hispanos: a unos atrae la totalidad sagrada del hinduismo, otros se sienten fascinados por el silencio sacral del budismo o por el orden del tao. Es evidente que tendremos que aprender a dialogar con ellos⁹¹.

⁹⁰ Los cristianos hispanos carecen de una tradición moderna de diálogo con el judaísmo y el islam, aunque muchos estudios bíblicos de los últimos decenios han sido escritos en esa perspectiva, como he mostrado en *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996; cf. también J. Trebelle, *La Biblia judía, la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1993. El diálogo cristiano con el islam ha sido promovido, sobre todo, por las traducciones del Corán, una de J. Cortés (Herder, Barcelona 1995) y otra de J. Vernet (Planeta, Barcelona 1996). Cf. también *Sagrado Qur’án*, Ahmadiyya, Lahore 1986 (texto árabe y traducción española, con comentario); *El Corán. Traducción comentada*, Kutubia, Granada 1994 (edición oficial de la fraternidad islámica española). Son básicas para este diálogo las obras de M. Asín Palacios: *El Islam cristianizado*, Madrid 1931; *La espiritualidad de Algazel, I-IV*, Madrid 1934ss. En sentido histórico, cf. Pareja, F. M., *Religiosidad musulmana*, BAC, Madrid 1975. Está ejerciendo una labor de pionero en este campo E. Galindo, no sólo con sus escritos (cf. *La Experiencia de Fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, EVD, Estella 1994), sino con los *Congresos internacionales*, organizados por su grupo de diálogo y trabajo, llamado *Cristam* (Madrid 1988 ss).

⁹¹ Cf. J. G. HERNANDO (ed), *Pluralismo religioso en España I-III*, Atenas, Madrid 1993ss.

– *¿Diálogo con las religiones de la naturaleza, con el fondo pagano de nuestra vida?* Es difícil hablar hoy de paganismo, aunque algunos dicen que estamos inmersos en un neopaganismo. Queda lejos el tiempo de la “conversión” del paganismo al cristianismo, aunque algunos están evocando cultos y creencias pre-cristianas. Más fuerte es el recuerdo de los métodos de “conversión” empleados por soldados y misioneros hispanos en América⁹².

– *Diálogo con las sectas.* Uno de los mayores problemas de la teología reside en la expansión de movimientos religiosos alternativos, independientes de las grandes iglesias y tradiciones religiosas. En contra de lo que a veces se ha pensado, la religión sigue teniendo gran influjo en ese mundo post-moderno, pero es una religión distinta, que nos obliga a pensar de otra manera el cristianismo. El diálogo con las llamadas “sectas” o movimientos religiosos constituye una de las tareas fundamentales de la teología⁹³.

Hay cierta continuidad con los viejos diálogos religiosos, pero hay también grandes diferencias: las controversias antiguas se hicieron, al menos en parte, con el deseo de convertir a los demás; los nuevos estudiosos de las religiones no quieren convertir a nadie, sino dialogar con los demás.

2. Ampliación. El tema teológico de las religiones

Falta una escuela de las religiones comparadas y eso se nota al plantear el tema. Durante siglos, los hispanos hemos sido una cultura católica cerrada. Sólo en los últimos decenios hemos comenzado a dialogar de una manera sistematizada con el pensamiento de Occidente (y la *Universidad Complutense* ofrece un *Master* en historia de las religiones). Pues bien, la teología sólo puede elaborarse de manera católica, es decir, universal, si está

⁹² He intentado ofrecer una reflexión teológica sobre el tema en *Religión pagana y conversión cristiana en el antiguo Perú. Aportaciones del P. M. de Murúa*, en L. Vázquez (ed.), *Presencia de la Merced en América I*, Estudios, Madrid 1991, 489-594. He condensado el trabajo en *Hombre y Mujer en las religiones*, EVD, Estella 1966, 68-87.

⁹³ He desarrollado el tema en *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999, 375-421. Desde diversas perspectivas, cf. M. Guerra *Los nuevos movimientos religiosos (Las Sectas). Rasgos comunes y diferenciales*, Eunsa, Pamplona 1993; J. Hernando, (ed.), *Pluralismo religioso II. Sectas y nuevos movimientos religiosos*, Atenas, Madrid 1993; J. M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, EVD, Estella 1994; J. L. Nogales, *La nostalgia del eterno. Sectas y religiosidad alternativa*, CCS, Madrid 1997 (bibliografía en págs. 392-423). Cf. también C. Vidal. Manzanares, *Diccionario de sectas y ocultismo*, EVD, Estella 1991; Íd., *El infierno de las sectas*, Mensajero, Bilbao 1989.

capacitada para dialogar con la búsqueda religiosa y con las religiones de la humanidad. Se han traducido muchas obras más significativas sobre el tema⁹⁴. Ahora presento algunas elaboradas por autores hispanos. Empezaré por las de tipo genérico, pasaré a las de carácter teológico, para destacar finalmente la aportación de dos especialistas: Martín Velasco y R. Panikkar.

– Empezaré citando a *filósofos y fenomenólogos de la religión*, que provienen en gran parte de la teología cristiana. Algunos (Cencillo, Duch, Mardones...) sitúan el hecho religioso en un transfondo cristiano. Otros (Díez de Velasco, Fierro, Fraijó...) lo estudian desde unas perspectivas racionales. En conjunto, ofrecen una visión notable del hecho religioso⁹⁵.

– Presento después obras de *teología de la religión*, escritas desde una perspectiva más claramente cristiana. Es evidente que sus autores quieren y pueden ser objetivos o, quizá mejor, respetuosos con las tradiciones no cristianas. Pero, en el fondo, interpretan la religión desde una perspectiva cris-

⁹⁴ Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, H., *El estudio comparado de las religiones*, Madrid I-II, 1940; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid 1981; Íd., *Historia de las creencias e ideas religiosas I-III*, Cristiandad 1978s; IV, Herder, Barcelona 1996; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México 1964; G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976; C. J. Bleeker, y G. Widengren, (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones I-II*, Cristiandad, Madrid 1973; J. Delumeau, (ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza, Madrid 1995; E. O. James, *Introducción a la historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1973; Íd., *Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1984; F. König, (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra I-III*, BAC, Madrid 1960/61; E. Puech, (ed.), *Historia de las religiones I-XII, Siglo XXI*, Madrid 1977-1982; J. Ries, (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado: I. Los orígenes del Homo religiosos; II. El hombre indoeuropeo y lo sagrado*, Trotta, Madrid 1995.

⁹⁵ L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, BAC, Madrid 1970; *Los mitos, sus mundos y su verdad*, BAC, Madrid 1998; F. Díez de Velasco, *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Trotta, Madrid 1995; L. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Bruño, Madrid 1979; Íd., *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Don Bosco, Barcelona 1979; Íd., *Mite i cultura. Introdució a la Logomítica I-II*, Montserrat, Barcelona 1995/6; A. Fierro, *Sobre la religión*, Taurus, Madrid 1976; M. Fraijó, (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994; J. Gómez Caffarena, y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973; J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, (eds.), *Materiales para una filosofía de la religión I-III*, Anthropros, Barcelona 1992; V. Hernández Catalá, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid 1972; E. Gil, E., *El hecho religioso. Fenomenología*, Comillas, Madrid 1985; J. M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, EVD, Estella 1994; X. Pikaza, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid 1999; A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, EVD, Estella 1992.

tiana, es decir, como teólogos. Especialmente significativas nos parecen las obras ya citadas de Guerra, Hernando y Nogales, que plantean, de formas convergentes, el fenómeno de los movimientos religiosos de tipo “alternativo” o sectas, que son signo, quizá ambiguo, de la riqueza y la posible ambivalencia del fenómeno religioso en nuestro tiempo⁹⁶.

La teología se vuelve diálogo con las religiones. Lo que era “comprensión interna de la fe” y justificación del cristianismo se convierte en palabra de encuentro con las culturas y creencias de la tierra. No se trata de negar el valor del cristianismo, sino de expresar y expandir su palabra, en el contexto más amplio de la búsqueda humana de sentido, como han mostrado M. Velasco y R. Panikkar.

3. Un fenomenólogo: Juan Martín Velasco⁹⁷.

Se ha esforzado por conocer y presentar las religiones de un modo fenomenológico, como pensador de gran finura y sensibilidad eclesial, situando la teología en el umbral de la experiencia religiosa, explicitada en nivel de fenomenología, abriendo un camino en el pensamiento hispano. Ha querido elegir *el símbolo del encuentro* como categoría central para la comprensión

⁹⁶ Cf. M. CORBÍ, M., *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Herder, Barcelona 1992; M. Gelabert, *Experiencia humana y de fe*. Paulinas, Madrid 1983; Íd., *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca 1990; O. González de Cardedal., *Ética y religión*, Cristiandad, Madrid 1972; M. Guerra Gómez, *Historia de las religiones I-II*, Eunsa, Pamplona 1984; Íd., *Los nuevos movimientos religiosos (Las Sectas). Rasgos comunes y diferenciales*, Eunsa, Pamplona 1993; Hernando, J. G. (ed.), *Pluralismo religioso en España I-III*, Atenas, Madrid 1993ss; J. S. Lucas, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Sígueme, Salamanca 1982; Íd., *Filosofía y fenomenología de la religión*, BAC, Madrid 1999; L. Maldonado, *La violencia de lo sagrado*, Sígueme, Salamanca 1974; J. L. Nogales, *La nostalgia del eterno. Sectas y religiosidad alternativa*, CCS, Madrid 1997; X. Pikaza, *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1996; D. Salado, D., *La religiosidad mágica. Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia-religión*, San Esteban, Salamanca 1980, 1975.

⁹⁷ Nacido en Santa Cruz del Valle, Ávila (1934), viene enseñando fenomenología de la religión en la UP de Salamanca, Sede Madrid. Entre sus obras: *Hacia una filosofía de la religión cristiana*, Pontificia, Madrid 1970; *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1984 (1ª ed. 1973); *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1978; *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid 1995 (= *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976); *El malestar religioso de la cultura*, Sígueme, Salamanca 1998; *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1997; *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.

del fenómeno religioso. Eso le ha permitido abrir un espacio de diálogo no reductivo (no simplificador, ni unilateral) entre el cristianismo y las grandes tradiciones religiosas. No tiene que negar el cristianismo para asumir y desarrollar la experiencia de las religiones. No tiene que negar las religiones para confesar el cristianismo:

La relación teológica cristiana (o la confianza absoluta), la fidelidad a la alianza judía, la sumisión incondicional (Islam) musulmana, la "realización" de la identificación *Atman-Brahman* en el vedanta advaita, la *bhakti* de las corrientes hindúes más "personalistas", el nirvana o extinción del sujeto en el budismo *theravada* y la sabiduría contenida en el taoísmo chino, es decir, las grandes formas de realización de la relación religiosa me parecen coincidir en un doble movimiento de transcendimiento de sí mismo, de descentramiento radical del sujeto, que le otorga el recentramiento (la salvación) en el más allá absoluto de sí mismo para el que el hombre está hecho, por el que siente una nostalgia y un anhelo irreprimible, pero con el que no puede coincidir por su propio esfuerzo y al que lo mejor de sí mismo le invita a consentir (*El encuentro con Dios*, pág 8).

Martín Velasco es filósofo y teólogo de la religión. De la filosofía proviene y en ella se mantiene, superando el riesgo de una razón que se absolutiza a sí misma, situando el pensamiento allí donde se trasciende a sí mismo, no para renegar de la razón o perderse en el juego de las mil verdades parciales sino para descubrir que ella se asienta y ratifica a sí misma en el momento en que trasciende. Por eso, siendo filósofo, Martín Velasco es teólogo de la religión, pues deja que ella misma se exprese en su verdad definitiva. Toda su obra es una experiencia de diálogo en la que, manteniendo la especificidad de lo cristiano (encuentro con Dios en clave de encarnación), deja que cada religión mantenga su propia identidad. Significativamente, el diálogo religioso se abre, por un lado, hacia judaísmo, hacia el judaísmo, en el principio de la tradición bíblica, y, por otro, hacia las grandes tradiciones del Oriente, expertas en transcendimiento místico⁹⁸.

⁹⁸ El diálogo con las religiones se ha expandido hacia la religiosidad popular. Nuestro cristianismo tiene raíces sociales y populares, que desbordan el nivel de lo anecdótico-folclórico y deben estudiarse en forma sistemática. Así han empezado a hacerlo teólogos como J. Maldonado, experto en problemas de "teología intra-cristiana"; cf. *La violencia de lo sagrado*, Sígueme, Salamanca 1974; *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid 1976; *Génesis del cristianismo popular*, Cristiandad, Madrid 1979; *Para comprender el catolicismo popular*, EVD, Estella 1990.

4. Un testigo: R. Panikkar.

Nació en Barcelona (1918), de padre hindú y madre catalana. Su vida y obra constituye un testimonio de diálogo inter- e intra-religioso. Su actividad intelectual se puede dividir en cuatro etapas, que señalan con claridad los momentos fundamentales de su itinerario:

1. *Principio hispano (hasta 1955)*. Estudió en Barcelona y Madrid, donde se doctoró en filosofía (en 1946, con una investigación sobre *Jacobi*, publicada en Buenos Aires, 1948) y en ciencias químicas (1958, con una tesis titulada *Ontonomía de la ciencia*, publicada en Gredos, Madrid 1961). Su teología se movía en la línea del movimiento eclesial *Opus Dei*, pero estaba interesada por el diálogo con la ciencia y el pensamiento universal.

2. *Encuentro con la India y simbiosis cristiano-hindú (de 1955 hasta 1971)*. Viajó a la India en 1955 y el encuentro con su religión y cultura le hizo descubrir otras dimensiones humanas (hinduismo, budismo), sin renunciar al cristianismo. Su obra sigue, aunque vinculada todavía al *Opus Dei*, se abre en diálogo interior hacia las religiones de la India⁹⁹.

3. *Etapa norteamericana (de 1971 a 1983)*. En 1971 se instala de manera casi permanente en Santa Bárbara, California, como Profesor en el Departamento de Religión de su universidad. Se declara hindú y budista, sin dejar de ser cristiano, iniciando de esa forma, con su propia experiencia, un camino de *diálogo y fecundación intra-religiosa* que puede ser significativo para el conjunto de la Iglesia cristiana. Ciertamente, acepta y promueve el diálogo *inter-religioso*, entre miembros y grupos de diversas religiones. Pero pone de relieve la exigencia de un diálogo *intra-religioso*, asumiendo y reviviendo por dentro la pluralidad de las religiones¹⁰⁰.

⁹⁹ Panikkar se doctora en teología por la Univ. Lateranense de Roma, con un trabajo sobre *El Cristo desconocido del Hinduismo* (año 1961) y sigue escribiendo obras tradicionales, como *Patriotismo y cristiandad* (Rialp, Madrid 1961), *Humanismo y Cruz* (Rialp, Madrid 1963); *Religión y Religiones* (Gredos, Madrid 1963). Pero, al mismo tiempo, inicia un diálogo interior y directo con la tradición budista: cf. *Maya y Apocalipsis* (Abete, Roma 1966); *El silencio de Dios* (Guadiana, Madrid 1970; reeditada en Siruela, Madrid 1996, con el título *El silencio de Buddha*).

¹⁰⁰ Desde este fondo ha reelaborado sus obras anteriores (*El Cristo desconocido del Hinduismo*, *El silencio de Dios...*) y ha escrito nuevas obras que de ordinario se componen de trabajos previamente publicados en revistas: *The Trinity and the Religious Experience of Man* (Orbis, New York 1973); *The Vedic Experience* (Berkeley UP 1977); *The Intrareligious Dialogue* (Paulist, New York 1978); *Myth, faith and hermeneutics* (Paulist, New York 1979).

4. *Reencuentro con Cataluña y las raíces cristianas (de 1983 en adelante)*. Desde su jubilación (a los 65 años), Panikkar se instala en Tavertet, aldea catalana, donde vive como un monje, en contacto con la tierra, para redescubrir de esa manera su origen y culminar el ciclo de su vida. En este contexto se inscriben sus nuevas obras en castellano *Elogio de la Sencillez* y *La nueva Inocencia* (EVD, Estella 1993), en las que estudia la figura universal del monje y ofrece un juicio certero sobre la actualidad religiosa y cultural de nuestro tiempo¹⁰¹.

La obra de Panikkar es importante en el estudio de las religiones, pero deja, a mi juicio, varios temas pendientes, que en un diálogo ulterior debería precisarse. Me hubiera gustado que analizara mejor el origen de la violencia y el influjo del poder en el mundo, pero su obra se mantiene en un plano genérico, sin adentrarse en la conflictividad histórica, en la violencia real de las sociedades. Eso le permite presentar la religión como una *gnosis*, separada de la creatividad social. Da la impresión de que su obra termina en una especie de *huida mística*... de manera que puede ser utilizada tanto por movimientos de evasión, como por creyentes comprometidos en el camino de la encarnación. Por eso, su diálogo intra-religioso puede resultar al fin insuficiente, pues no se adentra en la matriz creadora de las grandes religiones. Creo que, al menos desde el cristianismo y, quizá, desde el budismo, podemos ser aún más radicales en el campo del diálogo intra- e inter-religioso, siempre que estemos dispuestos a llegar a la intuición fundante de los diversos movimientos religiosos. Para ello deberíamos ser más radicales que Panikkar, pero desde la perspectiva interior de cada religión¹⁰².

¹⁰¹ La revista *Anthropos* 53/54 (1985) ofrece una visión general de la obra de Panikkar y recoge una parte considerable de su Bibliografía. De un modo especial, cf. N. Devdas, *The Theandris of R. Panikkar...* JecumSt 17 (4, 1980) 606-618; P. Liesse, *Hinduisme et Christianisme dans la pensée de R. Panikkar*, Louvain 1976; D. Muindorf, *The Theology of R. Panikkar*, Oxford 1975; A. Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di R. Panikkar*, Città di Castello 1990; R. Smet, *Essai sur la pensée de R. Panikkar*, Louvain 1983.

¹⁰² Esta es, a mi juicio, su limitación: no llega hasta el fondo de una religión (por ejemplo, del cristianismo). Me parece muy valiosa su *epoché*, pero resulta insuficiente, si es que el propio autor no se sitúa en la raíz experiencial de una religión. A mi juicio, el mensaje cristiano (cruz y pascua) podría haberle conducido a una valoración todavía más radical del sentido de las otras religiones

8. Anotaciones complementarias. Conclusión.

En otro tiempo se pudo hablar de Cristo por aislado; el teólogo aceptaba los principios de la fe eclesial en una determinada tradición o escuela intelectual, para construir desde ella su sistema, como si el mundo externo no importara. En estos últimos años, de un modo especial desde el Vaticano II y la *Ecclesiam Suam* de Pablo VI (1964), los católicos sabemos que la teología ha de elaborarse dialogando con la cultura y problemática del entorno. Por su mismo carácter mesiánico, ella ha de elevar su palabra en la frontera de la marginación, en el lugar donde se escuchan los miedos y esperanzas del ser humano¹⁰³. Pues bien, la Iglesia hispana nunca había contado con un grupo de teólogos como los de ahora, al final del segundo milenio.

Desde ese fondo quiero completar lo anterior. Los teólogos hispanos del final del siglo XX somos herederos de una generación de postguerra que, partiendo de tradiciones anteriores (tomismo, escotismo, suarecismo), supo dar un paso adelante, fundando Institutos y Facultades de Teología y creando revistas de investigación que siguen cumpliendo su servicio todavía. Somos producto de un cambio eclesial cuyo centro podemos situar en los primeros años del Concilio (entre 1960 y 1965). Influyó en el cambio un nuevo tipo de reflexión filosófica, centrada primero en el personalismo y existencialismo y después en diversas posturas sociales. Realizado ya mi recorrido básico por la teología hispana de este final del siglo XX, quiero ofrecer algunas anotaciones complementarias, que sirvan para situar mejor lo dicho. Ellas amplían lo ya dicho y nos servirán para fijar las conclusiones.

1. *Obras colectivas. Manuales.* Junto a las colecciones bíblicas, evocadas en la primera parte de este trabajo, hay colecciones de *monografías* de tipo dogmático, como la *Historia Salutis*, escrita bajo la dirección de C. Pozo, J.

¹⁰³ Se situó Jesús en otro tiempo en la frontera, para ofrecer mensaje de reconciliación, en palabras de fuerte crítica social y poder evocador. Por eso le mataron. Para volver a esa frontera y responder a los problemas que implica su mensaje, la teología debe situarse en la línea de crisis de lo humano, ofreciendo una palabra creadora para los expulsados y perdidos de este mundo. Juan Pablo II decía a los teólogos hispanos, en Salamanca: "Sabed ser creativos cada día, para lo cual tenéis que estar en vanguardia de las cuestiones actuales, mediante una lectura asidua de las publicaciones de más alta calidad y el duro esfuerzo de la reflexión personal. Haced teología con el rigor del pensamiento y con la actitud de un corazón apasionado por Cristo, por su Iglesia y por el bien de la humanidad. Sed tenaces y constantes en la maduración continua de vuestras ideas y en la exactitud de vuestro lenguaje. Quisiera que no olvidaseis estas palabras: vuestra misión en la Iglesia es tan ardua como importante. Vale la pena dedicarle la vida entera" (I-XI-1982).

Collantes y J. Solano¹⁰⁴. En línea convergente se sitúan muchos estudios publicados en la *Biblioteca de Teología de la Universidad de Navarra*, bajo la dirección de J. L. Illanes, J. M. Casciaro y L. F. Mateo Seco y otros¹⁰⁵. En esa misma línea se sitúan los trabajos de síntesis magisterial y sistematización teológica de J. Ibáñez-J. Mendoza, J. Collantes y S. Sabugal¹⁰⁶. Bajo el patronazgo de la Conferencia Episcopal Española se viene publicando, bajo la dirección de J. L. Ruiz de la Peña (fallecido en 1996) y Santiago del Cura, una serie de *Manuales de Teología*, que constará de 28 volúmenes¹⁰⁷. Ella quiere reflejar las tendencias teológicas del momento, no en plano de investigación, sino de organización de datos. Más creativa resulta, a mi juicio, la colección de *Manuales de teología* que viene publicando la Editorial Estudios Trinitarios (colección *Agape*), con aportaciones de J. Rovira Belloso, L. F. Ladaria, y otros.

2. *Teología fundamental*. Debo recordar la obra de J. Alfaro, jesuita navarro de la Gregoriana que, asumiendo la inspiración de la “nueva teología” francesa de los años 40, ha estudiado la relación entre naturaleza y gracia, cultura-ciencia humana y compromiso cristiano, esperanza histórica y apertura escatológica, elaborando una de las sistematizaciones dogmáticas más hondas del siglo XX¹⁰⁸. En una línea más directamente filosófica, influida por Amor Ruibal, se ha situado A. Torres Queiruga, pensador y teólogo gallego de gran sensibilidad antropológica. Su visión de Dios le ha llevado a elaborar una teología mayéutica y socrática, vinculando revelación sobrenatural y realización humana, en un camino donde continúan influyendo los planteamientos de Hegel¹⁰⁹. A. González Montes, actualmente obispo de

¹⁰⁴ Esta serie, de 21 volúmenes publicado en la BAC, Editorial Católica, Madrid, en los años setenta.

¹⁰⁵ La colección teológica cuenta con más 50 volúmenes, publicados por EUNSA, Pamplona.

¹⁰⁶ J. IBÁÑEZ y F. MENDOZA, *La fe divina y católica de la Iglesia*, Mag. Español, Madrid, 1978; F. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica*, BAC, 446, Madrid, 1983; S. Sabugal, *Credo. La fe de la Iglesia*, Monte Casino, Zamora, 1986.

¹⁰⁷ En este contexto debemos recordar la profunda aportación teológica de S. del Cura, centrada en temas eclesiales y trinitarios y publicada en diccionarios teológicos y revistas de especialidad. De un modo especial cf. *Ministerio eucarístico, comunión eclesial y comunidad*, Aldecoa, Burgos 1984.

¹⁰⁸ Cf. *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid, 1978. Presentación de su obra en J. M. de Miguel, *Revelación y fe. La teología de J. Alfaro*, Sec. Trinitario, Salamanca, 1983.

¹⁰⁹ Cf. *Constitución y evolución del dogma*, Marova, Madrid, 1977; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987; *Recuperar la salvación*, Sal Terrae, Santander 1995; *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander 1997; *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander 1996.

Ávila, ha estudiado los mismos temas, desde una perspectiva ecuménica, más ligada a la tradición e identidad sacral de la Iglesia¹¹⁰. En esa línea, *M. Gelabert*, de la Facultad dominicana de Valencia, ha querido precisar la identidad y racionalidad del cristianismo a la luz de una experiencia integral de tipo humano y religioso. Por su parte, *G. Tejerina*, continúa vinculando la revelación de Dios con el despliegue humano, en categorías cercanas a la tradición existencial¹¹¹.

3. *Sensibilidad antropológica*. En esta línea se situaba el pensamiento de F. Sebastián, obispo de Pamplona, al afirmar que la fe tiene una profunda y misteriosa racionalidad que se arraiga en la revelación de Dios y se explicita en la praxis del creyente: "Hay que buscar las nuevas exigencias éticas de la fe en el campo de lo social, de lo económico, de lo político, allí donde se juega el futuro de la humanidad y la felicidad o la infelicidad de los hombres"¹¹². En ella sigue O. González de Cardedal, cuando plantea la palabra teológica desde el lugar donde el hombre moderno eleva su pregunta por el sentido de la vida¹¹³. J. Montserrat y de L. F. Ladaria han querido elaborar su teología sobre la problemática ontológica del ser humano¹¹⁴. En línea algo distinta se sitúan los investigadores del *Instituto Fe y Secularidad*, dirigido por la Compañía de Jesús y animado por J. García Caffarena, A. Álvarez Bolado, A. Blanch y A. Tornos, que vienen ofreciendo, desde hace más de treinta años (1966), un foro permanente de diálogo con la cultura moderna, en gesto de libertad creadora. En esa línea de apertura y diálogo se mantiene el equipo animador de la revista *Iglesia Viva*¹¹⁵.

¹¹⁰ Cf. *Religión y nacionalismo*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1982; *La gracia y el tiempo*, Narcea, Madrid, 1983; *Fundamentación de la fe*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994.

¹¹¹ Cf. M. GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Paulinas, Madrid, 1983; *Salvación como hominización*, Paulinas, Madrid, 1985; *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca 1990; *Jesús, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban, Salamanca 1997. Cf. G. Tejerina, *Revelación y religión en la teología antropológica de H. Fries*, Rev. Agustiniiana, Madrid 1996. En este campo se sitúan los trabajos del *Institut de Teologia Fundamental*, de la Facultad de Teología de Barcelona. En todos ellos se destaca la exigencia de una racionalidad teológica en diálogo con la problemática cultural del momento.

¹¹² *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1975, 341.

¹¹³ Cf. *Misterio trinitario y existencia cristiana*, Rialp, Madrid, 1966.

¹¹⁴ Cf. J. MONTSERRAT, *Existencia, mundanidad, cristianismo*, CSIC, Madrid, 1974; F. Ladaria, *Antropología teológica*, Comillas, Madrid, 1987. Desde un campo bíblico podemos recordar los trabajos de E. Raurell, publicados primero en catalán y recogidos en italiano en *Lineamenti di antropología bíblica*, Marietti. Casale M., 1985.

¹¹⁵ La teología española ha dialogado también con pensadores como X. Zubiri, P. Laín Entralgo, Miguel Cruz Hernández y Julián Marías. El Instituto *Fe y Secularidad* publicó hace tiempo una visión panorámica de la *Sociología de la religión y Teología*, Edicusa,

4. *Sensibilidad sociológica.* Todo lo anterior refleja una profunda sensibilidad sociológica. Ahora, a modo de conclusión, citamos como pioneros a R. Alberdi (ya difunto) y a R. Belda, que han realizado un gran esfuerzo de diálogo, intelectual y práctico, con las nuevas tendencias sociales de los diversos pueblos de España. En un nivel más pastoral recordamos a J. M. González Ruiz y J. M. Díez Alegría. El primero proviene de la exégesis bíblica, el segundo de la sociología religiosa. Ambos han ofrecido su palabra religiosa de diálogo no sólo con el marxismo, sino con las nuevas corrientes de la vida social española¹¹⁶. En esta línea se sitúan los trabajos, ya citados de J. I. González Faus y los libros de Jesús Espeja, hombre de profunda sensibilidad religiosa que ha traducido los principios del tomismo en claves de justicia social y transparencia eclesial. En plano de fundamentación teológica resulta importante el análisis comparativo de Javier Victoria. Por su apertura filosófica destacamos los estudios de J. M. Mardones. En esta línea se ha movido el grupo ligado a la revista *Misión Abierta* (de la que se ha escindido *Éxodo*) y la Asociación de Teólogos Juan XXIII, dirigidos por C. Floristán y J. J. Tamayo, que intentan promover un diálogo con los problemas sociales del momento actual¹¹⁷.

5. *Identidad eclesial.* Como reflexión sobre la fe y vida cristiana, la teología ha debido ocuparse de la Iglesia. Podemos citar los trabajos J. *Esquerda Bifet* y otros autores, vinculados a la Facultad Teológica de Burgos, que están elaborando una gran enciclopedia sobre el sacerdocio. Muy valiosa es la aportación de J. *Maldonado*, en un libro básico de síntesis histórico-teológica; J. M. *Sánchez-Caro* ha precisado el sentido trinitario y salvador de

Madrid, 1975. En una línea convergente se sitúan los colaboradores habituales de la revista *Concilium*. En esa línea se situaron también muchas colaboraciones de la revista *Communio*, que después ha tomado una dirección más exclusivista (sin dar razón del cambio a quienes fuimos miembros de su primer consejo de redacción, para ser excluidos luego de ella, entrados los años ochenta, sin recibir ninguna explicación).

¹¹⁶ Belda y Alberdi escribieron *Marxismo y cristianismo*, Apost. Seglar, Madrid, 1974. Nota bibliográfica sobre González Ruiz y Díez Alegría en Varios, *Teología y magisterio*, Sígueme, Salamanca, 1987, 17-41.

¹¹⁷ Cf. J. ESPEJA, *Jesucristo, Palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca, 1979; Íd., *La Iglesia, memoria y profecía*, Salamanca, 1983; J. Vitoria, *¿Todavía la salvación cristiana?*, Eset, Vitoria 1986; J. Mardones, *Teología e ideología*, Mensajero, Bilbao, 1979; J. J. Tamayo y C. Floristán (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983; Íd., *Diccionario abreviado de pastoral*, Verbo Divino, Estella. En esa línea avanzan I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990. Semblanza emocional de Ellacuría en J. A. Gimbernat y C. Gómez, *La pasión por la libertad. Homenaje a I. Ellacuría*, EVD, Estella 1994.

las anáforas orientales; *M. Gesteira* ha elaborado una síntesis teológica, equilibrada, de sugerencias. En el campo de la liturgia queremos destacar dos obras significativas: *J. M. Canals* ha preparado la traducción de un diccionario de liturgia, completando el texto original con aportaciones de diversos autores españoles; D. Borobio, con un equipo de especialistas, han empezado a publicar un volumen colectivo muy valioso sobre la celebración cristiana¹¹⁸. En ese fondo se sitúan también las tres grandes visiones eclesiológicas del momento actual¹¹⁹.

6. *Teología e historia cristiana*. En el campo de la historia de la teología destacamos la obra y magisterio de A. Orbe, jesuita vasco de la Gregoriana, que ha forjado en el rigor metodológico a generaciones de patrólogos, abriéndonos a todos la puerta que conduce a los misterios de la gnosis en el siglo II. Sus trabajos, a veces reiterativos y difíciles, resultan fascinantes para comprender la historia antigua y el camino moderno de la Iglesia¹²⁰. Entre sus discípulos citaremos a J. Rius-Camps (de quien hablamos ya al tratar de la teología bíblica), profesor en el Oriental de Roma y en la Facultad Teológica de Barcelona, que ha ofrecido una visión sistemática del sur-

¹¹⁸ Cf. VARIOS, *Teología del sacerdocio*, I-XX, Burgos, 1969ss; J. Esquerda B., *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, BAC, 382, Madrid, 1976; L. Maldonado, *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid, 1967; J. M. Sánchez-Caro, *Eucaristía e historia de salvación*, BAC, Madrid, 1983; M. Gesteira, *La eucaristía misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid, 1983. En el plano de la fundamentación bíblica de la Iglesia, cf. A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, BAC Maior, Madrid, 1977; J. M. Canals, *Adaptación española del Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid, 1987; D. Borobio (ed.), *La celebración de la Iglesia*, I-III, Sígueme, Salamanca, 1987ss.

¹¹⁹ a) J. M. Castillo (*Símbolos de libertad*, Sígueme, Salamanca, 1981; *La alternativa cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1980) y J. A. Estrada (*La Iglesia, ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca, 1984; *La oración*, Sal Terrae, Madrid, 1986), jesuitas de Granada, han defendido un modelo de Iglesia más popular; mantienen la importancia de párrocos y obispos, pero acentuando la exigencia de crear comunidades más comprometidas donde la vivencia espiritual y la celebración misteriosa se abren hacia un trabajo fuerte de transformación social. b) M. Legido (*Misericordia entrañable*, Sígueme, Salamanca, 1987; *De dos en dos*, Sígueme, Salamanca, 1983) y un grupo de sacerdotes de Castilla-León reinterpretan la Iglesia como camino de los pobres y los marginados de este mundo que se vinculan a Cristo y, superando los modelos de la burguesía imperante, van creando comunidades de éxodo, abiertas a la transformación social, en clave de reino. c) Sin rechazar del todo los modelos anteriores, R. Blázquez (*Cristo sí, Iglesia también*, Sígueme, Salamanca, 1985; *La Iglesia del Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1988; *Las comunidades neo-catecumenales*, DDB, Bilbao, 1988), obispo de Bilbao, y otros teólogos están elaborando un modelo teológico que destaca la función de los obispos y concibe la parroquia como "comunidad de comunidades", donde encuentran espacio grupos bien definidos de renovación carismática o de carácter neo-catecumenal.

gimimiento de los ministerios. También recordamos a J. M. Garijo-Güembe, profesor en Vitoria-Salamanca y Münster (fallecido 1997), que comenzó estudiando a Orígenes para entrar en contacto con la tradición teológica de las iglesias orientales. Eso le ha permitido elaborar una síntesis ecuménica de gran envergadura teológica y pastoral¹²¹. En un nivel más estrictamente histórico, resulta ejemplar la aportación de E. Vilanova¹²².

Y así acaba nuestra reseña. Deberíamos haber citado otros trabajos: los 30 volúmenes de las Semanas de Estudios Trinitarios de Salamanca, las obras de Espiritualidad de las editoriales carmelitanas y de la colección "Espirituales Españoles" de la Universidad Pontificia de Salamanca, las colecciones teológicas de las Facultades de Vitoria y Burgos, Salamanca y Granada, Comillas y Deusto, de la Universidad de Navarra, de los Dominicos de San Esteban de Salamanca, de los franciscanos de Murcia, etc. También deberíamos evocar los estudios del Instituto León XIII, de Salamanca (sede en Madrid), de la Escuela Catequética del Seminario de Madrid, del Instituto San Pío X, lo mismo que las semanas y trabajos sobre Vida Religiosa de la Escuela Claretiana de Madrid, los estudios del Instituto Superior de Ciencia Morales... Pero baste lo dicho. Estamos en un momento de cambio, un tiempo de esperanza.

El subtítulo de este trabajo era *De la liberación a la esperanza*. Comencé situando la teología hispana de los últimos 25 años en línea de liberación. Eran tiempos ilusionados; parecía que podía cambiar con facilidad el rostro de la Iglesia y de la teología. Tras 25 años hemos perdido muchas de las ilusiones antiguas. Pero nos queda y ha crecido el realismo de la esperanza que se funda, por un lado, en el evangelio y por otro en la misma textura de los tiempos, a finales del segundo milenio. Son muchos los que

¹²⁰ Cf. *La teología de San Ireneo*, I-III, BAC, Madrid, 1985-1988; *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Sígueme, Salamanca, 1988.

¹²¹ Cf. J. Rius-Camps. *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, OrChAn 213, Roma, 1980; *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, AnOr, Roma 1979; J. M. Garijo Güembe, *Aspectos de la pneumatología origeniana*, Scrip.Vict 13, 1966, y 17, 1970; Id., *Gemeinschaft der Heiligen*, Patmos, Düsseldorf 1988 (trad. española, *La comunión de los santos*, Herder, Barcelona 1992).

¹²² E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I-III, Herder, Barcelona, 1987-1992 (la edición original, en catalán, en Fac. Teología, Barcelona I-III, 1984-1989; hay traducciones francesa e italiana, además de la española). Cf. también *Para comprender la teología*, EVD, Madrid 1994. Presentación general de su obra en J. Busquets (ed.), *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova*, Fac. Teología, Barcelona 1997.

piensan que es tiempo de juicio y miedo, como el de Juan Bautista (profeta del hacha de Dios y del fuego). Pues bien, en medio de un profundo desencanto, anunció Jesús el reino de Dios, como amor gratuito y gracia salvadora, abriendo una esperanza fuerte en la buena tierra del judaísmo. También nosotros, como Jesús, debemos ser profetas de esperanza. Pienso que la teología hispana puede y debe encender esa luz de esperanza.