

GABINO URÍBARRI, S.J. *

INTERLOCUTORES DE LA TEOLOGÍA DE LA SEGUNDA ETAPA POSTCONCILIAR

Una perspectiva europea

El 75 aniversario de la revista *Estudios Eclesiásticos* (1923-1998), dedicada a la investigación y difusión teológica, brinda la oportunidad de pararse un momento a pensar sobre el estado actual de la teología y sus perspectivas. Atreverse a pronosticar el futuro no significa más que tratar de entender en profundidad nuestro presente. En esta pequeña colaboración a un tema tan vasto como apasionante, tomaré la perspectiva de lo que se puede llamar «segunda etapa postconciliar». Una de sus particularidades radica en que por primera vez, por lo menos desde hace mucho tiempo, las mujeres engrosan las filas de los protagonistas.

* Nació en Madrid en 1959. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1977. Licenciado en Filosofía y Letras (sección Filosofía) por la UPCo. Comenzó sus estudios de Teología en la Universidad Pontificia Comillas, licenciado en Teología por la Philosophisch-Theologische Hochschule «Sankt Georgen» de Franckfort del Meno (1993) y doctor en Teología por la UPCo (1994), con un tesis publicada con el título *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «Monarchia» en la controversia «Monarquiana»*, UPCo, Madrid, 1996, 588 pp. También ha publicado *Reavivar el don de Dios (2 Tim 1,6). Una propuesta de promoción vocacional*, Sal Terrae, Santander, 1997, 229 pp. Enseña Escatología e Historia de la Teología en la UPCo (Madrid).

1. LA SEGUNDA ETAPA POSTCONCILIAR

1. Aunque resulte algo difícil precisar sus límites, tengo la impresión de que nos hayamos de pleno en lo que denomino «segunda etapa postconciliar». Entiendo que hubo una primera fase en la asimilación del concilio Vaticano II. En sus momentos iniciales estuvo marcada por un gran entusiasmo y unos grandes deseos de renovación en todos los terrenos de la vida eclesial: teología, liturgia, catequesis, organización pastoral, relaciones intraeclesiales y con el mundo, etc. Esta primera fase postconciliar se dilata durante una época en que la atención estaba volcada en el concilio, en la necesidad de implantarlo y aplicarlo; mirando ante todo a la novedad, incluso revolucionaria, que el concilio supuso.

Alrededor de unos veinte o veinticinco años después, surge una nueva sensibilidad. El concilio ha supuesto una verdadera renovación, un cambio enorme. ¿Ha sido todo bueno? Comienza a percibirse una nueva preocupación, que, sin poner en tela de juicio el concilio como la referencia obligada e incuestionable de la teología y de la vida de la Iglesia, plantea la necesidad de hacer balance acerca de la puesta en práctica del concilio. ¿Se ha realizado lo que el concilio pedía? ¿Ha habido lagunas, ausencias, fallos notables? Al renovar, ¿se han perdido elementos valiosos que el concilio no puso en tela de juicio y, sin embargo, cayeron en el fragor de los ímpetus renovadores?

Por poner una imagen. El concilio impuso de hecho la tarea de diseñar, prácticamente por completo, una ciudad habitada, por más señas, desde hace dos mil años. No era cuestión de poner un parche, de ampliar algún barrio o de mejorar alguna de las infraestructuras, como, pongamos por caso, abrir una nueva avenida o construir una circunvalación. Había que repensar a fondo el modo de vida de dicha ciudad y, consecuentemente, reestructurarla de raíz: nuevas calles, nuevos edificios, nuevo sistema de circulación. En resumen: una reurbanización que no ignoró ningún aspecto significativo de la ciudad ni de la vida urbana.

Los teólogos de la primera etapa postconciliar participó en la elaboración de los planos de la futura ciudad junto con los obispos y muchos otros miembros de la Iglesia. Los teólogos fueron, según los casos, o arquitectos o consultores de la delegación de urbanismo. Ahora, en la segunda etapa postconciliar, nos encontramos con la ciudad ya urbanizada y habitada según estos nuevos cánones urbanísticos. Algunos ya

hemos crecido y vivido en ella como lo que espontáneamente se acepta como natural y evidente, por ejemplo en el caso de la reforma litúrgica. Así pues, la tarea de la teología no puede consistir en el diseño de conjunto de la ciudad sobre un papel en blanco, sino en la mejora de los fallos de urbanización no previstos, en la reparación de los posibles errores de ejecución y en la atención a las nuevas necesidades, originalmente no del todo previstas por los arquitectos. Evidentemente, el concilio y, más que nada, el espíritu del concilio acerca de las relaciones con la sociedad y el mundo moderno ha de conformar la atmósfera mental de toda empresa intelectual que se sitúe honradamente al servicio de la Iglesia.

En mi opinión, actualmente nos encontramos de lleno en esta segunda etapa postconciliar, que impone nuevas tareas a la teología. El objeto de reflexión ha de incluir un juicio, siempre arriesgado, sobre la asimilación y la puesta en práctica de las principales intuiciones conciliares¹. Sin duda, nadie esperaba que tras el concilio se produjera un aumento tan tremendo del ateísmo, de tal forma que, en los países industrializados, puede ser considerado como un fenómeno de masas; ni que la Iglesia, en esta misma zona geográfica, se viera socialmente desubicada de forma tan tremenda. Dada la concatenación temporal entre el concilio y estos dos nuevos fenómenos, algunos achacan gran parte de los males actuales al concilio y su puesta en práctica; mientras que según otros la causa principal del descalabro de la fe cristiana residiría en la tibieza con la que, según su parecer, se están aplicando las mejores intuiciones conciliares. De esta manera, gran parte de las disensiones en el transcurrir de la vida de la Iglesia no giran ya exclusivamente en torno a lo que el concilio en cuanto tal dice y pide, sino que se ha incorporado una consideración acerca de los errores y aciertos en su aplicación.

2. Otro factor se añade a acentuar la personalidad de un segundo momento distintivo para la teología postconciliar. Hubo una generación de teólogos que realmente hicieron el concilio. Cuando se convocó el concilio ya llevaban una serie de años de docencia y habían publicado, los más significativos, trabajos de calidad. Me refiero a personajes como K. Rahner, S.J. e Y. Congar, O.P., por citar a dos de los más conocidos. Después ha habido otras generaciones que o bien ya se formaron durante el concilio o en los años inmediatamente posteriores. No hicieron el concilio, en el sentido de que no fueron ellos los que actuaron co-

¹ Indico algo en este sentido en *Reavivar el don de Dios (2 Tim 1,6)*, Santander, Sal Terrae, 1997, esp. 19-20.

mo teólogos durante el concilio. Han tratado de hacer teología desde las intuiciones conciliares y han marcado en gran parte la puesta en práctica del concilio. Aquí se inscriben la mayoría de los nombres más conocidos de los teólogos que todavía se mantienen en la enseñanza: los nombres más destacados de la teología de la liberación, así como otros teólogos europeos.

Llamo nueva generación de teólogos postconciliares a los que hemos sido formados por la generación que ya recibió el concilio, aunque todavía o bien por aplicar o bien en su fase inicial de puesta en práctica. Por aportar un criterio, sitúo una línea divisoria entre haber vivido o no el entusiasmo que generó el concilio. Evidentemente esta nueva generación mira de manera diferente al concilio, que ya no ha sido experiencia vivida. También juzga de otra manera la etapa preconiliar, de la que solamente ha oído hablar y que no ha contribuido a enterrar. Huelga añadir que personalmente pertenezco a esta nueva generación.

3. En adelante me referiré a algunas de las circunstancias y tareas que recaen de manera específica sobre la teología de la segunda etapa postconciliar. Por lo tanto, estas tareas afectan tanto a la nueva generación como a las que nos preceden. Hablo desde la perspectiva de Europa occidental, lo cual, evidentemente, determina la selección de los temas. Desde Asia o Africa la perspectiva de la inculturación habría de tomar mucho más relieve, así como, particularmente en América Latina, el legado y la continuidad de la teología de la liberación.

Para articular mis reflexiones en torno a un eje unitario, me referiré a los diferentes interlocutores con los que la teología ha de entrar en diálogo y confrontación. Enumero una serie, seguramente incompleta, de estos campos donde o bien nos hemos encontrado con situaciones imprevistas por los primeros arquitectos o con nuevas circunstancias y necesidades que han ido surgiendo con el paso del tiempo.

2. INTERLOCUTORES DE LA SEGUNDA ETAPA POSTCONCILIAR

La teología pretende dar razón de la esperanza (cf. 1 Pe 3,15) o, según la forma más clásica de san Anselmo, se entiende a sí misma como inteligencia de la fe (*fides quaerens intellectum*), como fe que busca comprender y comprenderse a sí misma. El hecho de dar razón o buscar una inteligencia propia se ve decisivamente influido por los interlocutores que la teología se busque o que le salgan al paso. Igual que en su día la

filosofía helenista y la cultura grecorromana contribuyeron a dar forma al cristianismo occidental, de la misma manera un cambio de interlocutor obliga a reelaborar a fondo el significado de la fe cristiana. Es decir, fuerza a buscar formulaciones adecuadas para el nuevo interlocutor y la nueva situación. En nuestro momento teológico se está dando, y en parte se ha dado, un giro en cuanto a los interlocutores de la teología. Este cambio está en proceso, pero ya se apuntan algunos perfiles, con intensidad desigual en sus trazos. Dentro de este proceso, merecen especial atención los siguientes elementos: el diálogo interreligioso, la exégesis científica y su relación con la teología, la tradición, las ciencias humanas, la teología feminista y la teología de la marginación. Diré una breve palabra sobre cada uno de ellos.

2.1. DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

El concilio impulsó enérgicamente el diálogo interreligioso y el ecumenismo. Hoy resulta normal una manera de pensar que habría escandalizado a muchos buenos cristianos en los años cincuenta. Por ejemplo, no considerar a los protestantes, en primer lugar y por encima de todo, como herejes; sino como hermanos en la fe. No digamos nada en el terreno de las religiones no cristianas, que ha supuesto la necesidad de repensar y reorganizar toda la actividad misionera de la Iglesia en tierras tradicionalmente no cristianas, labor que no ha terminado aún.

El reconocimiento por el concilio del valor salvífico y, más afirmativamente todavía, de la bondad (relativa) de las diferentes tradiciones religiosas, como sedimentación de una gran sabiduría humana y religiosa, que se remonta finalmente a la acción del Espíritu Santo², obliga de hecho a la Iglesia a repensar y redefinir su posición y su identidad; naturalmente, con respecto a las otras religiones, pero de hecho también en el mundo y en la sociedad. A esto, en el plano teórico, se suma a escala práctica la convivencia en tantas regiones, Occidente incluido, de la pluralidad religiosa como un dato que pertenece a lo cotidiano³.

² Cf. LG 16; GS 22 y la declaración *Nostra aetate*. Sobre este asunto remito a un trabajo de J. J. ALEMANY, *El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia*, de próxima publicación. De esta problemática trata el último documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, Valencia, EDIM, 1997.

³ Remito a mis reflexiones sobre esta circunstancia, en «La mistagogía y el futuro de la fe cristiana. Una tesis», de próxima publicación en *Razón y Fe*.

Las otras religiones son uno de los principales interlocutores futuros del cristianismo. De ahí que el diálogo interreligioso y la teología de las religiones sea hoy la tarea más apasionante, la más difícil y de la que se puede esperar que pueden provenir las mayores innovaciones en el campo de la teología⁴. Su dificultad comienza por la diversidad apabullante de las religiones y la ardua tarea que requiere un conocimiento mínimamente serio de tan siquiera otra religión y sus tradiciones, evidentemente aparte de la propia. Esperemos que dicha empresa encuentre talentos cualificados.

De otro lado, se tiende a situar el ecumenismo, que conserva su propia personalidad, cada vez más dentro de este amplio marco. No solamente dependerá de este diálogo la constelación del futuro de la Iglesia y la figura en la que cristalice la fe cristiana, sino en gran medida también las posibilidades de convivencia pacífica y la supervivencia de ciertos valores relacionados con el reconocimiento de la transcendencia. Como un teólogo moral musulmán indonesio dijo en una ocasión: hemos pasado de considerar que la confesión de un único Dios implicaba una única religión verdadera, a sostener que un único Dios significa la existencia de una única humanidad.

2.2. EXÉGESIS Y TEOLOGÍA

Se puede sostener, sin exagerar, que el determinante por antonomasia de la teología de nuestro siglo ha sido afrontar y asimilar los resultados de la exégesis histórico-crítica. Este movimiento ha situado a la teología dentro de la modernidad, al reconocer y aceptar con todas sus consecuencias, si bien también con sus matices, el método histórico como forma moderna de conocimiento. Así, hemos pasado de una teología edificada sobre afirmaciones metafísicas, rubricadas por los principales concilios, a una teología que había de batirse sin recursos dogmáticos en el campo de la crítica histórica. El ámbito privilegiado de esta magna aventura ha sido, evidentemente, la cristología⁵: el corazón de la teología misma y el núcleo de la fe cristiana. Por eso no extraña nada que el edificio se haya tambaleado a menudo, que se hayan removido los cimientos y que parezca haber sufrido una cadena ininterrum-

⁴ R. GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1996, 545-558.

⁵ Para una panorámica general: J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios. I Jesús en la historia del discurso cristiano*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995; P. HÜNERMANN, *Cristología*, Barcelona, Herder, 1997.

pida de terremotos. Durante lustros corría el dicho de que quien empezaba a estudiar teología sufría un *shock*, pues le iban desmontando las piezas en las que hasta ese momento apoyaba su fe.

No se puede poner en duda la enorme contribución de la exégesis histórica-crítica para hacer accesible la figura de Jesús de Nazaret al hombre moderno. Sin embargo, tampoco se puede ser ciego a sus presupuestos metodológicos y sus consecuencias, no siempre puestos sobre el tapete⁶.

Por poner un ejemplo, la exégesis histórico-crítica no sólo deja de lado desde sus presupuestos la relación esencial entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que está permanentemente detrás de la exégesis patristica, sino también de parte significativa de la exégesis paulina y neotestamentaria⁷. Para los autores del Nuevo Testamento el Antiguo es profecía, cumplida en Jesucristo. Una vez aceptada la exégesis histórica-crítica, el Antiguo Testamento no nos habla ni de los misterios de Cristo, como la pasión o la resurrección, ni de los misterios de la Iglesia⁸. El Antiguo Testamento se convierte, pues, para el cristiano en un monumento interesante o bien sobre la historia de Israel y su riqueza, o bien en un libro espiritual muy instructivo acerca de la relación con Dios⁹. Pero pierde este carácter de unidad con el Nuevo Testamento,

⁶ A este respecto resulta muy interesante el intercambio epistolar entre el viejo Harnack y el joven Barth, inflamado de celo por una teología que sirva para el anuncio del evangelio y no sólo para los salones de la Academia de las ciencias, cf. A. v. HARNACK - K. BARTH, «Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack», en J. MOLTSMANN (Hg.), *Die Anfänge der dialektischen Theologie I*, München, Chr. Kaiser, 1966, 323-347. Véase también, muy duro con la exégesis histórico-crítica, E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933), recogido en Id., *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1; hg. v. B. NICHTWEISS), Würzburg, Echter, 1994, 151; *Was ist Theologie?* (1925), en *Ibid.*, 20, nota 17; B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1994, 567-590.

⁷ Cf. B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, 110 y 120 (afirmaciones de Wolinski, que además remite a P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testamente*, 2 vols., Seuil, París, 1976-1990).

⁸ Como ejemplo del sentir patristico, puede verse IRENEO DE LIÓN, *Demostración de la predicación apostólica* (trad. de E. ROMERO POSE, Madrid, Ciudad Nueva, 1992).

⁹ A este respecto resulta muy representativa tanto la introducción de A. VON RAD a su libro *La acción de Dios en Israel*, Madrid, Trotta, 1996, 13-22, como la recensión del mismo por M. LÓPEZ en *Vida Nueva* (4 julio 1998, p. 41). A pesar de que von Rad alude a Cristo en dos ocasiones, 20-21, éste elemento no vertebra su propuesta de lectura del AT.

que para la exégesis cristiana era determinante¹⁰. Además, se sitúa, de forma apenas perceptible, pero real, dentro de la serie de los grandes obras de la literatura religiosa; es decir, junto con otras grandes obras y, casi, a su mismo nivel. De ahí que la lectura del Antiguo Testamento se reduzca muy preponderantemente a una serie de pasajes bien conocidos y que sea frecuente entre muchos cristianos reducirse en exclusiva al manejo del Nuevo Testamento. Es decir, se cae en un «marcionismo práctico», si es que se me permite tal expresión.

Otro de los problemas de este tipo de exégesis es la dificultad que provoca en muchos para unificar el estudio científico de la Escritura con la vida espiritual¹¹. La Escritura ha de ser para el cristiano a la vez fuente de su oración, de su reflexión teológica y de su praxis. La esquizofrenia de encontrarse ante un texto con perfiles tan opuestos en la práctica de la oración, o la predicación sencilla, y en el estudio no parece una situación deseable. Además, los estudiantes con frecuencia se encontraban ante la máxima desorientación, ya que con los mismos métodos los exegetas llegan a menudo a conclusiones divergentes, cuando no opuestas¹². ¿A quién seguir? Los dogmáticos tendían de hecho a inclinarse, una vez salvada la pericia del autor seleccionado, a favor de aquel exegeta cuyas interpretaciones mejor cuadraban con sus intereses dogmáticos.

Sea por los motivos que fuere, hoy en día vivimos en una mayor pluralidad de métodos exegetas: retórico, semiótico, histórico-crítico, feminista, sociológico, simbólico, etc. Evidentemente, la manera de interpretar y leer la Escritura ejerce una influencia de primer calibre sobre la teología. En cualquier caso, es deseable que en el futuro no reine un divorcio tan marcado entre exégesis y teología dogmática.

2.3. EL DIÁLOGO CON LA GRAN TRADICIÓN

Otro aspecto que va a marcar la teología del futuro va a ser la medida en que la teología actual continúe en diálogo con la gran tradición,

¹⁰ En el siglo II: «Muchos se sintieron molestos, sobre todo, por el desdén de Marción hacia el antiguo testamento, que constituía el testimonio sobre Cristo preferido por la Iglesia.» (A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1997, 223). Véase además *Dei Verbum*, 16.

¹¹ Cf. M. SCHNEIDER, *Theologie als Biographie*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1997, 33-35.

¹² Aspecto ya renocicado por O. CULLMANN, *La historia de la salvación*, Barcelona, Península, 1967, 215.

auténtico venero que alimentó el concilio, junto con la renovación de los estudios bíblicos. La teología de toda época ha de hacer frente a la situación del momento: a las urgencias culturales, a los nuevos interlocutores, a la circunstancia siempre cambiante del mundo y de la Iglesia. Pero también es una constante de la teología el diálogo hacia el interior, no solamente sincrónico, con los colegas contemporáneos, sino también diacrónico: con la propia historia. En el caso de la teología, por las características propias de este modo de saber, el diálogo y la conexión con la tradición comporta una relevancia particular e inexcusable.

Un físico, por ejemplo, no digamos nada un informático, no está de ninguna manera obligado a mostrar que sus aportaciones se inscriben en continuidad con una tradición anterior. Su método y la epistemología propia de su disciplina no se lo exige. Sin embargo, un teólogo es consciente de que su quehacer se inscribe en una tradición. Por más que él innove, ofrezca nuevas formulaciones o interpretaciones, se sabe vinculado y comprometido con una tradición anterior. Su pretensión de fondo radica en formular la fe para hoy y dar razón de ella para sí mismo y sus contemporáneos. Pero la fe sigue siendo la misma de los apóstoles. De ahí que pertenezca al quehacer teológico ofrecer esta verificación: que sus formulaciones e interpretaciones, las variaciones en la inteligencia de la fe son precisamente modificaciones en la *inteligencia*, pero no en la fe. Mientras que la teología puede variar, como de hecho lo hace (basta con asomarse a la teología patristica y compararla con la escolástica o con la teología contemporánea), la sustancia de la fe que la teología formula, por supuesto marcando acentos diversos, se mantiene inalterable¹³.

¿Será capaz la nueva generación de llevar adelante este diálogo con la tradición? No parece nada fácil, pues la formación que hemos recibido no nos ha proporcionado el conocimiento suficiente, tan fatigoso por otra parte, de las lenguas antiguas como para poder acudir a las fuentes. No cabe duda de que el resultado final de una generación de teólogos que prescindiera de los Padres y de la escolástica medieval nunca podrá ser el mismo que si se dialoga con los grandes maestros de la tradición. Además, todo este mundo ofrece la posibilidad de entrar en un diálogo de tipo más técnico con los filólogos, los historiadores del arte y de las costumbres, etc. Un posible ámbito de encuentro con la producción cultural y humanística de nuestra época, tan poco interesada, a

¹³ Resultan iluminadoras las reflexiones de J. R. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, London, SCM Press, 1985.

primera vista, en el factor cristiano. ¿Habrán suficientes estudiosos como para que la gran tradición no caiga en el olvido y siga iluminando, fecundando e impulsando con su riqueza la aventura siempre nueva y apasionante de la inteligencia de la fe?

2.4. ¿UNA TEOLOGÍA SIN ARMazón CONCEPTUAL? TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS¹⁴

Desde los apologetas (siglo II), el interlocutor preferencial de la teología ha sido la filosofía del momento. Con su ayuda, no miméticamente, pero tampoco sin su auxilio, la teología ha elaborado sus propias categorías. Entre las más conocidas están: persona, substancia, consubstancial, transubstanciación, unión hipostática, perijóresis, etc. Más particularmente, la producción teológica de la escolástica y la neoescolástica se desarrolló dentro de una armazón conceptual suficientemente definida: la filosofía escolástica, en cuya gestación intervino la fe cristiana. Después del concilio nos hemos encontrado con que este armazón, y lo que él sostenía, se vino abajo en unos cuantos meses. La prueba más concluyente la aportan los manuales de teología para el uso en los centros de estudio. Ninguno sobrevivió a las innovaciones conciliares. Se abandonó el esquema de las autoridades, el método de las tesis a probar con los correspondientes adversarios a refutar, y la forma de manejar la Escritura. Toda la teología había de fundirse de nuevo dentro de un nuevo esquema, de corte mucho más bíblico e histórico-salvífico¹⁵.

Por otra parte, la filosofía contemporánea ofrece un panorama muy variado, nada unificado. Muchas de sus corrientes se definen desde una postura nada afable para con el hecho religioso o la posibilidad de un conocimiento metafísico, factores que la anterior escolástica consideraba piedras fundamentales para toda construcción teológica consistente. ¿Con qué concepciones filosóficas dialogar o de cuáles se habrían de tomar prestadas las intuiciones básicas para la elaboración de las nuevas

¹⁴ Para este apartado, puede verse la voz pionera de J. ALFARO, «Teología, filosofía y ciencias humanas», *Gr.* 55 (1974) 209-238.

¹⁵ Resulta instructiva una comparación entre dos manuales muy difundidos antes y después del concilio: PATRIS SOCIETATIS IESU FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae theologiae summa*, 4 vols., Madrid, BAC, 1950 y ss.; J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium salutis. Grundriß heilgeschichtlicher Dogmatik* cinco tomos en 9 vols., Benziger, Einsiedeln, 1965 y ss. (la trad. española en Cristiandad a partir de 1969).

categorías teológicas? Muchos se lanzaron después del concilio en brazos de la filosofía hermenéutica y personalista, como el regazo en el que las afirmaciones de la fe cristiana podrían adquirir cierta consistencia, fundamentación filosófica y carta de ciudadanía en la modernidad. Sin embargo, este proceso, además de que no ha sido del todo uniforme, sobre todo en relación con la etapa anterior, mucho más monolítica, no ha estado suficientemente acompañado de una reflexión epistemológica de mayor calado¹⁶.

Pocas veces se puede eludir la sospecha de que lo que filosóficamente se presenta como resultado, estaba de antemano ya bastante predefinido por la opción de fe, sin que, de otra parte, en la reflexión filosófica se haya dado cuenta de estos presupuestos, determinantes de la reflexión. Desde el punto de vista de la elegancia metodológica que pide la modernidad y del rigor hermenéutico, este proceder no resulta de recibo. Por ejemplo, muchas veces da la impresión de que se eligen aspectos de la filosofía de Heidegger, se seleccionan algunas aportaciones de Lévinas, de Buber o de Kant, sazonadas con alguna cita de Wittgenstein, Ricoeur o, incluso, un chispazo de Nietzsche, por el acuerdo existente con sus planteamientos, no por haber llegado hasta ahí desde un examen riguroso.

Así pues, la teología postconciliar se mueve dentro de un armazón conceptual filosófico que no es uniforme, se ve con cautelas desde los ámbitos no confesantes, le resulta difícil afirmarse fuera de los círculos creyentes y ser tomado en consideración fuera de ellos. Además, se le echa en cara graves defectos en el modo de elaborar la filosofía de donde la teología toma sus categorías.

Por si lo anterior fuera poco, la teología se ha encontrado de improviso con un nuevo interlocutor potencial: las ciencias humanas, especialmente la sociología y la psicología, ambas con una fuerte vertiente teórica¹⁷. En nuestra sociedad ambas ciencias, especialmente la psicología, influyen mucho más que la filosofía en la autocomprensión refleja de los individuos y de los procesos sociales, intervienen notablemente en la configuración de los valores socialmente plausibles y alimentan la legitimidad de las decisiones éticas. Por eso, parece que la teología debería asomarse mucho más decididamente a este campo, para propor-

¹⁶ Véase, como excepción, A. TORROS, *Escatología I*, Madrid, UPCo, 1989, esp. el primer capítulo, 9-47.

¹⁷ Dejo de lado otro campo, ciertamente de gran relevancia: las ciencias naturales. Insinúo algo al respecto en «La reencarnación en Occidente», *RF* 238 (1998) 29-43, aquí 39.

cionar una inteligencia contemporánea de la fe. Salvo excepciones¹⁸, hemos de reconocer que el conjunto de la dogmática está muy lejos de haberse aventurado en un diálogo serio y a largo plazo en este ámbito. Únicamente en el terreno de la espiritualidad se ha prestado una atención mucho mayor a la psicología, con resultados hasta ahora no del todo satisfactorios¹⁹.

Gran parte del futuro de la teología dependerá, pues, del interlocutor con el que se busque elucidar las categorías con las cuales expresar de forma contemporánea el contenido de la fe. El desprecio fáctico de las ciencias humanas dejaría fuera de la inteligencia de la fe a grandes capas de contemporáneos; la negligencia filosófica se hará notar a la larga en una falta de vigor conceptual, que no puede sino resultar ampliamente nociva.

2.5. TEOLOGÍA FEMINISTA

Una de las grandes novedades de nuestro siglo estriba en lo que se ha denominado la emancipación de la mujer. Por lo menos en todos los países occidentales, la nueva conciencia de la mujer de su igualdad de derechos con respecto al varón ha cambiado radicalmente la vida cotidiana, no solamente de las mujeres. El feminismo ha repercutido y sigue transformando todas las esferas de la vida social, desde la familia a la escuela, pasando prácticamente por la totalidad de las profesiones. Esta nueva situación social afecta de lleno a la Iglesia. Muchas mujeres se sienten distantes de la institución eclesial, porque consideran que no les reconoce su dignidad e igualdad, declaraciones solemnes aparte. Realmente el futuro de la Iglesia dependerá en una medida difícilmente exagerable de que sepa ganarse la estima y la confianza de las mujeres. Ellas han sido las educadoras en la fe de muchas generaciones.

Por eso, resulta de gran relevancia la existencia de la teología feminista²⁰, independientemente del acierto de cada una de sus contribucio-

¹⁸ En el ámbito español destaca el conjunto de la reflexión teológica de A. Tornos. Para una panorámica, cf. «Homenaje a Andrés Tornos Cubillo, S.J.», *MCom* 55 (1997) 313-387, o su último libro de teología: *Cuando hoy vivimos la fe*, Madrid, San Pablo, 1995. Entre otros, merece especial mención M. DE CERTEAUX, cf., p. ej., su *La faiblesse de croire*, París, Seuil, 1987.

¹⁹ Me detengo algo más sobre el asunto en «La inculturación occidental de la creencia en la reencarnación», *MCom* 56 (1998) en prensa.

²⁰ Entre nosotros destaca la colección dirigida por I. GÓMEZ-ACEBO, *En clave de mujer* (Bilbao, Desclée, 1997 s.).

nes. La Iglesia occidental no puede perder a las mujeres como interlocutoras, con sus experiencias, sus frustraciones, sus deseos, sus intuiciones, sus cualidades y sus aportaciones a la teología. Así, uno de los aspectos típicos de la teología de la segunda etapa postconciliar consiste en el protagonismo de las mujeres. Esto obliga a los varones a una sensibilidad respecto a ciertos temas y brinda la oportunidad a las mujeres de abrir el círculo de sus interlocutores. Sería muy pernicioso a la larga una división radical entre varones y mujeres, sin diálogo ni interferencias. Comprendo que inicialmente el trabajo se lleve a cabo preponderantemente por mujeres y para mujeres, pero, si se me permite inmiscuirme respetuosamente, sería perjudicial reducirse a un círculo de iguales. La teología está llamada a salir a la plaza pública y a dialogar con todos. Sería lamentable que por reacción a una teología hecha por varones, pensada primordialmente para varones, se perpetuara el mismo error con una teología exclusivamente hecha por mujeres y para mujeres.

Evidentemente la teología feminista, al optar por un interlocutor no tradicional en la teología, la experiencia de las mujeres, resulta potencialmente capaz de aportar novedades interesantes. El panorama de conjunto no es el mismo una vez que se da esta corriente.

2.6. TEOLOGÍA DE LA MARGINACIÓN Y DEL CUARTO MUNDO

La teología latinoamericana de la liberación ha supuesto una de las mayores novedades del postconcilio, quizá incluso la mayor dentro del ámbito de la teología dogmática. Ha ejercido una influencia notable, no solamente dentro de las fronteras de América Latina, sino en toda la Iglesia universal y fuera de ella: en la sociedad. La teología africana y la teología asiática, cada una con su propia personalidad, quieren ser a su manera también teologías de la liberación para sus respectivos pueblos.

Dejando de lado el futuro de la teología latinoamericana de la liberación²¹, no cabe duda de que las intuiciones de fondo de la nueva teología latinoamericana han ejercido un influjo considerable también en el continente europeo. Muchas comunidades y muchos cristianos han hecho suya la opción preferencial por los pobres, inspirados en primera línea por las comunidades latinoamericanas, por su teología y su es-

²¹ Cf. M. MAIER, «Teología de la liberación en Latinoamérica», *RF* 236 (1997) 281-296; J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Bilbao, Desclée, 1998.

piritualidad. A través de esta emigración hacia los marginados y excluidos muchos miembros de la Iglesia se han hecho mucho más sensibles a las condiciones de vida de los más pobres, compartiéndolas en la medida de lo posible en muchas ocasiones. Otras veces, aunque en Europa en menor medida, los pobres se han reconocido a sí mismos como sujetos de la gracia de Dios. En conjunto, ha significado una bendición y un redescubrimiento de aspectos esenciales del evangelio, a pesar de los conflictos que la opción preferencial por los pobres ha traído consigo, por ejemplo en el interior de las congregaciones religiosas de vida apostólica.

De cara al futuro la opción preferencial por los pobres constituye uno de los rasgos que habrá de marcar a la Iglesia del futuro, también a la europea. Se trata de algo que se ha de subrayar todavía más decididamente, en palabras de Juan Pablo II²². De ahí que la teología haya de prestar también aquí su contribución específica. En mi opinión, en líneas generales hemos sido demasiado inocentes, creyendo que lo elaborado en América Latina era fácilmente asimilable a nuestro contexto europeo. La mayoría de las comunidades cristianas que trabajan y viven en el «cuarto mundo» se alimentan de la teología y la espiritualidad de la teología latinoamericana de la liberación. Ahora bien, el tercer mundo es muy diferente del cuarto. Si los latinoamericanos cayeron en la cuenta de forma masiva a partir de los primeros años setenta de que la teología elaborada en el contexto europeo no era adecuada para sus necesidades, debido a la diversidad tan tremenda de las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales y eclesiales; de modo semejante, hemos de ser conscientes de que la teología latinoamericana no puede sin más importarse a la situación europea, con unos perfiles sociales, económicos, políticos, culturales y eclesiales muy distintos de los americanos²³.

Uno de los aspectos más propios de la teología de la liberación consiste en articularse como una teología local, referida a una situación concreta y elaborada al paso de una praxis eclesial a la que trata de servir e impulsar. De ahí que seguir las mejores intuiciones de fondo de la teología de la liberación obliga, a nivel epistemológico²⁴, a buscar una teología europea sobre la marginación, al hilo de las comunidades cris-

²² *Tertio millennio adveniente*, 51.

²³ Véanse las lúcidas reflexiones de A. TORNOS, *Escatología II*, Madrid, UPCo, 1991, 93-105.

²⁴ Cf. A. GONZÁLEZ, «La vigencia del «método teológico» de la teología de la liberación», *Sal Terrae* 83 (1995) 667-675.

tianas insertadas en los medios marginales o atendiendo predominantemente a los excluidos. Por lo tanto, parece una tarea inexcusable elaborar una reflexión teológica y una espiritualidad propiamente europea, gestada desde la opción preferencial por los pobres, adecuada para el cuarto mundo²⁵.

3. CONCLUSIÓN: HACIA UN PLURALISMO TEOLÓGICO

He señalado seis interlocutores para la teología, que determinarán parcialmente su futuro. Evidentemente no son los únicos factores que van a conformar la cualidad de la teología que se elabore en la segunda etapa postconciliar. Sin embargo, se trata de aspectos de relevancia destacada. Cabría añadir, desde una perspectiva europea, cómo puede afectar a la teología y a los teólogos que ésta se realice en el seno de una Iglesia cada vez más marginal y minoritaria, con una relevancia cultural incesantemente en retroceso. Además, estamos en los albores de una novedad histórica. Por primera vez el centro del cristianismo se desplazará de los países mediterráneos y europeos a otros continentes. En el cristianismo del siglo XXI el influjo de la vieja Iglesia europea será, seguramente, menor, mientras que las Iglesias americanas, del norte y del sur, africanas y asiáticas ganarán proporcionalmente en peso específico. Dejo estas cuestiones apuntadas para mejor ocasión.

Como conclusión de esta variedad de interlocutores cabe aventurar, con todos los riesgos que implica, que la teología de la segunda etapa postconciliar estará marcada por el pluralismo. Parece difícilmente evitable. Si hay una diversidad de interlocutores habrá una variedad de teologías. No puede llevar a resultados uniformes atender preponderantemente a la experiencia de las mujeres, que ocuparse del diálogo interreligioso, por poner un ejemplo. La prevalencia de cada interlocutor determinará, de uno u otro modo, el método y el discurso teológico y, evidentemente, sus logros y resultados. Como el interlocutor de la teología es variopinto y presenta varios rostros, así también la teología habrá de reflejar dicha variedad y capacidad de adaptación. Pentecostés podría servirnos de referencia y estímulo.

²⁵ Trabajos pioneros en este sentido: T. CATALÀ, «*Salgamos a buscarlo*». *Notas para una teología y una espiritualidad desde el Cuarto Mundo*, (Aquí y ahora 21), Santander, Sal Terrae, 1992; J. SOLS, «Teología de la marginación. Los nombres de Dios», (*Cuadernos Cristianisme i Justícia* 46), Barcelona, 1992.

Esperemos que en conjunto la teología sea capaz de prestar un buen servicio a la presencia de la Iglesia en la sociedad y a los creyentes ayudándoles en la inteligencia de la fe: 1) a comprender la especificidad del cristianismo y el valor de las religiones; 2) a leer la Escritura como el libro de la fe, de la Iglesia y de la Vida; 3) a entender su propia experiencia subjetiva y los procesos sociales de manera integrada con su fe; 4) a saberse inscritos dentro de una larga tradición; 5) a valorar la perspectiva particular de las mujeres e integrarla en la novedad del cristianismo, y 6. a acercarse con humildad y vigor evangélico a los excluidos para llevarles la buena noticia del Señor Jesús.