

ELOY BUENO DE LA FUENTE *

CINCUENTA AÑOS DE TEOLOGÍA EN ESPAÑA

Fecha de recepción: junio 2012.

Fecha de aceptación y versión final: agosto 2012.

RESUMEN: En su alocución inaugural ante los Padres conciliares, el Papa Juan XXIII habló del *aggiornamento* de la Iglesia, y el espíritu de un magisterio pastoral se convirtió en la señal de identidad de su concilio. Los expertos consideran el Vaticano II como un acontecimiento capaz de renovar la Iglesia y la teología. El presente artículo analiza el despliegue de la teología en España en las últimas cinco décadas. En un esfuerzo de síntesis y de concreción, el autor ofrece una amplia panorámica de la evolución teológica antes y después del Vaticano II. Nuevos tiempos, nuevas exigencias en la misión han requerido una renovación en las disciplinas teológicas.

PALABRAS CLAVE: Concilio Vaticano II, revista de Teología, recepción del Concilio, teólogos.

Five Decades of Theology in Spain

ABSTRACT: In his inaugural address at the Council, Pope John XXIII spoke about the *aggiornamento* of the Church, and the spirit of a pastoral teaching became the identity sign of his Council. Vatican II is seen by the experts as an event capable to renew the Church and the theology. The present article analyzes the development

* Profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos);
eloybu@ono.com

of the Theology in Spain in the last five decades. In an effort at synthesis and crispness, the author offers an overview of the theological evolution before and after Vatican II. New times, new necessities of mission that requires the renovation of theology.

KEY WORDS: Second Vatican Council, Review of Theology, reception of the council, theologians.

La exposición del trabajo teológico en España de los últimos cincuenta años¹ debe escribirse y leerse con el respeto que merecen cientos de personas que, tanto a nivel personal como institucional, han pretendido hacer un servicio a la Iglesia y a la sociedad en un momento histórico apasionante, pero a la vez cargado de dificultades y de desafíos. Entre ilusiones y decepciones han realizado una tarea inmensa para conservar la memoria del pasado abriéndolo hacia el futuro, para mantener las revistas tradicionales y dar origen a otras nuevas, para establecer o consolidar centros académicos, para responder a las preguntas del momento y auscultar la nueva sensibilidad cultural, para pensar de modo sistemático los grandes temas del misterio cristiano, para acompañar la renovación que requería la liturgia y la catequesis, para sintonizar con las necesidades de la pastoral y de la espiritualidad...

En esta exposición hemos debido acotar el tema. Queda fuera de nuestra consideración —salvo alusiones inevitables— los estudios referentes a la Biblia y a la Moral, dado que en este número de la revista aparecen artículos sobre estos temas (además de la limitación de espacio, pues ambos campos hubieran requerido notable amplitud). Tampoco nos detendre-

¹ La obra más completa al respecto es M. GESTEIRA GARZA, *La teología en la España del siglo xx*, Comillas-Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, y *La teología spagnola dal Vaticano II ai nostri giorni*: Rassegna di Teologia 41 (1999) 505-546, que incluye referencia a otros estudios parciales; desde otra perspectiva O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *La teología en España (1959-2004)*, Encuentro, Madrid 2010. Resultan muy útiles las dos obras de J. BOSCH, *Panorama de la Teología Española*, Verbo Divino, Estella 1999, y *Diccionario de Teólogos/as contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004, donde se encuentran la mayoría de los teólogos españoles significativos. Por mi parte he presentado dos pequeños trabajos al respecto: «Cincuenta años de Teología en España», en AA.VV., *Una voz, diez miradas. 50 años en la vida de la Iglesia en España*, PPC, Madrid 2009, 203-226 (inicialmente aparecido como Pliego en el n.2639 del 6 de diciembre de 2008 en *Vida Nueva*), y *Eclesiología en España en la década de los ochenta*: Almogaren 5 (1990) 79-102.

mos en los estudios y trabajos históricos². La enumeración de nombres y obras ha sido amplia, lo cual no puede evitar, a pesar de todo, olvidos siempre lamentables. La mayor parte de los títulos han sido incorporados en el cuerpo del texto porque frecuentemente iluminan el sentido de la exposición.

La mirada al paisaje de nuestra teología deja ver la amplitud de perspectivas que deben ser tenidas en cuenta, y por ello el riesgo de delimitar en exceso su ámbito o de flexibilizarlo hasta el punto de incluir cualquier tipo de literatura religiosa, devocional o práctica. Este doble riesgo nos advierte contra toda banalización del pensamiento teológico pero al mismo tiempo obliga a tener en cuenta la estrecha vinculación entre el quehacer de los teólogos y la circunstancia histórica de la Iglesia en la que viven.

Esta circunstancia ha estado determinada, desde un punto de vista, por la celebración del Concilio Vaticano II, que marca —en sentido literal— un antes y un después en la historia de la teología en España; la repercusión del Vaticano II se agudizan, desde otro punto de vista, por la concreta situación socio-política de nuestro país, que debía afrontar una transición de régimen en los años del post-concilio. Esta transición se debía llevar a cabo en un contexto eclesial que, a diferencia de otras naciones europeas, había eludido las interpelaciones de la modernidad (autonomía, pluralismo, libertades públicas), pero que se le imponían en un momento en el que la misma modernidad se estaba transformando en nuevas sensibilidades culturales.

Alcanza rasgos épicos la tarea que el Vaticano II depositaba sobre una teología apegada a sus habituales esquemas neoescolásticos. Basta pensar en las perspectivas que abrían las cuatro Constituciones conciliares: la eclesiología debía plantearse en clave trinitaria, histórica, comunal y misionera (LG), la revelación testimoniada por los textos bíblicos debía convertirse en el alma de la teología mediante nuevos métodos hermenéuticos (DV), la liturgia debía renovarse desde su hondura teológica

² Es de justicia sin embargo recordar obras de referencia sobre la historia de la teología como M. ANDRÉS (ed.), *Historia de la Teología española*, Madrid 1987, y E. VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana*, 3 vols., Barcelona 1986ss; sobre la época clásica, cf. M. ANDRÉS, *Historia de la Teología en España (1470-1570)*, Madrid 1962; *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1976-1977. En el campo de la patrística han realizado notables aportaciones A. Orbe, E. Romero Pose, R. Trevijano, J. Ayán, L. Mateo-Seco, A. Viciano... Hay que valorar las colecciones de escritos de los Padres.

(SC), había que interpretar los signos de los tiempos y salir al encuentro del mundo con actitud de respeto y de diálogo (GS)...

Las publicaciones periódicas permiten observar con nitidez la magnitud de la evolución, porque se produce en el seno de una misma tradición, protagonizada por personas que comparten un mismo carisma, pero que van realizando una relectura y un discernimiento sobre el itinerario recorrido. Ejemplo paradigmático lo ofrece *Ciencia Tomista*: nació en 1910 entre los dominicos españoles bajo el estímulo de *Revue Biblique* y *Revue Thomiste* de los dominicos franceses para fomentar la investigación sobre Santo Tomás y el tomismo y, en cuanto tal, como defensa de la doctrina tradicional de la Iglesia; en sus páginas escribieron figuras relevantes de la teología de la primera mitad del siglo xx: Marín Sola, S. Ramírez, G. Fraile, J. González Arintero, J. Cuervo, Beltrán de Heredia, L. Alonso Getino, A. Colunga... Desde la atalaya del centenario se reconocen (J. Espeja) reservas hacia lo nuevo, estrechamientos contra-reformistas de la eclesiología, la dificultad de dialogar con el mundo moderno...; paralelamente se revalorizan los aspectos «más modernos» de la tradición tomista, especialmente la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria frente a Cayetano), porque humaniza el espíritu tomista y renueva la teología adecuándola a los nuevos tiempos; dentro de esa lógica legítima la recepción del Concilio que se operó ya en la década de los sesenta, acogiendo críticamente las aportaciones del mundo moderno y la superación de la sociedad ilustrada, revalorizando la encarnación y la razón, haciendo razonable la fe en el diálogo con el mundo moderno. La misma evolución entre tensión y evolución se constata en *Estudios Eclesiásticos*: al conmemorar el centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto se analiza la evolución de la teología en el ámbito jesuita desde su nacimiento en Oña en 1880³.

Revistas nacidas después de la Guerra Civil muestran una evolución igualmente significativa. La *Revista Española de Teología* nació en 1941 en el seno del Consejo Superior de Investigaciones Científicas bajo la dirección del obispo de Madrid y con una elogiosa dedicatoria al general Francisco Franco; cuando perdió el apoyo institucional fue rescatada de la desaparición por el Instituto San Dámaso. La *Revista de Espiritualidad* de los PP. Carmelitas nació en 1941 y en el proceso de recepción del Vati-

³ Cf. el volumen de 1981, especialmente los artículos de J. M. Lera sobre la teología en la época de nacimiento y sobre la evolución de la eclesiología; desde otra óptica analiza M. Zalba la evolución de la teología moral.

cano II («en tiempos de duda e incertidumbre») van incorporando los signos de los tiempos (pacifismo, ecología, presencia de la mujer...) con la intención de descubrir en los acontecimientos huellas de los planes de Dios; un proceso semejante se percibe en *Teología Espiritual*⁴.

La dinámica misma de la recepción conciliar, como veremos, genera un proceso que se abre a ritmos y caminos diversos. *Iglesia Viva* surgió en 1966 con la intención de difundir la mentalidad teológica conciliar, de contribuir a la recepción del Vaticano II, prestando gran atención a las transición política y social. El artículo de apertura de J. I. Tellechea es programático: «La hora de la aceptación». Son firmas frecuentes R. Alberdi, A. M. Artola, R. Belda, Alfonso C. Comín, D. Fernández, V. Pedrosa, F. Sebastián (que fue director), J. M. Setién, M. Useros, J. Delicado, B. Forcano, F. Urbina, J. M. Llanos, J. Perea... todos ellos protagonistas del escenario teológico y eclesial durante varias décadas. Desde un planteamiento inicialmente integrador se irán abriendo camino temas y posturas más críticas (en la línea de lo que denominaremos «alternativa» y «continuidad»).

1. EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO ESPAÑOL ANTE LA CONVOCATORIA DEL CONCILIO

En la década de los cincuenta la teología española seguía viviendo bajo la aureola de su glorioso pasado, que se veía condensado sobre todo en la Escuela de Salamanca y en el Concilio de Trento. La figura neoescolástica se había convertido en el marco conceptual de la formación de los pastores y de la vida cristiana. Los grandes movimientos de la renovación que tuvo lugar especialmente en Centroeuropa apenas se hicieron sentir en España. Los profesores de teología se formaban en Roma, en un momento en el que el Rhin no había confluído con el Tíber.

La expresión más granada de la teología de la época se ofrece en la obra titulada (por inspiración de J. Salaverri) *Sacrae Theologiae Summa iuxta Constitutionem Deus Scientiarum Dominus*. Pensada y escrita en latín, estaba concebida para un ambiente clerical, siguiendo el método neoescolás-

⁴ Surgida desde 1957, por iniciativa del P. Marceliano Llamera, en el Estudio General de la Provincia de los dominicos de Aragón, como servicio al movimiento de restauración espiritual surgido y promovido por el P. Arintero, en un nivel superior al de *La Vida Sobrenatural*. Posteriormente fue asumida por la Facultad de Teología de los Dominicos en Valencia.

tico, carente, por tanto, de la savia bíblica, del dinamismo histórico y del diálogo con el pensamiento moderno. La idea surgió en Oña en 1943, como resultado de una reunión de profesores, posteriormente ampliada a las cuatro Facultades de la Compañía de Jesús en España. Como expresa su título, pretende ofrecer una visión global y unitaria de los distintos tratados, con fidelidad expresa a la doctrina de la Iglesia, recalcando su orientación universitaria. El modelo lo encontraron en la obra de Lercher, si bien su verdadero transfondo es Santo Tomás. Fue editada por la BAC, ya que correspondía a su proyecto editorial. En 1950 fueron publicados los tomos I y III, en 1951 el IV y en 1952 el II. Su aceptación fue enorme, imponiéndose de hecho como el manual de referencia de los estudios eclesiásticos. Prueba de su influencia es el número de ventas: en 1970 se habían vendido 62.880 del tomo I, 54.400 del II y 50.000 del III y del IV.

La misma impostación teológica dominaba la actitud de los obispos españoles ante la convocatoria del Concilio ecuménico por Juan XXIII⁵. Tanto sus cartas pastorales como, especialmente, los *vota* enviados a los organismos encargados de la preparación, constituyen una magnífica atalaya para captar sus preocupaciones y, en ellas, sus planteamientos pastorales y sus presupuestos teológicos. La reacción inicialmente fue muy escasa, como lo muestra su escasa presencia en la revista *Ecclesia*. Seguramente por falta de sensibilidad o de información pidieron sobre todo oraciones a sus fieles. No percibían lo que estaba en juego y lo que significaba eclesiológicamente un Concilio como ejercicio de colegialidad (tema que apenas aflora en sus *vota*). Esperan del Concilio un robustecimiento doctrinal que siguiera las pautas expuestas por Pío XII especialmente en *Humani Generis* (texto muy citado por los obispos españoles); esperan asimismo una reafirmación de la lógica del *Syllabus* de Pío IX y de la *Pascendi* de Pío X mediante la condena del materialismo, del existencialismo y del comunismo.

Entre las grandes preocupaciones se encuentra la exención de los religiosos, que debe ser estudiada para evitar los desajustes en la pastoral y en la vida de las diócesis. Muy repetida es la petición de que se defina la mediación universal de la Virgen María. Se solicita una profundización en la teología del episcopado, pero de cara a un reforzamiento de su autoridad. El tema de los sacerdotes se encuentra presente, pero sobre todo

⁵ J. M. LABOA, *Los obispos españoles ante el Vaticano II*: Miscelánea Comillas 44 (1986) 45-68.

para insistir en los medios de santificación, en una incardinación más flexible para facilitar una distribución más adecuada, que vivan en comunidad, que se conserve la sotana... La cuestión social se expresa tanto en la solicitud de condena del comunismo como en la reclamación de condiciones dignas para los obreros.

Los obispos parecen percibir que se está produciendo un cambio en las costumbres del pueblo español y en las actitudes del clero, pero no parecen darse cuenta de la profundidad de las raíces y de la radicalidad de las expectativas que latían en algunos sectores sociales y eclesiales. Es muy elocuente el silencio sobre la libertad religiosa y sobre la cuestión ecuménica: una y otra estaban bloqueadas por la situación política de España, y sin embargo estaban actuando ya con fuerza en la Iglesia desde los estadios preparatorios del Vaticano II, siendo canalizados sobre todo por el nuevo Secretariado que constituirá Juan XXIII. No puede extrañar que dentro de estas coordenadas los obispos españoles acabaran situados en lo que será la minoría conciliar. Con razón se ha dicho que España fue el país (dada su importancia católica) que menos influyó en el Vaticano II, si bien fue el país en el que más influirá el Concilio⁶. En la recepción conciliar los obispos realizarán un enorme esfuerzo de fidelidad y de generosidad.

Para ello van a contar con la aportación de una nueva generación de teólogos que realizaban sus estudios y tesis doctorales en contacto con las nuevas tendencias de la teología, en Roma sobre todo, pero también en diversas universidades europeas, especialmente Innsbruck, Munich, Tubinga, Lovaina, París; se iba afirmando otra generación intelectual y apostólica:

- a) Las nuevas perspectivas teológicas, así como la importancia de la reflexión pastoral y catequética (por influjo sobre todo de París y de Lovaina), se harían presentes en España, con sus nuevos métodos de análisis de la realidad. Alguno de ellos, como C. Floristán, estuvo presente en el Concilio como experto (ya en 1960 había publicado *La vertiente pastoral de la sociología religiosa*).
- b) También los estudiantes en Roma encontraron auténticos maestros que facilitarían el contacto con las nuevas perspectivas teológicas: J. Alfaro, que ya desde su tesis doctoral a principios de los cincuenta estudia la relación de lo natural y lo sobrenatural en el

⁶ E. VILANOVA, *La teología en España en los último 50 años*: RET 50 (1990) 412.

período clave entre santo Tomás y Cayetano, evitando dicotomías o yuxtaposiciones; desde estos presupuestos realizará notables aportaciones en el campo de la antropología y de la cristología, acompañando el devenir de muchos teólogos españoles; asimismo en el campo bíblico será fundamental la figura de L. Alonso Schökel (desde 1957), con sus reflexiones sobre la inspiración y la importancia de la dimensión literaria para la comprensión del texto inspirado (él mismo confesará que encontrará cierta frialdad entre sus colegas del Instituto Bíblico, compensada por la aceptación y hasta el entusiasmo de los alumnos). A ellos habría que añadir al P. Antón, que inició su enseñanza de Eclesiología en 1964.

- c) Entre los movimientos renovadores merece ser mencionado el movimiento litúrgico: fomentado por los monasterios alemanes de Beuron y María Laach y belgas de Mont-César y Chevetogne, introducido en España por los benedictinos de Silos y Montserrat; la obra de teólogos como O. Casel, L. Bouyer, C. Vaggagini, R. Guardini o A. G. Martimort se hizo presente entre nosotros a través de autores como I. Oñatibia⁷ que publicó su tesis en 1954 sobre *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre las doctrina del Misterio de Odo Casel* o M. Garrido Bonaño que publicó en 1961 *Curso de liturgia romana*.
- d) En el ámbito laico no se puede dejar de señalar la influencia del pensamiento de filósofos como Zubiri, Laín Entralgo, Julián Marías, Aranguren, que introducirán nuevas perspectivas en el pensamiento español y en el eclesial; a otro nivel no menos eficaz hay que destacar las influencias de laicos comprometidos en los movimientos apostólicos.

2. LA ECLOSIÓN POST-CONCILIAR: ANTE EL VÉRTIGO DE LAS DISOCIACIONES

Con este trasfondo y desde estos presupuestos se inició la gran aventura de la recepción conciliar. La magnitud del esfuerzo se percibe de

⁷ Sobre el personaje y su trasfondo teológico ha sido publicado un estudio: P. GALIMBERTI, *Ignacio Oñatibia Audela y el movimiento litúrgico español*, Pamplona 2010.

un modo especial en España por su circunstancia histórica: el régimen político, cuestionado por corrientes democráticas provenientes del extranjero, quedó en entredicho por el mismo Vaticano II, que había defendido la libertad religiosa y el diálogo con los cristianos no católicos; la sociedad en general iba a ir asimilando nuevas corrientes ideológicas que defendían un mayor pluralismo y que por ello socavaban la estructura del nacionalcatolicismo, lo cual provocaba un reajuste de la presencia pública de la Iglesia y nuevos modos de pastoral para afrontar una creciente secularización de las mentalidades y de las costumbres. La «década prodigiosa», los años sesenta del siglo pasado, significa una auténtica revolución en el escenario cultural europeo: una oleada de utopía hizo pensar que todo era posible, que había que pensar lo imposible porque estaba «prohibido prohibir», por lo que se podía dar un salto liberador de los fardos del pasado. Esta nueva sensibilidad no dejó de repercutir en el mundo católico, donde también se soñó con una «ruptura instauradora» (M. de Certeau). En un paisaje tan sobrecargado se realizó una gran obra de desarrollo y de construcción desde los pilares del Concilio, acompañado por una efervescencia que acentuaba las contraposiciones y las dicotomías. El Vaticano II había abierto un horizonte tan amplio que podía servir para las reclamaciones más diversas.

a) EL PROTAGONISMO DE UNA TEOLOGÍA QUE BUSCA SU IDENTIDAD

En este contexto el teólogo alcanzará un relieve y un protagonismo desconocidos hasta entonces. Aparecía como uno de los canales privilegiados de la recepción del Concilio. Incluso para muchos la teología (renovada, actualizada) se convertía en la instancia decisiva de la reconfiguración eclesial. Ello lo haría respirando los aires de una civilización en transformación. En el escenario público los teólogos españoles podían presentarse como abanderados y portavoces del cambio histórico y cultural que aleteaba en las capas más activas de la sociedad española: por fidelidad a las indicaciones conciliares podían sintonizar con quienes reclamaban nuevas libertades y con quienes deseaban interpretar los signos de los tiempos y las expectativas de la humanidad. A la vez se comprometieron en la fascinante tarea de formación del pueblo cristiano para ayudarles a asimilar las nuevas perspectivas teológicas y para introducirlos en la renovación de la vida y de las prácticas eclesiales. Más lenta

y pausadamente iba germinando el repensamiento y replanteamiento de los distintos temas y tratados teológicos, que se manifestará en la década sucesiva. La construcción iba a ir acompañada de un fuerte ardor desconstructor.

En este tiempo se vive en gran medida de la teología extranjera, fundamentalmente centroeuropea, y en un segundo momento latinoamericana. Son muy frecuentes las traducciones, sobre todo de Rahner, Schillebeeckx, H. Küng... Las cuestiones eclesiológicas se sitúan en el centro del debate: el ministerio, la infalibilidad... Pronto repercutirán en el campo de la cristología, sobre todo por la introducción del método histórico-crítico y de la hermenéutica desmitologizadora de Bultmann. Progresivamente se dejan sentir las «teologías radicales» de la secularización y de la muerte de Dios, de procedencia anglosajona, que suscitarán en algunos ambientes una revalorización de lo profano en contraposición a lo sacral o sagrado. Las teologías de la praxis, inicialmente la teología de la esperanza y posteriormente la teología política de Metz, servirán para denunciar el carácter abstracto de la teología y de la espiritualidad tradicionales y para sintonizar con las urgentes cuestiones sociales que reclaman una transformación del mundo también desde la fe. En estos años adquirirá una enorme difusión e influencia la revista internacional de teología *Concilium*, que se hace portavoz de estas nuevas ideas, presentadas como el desarrollo lógico y coherente del Vaticano II. En España las revistas *Misión Abierta* y *Pastoral Misionera* se convertirán en portavoces de las tendencias que se presentan como renovadoras.

Influjo especial ejerció la teología de la liberación, que se fue gestando a lo largo de la década de los sesenta hasta encontrar una formulación sistemática en la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (editada en España en 1972). En la línea de recepción creativa de *Gaudium et Spes* (y contando con los estímulos de *Mater et Magistra* y *Populorum Progressio*) intentó una inculturación en el propio contexto (Medellín). Recogiendo las aportaciones de la teología europea dio origen a una metodología compartida por amplios sectores de la Iglesia latinoamericana. Dados los estrechos contactos de España con aquellas iglesias se produjo una sintonía y una colaboración intensas, hasta el punto de que España se convirtió en el vínculo de comunicación de la teología de la liberación con la teología europea. En 1972 se celebró en El Escorial un encuentro que puede ser

considerado como presentación y consolidación en España del nuevo método de hacer teología⁸.

No se puede hablar en sentido estricto de una «teología de la liberación» en España, por la falta evidente de un contexto socio-económico de injusticia tan clamorosa. Sin embargo, existían analogías suficientes como para que la comunicación y la colaboración obliguen a hablar de algo más que de recepción o diálogo. Dos autores españoles muy representativos, radicados en el continente americano, realizaron aportaciones decisivas.

La figura singular de Ignacio Ellacurría, discípulo de Rahner y de Zubiri (del que fue colaborador y editor de obras póstumas), realizó un apertura epistemológica para «hacerse cargo de» y para «cargar con» la dolorida realidad de los pobres; comprometido en instituciones universitarias (fue rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador, contribuyó a poner en marcha la *Revista Latinoamericana de Teología*) supo entregar su vida a la lucha contra la injusticia; su asesinato le confirió la aureola del martirio. Entre sus obras teológicas se pueden recordar, ya en 1973, *Teología política*; posteriormente, *Carácter político de la misión de la Iglesia* (1974), *Fe, justicia y opción por los oprimidos* (1980) y *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (1984).

Jon Sobrino ha sido (con G. Gutiérrez, L. Boff, Juan Luis Segundo, etc.) uno de los puntos de referencia de la teología de la liberación, que ha justificado con una amplia producción literaria: *Cristología desde América Latina* (1976), *La resurrección de la verdadera Iglesia* (1981), *Jesús en América Latina* (1982), *Liberación con espíritu* (1985), *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999). Sensible a las críticas, intentó entroncar con mayor claridad la praxis del Jesús histórico con la pneumatología, con la globalidad del misterio pascual y con la tradición eclesial y dogmática; no obstante fue objeto de una nota aclaratoria por parte de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe⁹.

⁸ El Congreso se empezó a preparar en 1969 en el marco de las Semanas de Misionología organizadas por las Mercedarias Misioneras de Berriz. Se publicó bajo el título *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial* (1973).

⁹ 14.3.2007; se refiere sobre todo a *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) y *La fe en Jesucristo* (1999). A nivel metodológico se le reprocha hacer de la «Iglesia de los pobres» el único «lugar eclesial» válido en cristología; en cuanto a los contenidos se indica que no afirma claramente la divinidad de Jesucristo, que desfigura la relación entre Jesús y el Reino de Dios, que presenta a Jesús como «creyente» (por lo que carece de la visión del Padre), que atribuye a su muerte redentora un sentido meramente ejemplar.

Ellacurría y Sobrino planificaron y coordinaron la obra en colaboración *Mysterium Liberationis* para presentar los *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (1990). En ella participaron los autores españoles abanderados del método de la praxis de cara a la transformación del mundo y de la renovación de la Iglesia desde la opción por los pobres: R. Aguirre, J. M. Castillo, V. Codina, J. A. Estrada, J. I. González Faus, J. Lois¹⁰, C. Palacio, F. J. Vitoria Cormenzana. El ámbito misionero, por su encarnación entre los empobrecidos, acogió gran parte de estas ideas y las transmitió a través de la animación misionera. La solidaridad con los pobres alimentó la preocupación social de nuestra teología y de nuestra pastoral. La misma Conferencia Episcopal Española dedicó la XII Asamblea al tema *La Iglesia y los pobres* (1970)¹¹. Personas como Rafael Alberdi y Rafael Belda (*La identidad cristiana en el compromiso social*, 1982) intentaron en diversos niveles eclesiales ayudar a leer la realidad para discernir la interpelación recogida de modo unilateral por el marxismo. Este transfondo hizo que se viviera con intensidad la publicación de las dos Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la Teología de la Liberación: *Libertatis nuntius* (6.8.1984) y *Libertad cristiana y liberación* (26.3.1986).

Los fuertes debates de los años setenta y ochenta irían suavizando aristas y ampliando la perspectiva, y se iría decantando la aportación irrenunciable para la teología española. La evolución de la perspectiva se puede detectar con nitidez en la evolución de Antonio González, en el paso que va de *Trinidad y liberación* (1994) a *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (1999), en la que toma sus distancias del maestro Ellacurría, como resultado de una crisis personal que es a la vez crisis de una generación... Desde una perspectiva que podría ser acusada también de unilateral, levanta advertencias de fondo sobre la teología de la que procedía: en el fondo no libera del esquema de la ley, es decir, de la lógica de la retribución justa, de la convicción de que Dios garantiza en último término la correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados; hay que recuperar al Jesús que en su vida y en su praxis acaba víctima de ese esquema para abrir la perspectiva de la justifi-

¹⁰ Éste escribió una *Teología de la liberación: opción por los pobres* (1986), influido por su trabajo en Latinoamérica.

¹¹ La sensibilidad respecto a la pobreza y sus causas se ha mantenido, como lo muestra el documento de la Comisión Episcopal de Pastoral Social *La Iglesia y los pobres* (1994).

cación por la fe, por la gracia. La teología de la liberación no había prestado suficiente atención a las estructuras últimas del pecado, por lo que acabó idealizando no sólo a los pobres sino también a sus presuntos liberadores; los pobres no son Dios ni Jesucristo, y por ello deben ser despojados de todo protagonismo vanidoso, para descubrir lo que de salvador había en la vida, muerte, resurrección, de Jesucristo, revelación definitiva de Dios.

b) ESTABLECIMIENTO DE LAS BASES DEL FUTURO

En este período se produce una eclosión de centros teológicos de rango universitario, que van a ofrecer la estructura institucional en la que van a trabajar los teólogos postconciliares. A las Facultades de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas (fundada en 1891) y de Salamanca (restablecida en 1948) se van a sumar nuevos centros. Cada una de ellas posee una revista científica y una colección de monografías, y asimismo celebran simposiums y congresos con su correspondiente serie de publicaciones. En Salamanca se publica *Salmanticensis*, y en su seno surge el Instituto ecuménico Juan XXIII que publicará *Diálogo Ecuménico* (desarrollándose a partir de inicios modestos). En la misma ciudad la Facultad «San Esteban» de los dominicos edita *Ciencia Tomista*.

En 1967 se constituye la Facultad de Teología del Norte de España, con sedes en Burgos y en Vitoria. En la primera se publica *Burgense* y se realizan los simposiums del Sacerdocio y de Misionología, con sus respectivas colecciones; en Vitoria siguen manteniendo tres revistas: *Scriptorium Victoriense*, *Lumen* y *Surge* (para temas sacerdotales). En 1968 la Universidad de Comillas se traslada a Madrid asumiendo *Estudios Eclesiásticos* y *Sal Terrae*. El mismo año se traslada a Deusto, en Bilbao, el centro de los jesuitas de Oña, que encontrará su expresión científica en *Estudios de Deusto*. En 1968 surge también una Facultad de Teología en la Universidad de Navarra del Opus Dei con su órgano *Scripta Theologica*.

A comienzos de los setenta se erige la Facultad de Teología de Cataluña, que asume la facultad jesuítica de San Cugat y que edita la *Revista Catalana de Teología*. En San Cugat permanece un Instituto de Teología Fundamental, que se responsabiliza de *Actualidad Bibliográfica* y *Selecciones de Teología*. La Facultad de Granada de los jesuitas se abre a alumnos no jesuitas y publica *Archivo Teológico Granadino* (originariamente

Órgano del Centro de Estudios Postridentinos, por lo que sigue cultivando boletines de historia de la teología) y *Proyección*. En 1974 se constituye la Facultad de Teología en Valencia, con la sede diocesana y la sede de los dominicos, que publican respectivamente *Anales Valentinus* y *Teología Espiritual*. Finalmente en 1996 se crea en Madrid la Facultad «San Dámaso», que asume tanto la *Revista Española de Teología* como *Estudios Bíblicos*¹²; a ello añadirán *Teología* y *Catequesis*.

En este mismo período van surgiendo otros Institutos especializados en campos o temas que reclaman una identidad más directa. Desde 1961 el Centro de Pastoral Litúrgica en Barcelona difunde su aportación inicialmente en un Boletín de Pastoral Litúrgica y a partir de 1963 en *Phase. Revista de Pastoral Litúrgica*. En 1964 se establece en Madrid (dependiente de la Universidad de Salamanca) el Instituto Superior de Pastoral, que celebra anualmente una Semana, cuyas actas son publicadas. En 1968 la Compañía de Jesús, en colaboración con la Universidad Comillas, crea el Instituto Fe y Secularidad para analizar de modo interdisciplinar el fenómeno de la secularización y del ateísmo. El Instituto León XIII se dedica a las ciencias sociales y políticas publicando *Sociedad y Utopía* sobre temas monográficos y amplio espectro de colaboradores (ahora pasa a edición digital). Desde 1965 los Redentoristas dan origen a una Cátedra de Teología Moral que en 1971 se convierte en el Instituto Superior de Ciencias Morales (agregado en 1973 a Comillas) publicando *Moralia*. Los Hermanos de la Salle fundan el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas San Pío X (actualmente en La Salle Centro Universitario), con su órgano *Sinite*. También los PP. Claretianos dan origen al Instituto de la Vida Consagrada, que publica *Vida Religiosa* y celebra anualmente una Semana sobre temas de la vida consagrada. Estas publicaciones mantienen contacto y ofrecen información sobre los grandes congresos celebrados sobre su especialización tanto a nivel nacional como internacional.

Sería injusto no recordar el esfuerzo de las Congregaciones religiosas por mantener a lo largo de estos años numerosas publicaciones periódicas, que sirven tanto para investigar y divulgar la tradición de su carisma particular como para mantener sus centros y ámbitos de reflexión

¹² Nacida en 1929 a instancias de la AFEBE, Asociación para el Fomento de los *Estudios Bíblicos*; integrada en 1941 en el CSIC, desde 1988 es asumida por San Dámaso en colaboración con la Asociación de Biblistas Españoles.

teológica¹³. Los PP. Trinitarios celebran un simposium (hasta ahora prácticamente anual) y publican *Estudios Trinitarios* y *Trinitarium*; la familia agustiniana publica *La Ciudad de Dios*, *Revista Agustiniana*, *Religión y Cultura*, *Estudio Agustiniano*, *Augustinus* (centrada en temas agustinianos); *Cistercium. Revista Monástica* se centra en la tradición cisterciense; *Studium*, de los Institutos Pontificios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores, y *Communio*, a cargo de los Dominicos de la Provincia de Andalucía; el Instituto Teológico OFM de Murcia publica *Carthaginensia*; los Hermanos Menores Capuchinos con *Naturaleza y Gracia*, la Orden de las Escuelas Pías con *Analecta Calasanciana* y la Orden de la Merced con *Estudios*; con *Manresa* la Compañía de Jesús mantiene la espiritualidad ignaciana, los PP. Carmelitas dedican sobre todo *Monte Carmelo* a los grandes autores de su tradición... Los Centros teológicos agregados a Facultades de Teología han hecho el esfuerzo de publicar sus revistas (Santiago de Compostela, Tenerife, Murcia, Las Palmas, Sevilla...) e incluso algunos seminarios (León, Oviedo, Jaén, Toledo, Orense, Zaragoza, Mallorca...).

Durante esta primera década el trabajo teológico se manifiesta fundamentalmente en comentarios a los documentos conciliares, con planteamientos desiguales, los más significativos en la BAC: sobre LG participan la mayoría de autores formados en la teología preconiliar (J. A. Aldama, J. M. Alonso, J. Collantes, N. López Martínez, J. Salaverri, B. Monsegú...), sobre OT (dirigido por J. Delicado, con colaboración de Germán Mártel, M. Andrés, F. Urbina...), sobre GS (J. M. Cirarda, J. M. Setién, J. M. Guix, R. González Moraleja, M. Zalba), sobre DV (con dirección y amplia participación de L. Alonso Schökel)...

En la enseñanza, dado el momento de renovación se recurre al método de los apuntes o folios multicopiados, con los riesgos que ello implica. Es un claro vacío que sólo será colmado años después por autores españoles. En este período la editorial Herder publica una serie de manuales bajo el título general *El misterio cristiano*, en la que se conjuga lo antiguo y la renovación, pero son traducciones de autores franceses, no producción española. La BAC puso en marcha un proyecto bajo el título general *Historia salutis* bajo la dirección de J. Solano, J. A. Aldama y C. Pozo: M. Nicolau, *Teología del signo sacramental*; J. L. Larrabe, *Matri-*

¹³ Como signo del desarrollo teológico puede valorarse el hecho de que algunas de ellas fueron evolucionando a partir de boletines de menores pretensiones.

monio y familia; C. Pozo, *Teología del más allá*. A pesar de las buenas intenciones no representaban la síntesis que se requería. Un gran servicio prestó *Mysterium Salutis*, concebido como *Manual de Teología como historia de la salvación*, dirigido por M. Löhrer y J. Feiner; se trataba de una visión nueva, pero no era aplicable para la enseñanza, aparte de su carácter desigual por su extensión y concepción.

Tres áreas experimentan desarrollos notables bajo el estímulo del Vaticano II: algunos son sorprendentes por su rapidez, ya que carecían de presupuestos significativos, como sucede en el campo del ecumenismo; otros resultan más obvios, debido a la dinámica conciliar: la Sangrada Escritura, la Liturgia y la Pastoral.

Resulta sorprendente el entusiasmo ecuménico que floreció apenas finalizado el Vaticano II. No había apenas presupuestos: los protestantes (apenas había ortodoxos en España) estaban marginados, simplemente tolerados. Las pequeñas semillas de los contactos personales y de iniciativas particulares produjeron frutos abundantes gracias a la savia conciliar. En 1939 el jesuita Santiago Morillo, que había conocido el mundo ortodoxo en los países orientales de Europa y había pasado él mismo al rito bizantino, fundó el Centro de Estudios Orientales y las revistas *Re-Unión* y *Oriente Cristiano*. Pero tuvo que clausurarse en la década de los sesenta ante la insensibilidad del ambiente. En la década de los cincuenta en Cataluña habían recogido el espíritu ecuménico los benedictinos de Montserrat y los PP. Capuchinos. En la década de los sesenta, con el apoyo del obispo Pont i Gol, se potenció la celebración del Octavario por la Unidad de los cristianos e incluso Jornadas de Teología y Pastoral del Ecumenismo. También en Madrid se estaban estableciendo contactos personales entre católicos y protestantes. En Salamanca José Sánchez Vaquero, profesor de Teología Oriental, había comenzado en 1961 a reunirse con alumnos interesados en temas ecuménicos; con el apoyo de Lamberto de Echevarría y Manuel Useros se fundó el ya mencionado Centro Ecuménico Juan XXIII y se organizó la Primera Semana de Iniciación Ecuménica. La revista del Instituto, según el director, «nace del Concilio Vaticano II que ahora se clausura. Vivirá para el Posconcilio que hoy comienza». Él mismo publicó *Ecumenismo. Manual de Formación Ecuménica* (1971).

No se puede entender el desarrollo del ecumenismo en España sin la impronta de Julián García Hernando, secretario desde su origen de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales. Cultivó las rela-

ciones personales y la defensa de los derechos de los cristianos no católicos, organizó numerosas Jornadas Nacionales sobre ecumenismo, enseñó en diversos centros, pronunció numerosas conferencias y publicaciones de divulgación; bajo su iniciativa fundó las Misioneras de la Unidad, que alientan y mantienen el Centro Ecuménico en Madrid, con una biblioteca especializada, con la celebración de Congresos internacionales y la publicación de la revista *Pastoral Ecuménica* (dirigida por J. L. Díez Moreno, estudioso del ecumenismo español), que conjuga la vertiente teológica, práctica e informativa. En esta dinámica se fueron incorporando teólogos de calidad: M. Gesteira, H. Vall, A. Matabosch, J. J. Alemany, M. Garijo Guembe, J. Bosch, P. Langa, S. del Cura, S. Madrigal, P. Rodríguez, J. R. Villar, A. González Montes (que publicaría en dos volúmenes *Enchiridion Oecumenicum*), F. Rodríguez Garrapucho (éstos dos últimos como directores del Centro Juan XXIII).

Gran esfuerzo se dedicó a los estudios bíblicos y a su acercamiento al pueblo cristiano (merece ser mencionada la actividad de la Casa de la Biblia) así como a la renovación litúrgica, que intentaba fomentar la dimensión celebrativa, la participación activa, la diversidad ministerial, la importancia de la Palabra. Merecen especial mención G. Castro (*El sentido religioso de la liturgia*, 1964), L. Maldonado (*La plegaria eucarística*, 1969; *Iniciaciones a la teología de los sacramentos*, 1977), I. Oñatibia (*Los sacramentos y el misterio pascual*, 1964), P. Tena (*Celebrar el misterio*, 2004), J. Aldazábal (*El domingo cristiano*, 1987; *El Triduo Pascual*, 1998), consagrado a *Misa Dominical*, a la colección Biblioteca Litúrgica y a los dossiers del CPL... Estos autores prolongarán su actividad durante los decenios siguientes.

También se van dando pasos de cara a la constitución de la teología pastoral como tratado consciente de su carácter específico. Durante este período la producción teológica va ganando en espesor bíblico, pero está poco presente la argumentación dogmática, la vinculación a la tradición y las referencias al magisterio de la Iglesia; el esfuerzo se carga sobre el deseo de sintonizar con el pensamiento contemporáneo y con las expectativas sociales, por ello domina la dimensión sociológica, catequética, de programación pastoral; el lugar teológico de la reflexión lo ofrecen las comunidades concretas y la interpelación de los pobres; la contestación interna y la efervescencia política y social dificultaron la serenidad para la síntesis (que, como veremos, estaba gestándose, pero se requería tiempo para que se pudieran ver inmediatamente los frutos).

c) EL VÉRTIGO DE LAS DISOCIACIONES

En el itinerario de una Iglesia que se renueva y actualiza surgieron focos de una profunda tensión, especialmente porque se planteaban cuestiones que afectaban a la vida concreta pero que implicaban temas teológicos de fondo. Nos fijaremos en algunos campos en los que se vivió una convulsión dramática, en la que estaban implicados todos los protagonistas de la vida eclesial (laicos, clero, comunidades-parroquias).

1. *La crisis de los movimientos apostólicos* (especialmente la Acción Católica) y su confrontación con los obispos acabaría dejando efectos devastadores en el futuro de la Iglesia en España, ya que generó un «vacío laical» en el espacio público. Recientemente J.-F. Altemir Pardo ha investigado en su tesis doctoral presentada en San Dámaso, «La recepción del Concilio Vaticano II en la Acción Católica Española», en la que pone de relieve la prehistoria de la crisis, su estallido en el inmediato post-concilio, los protagonistas, las dosis de incomprensión que se agudizaron por las implicaciones políticas, y sobre todo el abanico de cuestiones teológicas que llevaba consigo la recepción del Vaticano II en lo concreto.

Inició con fuerza el proceso de especialización de las distintas ramas de la Acción Católica, el método de revisión de vida con el esquema ver-juzgar-actuar y la necesidad de tomar postura ante los problemas de carácter social y político. La lectura de la realidad a la luz de los documentos conciliares hizo aflorar la necesidad de equilibrar polaridades que corrían el riesgo de convertirse en alternativas y contraposiciones: la relación entre el compromiso social y la identidad católica, la articulación entre la vida parroquial y los niveles superiores de la estructura eclesial, la obediencia y el diálogo, la relación entre lo natural y lo sobrenatural, el espacio de autonomía de los laicos, el sentido de un «mandato» por parte de la jerarquía, los criterios de eclesialidad, la articulación entre movimientos y parroquias en el seno de las diócesis... Desde las Jornadas Nacionales de 1966 se desató una escalada de tensiones que desembocó el año siguiente en la dimisión de sus dirigentes y en la destitución del consiliario Miguel Benzo. En este proceso jugaron un papel fundamental (sin el equilibrio adecuado) los obispos Morcillo y Guerra Campos; también consiliarios con formación teológica que adquirirán gran protagonismo posteriormente como obispos: R. Torrella, E. Yanes, M. Rubio...; y asimismo laicos como Joaquín Ruiz Jiménez, Pilar Belosillo y Enrique Miret Magdalena (el cual seguiría implicándose en cuestiones de carácter teológico).

Las necesidades del momento provocarán una reflexión intensa sobre el apostolado seglar, sobre la función de los laicos y sobre la presencia pública de los católicos, que se irá condensando en abundante producción literaria y en importantes documentos de la Conferencia Episcopal.

2. También entre *los sacerdotes* se dejó sentir un profundo malestar, expresado en protestas que no fueron bien comprendidas o encauzadas por los obispos en un primer momento. Entre la clausura del Vaticano II y la celebración del Sínodo de los Obispos de 1971 se produjo el punto culminante de la llamada «crisis de identidad» del sacerdote. Una encuesta realizada en España entre el clero mostró los problemas vividos de modo acuciante: la identificación personal con la Iglesia, la validez y calidad de los estudios eclesiásticos, la armonización del ministerio sacerdotal con una profesión civil, el celibato sacerdotal y el carácter indeleble de la ordenación, las relaciones con la política y con la jerarquía, en definitiva el sentido mismo del sacerdocio ministerial en la Iglesia. De nuevo la experiencia concreta implicaba las más hondas cuestiones teológicas (J. M. de Llanos, *Sacerdotes de futuro*, 1968; F. Urbina, *Sacerdotes, crisis y construcción*, 1971), sin que los textos conciliares aportaran una solución inmediata. A partir de 1968 se puso en marcha la preparación de una Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes que acabó celebrándose en 1971. Se hizo necesaria una reflexión teológica sobre el ministerio y la vida diocesana (Tarancón, Roca Cabanellas, Suquía). Frente a las corrientes más críticas se levantó la voz de quienes denunciaban la lógica de aquel proyecto (el grupo «Almudena» en Madrid o la Hermandad Sacerdotal). Esta última consideraba «una auténtica tragedia espiritual» la Asamblea prevista debido a su «aire democrático» y la «confusión babélica» que reflejaba¹⁴. Las cuestiones teológicas y existenciales estaban sobrecargadas por el creciente número de secularizaciones y por las implicaciones políticas (un significativo sector del clero español reclamaba una explícita desvinculación de la Iglesia con el régimen franquista). La teología se veía de nuevo obligada a pensar bajo las urgencias de lo inmediato, lo cual dificultaba la síntesis de lo nuevo con la Tradición.

En el mismo seno de la Conferencia Episcopal se produjo una confrontación entre los nuevos obispos, formados en la teología conciliar, y el sector que seguía apegado a la mentalidad anterior. Con el apoyo de

¹⁴ También la Hermandad Sacerdotal fue objeto de notas aclaratorias por parte de la Conferencia Episcopal (24.11.1970).

Pablo VI la Conferencia Episcopal promovió la Asamblea, que se fue realizando en sus diversos niveles a lo largo del año 1971: a la vez que se tomaba conciencia de los problemas fundamentales que afectaban al clero diocesano y se facilitaban los caminos de diálogo con los obispos, se aspiraba a una mejor comprensión del ministerio sacerdotal y de la espiritualidad correspondiente¹⁵. Las expectativas, sin embargo, quedaron bloqueadas, generando una sensación de fracaso, a causa del documento de la Sagrada Congregación del Clero, que era tajante en su juicio: respecto a la primera ponencia indica que «el conjunto de sus conclusiones están viciadas *in radice*, el resultado final es una inversión y deformación de la naturaleza y de los fines de la Iglesia y del ministerio sacerdotal... No se trata de rechazar o corregir expresiones o proposiciones concretas: es la base misma del documento la que resulta inaceptable».

La respuesta desde España corrió a cargo de O. González de Cardedal, A. M. Rouco, F. Sebastián y J. M. Setién¹⁶, denunciando en el documento romano «una mala metodología hermenéutica», pues «juzga más bien unas presuntas intenciones de los autores que el significado objetivo de los textos», y defiende los documentos de la Asamblea, en los cuales no hay «ninguna expresión que, tomada en su contexto, se pueda considerar errónea o de cuya ortodoxia se pueda dudar objetivamente».

3. Junto al tema de los movimientos apostólicos y el de los sacerdotes, un tercer foco de controversia se planteó en el campo de *la eclesialidad concreta*: se fue abriendo camino la pretensión de reinventar la Igle-

¹⁵ Los temas de las siete ponencias eran los siguientes: Iglesia y mundo en la Iglesia de hoy; Ministerio sacerdotal y formas de vivirlo; Criterios y cauces de la acción pastoral de la Iglesia; Relaciones interpersonales en la comunidad eclesial; Los recursos materiales al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia; Exigencias evangélicas de la misión del sacerdote en la Iglesia y el mundo de hoy; La preparación para el sacerdocio ministerial y formación permanente del clero. Sobre el tema clave de la identidad del ministerio ordenado dice la conclusión 2 de la segunda ponencia: «Este ministerio se ha de entender incardinado en la sucesión apostólica, testigo de la fidelidad de Cristo a su Iglesia y signo de la "identidad" de esta como la Iglesia de Cristo. El carisma del ministerio, transmitido sacramentalmente por la imposición de las manos, es garantía social de la Iglesia y visibiliza sacramentalmente la continuidad de sus funciones esenciales, y potencia al sujeto que lo recibe para realizar las acciones materiales en nombre de Cristo» (recibió 219 votos afirmativos, 15 negativos y 14 en blanco).

¹⁶ *Estudio teológico-jurídico sobre el documento de la Sagrada Congregación del Clero: Iglesia Viva* 38 (1972) 133-161.

sia, pues ya no era viable la figura tradicional de la parroquia; hacía falta un modo nuevo de ser Iglesia, que sólo resultaba posible bajo la figura de comunidades en las que primara la relación personal y el compromiso con el mundo. En este punto se concentra, como indicaremos más adelante, el foco principal del debate doctrinal y teológico, porque está en juego el núcleo de la eclesiología. Las tendencias renovadoras de algunos países europeos, que habían revalorizado el «principio comunidad» y habían relativizado el «principio parroquial», encontraron acogida en España, favorecida por el influjo de las Comunidades Eclesiales de Base surgidas en Latinoamérica y por el desarrollo de la noción de «Iglesia popular». La expresión «parroquia (o Iglesia) comunidad de comunidades» se convertirá en lema de la renovación teológica, pastoral y espiritual.

Esta renovación avanza entre logros positivos y tendencias unilaterales, lo cual dará origen a una enorme literatura, condicionada por la polémica; el conflicto eclesial y eclesiológico eclosionará en torno a la «Iglesia popular».

Hay que reconocer ante todo el enorme esfuerzo para revitalizar las parroquias desde la perspectiva conciliar, actualizando la liturgia, la catequesis, el servicio caritativo, la apertura a la sociedad. Ya en 1966 J. Delicado publicó *Pastoral diocesana al día. El arciprestazgo en la pastoral de conjunto*, participando de la afirmación en curso de la teología pastoral; M. Payá, A. Bravo, S. Movilla, A. Cañizares, V. Pedrosa... trabajarán intensamente en este amplio proyecto que implicaba la pastoral y la catequesis. Progresivamente las nuevas realidades eclesiales alcanzarán una mayor inserción teológica. En la práctica van surgiendo o se van consolidando nuevos tipos de comunidades, una de las líneas más fecundas de la recepción conciliar (Renovación Carismática, Camino Neocatecumenal, ADSIS, Ayala...). Aunque no produjeron obras de síntesis, se alimentan de la teología conciliar y de la necesidad de vivirla. Para dar respuesta a estas necesidades se van organizando diversos tipos de catecumenado. Expresión de esta vitalidad es la realización ya en 1977 en Madrid del primer Encuentro Catecumenal Diocesano, que se prolongaría durante algunos años. En este proceso se radicalizaron algunas posturas: porque se consideraba que la parroquia era una comunidad imposible (M. Gamo) o porque era incapaz de salir al encuentro de los problemas de la injusticia y de la pobreza. La dicotomía sagrado-profano, profetismo-culto, temporal-espiritual, evangelización-sacramentos, anuncio-denuncia se plantean y se viven de modo acuciante. Esto se manifiesta también en la valoración de la litur-

gia, pues algunos opinan que la clausura en el simbolismo tradicional no facilita el testimonio y el compromiso (L. Maldonado, *La secularización de la liturgia*, de 1970, o J. Llopis, *La inútil liturgia*, de 1972).

Las Comunidades cristianas populares, que pretenden encarnar la «Iglesia popular», lograrán una mayor relevancia pública porque manifiestan el «disenso eclesial» y desarrollan una «teología popular». Estas derivaciones proceden de semillas anteriores: ya en septiembre de 1969 se celebró en Valencia la primera Asamblea Peninsular de Comunidades Cristianas, que estableció entre sus objetivos la oposición a toda opresión eclesiástica. En 1974 publicaron sus *Bases comunes*. Además de folletos y textos internos, el proceso va acompañado por la reflexión teológica: J. Rey y J. J. Tamayo, *Por una Iglesia del pueblo* (1971). Tamayo fue especialmente activo en esta dirección: *Por una Iglesia del pueblo* (1971), *Un proyecto de Iglesia para el futuro de España* (1978), *Comunidades cristianas populares* (1981), así como J. M. Castillo, *La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo* (1978). La opción de clase se explicita en la constitución de «cristianos por el socialismo» (título también de una obra de A. Fierro y Reyes Mate, 1986). Se proclaman «en comunión crítico-dialéctica con la “Iglesia Oficial”», pretenden profundizar la fe reformándola críticamente, asumen una opción de clase, quieren ser una Iglesia al servicio del Reino, viven la conversión y la liberación como algo personal y estructural al mismo tiempo... Su pretensión es neta: «los grupos de oposición organizados dentro de la Iglesia constituyen uno de los fenómenos más esperanzadores para el futuro del cristianismo»¹⁷.

En este contexto se constituye la Asociación de teólogos Juan XXIII (10.1.1982), que se convertirán en la expresión del disenso respecto a la «teología oficial»; celebrarán periódicamente Congresos de Teología, con gran repercusión mediática. Con motivo de la celebración del VI Congreso la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal dio a conocer una nota con observaciones críticas¹⁸; esta polémica de fondo estará

¹⁷ J. J. TAMAYO, *Grupos de oposición en la Iglesia*: Concilium 178 (1982) 260.

¹⁸ Se vincula esta iniciativa con las corrientes de la «Teología popular»: «Sobre algunos aspectos doctrinales de las publicaciones *¿Teología popular?* y *Documento-programa de la I Asamblea de cristianos de base de Madrid*» (19.11.1986): se les reprocha una comprensión de «pueblo» carente de vinculación con la globalidad del misterio de la Iglesia, un reduccionismo ético sin presencia de la dimensión sobrenatural y litúrgica, la desvinculación del Jesús de la historia y del Cristo de la fe, la utilización de «base» como concepto meramente sociológico.

subyaciendo a gran parte de las notas doctrinales que presentaremos más adelante. Los diálogos entre los obispos y estos teólogos, que se prolongaron durante los años 1986-1987, no llegaron a conclusiones satisfactorias. No resultaba fácil distinguir lo que era solicitud de reformas en el funcionamiento de la Iglesia y lo que era una actitud de ruptura para avanzar hacia una nueva visión del cristianismo, para lo cual se utilizaba el Vaticano II más como modelo de ruptura que como contenido de reflexión, de recepción y de desarrollo. Las cuestiones eclesiológicas van haciendo ver de modo progresivo la problemática cristológica subyacente.

3. UNA DECANTACIÓN ENTRE TENSIONES

Una década después de la clausura del Vaticano II se manifiestan ya los frutos granados de una reflexión teológica más pausada y serena. El carácter concreto de la teología que hemos comentado tiene grandeza por su sensibilidad ante los problemas del momento, pero ahí se encuentra también su riesgo: la falta de perspectiva, la tentación de prescindir de la corriente de la Tradición, el espejismo de fundar la Iglesia de nuevo...

A mediados de la década de los setenta se hace presente una generación de teólogos que han realizado estudios en el extranjero, que conocen bien el desarrollo de la teología que hizo posible el Vaticano II, que han respirado el aire conciliar, que han redactado sus tesis dirigidos por autores de prestigio, que han tenido la paciencia de no intervenir de modo apresurado en las polémicas del momento aunque son conscientes de las cuestiones en juego y de la necesidad de la renovación... La mayoría de los que mencionaremos viven armónicamente la reconciliación entre el mundo moderno y el pensamiento cristiano, integrando sin esquizofrenias la «doble pertenencia». Aunque carecen de la infraestructura de una filosofía española, han intentado profundizar y expresar el *lógos* de la fe y de la revelación cristiana. Su modo de actuar recuerda las palabras de Rosenzweig en *La estrella de la redención*¹⁹: la filosofía exige hoy que filosofen teólogos; eso sí, teólogos que lo sean en un sentido nuevo, teólogos que exijan filosofía por mor de honradez.

¹⁹ Sígueme, Salamanca 1997, 148.

1975 puede ser considerado como momento de la decantación, pues en torno a esa fecha aparecen algunas obras significativas, exponentes de lo que empieza a ser y de lo que aspira a ser una teología pensada, vivida y escrita en España. Hasta este momento sigue haciéndose sentir la presencia de profesores españoles en la Gregoriana que ya mencionamos. J. Alfaro, seguía manteniendo la armonía entre natural y sobrenatural, entre encarnación y escatología, entre antropología y teología que tan necesaria resultaba: *Hacia una teología del progreso humano* (1969), *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (1972), *Cristología y antropología* (1973), prolongándose hasta 1986 con *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Precisamente en 1975 Alonso Schökel (con Juan Mateos) dirige la traducción y publicación de la *Nueva Biblia Española*, que aplica, de modo reflejo y sistemático, los principios formulados por la moderna lingüística y la nueva estilística; pretenden que el lector no requiera aprender un «castellano bíblico», sino que la pueda leer en un castellano real, vivo, de nuestros días.

La cristología es escaparate magnífico de esta decantación. En 1974 publica González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*: confiesa tanto su osadía por intentar escribir una cristología como su lectura «interesada» del pasado; reconoce no haber realizado todas las investigaciones propias del especialista, pero se propone escribir una obra seria; muestra que a la luz de Jesús un hombre «moderno» puede ver el cristianismo como realización de lo humano, incluyendo también las utopías que permiten transformar la realidad social. Un año después González de Cardedal publica su propia cristología *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, pensándola desde la categoría «encuentro»; es otra vía para ofrecer al hombre «moderno» la dimensión personalizadora que brota de la fe en Jesús, el cual es a la vez la figura histórica de que habla la exégesis y el Resucitado que sigue presente en la historia; esta integración permite conjugar el servicio al mundo y la identidad católica, la preocupación por el prójimo y la celebración litúrgica. En 1976 aparece *Cristología desde América Latina*, de Jon Sobrino. Quedan marcadas las coordenadas de la cristología posterior.

En 1974 publica Marciano Vidal el primer tomo de *Moral de actitudes* (que recoge la renovación de la teología moral especialmente por medio de B. Häring con *La Ley de Cristo*, 1954). Con su abundante bibliografía y su magisterio determinará en gran parte el devenir de la moral en España. Tiene muy en cuenta la evolución de la sociedad española para ofre-

cer una respuesta a la moral en crisis: desea fundar el *ethos* cristiano desde la base de una antropología que tiene en cuenta sobre todo la responsabilidad y la libertad; la clásica cuestión naturaleza-gracia queda incorporada en las categorías alianza y seguimiento²⁰.

También en 1975 publica J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, su primera obra relevante después de su tesis doctoral; desde un diálogo constante y fecundo con las nuevas antropologías (y su apoyatura científica) va sentando las bases para una concepción del ser humano que sea genuinamente cristiana y se encuentre al nivel del saber de la época.

En 1977 (en gallego, en 1979 en castellano) se hace presente Andrés Torres Queiruga con *Recuperar la salvación*, que deja ya percibir la fuerza y originalidad de su proyecto teológico: la religión cristiana no puede ser presentada como una imposición o una limitación de la existencia, sino como horizonte de libertad para ser realmente persona; la intuición de Dios como Padre, como puro amor y bondad, debe hacer posible una nueva perspectiva que permita comprender los principales temas del misterio cristiano desde las reivindicaciones de la razón moderna. En 1979 Josep Rovira Belloso publica *Revelación de Dios, salvación del hombre* (de la que en 1993 saldrá *Tratado de Dios uno y trino* con la pretensión de un tratado sobre Dios) mostrando que la revelación de Dios es garantía de la salvación del hombre, de una plena humanización.

En el ámbito «pre-teológico» (con evidentes repercusiones teológicas, pastorales y espirituales, así como con clara apertura al diálogo con las ciencias humanas) J. Martín Velasco, en 1976, publica *El encuentro con Dios y*, en 1978, *Introducción a la Fenomenología de la religión* (el autor estaba presente ya con diversas ediciones de *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, 1967).

La producción teológica se hace presente con nivel universitario, rigor intelectual y perspectiva sistemática; intenta integrar exégesis y dogmática, sensibilidad ante la problemática moderna y escucha de la tradición eclesial, rigor intelectual y dimensión existencial, conocimiento de la teología extranjera y de la problemática española, identidad católica y apertura ecuménica, valoración del concepto y de la praxis como realización y verificación de la fe, trabajo académico y sintonía con la vida eclesial...

²⁰ Será también objeto de clarificación por parte de la Congregación de la FE (22.2 y 15.5.2001).

Visto el escenario en su conjunto podemos constatar que la teología tiene numerosas plataformas y se coloca en «lugares» diversos: el aula y la biblioteca, el folleto y el periódico, la charla y la meditación, el grupo parroquial y el movimiento apostólico, el periódico y el púlpito... Diversidad de lugares, de tradiciones, de impostaciones. Resulta útil, por tanto, intentar una clasificación, un mapa para orientarse. Ello resulta arriesgado y peligroso, pero también necesario, una exigencia epistemológica. Como es lógico, se han sugerido varias. Se ha hablado de dos tipos de teólogos, arraigados y desarraigados, en función de su inserción en la vida eclesial²¹. Se ha distinguido entre los teólogos de la Iglesia de la Cruzada (los del nacionalcatolicismo, defensores del franquismo), los de la Iglesia «aggiornada» (una Iglesia dispuesta a acomodarse en el sistema democrático) y los cristianos discriminados (aquellos que se mueven en el espacio biológico del socialismo marxista)²². De modo gráfico y expresivo se habló del teólogo de la sotana, el de la corbata y el «después de Auschwitz» (es decir, el conservador, el académico y el que se sitúa entre los quejidos de la humanidad)²³.

Por mi parte he propuesto una clasificación en cuatro grupos; el criterio inicial fue diferenciar posiciones eclesiológicas en función de actitud ante el mundo, ante la cultura ambiente; este criterio se puede generalizar a la teología en su conjunto, porque en definitiva afecta a la *forma mentis*, a la actitud fundamental ante la realidad y ante el modo de pensar y proponer el misterio cristiano.

1. *Hermenéutica de la amenaza*: Está movida fundamentalmente por el rechazo ante los valores de la cultura moderna, considerada como una amenaza para la fe y el dogma; es proclive por ello a valorar negativamente la evolución eclesial o teológica, que sería una concesión (más precisamente, una cesión) ante el mundo moderno; ello se traduce fácilmente en sospecha o condena de quien piensa de modo distinto, aún en el ámbito eclesial; resulta difícil aceptar el elemento de verdad en quienes son distintos; por eso la aceptación del Vaticano II es poco cordial, y en consecuencia queda sometido a una reinterpretación desde las categorías pre-

²¹ O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, o.c. (nota 1), 362.

²² R. MATE, *Transfondo teórico del fenómeno cristianos por el socialismo*: Iglesia Viva 52-53 (1974) 305ss.

²³ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La teología española vista por algunos de sus teólogos*: Iglesia Viva 132 (1987) 551.

conciliares. Fue la experiencia dura, aunque comprensible, de grandes profesores que se clausuraron a las interpelaciones del Concilio: S. Ramírez es un ejemplo casi trágico por su incapacidad para comprender de modo amplio a Ortega y Gasset. Hubo quienes encabezaron la oposición a cualquier tipo de renovación, como la Hermandad Sacerdotal. Otros (como J. Collantes o B. Monsegú) intentaron una relectura desde los esquemas previos. Ha habido quienes llegan a extremos como los de J. A. Sayés, que desde una obsesión persecutoria deja ver el lado oscuro que —como en toda actividad intelectual— puede esconderse en el quehacer teológico (el «odio teológico»).

2. La *hermenéutica de la integración* se sitúa con mayor serenidad en la realidad, desde la seguridad de la fe y con actitud cordial de escucha y diálogo ante el pensamiento moderno; la integración afecta tanto a los diversos elementos del misterio cristiano como a la verdad presente en la filosofía actual. Criterio fundamental es evitar el vértigo de las disociaciones. La recepción del Vaticano II se realiza dentro de la «reforma» (y no de la ruptura). La originalidad del cristiano asume lo humano, pero abierto a la revelación; asume el pasado, pero abierto a nuevas formulaciones.

En esta corriente se encuentran la mayoría de los profesores de los centros teológicos (que mencionaremos posteriormente) en sintonía con la renovación y con los planes de pastoral de la Conferencia Episcopal y de las distintas diócesis españolas. Es el momento en que se publican documentos positivos y estimulantes como *Testigos del Dios vivo* (1985), *Católicos en la vida pública* (1986). En esa misma década se van consolidando esas perspectivas teológicas, como lo muestran diversos Congresos de gran relevancia promovidos por la Conferencia Episcopal: sobre Evangelización, sobre Parroquia Misionera. Documento importante, por su modo de elaboración y por su propuesta pastoral, es *Cristianos laicos, Iglesia en el mundo* (1991), que tiene la pretensión de establecer con claridad el ser y el quehacer de los laicos tras las tensiones ya mencionadas y la emergencia de las nuevas realidades eclesiales.

3. La *hermenéutica de la alternativa* logró también una honda y amplia penetración en la conciencia eclesial. La identidad cristiana no es vista simplemente como algo recibido y estático, sino que tiene que ser recuperada, reafirmada y realizada en cada momento histórico. Ahí radica el sentido de la alternativa: se pretende ir más allá del modo actual de Iglesia, pero también más allá de la actual estructura social; existen focos de utopía para transformar tanto nuestra Iglesia como nuestro mundo. Otro

mundo es posible, se pensaba en el ámbito cultural, y por analogía se piensa que *Otra Iglesia es posible* (J. Perea, 2011). El criterio se encuentra en Jesús de Nazaret, especialmente en su servicio al Reino realizado desde los pobres y excluidos. Desde esa referencia pueden encontrarse en armonía la fuerza liberadora de los primeros cristianos y las aspiraciones y expectativas de los sectores más sensibles y comprometidos de la sociedad. Los «signos de los tiempos» son utilizados para recomprender el dato cristiano, si bien con elementos críticos de diversa intensidad según temas y autores.

El título de algunas obras de J. M. González Ruiz reflejan tempranamente esta perspectiva: *La Iglesia que Jesús no quiso* (1972), *Dios está en la base* (1975), *Otra Iglesia para España* (1979). J. M. Castillo refleja también esta dialéctica con *La alternativa cristiana* (1978): alternativa cristiana frente a una sociedad injusta, alternativa evangélica frente a una Iglesia alejada del pueblo. J. A. Estrada, profesor como Castillo en Granada, escribió obras especialmente de eclesiología (*La Iglesia: ¿institución o carisma?*, 1984; *La Iglesia: identidad y cambio*, 1985; *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*, 1988) para reivindicar la dimensión carismática y laical de la Iglesia. Uno y otro fueron retirados de la enseñanza porque, según aclaración de la C.E. para la Doctrina de la Fe, incurrieran en los mismos errores que la teología popular (14.7.1988).

En este mismo grupo se pueden mencionar autores que han trabajado sobre todo la investigación sobre el Jesús histórico. Además de González Faus (*Acceso a Jesús*, 1979), R. Aguirre recurre a los métodos sociológicos y de antropología cultural para escribir *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (1998), cuyo sentido teológico profundo no es la justificación de la Iglesia, sino la llamada a su conversión; se dirige tanto a una Iglesia tentada por el repliegue institucional como a una sociedad que se empobrece cuando evita las grandes cuestiones humanas que movían a quienes escribieron los textos bíblicos. Gran eco y repercusiones suscitó J. A. Pagola con *Jesús. Aproximación histórica* (2007): desde la figura de Jesús lanzaba una interpelación a la Iglesia y a nuestra civilización; su amplia difusión prueba que sintonizó con un importante sector de la opinión pública. También fue objeto de unas observaciones críticas de la C.E. (18.6.2008), que detectaba algunas insuficiencias: la ruptura entre fe e historia en el estudio de la figura de Jesús, la negación en Jesús tanto de la intención de fundar la Iglesia en cuanto comunidad jerárquica como de su conciencia filial (que permitiría legitimar las formulaciones dogmáticas). J. Espeja conjugaba la dimensión

bíblica y la compasión por los pobres con la interpretación de los signos de los tiempos tanto en cristología (*Jesús palabra de libertad*, 1979) como en eclesiología (*La Iglesia memoria y profecía*, 1983) y en espiritualidad (*Espiritualidad y liberación*, 1986).

A. Torres Queiruga ha ido realizando paulatinamente el proyecto inicial (*Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación del hombre*, 1986; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 1987; *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, 1995; *Recuperar la creación*, 1997; *Repensar la resurrección*, 2005). Intenta repensar el mensaje cristiano para homologarlo con las exigencias críticas de la razón moderna, para conseguir a la vez que el pensamiento moderno e ilustrado no se empobrezca excluyendo la dimensión religiosa y humanizadora del cristianismo (sobre todo desde un Dios que crea y se regala como bondad y amor). También una nota oficial (30.3.2012) advierte del peligro de reducir la fe cristiana a las categorías de la razón ilustrada, oscureciendo el carácter indeducible de la revelación, la novedad de la encarnación y la posibilidad de una actuación de Dios en la historia más allá de la creación y de la conservación de las criaturas.

4. La *hermenéutica de la continuidad* con el mundo y de ruptura con la tradición atenúa la dialéctica entre ambas magnitudes hasta convertir la experiencia mundana y profana en la clave decisiva para la comprensión y el ejercicio del dato cristiano. La Iglesia caería bajo sospecha o acusación en la medida en que se niegue a insertarse en los movimientos sociales más creativos y utópicos; la agenda la establecen las necesidades del mundo, y en él es donde la Iglesia debe acudir para celebrar la salvación que acontece en lo profano. Cuando la relación Iglesia-mundo no salvaguarda la diferencia, la misión no puede ser más que praxis, desde los criterios de las ciencias humanas, por lo que se denuncia el discurso religioso por su ineficiencia (J. García Roca, *Cristianismo y marginación*, 1985; *La dimensión pública de la fe*, 1989); se sospecha dualismo en toda afirmación de la identidad cristiana (J. J. Tamayo); la teología acabaría por ello siendo imposible, carente de objeto propio, por lo que debe dedicarse al análisis de la racionalidad moderna (Reyes Mate, *El ateísmo un problema político*, 1973) o a teoría crítica del cristianismo (A. Fierro, *La imposible ortodoxia*, 1974; *Presentación de la teología*, 1980)²⁴.

²⁴ La teología, llamada a desaparecer, ha de avanzar hacia otra especie de discurso post-teológico.

4. EL DISCERNIMIENTO MAGISTERIAL

Es amplio el abanico de posturas, porque los desafíos abiertos suscitan sensibilidades diversas. No es de esperar que sea uniforme el modo de responder a la misión evangelizadora de la Iglesia. En el inevitable discernimiento se hace sentir también la voz del Magisterio de la Iglesia a través de los obispos españoles. Ya hemos señalado algunas de sus intervenciones públicas y oficiales. Su palabra era necesaria ya desde el inmediato postconcilio cuando se plantearon con fuerza mediática la oposición ante la *Humanae Vitae*, el «caso Küng», la discusión sobre el Catecismo holandés... Vamos a presentar las intervenciones más significativas porque —como decíamos— resultan imprescindibles para conocer el devenir de nuestra teología hasta el presente.

El intercambio de opiniones y el debate se han producido también a nivel personal, en reuniones de obispos y teólogos convocadas con cierta periodicidad sobre temas de actualidad. El intento desgraciadamente se fue diluyendo hasta prácticamente desaparecer. Se constituyó igualmente una Comisión Asesora, la cual sin embargo ha tenido escaso protagonismo en los casos conflictivos, lo que provoca que en ocasiones las notas doctrinales estén formuladas desde una escuela determinada, sin tener en cuenta que las mismas observaciones se pueden formular con conceptos y terminología que no se limiten a una línea o corriente.

La voz de los obispos debe ser escuchada no sólo porque constituye un elemento imprescindible para garantizar la Tradición de la fe, sino porque ellos deben auscultar los efectos que determinados planteamientos tienen en el pueblo cristiano y, en consecuencia, son una llamada de atención para que los teólogos no eludan su responsabilidad en el servicio a la comunión eclesial. En 1987 F. Sebastián, secretario de la Conferencia Episcopal, reflexionaba sobre *Los caminos de nuestra teología*²⁵. Ante el reto de la increencia, dada la situación espiritual y pastoral de nuestra Iglesia, cuando eclosiona un mundo pluralista y en ocasiones anticristiano, resulta insuficiente una teología hermenéutica y crítica; no basta la preocupación por presentar la fe a los no cristianos o buscar apoyo en pensadores no creyentes, hay que evitar la tentación de someterse al relato de la modernidad, pues la teología ante todo ha de alimentar y robustecer la fe de los creyentes, proponiendo con claridad la

²⁵ Ecclesia, 17 de octubre de 1987, p.1442-1443.

síntesis permanente de la fe, lo cual sólo puede hacerse desde una inserción cálida en la Iglesia.

Dadas las circunstancias históricas y eclesiales que hemos presentado, es lógico que (prescindiendo aquí de las cuestiones morales) las intervenciones se centraran en cuestiones de carácter eclesiológico (sobre la comunión eclesial y la función del teólogo) y en sus implicaciones y presupuestos cristológicos (la relación de Jesús con la Iglesia tanto en su actividad prepascual como en su condición de Resucitado). Es lógico igualmente que se preste especial atención a las repercusiones en la catequesis. Posteriormente se van tematizando más directamente temas referidos a cristología, revelación, creación o valoración de las religiones no cristianas.

La década de los ochenta es especialmente fecunda en intervenciones. En febrero de 1978 *La comunión eclesial* advertía sobre doctrinas peligrosas que comienzan a difundirse y que suscitan «desorientación» y «escándalo» entre los cristianos: en eclesiología, que la jerarquía, al ser opresora, no habría sido querida por Cristo, que hay que buscar la desclericalización (y, por tanto, la supresión del ministerio sacramental) frente al sistema de castas, que la única ley ha de ser la libertad como dinamismo interno del amor; en liturgia, dar primacía al componente secular y profético de modo unilateral; en sacramentología, cuestiones que afectan a la eucaristía: entenderla como banquete de amor fraterno, excluir la dimensión sacrificial, hacer recaer todo el protagonismo en la asamblea hasta minimizar el valor teológico del ministro ordenado, excluir la presencia real fuera de la misa; en escatología, negar el estado intermedio y desmitificar el infierno. En 1987 *Sobre algunas cuestiones eclesiológicas* reafirma el origen histórico de la Iglesia a partir de la intención de Jesús (tanto el Jesús histórico como el Señor Resucitado se encuentran en el origen permanente de la Iglesia), la Iglesia como misterio de comunión (como fruto del amor de Dios, que incluye la común profesión de fe, la enseñanza de los apóstoles, los signos sacramentales), el ministerio eclesial (que tiene su raíz en la voluntad del Señor, y que por ello impide contraponer el grupo de discípulos a la Iglesia apostólica). En 1988 *Sobre usos inadecuados de la expresión «modelos de Iglesia»* (aún reconociendo un uso positivo de la fórmula) advierte del peligro de absolutizar visiones parciales o de comprenderlas según los modelos sociales o políticos, porque ello rompería la comunión eclesial y dificultaría la comunicación de los diversos grupos entre sí; reconociendo la legítimi-

dad de acentos diversos, pide su integración en la misma Iglesia que produjo los diversos escritos del Nuevo Testamento. En la misma preocupación se mueve *Cristo presente en la Iglesia* (1992).

En 1988 *Algunos aspectos de la situación doctrinal* realiza una evaluación sobre el devenir de la teología en España: dado que no había repensado la modernidad, esa tarea fue realizada en el contexto de la transición política, lo que provocó que se polarizaran los temas socio-políticos y se asimilara de modo sesgado el Vaticano II. Se había avanzado hacia una mayor serenidad, lo cual había facilitado el despertar de una teología creativa y fiel, atenta a la lectura de las fuentes, en diálogo con el pensamiento moderno y en sintonía con la vida de la Iglesia. Rechaza dos formas de hacer teología: el positivismo teológico, de talante integrista, apegado al pasado sin visión histórica y lejano de la vida; y la «progresista», sometida acríticamente al ambiente cultural (leyendo la Escritura según el método histórico-crítico, desvinculando la desvinculación de Biblia e Iglesia). Reconoce al teólogo como portador de una misión en la Iglesia, con dedicación plena y totalizadora de la persona. En *El teólogo y su función en la Iglesia* (1989), en reacción a algunos «manifiestos» colectivos que criticaban doctrinas de la Iglesia, reconoce que la mayoría se encuentran en sintonía con la Iglesia, recuerda las condiciones para ser aceptado como teólogo católico y advierte contra la trivialización y el abuso del término; denuncia la actitud de quienes asumen el papel de profetas y reformadores creando grupos de presión con el apoyo de medios y fuerzas extraeclesiales. En 1992 se publica *Algunos aspectos de la catequesis hoy*, relacionados con el tema de la revelación cristiana y su transmisión, advirtiendo que la catequesis debe tener su origen en la confesión de fe y tender a la confesión de fe, por lo que reclama una lectura eclesial de la Escritura y de la regla de fe a fin de que no se ponga en peligro la integridad de lo que debe ser transmitido. En 1991 sobre el tema debatido en pastoral, *la confirmación* y la iniciación cristiana, se recuerda que no puede ser absolutizado el presupuesto antropológico hasta el punto de convertir el sacramento en ratificación del bautismo, pues la autosuficiencia de la libertad humana desvalorizaría el bautismo de niños y su dimensión eclesial.

El documento con más pretensiones fue publicado en 2006 bajo el título *Teología y secularización en España*: achaca, con una generalización un tanto apresurada, a la secularización interna de la Iglesia (y, por tanto, de la teología) el desdibujamiento de la confesión cristológica por

una concepción racionalista de la fe y de la revelación, por un humanismo inmanentista y una interpretación meramente sociológica de Jesucristo y de la Iglesia; advierte el riesgo de que se difumine lo específicamente cristiano si se socava la afirmación de Jesucristo como plenitud de la revelación y se reduce esta a una percepción subjetiva en virtud de la cual se cae en la cuenta del Dios que nos habita, lo que la hace equiparable a otras «revelaciones» (en este marco hay que situar la notas sobre Pagola, Torres Queiruga o Sobrino); igualmente se presenta a la Iglesia como sacramento de Cristo: en cuanto Cristo y la Iglesia son el «Cristo total» la Iglesia es en Cristo como un sacramento. Los otros dos puntos del texto se dedican a cuestiones de carácter moral: Cristo norma moral (cuestionando en consecuencia la «autonomía teónoma») y la moral de la sexualidad y de la vida.

5. LA CONSOLIDACIÓN DE LA TEOLOGÍA ESPAÑOLA

A partir de la década de los ochenta se ha ido desarrollando y consolidando una amplia producción teológica. Los riesgos de la des-construcción y de las tensiones no ha detenido el esfuerzo teológico sereno, serio y creativo, desplegado dentro del horizonte y del método abierto por el Vaticano II e insertado en la sensibilidad cultural del momento español. La figura y la acción del teólogo ha rebajado su relevancia pública, pero ello no ha afectado a la conciencia de su misión. Se ha desarrollado y consolidado la relación entre los teólogos, especialmente gracias a la participación común en congresos, a la colaboración en obras comunes y a las asociaciones de teólogos de diversas áreas (biblistas, moralistas, liturgistas, eclesiólogos, teólogos de Fundamental...). Comienzan a hacerse presentes las mujeres en la producción teológica²⁶.

Dos lagunas siguen presentes: no se ha logrado la constitución de una Asociación de Teólogos de carácter general ni se ha llegado a un auténtico debate intelectual entre los teólogos españoles (tal debido a la sobrecarga de tensiones, que genera suspicacias y sospechas); a ellas habría que añadir una tercera, de carácter extrínseco: apenas existe un espacio

²⁶ Cf. M. NAVARRO (ed.), *Diez mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993, con colaboración de D. Aleixandre, C. Bernabé, M. Pilar de Miguel, E. Bautista, J. Gómez Acebo, R. Estévez, F. Elizondo, M. Navarro, M.^a J. Arana, T. León.

de diálogo o de confrontación intelectual con filósofos o intelectuales laicos y no creyentes. Algunas iniciativas no han tenido continuidad. A. Quejazu (*Filosofía. La verdad y su historia*, 1969; *Cultura. El hombre y su historia*, 1973), boliviano pero ordenado sacerdote en Ávila, inició las «Conversaciones de Gredos» en 1951, que se mantuvieron hasta 1968, con participación de notables intelectuales del momento. Pero no han encontrado prolongación o sustitución. En el período posterior apenas se pueden mencionar nombres como Diego Gracia, Carlos Díaz, Miguel García Baró, Francesc Torralba, los cuales, con estilos diferentes, cruzan el umbral de la teología (desde otros presupuestos J. A. Marina con *Dictamen sobre Dios*). En esta carencia se puede percibir que no se han superado los condicionamientos de nuestra peculiar historia política y eclesial.

Antes de exponer el paisaje de las principales áreas de la teología sistemática, conviene señalar dos ámbitos en los que ha cuajado de modo visible el trabajo laborioso y la colaboración mutua: los manuales y los diccionarios. En ellos ha cuajado y se ha condensado el *humus* teológico español. Entre las series de manuales conviene recordar la colección *Sapientia Fidei* de la BAC, y asimismo la de los profesores de Navarra, de San Esteban y (aunque muchos textos son traducciones) de EDICEP.

El género literario de los diccionarios ha experimentado un florecimiento extraordinario. Algunos de los más conocidos son traducciones extranjeras (con colaboración o adaptación de autores españoles). Prestaremos atención a los específicamente españoles. Algunos se han planificado y realizado mayoritariamente desde una Facultad de Teología: un *Diccionario de Teología* (dirigido por C. Izquierdo) en Navarra, el *Diccionario del Sacerdocio* y la Enciclopedia ABBA (dirigida por E. Bueno y R. Calvo) desde Burgos. Las editoriales más activas en este campo vienen siendo San Pablo y Monte Carmelo. Hay abundancia de diccionarios sobre figuras concretas (Jesús, Pablo, Teresa de Jesús...). Pero prácticamente ningún campo o área de la teología se ha quedado sin su diccionario: *El Dios cristiano* (N. Silanes y X. Pikaza), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada* (A. Aparicio y J. Canals), *Diccionario de Ecumenismo* (J. Bosch), *Nuevo Diccionario de Catequética* (V. M. Pedrosa, M.^a Navarro, R. Lázaro, J. Sastre), de *Evangelización y Pastoral* (R. Berzosa, J. Sastre, V. Pedrosa), de *Movimientos y Asociaciones* y el de *Misionología y Animación misionera* (E. Bueno y R. Calvo), *Conceptos Fundamentales de Pastoral* (J.-J. Tamayo y C. Floristán), *Nuevo Diccionario de Pastoral* (C. Floristán), o *del Animador Pastoral* (R. Calvo), de *Eucaristía* (J. A. Abad)...

Para no multiplicar los apartados agruparemos los distintos tratados en áreas más generales; privilegiaremos obras de carácter general y global, así como manuales, evitando detenernos en monografías o en temas muy concretos o parciales.

a) EL AMPLIO ESPACIO DE LA APOLOGÉTICA Y DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Este amplio escenario no sólo se refiere a la defensa o propuesta de la fe, sino al esfuerzo realizado para ayudar a los cristianos a situarse en el escenario cultural del presente. El contexto cultural desde una lectura cristiana, los presupuestos antropológicos y religiosos para la fe, la credibilidad del acto creyente... han sido cultivados con profusión, profundidad y amplitud de miras. El diálogo fe-cultura no puede prescindir de este itinerario para hacer comprensible la propuesta cristiana. J. M. Rovira, *Fe y cultura en nuestro tiempo* (1986); J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe* (1995); O. González de Cardedal, *La gloria del hombre y España por pensar* (1985); J. M. Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura* (1993); E. Bueno de la Fuente, *España entre cristianismo y paganismo* (2000), y *¿Cristianofobia? La polémica anticristiana tan antigua y tan nueva* (2012), intentan mostrar la dignidad del *lógos* de la revelación en el concierto de las racionalidades contemporáneas.

El papel de la dimensión religiosa y del fenómeno religioso ha sido considerado desde distintos puntos de vista: desde una perspectiva filosófica A. Torres Queiruga en *La constitución moderna de la razón religiosa* (1992); como interpelación desde las inquietudes culturales, Ll. Duch, *Un extraño en nuestra casa* (2007), tras las huellas de *Religió i món modern* (1984). En el campo más estricto de la fenomenología de la religión, además de Martín Velasco (*La experiencia cristiana de Dios*, 1995, y *El fenómeno místico*, 1999) hay que recordar las aportaciones J. de S. Lucas (*Interpretación del hecho religioso*, 1982; *Dios horizonte del hombre*, 1994) y de Sánchez Nogales (*Filosofía y fenomenología de la religión*, 2003), que también ha estudiado la presencia de nuevas formas religiosas en España (*Religión, religiosidad y sectas*, 2000; *Cristianismo e Hinduismo*, 2000, y *El Islam en la España actual*, 2008).

Desde un punto de vista sociológico y pastoral han sido muy útiles las obras de J. M. Mardones, *Sociedad moderna y cristianismo* (1985), *Post-modernidad y cristianismo* (1988), *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual* (1999); de L. González de Carvajal, *Los signos de*

los tiempos (1987), *Cristianismo y secularización: cómo vivir la fe en una sociedad secularizada* (2003), y de Raúl Berzosa, *Evangelizar en una nueva cultura* (1998), *10 desafíos al cristianismo* (2004). Más vinculado a las recientes corrientes sociológicas se encuentra Ll. Oviedo, *La secularización como problema* (1990), *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales* (2002).

La relación fe-ciencia constituye uno de los campos más desatendidos por nuestra teología (últimamente se ha comenzado a traducir las obras extranjeras de referencia). Aparte de la bioética y de algunos estudios sobre las antropologías materialistas o monistas, apenas se pueden mencionar a A. Pérez de Laborda (*Ciencia y fe*, 1980; *¿Salvar lo real?*, 1983), M. Artigas, que intenta armonizar el pensamiento neotomista con los retos de la ciencia (*Filosofía de la ciencia*, 1999; *Ciencia, razón y fe*, 2004; *Ciencia y religión*, 2007), M. Carreira (*El hombre en el cosmos*, 1997) o los congresos y publicaciones promovidos por M. G. Doncel desde el Seminari de Teologia i Ciències de Barcelona.

El tratado de Teología Fundamental se fue configurando, siguiendo la solicitud de la *Sapientia Christiana*. Además de una *Introducción a la teología* (J. Rovira, 1996) o de la introducción al ministerio teológico (*El ejercicio de la teología*, A. Cordovilla, 2005; *El quehacer de la teología*, O. González de Cardenal, 2008) se va configurando el tratado de Teología Fundamental al ir superando las limitaciones de la apologética habitual (R. Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe. Trayectoria, cometidos y perspectiva de la Teología Fundamental*, 1981); se despliega en una amplia gama de perspectivas: presentando la racionalidad de la fe cristiana y la dimensión humanizadora de la salvación del Dios que se revela (M. Gelabert, *Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de Teología Fundamental*, 1983; *Salvación como hominización*, 1990), mostrando la credibilidad desde la categoría «testimonio» (S. Pie i Ninot, *Donar raó de l'esperança*, 1983; *Tratado de Teología Fundamental*, 1989); desde una perspectiva más eclesial destacando la coherencia de la fe (A. González Montes, *Fundamentación de la fe*, 1994, y *Teología Fundamental. De la revelación a la fe*, 2010); como reflexión en el interior de la fe para comprender la autocomunicación de Dios y la respuesta de la fe (C. Izquierdo, *Teología Fundamental*, 1998; *Creo, creemos. ¿Qué es la fe?*, 2008). La perspectiva «fundamental» se encontrará subyaciendo en la producción de los demás tratados teológicos.

b) HABLAR DE DIOS EN UN CONTEXTO DE INCREENCIA

La reflexión sobre Dios no podía hacerse más que sobre el transfon- do de la increencia y del ateísmo, lo cual implica consecuencias para el testimonio y para la concepción y presentación del Dios cristiano. Aunque hasta la década de los ochenta apenas había referencias al ateísmo en los Documentos de la Conferencia Episcopal, ya desde 1968 el Instituto Fe y Secularidad surgió «para el estudio del moderno proceso de secularización y de la inflexión atea de ese mismo proceso». En un primer momento se reconoció en la secularización (frente al secularismo) una consecuencia legítima de la fe cristiana (por lo que en gran medida se podía hablar de ateísmo aparente) y se destacaba la necesidad de abrirse a otros tipos de racionalidad (*Convicción de fe y crítica racional*, 1973; *Papeles del seminario «Racionalidad científica y convicción creyente»*, 1980). J. Gómez Caffarena, a partir de ese reconocimiento, avanza más allá de la filosofía para presentar *La entraña humanista del cristianismo* (1984). Las implicaciones teológicas son de mayor alcance, como ha puesto de relieve S. del Cura en diversos trabajos (*Salmanticensis*, 1988, 201-241; *Burgense*, 2010, 337-404).

En este contexto se intensifica el discurso teológico, recuperando la teología trinitaria como peculiaridad cristiana, destacando su dimensión salvífica, superando la clásica separación entre los tratados *De Deo Uno* y *De Deo Trino*, eludiendo los estrechamientos de la ontoteología y abriéndose a la interpelación de la pluralidad de religiones.

X. Pikaza, desde la amplitud de los datos neotestamentarios, ha intentado abrir la dimensión trinitaria a otros tratados: *Las dimensiones de Dios* (1973), *Trinidad y comunidad cristiana* (1990), *Enchiridion Trinitatis* (2005). La dimensión del ágape ha alcanzado prioridad (J. R. García-Murga, *El Dios del amor y de la paz*, 1991; E. Bueno de la Fuente, *El esplendor de Amar*, 2010). Otra fuerte corriente ha pensado a Dios desde el sufrimiento de los pobres (J. Vives, *Si oyérais su voz*, 1988). G. Urbarri ha mostrado la centralidad de la problemática trinitaria en la constitución de la teología antigua (*Monarquía y Trinidad*, 1996; *La emergencia de la Trinidad inmanente*, 1999), A. Cordovilla en la teología contemporánea (*Gloria de Dios y salvación del hombre*, 1997; *Gramática de la encarnación*, 2004) y J. Prades en la renovación coherente y global de diversos tratados teológicos (*Communicatio Christi*, 2004).

Desde el punto de vista sistemático descuella L. Ladaria: en *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (1998) presenta con clari-

dad y profundidad, con impostación bíblica, una visión trinitaria de Dios; en *La Trinidad misterio de comunión* (2002) expone y valora los temas más debatidos en la actualidad. J. Rovira ha ofrecido su última reflexión en *Dios el Padre* (1999) y *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo* (2008).

c) CRISTOLOGÍA Y MARIOLOGÍA

La cristología ha ofrecido una reflexión sin dicotomías entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, sin separación entre identidad y misión (entre cristología y soteriología), incorporando la perspectiva trinitaria y pneumatológica, destacando la dimensión pascual como presupuesto de la acción del Señor Resucitado en la Iglesia y en la historia. O. González de Cardedal ha prolongado su poderosa reflexión cristológica no sólo con su *Cristología* (2001), sino profundizando todo lo que la figura de Jesús ofrece al pensamiento (*Fundamentos de cristología*, 2005-2006). También de González Faus han procedido notables aportaciones (*El rostro humano de Dios*, 2007). X. Pikaza ha destacado desde un punto de vista bíblico la dimensión humana y pneumatológica: *El Espíritu Santo y Jesús* (1982), *El Evangelio, vida y Pascua de Jesús* (1990). Ricardo Blázquez (*Jesús, el evangelio de Dios*, 1985; *Cristo sí, la Iglesia también*, 1985) y M. Ponce (*Cristo, Siervo y Señor*, 1007) han intentado una visión equilibrada que evite dicotomías. Más cercana a la teología de la praxis es la producción de J. Lois (*Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, 1995) y J. Espeja (*Jesucristo, la invención del diálogo*, 2001). E. Bueno de la Fuente ha destacado la dimensión narrativa y relacional para conjugar el Jesús histórico y la confesión dogmática (*Diez palabras clave en cristología*, 2000)²⁷.

La mariología ha seguido la orientación abierta por el Vaticano II (C. García Llata, *María en el designio divino de la revelación*, 1999) desarrollando la perspectiva histórico-salvífica capaz de conjugar la perspectiva trinitaria, eclesiológica y antropológica. Dos revistas, *Ephemerides Mariologicae* de los PP. Claretianos y *Estudios Marianos* de la Sociedad

²⁷ El año 2011 se presentó en Deusto la tesis de M. A. GARCÍA BORTS, *De la satisfacción y sustitución a la solidaridad unitiva de Cristo en la soteriología contemporánea. Estudio histórico-sistemático en los escritos en español y en francés entre 1965 y 2010*, tocando un eje central de la cristología-soteriología y mostrando la conexión de la evolución en España en sintonía con el contexto europeo.

Mariológica, han acompañado este replanteamiento teniendo en cuenta las prácticas devocionales y espirituales, la hondura teológica y espiritual, los estudios históricos. Entre los manuales más extendidos se encuentran J. C. R. García de Paredes, *Mariología* (1995); A. M. Calero, *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia* (1990); E. Llamas y María de Nazaret (1998); M. Navarro, *María la mujer* (1987), desde una perspectiva feminista.

d) LA VIDA NUEVA DEL CRISTIANO: ANTROPOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

La antropología teológica se ha renovado especialmente integrando la separación existente entre los clásicos tratados *De Deo creante et elevante* y *De gratia*, poniendo como ejes la idea de imagen de Dios y la referencia a Cristo (Adán, figura del que ha de venir, ha de ser entendido a la luz de Cristo, nuevo y definitivo Adán). Se tiene en cuenta tanto la diversidad de concepciones filosóficas como la dimensión salvífica (y por ello antropológica) del resto de los tratados teológicos.

Los autores más influyentes han sido, de modo especial, J. L. de la Peña y L. Ladaria. El primero ha ofrecido una síntesis de la triple perspectiva: *Teología de la creación* (1986), *El hombre imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental* (1988) y *El don de Dios. Antropología teológica especial* (1991), con un diálogo en profundidad con las concepciones filosóficas y científicas. El segundo ofrece una equilibrada síntesis de los elementos bíblicos, patristicos y sistemáticos: *Antropología teológica* (1983) y *Teología del pecado original y de la gracia* (1993).

L. Lorda publicó *La gracia de Dios* (2000) y *Antropología teológica* (2009, que incluye el tema de la creación y de la gracia); L. M. Armendáriz, *Hombre y mundo a la luz del Creador* (2001); A. Villalmonete recupera la perspectiva escotista en *El pecado original* (1978); J. I. González Faus, en *Proyecto de hermano* (1988), presenta la fraternidad como síntesis de todas las dimensiones de la existencia humana.

«Vivir en el Espíritu» se convierte en fórmula clave de la espiritualidad, de la que existe una abundante producción teológica. La *Historia de la espiritualidad* fue presentada en 1969 en cuatro volúmenes (dirigidos por B. Jiménez Duque y L. Sala Balust). J. M. Moliner publicó dos volúmenes (1972 y 1974), y especialmente D. de Pablo Maroto en tres volúmenes (1990-2000: como «experiencias espirituales vividas por la Iglesia

a través de su historia»). Recientemente E. Pacho ha publicado un amplio estudio sobre *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la Espiritualidad Clásica Española* (2008). La tradición ignaciana ha sido cultivada sobre todo en torno a *Manresa* (tanto revista como colección) y la tradición carmelitana ha contado con brillantes investigadores y cultivadores: T. Álvarez, E. Pacho y F. J. Sancho.

Sobre la amplitud del campo de la espiritualidad ha trabajado C. García, *Teología Espiritual Contemporánea. Corrientes y perspectivas* (2002, los primeros capítulos datan de 1971), que ofrece una amplia panorámica de la evolución y las novedades desde el Vaticano II. A partir de la teología ascético-mística (pedida por la *Deus Scientiarum Dominus* como complemento de la teología moral), y aunque no fue presentada como disciplina teológica por el Vaticano II, se ha ido consolidando la Teología Espiritual con propia identidad, si bien con estrecha vinculación con la dogmática. Entre los autores con visión sistemática y manualística se pueden recordar J. Rivera y J. M. Iraburu, *Espiritualidad católica* (1982, con un planteamiento más clásico); J. Esquerda Bidet, con una amplísima producción (*La espiritualidad cristiana*, 1992); E. Ruiz Salvador (*Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, 1988) la concibe como estudio sistemático de la realización del misterio de Cristo en la vida del cristiano y de la Iglesia que se desarrolla bajo la acción del Espíritu; S. Gamarra (*Teología espiritual*, 1994) intenta un método integral que incluya tanto el momento inductivo —la experiencia— como el deductivo —la objetividad de la obra de Cristo—; J. L. Illanes (*Tratado de Teología Espiritual*, 2007) desde la referencia a San Josemaría Escrivá ve la vida espiritual como la vida cristiana vivida en plenitud, la incorporación a la propia vida de la realidad afirmada por el dogma; A. Guerra (*Introducción a la Teología Espiritual*, 1994) destaca más el carácter histórico y social de la acción del Espíritu e incorpora «nuevas fuentes de la teología: los pobres, los sencillos, las mujeres, los comprometidos...»).

e) LA IGLESIA EN SU IDENTIDAD Y MISIÓN: ECLESIOLOGÍA, LITURGIA Y PASTORAL

Dentro de la enorme producción sobre temas particulares y polémicos, la reflexión sistemática ha ido aportando frutos abundantes, buscando la integración de los complejos aspectos de la Iglesia, armonizando la categoría «Pueblo de Dios» con el resto de imágenes fundamentales.

La ampliación de la perspectiva eclesiológica (con sus repercusiones en la visión de la vida eclesial) se muestra en el planteamiento de la revista *Seminarios*²⁸.

A. Antón ha ofrecido una riquísima perspectiva bíblica e histórica²⁹, cuyas coordenadas sistemáticas se reflejan en algunas cuestiones concretas pero centrales (*Conferencias Episcopales ¿instancias intermedias?*, 1989). J. Planellas³⁰ ha ofrecido una panorámica de la eclesiología española desde la perspectiva de la recepción del Vaticano II. Entre las obras más conocidas se encuentran S. Pié i Ninot desde el punto de vista del signo-sacramento *Introducción a la eclesiología* (1995) y *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (2007)³¹; desde el punto de vista de la comunión, M. M. Garijo Guembe, *La comunión de los santos* (1991, si bien la edición alemana es de 1988), y R. Blázquez (*La Iglesia del concilio Vaticano II*, 1988); desde el Misterio, P. Rodríguez, *La Iglesia misterio y misión* (2007) y *Iglesia y ecumenismo* (1979); desde la misión y la sinodalidad, E. Bueno de la Fuente (*Eclesiología*, 1998; *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, 1999), dimensión que ha sido cultivada por la revista *Misiones Extranjeras* del Instituto Español de Misiones Extranjeras. Son notables las aportaciones de J. Losada³², S. Madrigal (sobre la eclesiología del «conciliarismo» del siglo xv, de la tradición ignaciana y

²⁸ Nació en 1954 como órgano de expresión del Colegio Mayor Maestro Ávila, casa de formación de los Operarios Diocesanos. En 1966 se creó el Instituto Vocacional Maestro Ávila, y abrió la temática de las vocaciones sacerdotales y religiosas; el desarrollo postconciliar hizo descubrir la dimensión misionera y evangelizadora de todo el Pueblo de Dios y por ello el sentido de los nuevos ministerios; a partir de 1975 la atención se dirigirá a todos los agentes de evangelización y, por tanto, tomó como subtítulo *Sobre los ministerios en la Iglesia*. En el tratamiento de los laicos, vida consagrada, nuevos ministerios y nuevos movimientos o comunidades eclesiales se ha producido una amplísima bibliografía en la que no podemos detenernos.

²⁹ *La Iglesia de Cristo. El pueblo de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977; *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. I. *En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, Madrid 1986, y II. *De la Apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid 1987.

³⁰ *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*. I. *Riu-dor, J. Collantes, M. M. Garijo Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, Roma 2004.

³¹ Hay que mencionar también la edición española, ampliada, del *Diccionario de Eclesiología* de O'Donnell (2001).

³² *Distintas imágenes de Iglesia* (1983).

del Vaticano II)³³ y J. R. Villar sobre cuestiones centrales de la eclesiología actual³⁴.

La liturgia, a la luz del Vaticano II, ha logrado su verdadero estatuto teológico como fuente y cima de la vida de la Iglesia en la lógica de la historia de la salvación. J. A. Ibáñez y M. Garrido, en *Iniciación a la liturgia de la Iglesia* (1988), presentan la celebración como fuente de conocimiento de la liturgia, y el primero en *La celebración del misterio cristiano* incorpora en mayor medida las aportaciones postconciliares. L. Maldonado en *La acción litúrgica* (1995) acentúa más la dimensión antropológica y comunicativa. Como proyecto colectivo de la Asociación de liturgistas D. Borobio ha coordinado *La celebración de la Iglesia* (3 vols., 1985ss), que intenta tener en cuenta las diversas dimensiones de una liturgia a la altura del tiempo. Julián López ha resumido en *La liturgia de la Iglesia* (1994) notables estudios anteriores³⁵.

Los sacramentos han sido planteados en la misma coordenada, situándolos en la historia de la salvación, en la vida de la Iglesia, en la relevancia antropológica y en su apertura pastoral (R. Arnau, *Tratado general de los sacramentos*, 1994). La iniciación cristiana ha sido objeto de especial atención por sus implicaciones pastorales y catequéticas. I. Oñatibia elaboró el manual *Bautismo y confirmación* (2000). D. Borobio, a partir de la tesis sostenida en *Proyecto de iniciación cristiana* (1980) y *La iniciación cristiana* (1996), ha publicado numerosos estudios y concreciones. La eucaristía ha sido estudiada desde el punto de vista bíblico (J. L. Espinel, *La Eucaristía en el Nuevo Testamento*, 1980), litúrgico y teológico: *Eucaristía* (2000), de D. Borobio; *La eucaristía, misterio de comunión* (1983) y *La eucaristía en la vida de la Iglesia* (1986), de M. Gesteira; *La Cena del Señor, misterio de comunión* (2007), de J. Fontbona; *La Eucaristía, don y misterio* (2009), de A. García Ibáñez. No son muchos los autores que incluyen expresamente la eucaristía en la iniciación cristiana: J. C. R. García

³³ *La eclesiología de Juan de Ragusa* (1995), *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia* (2000), *Vaticano II: remembranza y actualización* (2002), *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (2012).

³⁴ *Teología de la Iglesia particular* (1989), *Eclesiología y ecumenismo* (1999), *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral* (2004). Con P. Rodríguez ha ofrecido una traducción española de *La unidad en la Iglesia* (1996) y *Simbólica* (2000) de J. A. Möhler.

³⁵ *El don de la Pascua del Señor. Pneumatología de la Cincuentena Pascual en el Misal Romano* (1977) y *En el espíritu y la verdad*, 2 vols. (1987 y 1993).

de Paredes, *Iniciación cristiana y eucaristía* (1987). También se ha tenido en cuenta la *Dimensión social de la liturgia y los sacramentos* (D. Borobio, 1992), como se ve en X. Basurko, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía* (1987).

El sacramento del orden ha sido objeto de numerosos estudios teológicos: R. Arnau (*El ministerio en la Iglesia*, 1991; *Orden y ministerios*, 1995), J. Esquerda Bifet (*Teología de la espiritualidad sacerdotal*, 1976; *Espiritualidad sacerdotal en el presbiterio*, 1986; *La espiritualidad del Buen Pastor*, 2008), S. Gamarra (*Manual de Espiritualidad sacerdotal*, 2008), M. Ponce (*Llamados a servir. Teología del sacerdocio*, 2001), R. Fernandez (*Sacramento del Orden*, 2007), los Symposiums de la Facultad de Burgos.

La Teología Pastoral ha ido consolidando su estatuto propio (al margen de que los diversos tratados teológicos destacan la dimensión pastoral). La necesidad de proyectar, analizar y evaluar las acciones eclesiales ante los desafíos de la época ha sido un estímulo determinante. Para ello hubo que superar la visión casuista y clerical de los tratados preconciiliares. En España fue pionero C. Floristán, que publicó con J. M. Estepa, *Pastoral hoy* (1966), y con M. Useros, *Teología de la acción pastoral* (1968). Omitiendo los puntos más especializados, mencionamos los manuales o visiones de conjunto más significativos: C. Floristán (*Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, 1991, en la perspectiva de los mencionados *Conceptos Fundamentales de Pastoral*) plantea en rigor una «teología práctica» desde la categoría praxis con influjos de la teología de la liberación; R. Prat i Pons (*Tratado de teología pastoral. Compartir la alegría de la fe*, 1988) pone el acento en la pastoral como medio de reconstruir la imagen eclesial auténtica desde la perspectiva pascual; J. A. Ramos Guerreira (*Teología pastoral*, 1995) se interesa ante todo por la acción de la Iglesia en sus realizaciones históricas concretas; R. Calvo (*La pastoral del Espíritu*, 2002; *Hacia una pastoral nueva en misión*, 2004) pone el énfasis en una pastoral desde el aliento de la misión y el ejercicio de la sinodalidad; J. L. Moral (*Ciudadanos y cristianos. Reconstruir la teología pastoral como teología de la praxis cristiana*, 2007) propugna el retorno a la experiencia moderna para superar la tendencia de la Iglesia a expresarse en fórmulas premodernas; R. Pellitero, *Teología pastoral. Panorama y perspectivas: una eclesiología práctica al encuentro de todos* (2006)³⁶.

³⁶ Recientemente ha adquirido prioridad el tema del primer anuncio: J. C. CARVAJAL, *Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia*, PPC, Madrid 2012; X. MORLANS, *El primer anuncio. El eslabón perdido*, PPC, Madrid 2009.

La catequesis ha realizado una gran empresa para lograr el método y el contenido requerido por la teología y por las necesidades evangelizadoras de la Iglesia. *Catequesis de la comunidad* (1983) constituye un punto de referencia esencial, pues sitúa la catequesis en el conjunto de la obra evangelizadora de la Iglesia, como acción eclesial, que debe mantener la identidad cristiana a la vez que inicia en la vida de la comunidad. Este proceso ha sido sostenido y alentado por revistas como *Actualidad Catequética* y *Teología y Catequesis*, y por el trabajo de muchos autores: E. Alberich (*La catequesis en la Iglesia. Elementos de catequesis fundamental*, 1991), V. Pedrosa, J. M. Estepa, E. Alburquerque, A. Ginel, A. Mate sanz, M. del Campo... L. Resines ha colmado una laguna con sus trabajos sobre la historia de los catecismos y de la catequesis en España (*La Catequesis en España*, 1997).