

histórica que les sirve de contextualización. No obstante, echo en falta para completar este excelente cuadro de reforma alguno de los textos de naturaleza eclesiológica redactados entre 1520-1521, donde Lutero esboza su visión espiritualista de Iglesia y su crítica al papa como el anticristo. El más representativo sería el escrito contra Agustín de Alveldt, *Sobre el papado de Roma (Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig)*, del cual existe traducción a la lengua castellana (de Gabriel Tomás, Barcelona 1993).

En definitiva, estamos ante una cuidadosa selección de textos del Reformador de Wittenberg, que prolonga la edición de T. Egidio. Con todo, para la traducción se ha optado por seguir la edición argentina en diez volúmenes de las *Obras de Lutero*, de Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, como se nos dice en la introducción (p. 20). Para una adecuada ponderación de este proyecto de *Obras reunidas* en tres volúmenes hay que tener en cuenta el reciente trabajo de Rafael Lazcano, «Las ediciones castellanas de las obras de Lutero» [en: Francisco Javier Campos, coord. *Lutero, su obra y su época*. Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones históricas y artísticas 55. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones históricas y artísticas, 2017, 401-424]. De ahí resulta y resalta, aparte del esfuerzo global del proyecto, el hecho de que Pablo Toribio nos ha ofrecido la primera traducción completa al castellano del texto *Contra la execrable bula del Anticristo* (texto IX), de la versión latina de la Carta a León X, y una nueva traducción del tratado sobre *La libertad cristiana* (p. 20).

Quedamos, pues, a la espera de los otros dos volúmenes anunciados, que son anticipadamente de gran interés para conocer el pensamiento y la personalidad del «fraile hambriento de Dios», tan dispersa por sus cartas y por sus famosas *Charlas de sobremesa*. S. MADRIGAL

Villagrán Medina, Gonzalo, SJ. *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*. Colección GS. Madrid: PPC, 2017, 158 pp. ISBN: 978-84-2883-063-8.

Este ensayo, si nouviésemos en cuenta la previa publicación en 2013 de la tesis doctoral del autor con el título *Public Theology in a Foreign Land: A Proposal for Bringing Theology in Public into the Spanish Context* (Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2013) sería el primer libro de Gonzalo Villagrán Medina, joven jesuita y profesor de la Facultad de Teología de Granada y de la Universidad Loyola Andalucía en el contexto académico español. Este libro anuncia un proyecto teológico que puede llegar a ser relevante en los próximos años: la elaboración y la comunicación de una nueva forma de hacer teología que tiene en cuenta los contextos de sociedades pluralistas. Además de anunciar un proyecto teológico, el libro pone las bases metodológicas y explicita los supuestos hermenéuticos de esa teología.

El libro consta de ocho capítulos, precedidos de una introducción al conjunto y seguidos de una conclusión y un apartado bibliográfico.

En la introducción (pp. 5-9) se afirma que desde 1900 la dimensión social de la fe viene siendo uno de los temas teológicos centrales. El autor hace alusión a distintos movimientos y procesos: el magisterio social católico, el *Social Gosp Movement* de Rauschenbusch en los Estados Unidos, la conferencia *Life and Work* o la reflexión teológica de autores como H. de Lubac. El autor sintetiza esta posición con la cita de la constitución conciliar *Gaudium et spes* (30) sobre el deber de justicia y caridad. A partir del concilio han existido varias propuestas teológicas sociales, una de ellas la teología pública (TP, a partir de ahora) a la que está consagrado el libro. Como ocurre tantas veces, el término TP no se circunscribe a una escuela o movimiento cerrado, sino que se refiere a un conjunto de autores que se define por «un cierto estilo de reflexión» (p. 6) y por «un discurso público, normativo y descriptivo», dirigido tanto hacia dentro de la Iglesia como a la sociedad y argumentado de forma que pueda ser evaluado y juzgado mediante recursos públicos. La TP es, por tanto, un discurso teológico que debe ser públicamente significativo en sociedades plurales, para participar en su debate social, por lo que es diferente de una teología claramente confesional que se concibe solo al servicio interno de la Iglesia. La introducción concluye con una presentación del conjunto de los capítulos del ensayo.

El primer capítulo (pp. 11-24) presenta el contexto de la TP y sus relaciones con otras teologías. La privatización o la marginación de la religión y de la teología se presentan en nuestro contexto como un destino inexorable; frente a este quiere reaccionar la TP. El autor vuelve a aludir al contexto, si bien esta vez menciona otros hechos desde mediados del siglo XX, diferentes en parte de los aludidos en la introducción, subrayando la invitación del Concilio Vaticano II a resistir ante el individualismo burgués, lo que después formularon la teología de la liberación, la teología política o la misma TP.

El segundo capítulo (pp. 25-40) es muy clarificador y sumamente útil para muchos lectores, incluso especialistas, porque describe con brevedad, claridad y orden los cinco modelos postconciliares de intermediación entre la revelación y las realidades sociales. Como es bien sabido, esta es una cuestión clave para la recepción del Concilio Vaticano II, para la hermenéutica del mismo e incluso para la historia de la tradición desde Trento. El autor, sin embargo, no entra en estos temas, sino que con rigor y con claridad pedagógica expone los modelos resultantes, dando por supuesta la cuestión de la (inter) mediación precedente. Los modelos son denominados «ley natural», «teología de la liberación», «teología pública» y «teología política». A ellos habría que añadir un quinto modelo, que en realidad «juega en otro campo», pues se trata del único modelo no derivado de Rahner, el de la «Radical Orthodoxy» (y una cuestión aparte sería la de la «teología del pueblo», cultivada en Argentina al mismo tiempo que la teología de la liberación, de la que ¿forma parte?). Dejando a un lado también el de la «ley natural», nos quedan otros tres modelos que «buscan encontrar a Dios en

medio de la historia para desde ahí volver a encontrar lo escondido y misterioso de Dios», afirma el autor siguiendo a G. Martínez (2002) quien sostenía que el doble movimiento teorizado por Rahner *exitus-reditus* no le llevaba a buscar a Dios en la transcendencia, sino en las condiciones de posibilidad y en las condiciones de la historia y de las experiencias de no identidad realizadas en esa misma historia. El autor percibe el influjo más o menos explícito de la teología de Karl Rahner en los cuatro modelos, no así en el quinto modelo, «descolgado» en la presentación y contrapuesto al de TP, el modelo llamado de la «radical ortodoxia» que concibe a la Iglesia como comunidad alternativa que no está interesada en la mediación sino en la proposición extraña de un mensaje de salvación. En el último epígrafe del capítulo se hace una presentación comparativa de los otros tres modelos con el de la TP a partir de las siguientes nociones: teologías confesionales frente a una teología para la sociedad plural; orientación política o cultural, relación con la conflictividad social y política y centralidad de la praxis o del debate.

El capítulo tercero trata sobre los orígenes de la TP (pp. 41-55) y sobre la novedad de esta expresión. Como ha quedado apuntado, la teología pública surgió en el segundo posconcilio del Vaticano, al mismo tiempo que otras corrientes. La presentación comparativa de las mismas con la TP es el objeto del tercer capítulo, así como su vinculación con la teología moral y el pensamiento social cristiano. Tomando como punto de partida el debate entre Robert N. Bellah y Martin Marty, (al que se menciona por su posterior influencia sobre el sociólogo hispano-norteamericano José Casanova, autor del importante estudio *Religiones públicas en el mundo moderno* (Chicago 1994, Madrid 2000) Villagrán presenta a continuación el abanico de autores y posiciones de forma sistemática. Un factor dio especial relevancia pública a la corriente de la TP: la *Global Network of Public Theology*. En las páginas siguientes se explica la variante católica de la TP, orígenes y fuentes, desarrollo y relación con el autor clave de esta corriente, David Tracy. Según Villagrán, Tracy ha configurado «el paradigma más sólido para elaborar una teología pública» católica. Es normal que le dedique el siguiente capítulo.

El profesor Villagrán expone a continuación (pp. 57-70) el considerado paradigma de referencia de la TP, el modelo crítico-correlacional de David Tracy, inspirado a su vez en el teólogo Bernard J. F. Lonergan. El modelo lo desarrolló Tracy en su obra *The Analogical Imagination: christian theology and the culture of pluralism* (1981). Estos son los componentes del modelo de Tracy: un rasgo social (pluralismo), una clave hermenéutica (lo clásico), un lugar teológico (la situación inhumana) y un método, que da nombre al paradigma (la imaginación analógica). Si en el momento de escribir Tracy la situación humana existencial era el «locus» teológico, más tarde habría que incluir entre los «lugares» pertinentes tanto la praxis y la crítica, como el diálogo interreligioso.

El quinto capítulo (pp. 71-84) pone en relación la TP con la teología moral y lo hace apoyándose especialmente en un escrito de David Hollenbach de 1989

(p. 73) para explicar cómo se relacionan ambas disciplinas a partir de las cuatro fuentes de la moral (escritura, tradición, razón natural y experiencia, pp. 73-82). Esta comparación de Hollenbach, según Villagrán, constituye la «mejor articulación» de TP y teología moral que se ha propuesto hasta ahora. Hollenbach hablaba de un «círculo hermenéutico» de conversación entre ambas perspectivas. Es esta expresión cara a nuestro autor, que la usó en el discurso inaugural de la Facultad de Teología del curso 2017-2018: *Conversaciones transformadoras. Una metodología para el diálogo islamo-cristiano en el campo del pensamiento social religioso* (Granada, 28 de septiembre de 2017). Un concepto cercano a la conversación nos parece que puede ser el de «axioma medio», que quizá podríamos también emparentar con el de «jerarquía de verdades» del que habló Vaticano II (Decreto sobre Ecumenismo, n. 11). Un «axioma medio», según el autor que sigue en esto a Hollenbach, es una forma de pasar desde las grandes orientaciones éticas a las decisiones concretas aplicadas (p. 82).

La base filosófica conveniente para la TP es el centro del sexto capítulo (pp. 85-101). El autor afirma que es importante dedicar un tiempo a «reflexionar sobre las filosofías que acompañan y que pueden ayudar al desarrollo de la teología pública» (p. 85). El origen anglosajón y protestante de la TP es para Villagrán el motivo por el que esta ofrece menos sensibilidad y más desinterés por las cuestiones filosóficas, por lo que el diálogo de las ciencias sociales con la TP se hace más difícil. La hermenéutica de Gadamer, o inspirada en él, apoya una elaboración metodológica seria y consistente. El influjo de Tracy hace que el esfuerzo hermenéutico sea muy importante para la elaboración de la TP. «La comprensión y la correcta interpretación de lo comprendido», la hermenéutica según Gadamer, tiene especial relación con la religión judeo-cristiana. Los pre-juicios o pre-comprensiones, considerados desde el pensamiento ilustrado como algo negativo, son considerados necesarios para Gadamer. Ya decía Heidegger que era mejor partir de prejuicios que de «nada» (pues al menos son «pre-juicios», no la *tabula rasa* pretendida por la escolástica). El acercamiento a un objeto de la interpretación constituye un «círculo hermenéutico» en el que se cuestionan nuestras precomprensiones. Este acercamiento aporta elementos importantes para la teología pública. También la filosofía social que desarrolla la «ética comunicativa» de J. Habermas exige conocimientos e instrumentos para que las tradiciones religiosas (Gadamer) puedan contribuir dialógicamente al bien común (Habermas), a pesar de que John Rawls, un autor «fundador» de la actual filosofía social y política, sostuvo una posición escéptica y distante en relación con la religión que también anteriormente había sostenido Habermas, aunque en el filósofo de la *Escuela de Frankfurt* ha habido una evolución relativamente reciente en relación con la religión. Villagrán dedica a ese autor una buena parte del capítulo, lo que da idea de su importancia en este momento para el diálogo con los teólogos. El más conocido –el diálogo y el teólogo– fue sin duda el que el filósofo alemán sostuvo en 2004 con Joseph Ratzinger, pero J. B. Metz, D. Tracy, F. Schüssler-Fiorenza o J. A. Estrada son nombres esenciales

en esa discusión y «recepción teológica» de Habermas. Por último, la presentación inteligente de la propuesta que Villagrán llama «dialógica y casuística» del jesuita lionés Paul Valadier introduce un nuevo actor del diálogo filosófico que proviene de una tradición distinta. Valadier es un pensador francés buen conocedor de Nietzsche. Villagrán diferencia entre tradición casuística abierta, como parece querer recuperar Valadier, y tradición casuística manualista. Frente al segundo infinitamente concreto y esterilizante y al principialismo generalista abstracto (*principialism*), Valadier defiende el estudio «aplicado», caso por caso, sin pretender tener siempre soluciones genéricas previas. Al hacerse eco de la posición de Valadier, nuestro autor está abriendo aquí un camino prometedor para el discernimiento moral y el debate ético sobre la acción en sociedades pluralistas. La moral ha de apoyarse en la discusión y solo en ese espacio puede entrar el argumento «religioso» para luego impregnar, en línea con lo pretendido por P. Ricoeur, las instituciones. La religión pública puede que no esté reconocida en las leyes, ni deba estarlo, pero como teología pública en sociedades en debate permanente (Valadier) puede dotar de lenguaje y puede nutrir de símbolos afectivos y de patrimonio axiológico a los entramados institucionales: capital social (Putnam) y capital simbólico (Bourdieu). Ciertamente, esta es una línea prometedora que Villagrán haría muy bien, si no ha comenzado a hacerlo ya, en explorar.

El séptimo capítulo (pp. 103-114) está dedicado a las críticas recibidas por la TP. Dos referencias: la filosofía política profético-radical o comunitarista que podemos representar por A. MacIntyre y su *After Virtue* (1981), y más tarde por la *Radical Orthodoxy*, cree que la TP no presta la importancia suficiente a la cuestión de la identidad. El autor de TP explica la posición de Tracy en relación con esta crítica. Por otro lado, también se acusa a la TP de su incapacidad normativista, crítica realizada principalmente por los defensores de la ley natural como mediación para sociedades pluralistas.

El octavo y último capítulo (pp. 115-135) explora las principales posiciones sobre la TP hasta la fecha y las aplicaciones que aquella ha tenido en su contribución al bien común. Sus epígrafes son reveladores del contenido: el magisterio social basado en la TP, un ejemplo concreto a partir de los documentos de los obispos estadounidenses (1983 y 1986) sobre la economía y la justicia y sobre la carrera de armamentos y la paz, la elaboración de K. Héller ante la inmigración, la TP en Sudáfrica y la teología política de Alfonso Álvarez Bolado (de quien se dice que su principal obra fue *El experimento del nacional-catolicismo* (1976), aunque hubiese sido muy oportuno referirse a la notable ampliación y nueva edición bajo el título de *Teología política desde España*, Bilbao 1999, con una amplia introducción del autor). Nos interesaría discutir la afirmación de que la teología política de Á. Bolado es una forma de TP, como el autor llega a decir «avant la lettre» (¿y a matizar?). Este último capítulo abre expectativas y propone caminos a transitar, concluyendo que se puede «aprender de la experiencia». No creemos que se trate de una tradición teológica «local» (p. 131),

sino esencialmente de una parte integrante de la teología política europea de los años 70 y 80 como reflexión crítica sobre las tomas de posición de la Iglesia en relación con la sociedad y con el Estado. Hay una segunda etapa posterior a 1976 en que Á. Bolado sí desarrolló una serie de reflexiones aplicadas que se pueden parecer más a una firma hispana de TP: sus artículos nunca recogidos como libro, sobre la Constitución, la escuela, la enseñanza religiosa, el debate legislativo sobre el divorcio, el referéndum de la OTAN, los nacionalismos, etc., pero en la formulación de Á. Bolado esas tomas de posición crítica lo eran desde dentro de la Iglesia y sobre la Iglesia, por lo que nos parece que les convenía más la denominación de teología eclesial, aunque de ella se derivasen consecuencias públicas a partir de las nuevas tomas de posición de la Iglesia. La revista *Iglesia viva* impulsada y escrita por un grupo de teólogos de varias generaciones y lugares, aunque predominantemente desde Bilbao y Valencia, en la que participó muy activamente Á. Bolado, sí nos parece una forma colectiva de TP en su pretensión y en su formulación. La teología de Á. Bolado a nuestro parecer es, sin más, teología política europea en la senda rahneriana de Metz y no otra cosa. Una precisión no sin importancia es la correlación entre nacionalcatolicismo y neogalicismo, no simultánea y complementaria como pretende el autor, sino sucesiva como forma de relación con el factor eclesial desde el poder, y muy distinta en su configuración. Si bien el término nacionalcatolicismo no fue una creación de Á. Bolado como él mismo explicaba, sí lo fue el de neogalicismo, que reflejaba muy bien el planteamiento desde el poder ante la Iglesia, posterior al importante documento episcopal sobre «Iglesia y comunidad política» de 1973 y, por tanto, una forma de ejercicio del poder predominante durante el tardofranquismo y primeros años de la democracia. En España no ha vuelto a haber –ni podía haberlos– nuevos planteamientos nacionalcatólicos, pero sí retornos intermitentes de posiciones neogalicanas, explícitas desde la derecha política (por ejemplo desde la FAES escuchada atentamente por cierta parte de la jerarquía episcopal hoy mayoritariamente en retiro), implícitas desde los nacionalismos conservadores periféricos y quizá desde ciertas izquierdas cómodamente instalada en la gestión de los gobiernos.

La conclusión (pp. 137-141) subraya que el libro es «un recorrido» para la corriente de la TP que puede servir a la evaluación de esa forma de teología en el servicio del bien común de la sociedad plural a través de un discurso significativo e íntegramente teológico. El modelo aplicado al contexto español no está desarrollado en el libro, puesto que la inmensa mayoría de este se basa en el caso norteamericano, a partir del acercamiento hermenéutico de Tracy. Queda por trabajar el modelo aplicado a España a partir del análisis de la fuerte secularización de la sociedad española de 2017, que ya los primeros iniciadores de *Fe y Secularidad* (Á. Bolado, G. Caffarena) constataron: no era aquella distinta de la que documentos episcopales de 1937 afirmaban. No estamos ante un fenómeno nuevo. El libro, como hemos dicho, no concluye, sino que afirma una apertura nueva para trabajar ahora sí, una TP propiamente española.

Antes de hacer una valoración de la obra en su conjunto, permítansenos algunas pequeñas observaciones de detalles sin importancia: algunas notas a pie de página (páginas 6, 29, 35, 100, 118, 119, 123, 126) contienen textos en lengua original, todos en inglés, salvo uno francés: ¿es propio de un libro publicado en una colección generalista dirigida al gran público? Dejo constancia de alguna observación sobre la bibliografía: la de un libro de M. Zalba que aparece citado, aunque no se vea bien qué utilización se ha hecho de él; extraña el mantenimiento de expresiones y afirmaciones en inglés cuando debieran figurar en castellano (pp. 139, 144, 147 y 148); la bibliografía es muy rica y está bien seleccionada, pero ni toda la mencionada al final está citada o es utilizada ni siquiera implícitamente en el libro, ni tampoco pretende la exhaustividad a que parece invitarnos en otros casos, por lo que encontramos algunas ausencias inevitables en autores como Álvarez Bolado, Díaz-Salazar, Habermas, Martínez Martínez, Metz o Vidal, o al ver que se cita el documento episcopal norteamericano de 1986 (*Economic Justice for All*), pero no el de 1983 (*The Challenge of Peace*), sin embargo sí comentado en el capítulo octavo.

Este libro tienes tres virtudes importantes y bastante poco frecuentes: acuña un concepto sencillo y claro desde el título y lo trata a lo largo del libro; presenta un paradigma para hacer teología con incidencia en unas sociedades plurales, un paradigma postsecularista (aunque es curiosa y quizá llamativa la ausencia de referencias a Charles Taylor; ¿es hoy posible un debate sin referirse al autor de *A secular age*, 2007?); por último, el libro es breve, conciso y claro, aporta mucha información y presenta un estado de la cuestión en pocas páginas, abriendo muchas pistas y ofreciendo amplios horizontes para continuar el estudio y el debate.

Este es un libro inacabado, no incompleto. Es un libro inacabado, porque es un libro promotor de posteriores desarrollos del proyecto intelectual del autor y de una nueva forma y perspectiva para la teología moral social. Este libro aporta un programa de teología que con claridad diseña un itinerario. Este proyecto requiere una fundamentación antropológica y epistemológica que complete y profundice mucho más su marco y su modelo, siguiendo probablemente a Lonergan y su recepción por Tracy.

Me permito, antes de acabar, enumerar algunos puntos que deberían ser objeto de debate: la cuestión epistemológica previa, abordada en el capítulo primero, que aunque sea la más ardua, no la debemos ignorar; las relaciones entre la TP y la ley natural como formas de interpretar desde lo humano común lo que es aportación pertinente para la sociedad que tiene su raíz en la teología cristiana; las relaciones de la TP con la teología política. Modestamente creemos que esta es algo más que una teología confesional. A la referencia a Á. Bolado y la que hemos hecho a un intelectual ¿«orgánico»? de la transición eclesial española, la revista *Iglesia viva*, habríamos de añadir, como sugiere el autor, el nombre del otro teólogo político español, Olegario González de Cardedal. Si Á. Bolado se centró en la incidencia pública que tenía una fe, desde el punto de vista eclesial,

reflexivamente crítica, Cardedal se refiere desde posiciones más tradicionales a la pérdida de calidad y a la irrelevancia de un catolicismo culturalmente empobrecido: *afasia eclesial*, *amnesia cristiana* y *anorexia intelectual* son las claves críticas de ambos autores ante el catolicismo español.

Otra tarea de esta TP que nace entre nosotros es la de no equivocarse el objetivo cuando estamos pasando de sociedades seculares plurales (y ciertamente bastante democráticamente pluralistas) a sociedades regidas desde paradigmas postseculares, propios de una modernidad postilustrada, quizá menos auténticamente pluralista, pero mucho más desregulada y rota, en la que una laicidad arbitral, equidistante y garantista tiene poco que hacer ante las nuevas demandas de las religiones públicas (Casanova) que no solo «retornan» al espacio público a la antigua, sino que ejercen sin más su derecho de ciudadanía en un espacio público que ya no se rige por la laicidad negativa clásica. Digámoslo con una pregunta: ¿cómo será –o habría de ser– la TP en una sociedad postsecular y postlaicista? La TP parte de unos interlocutores que «se reconocen unos a otros como tales», pero en el cristianismo que ha «estallado» (de Certau), los interlocutores son todo menos reconocidos, pues el gran drama de nuestro tiempo ya es no la ruptura entre el evangelio y la cultura (Pablo VI, 1975), sino la excultura de la fe, de la experiencia religiosa y de la pertenencia eclesial (Hervieu-Léger, Roy) unida a una desprivatización de la religión (Casanova) que actúa «por libre» desarraigada y exculturada.

Coincidimos con el autor en que el paradigma de la TP se ofrece a la Iglesia como un gran instrumento para ayudar a seguir cumpliendo tal papel significativamente en la construcción de la sociedad, aunque me permito añadir que ese instrumento no ahorra al catolicismo español, al eclesial y al sociocultural, otra forma de teología, una teología política reflexiva y crítica sobre la instalación eclesial acomodada de la Iglesia en una sociedad burguesa que la domestica y la «reduce» a sus necesidades y expectativas haciéndole perder aquel carácter de «oferta extraña de salvación», inherente al anuncio cristiano del evangelio. Algo parecido, referido al contexto público y eclesial, escribía muy recientemente el teólogo jesuita francés Étienne Grieu (*Centre Sèvres* de París).

No estamos muy seguros de que ese esfuerzo intelectual de la TP no esté abocado al fracaso si se plantea solo como la «valiosa articulación» entre realidad social y revelación cristiana. La novedad teológica cristiana debe ser siempre consciente del precio que como «oferta extraña», aunque no quiera serlo, le toca pagar y que como precio pagado muy probablemente no va a recuperar de ninguna forma. Si la TP no acepta el fracaso posible de su intención, no logrará nada que no estuviera ya asimilado; en el fracaso al menos habría logrado que no se perdiera lo «singular cristiano» (Guardini) cargado siempre de posibilidades de futuro. TP sí, por supuesto, pero junto a ella, teología política crítica y diaconía eclesial en la base, en medio del pueblo; en caso contrario, la TP no dejaría de ser un «hermoso artificio» de laboratorio para «almas bellas», lo que de ninguna manera desearíamos. JOSÉ M. MARGENAT, SJ