

***LA TRANSCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA
CRÍTICA ESPAÑOLA: LA TEOLOGÍA POLÍTICA QUE “DEVIENE”
EN TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN***

Luis Joaquín Rebolo González

Sumario: A pesar de que la teología política nació en Europa y ha sido interlocutora de los procesos sociales que afectan al viejo continente, España prefirió optar por la teología de la liberación como herramienta para la superación de la dictadura. En este artículo estudiaremos las confluencias temáticas y las divergencias metodológicas de ambas propuestas. Pero sobre todo, el objetivo será evidenciar cómo la nueva teología política contribuyó a llevar a cabo una transculturación de la teología de la liberación desde su lugar originario a nuestro contexto social.

Summary: Although Political Theology was born in Europe and has been interlocutor of the social processes that affect the Old Continent, Spain preferred to choose the Liberation Theology like a tool for the overcoming of the dictatorship. In this article we are going to study the thematic confluences and the methodological divergences of both proposals. But above all, the objective will be to show how the new political theology contributed to carry out a transculturation of Liberation Theology from its original place to our social context.

Palabras clave: Teología, Política, Liberación, Sociedad, España.

Keywords: Theology, Politics, Liberation, Society, Spain.

Fecha de recepción: 29 marzo 2017

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo de 2017

A pesar de la amplia influencia de la teología política en el pensamiento teológico y la vida de la Iglesia española del postconcilio, no podemos afirmar que su alcance haya tenido, ni mucho menos, el recorrido y la influencia de la teología latinoamericana de la liberación. En efecto, la diferencia de latitud y contexto social auguraba un repliegue español sobre la teología política europea, su método y su mediación específica para dotar de significatividad la propuesta cristiana. Sin embargo no fue así.

De hecho, por curioso que parezca, ningún país de América Latina ha producido tanta teología de la liberación como España. En efecto, “España es el país que

posee el mayor número de teólogos de la liberación por kilómetro cuadrado”¹, aseguró R. Blázquez aludiendo las cincuenta obras que tan sólo una editorial española había publicado antes de 1984.

Pero, ¿a qué se debe este fenómeno, esta influencia en España de la teología latinoamericana por excelencia? La proximidad lingüística y la común cultura hispana, aun siendo relevantes, podrían aparecer como una primera valoración importante y superflua a un tiempo². Por ello, quizás podamos encontrar la mejor razón de fondo en una observación realizada por González de Cardedal. En su opinión, la teología de la liberación supone en nuestro país nada menos que un “proceso” que se entremezcla con la afirmación de la llamada mentalidad postconciliar y la misma transición política, lo cual favoreció su utilización como herramienta para superar la dictadura española³. En efecto, en nuestro ambiente crítico, la teología de la liberación se erigió como un valioso instrumento en la lucha por las libertades. Además de esto, C. Geffré ya sostenía en 1974 que también la teología de la liberación “se ha convertido en una especie de mito para los teólogos europeos que pretenden evadirse de las cadenas de una teología tradicional”⁴.

Con este estudio, procuraremos evidenciar cómo la nueva teología política, particularmente la de J. B. Metz, contribuyó a llevar a cabo una transculturación de la teología de la liberación desde su lugar originario a nuestro contexto social.

1. Reivindicaciones comunes y divergencias metodológicas

Teología política y teología de la liberación comparten elementos comunes. De hecho, la nueva teología política forma parte de un grupo de corrientes teológicas contemporáneas –entre las que se encuentran también la teología de la liberación, de la revolución, de la violencia– que, de distinto modo, representan una reacción reivindicativa de la dimensión pública de la fe y de sus consecuencias sociales. Igualmente se caracterizan por asumir una función doblemente crítica frente a la teología misma y a sus métodos epistemológicos⁵.

Torres Queiruga no vacila a la hora de considerar ambas corrientes teológicas como herederas de la dimensión política de la fe tan poderosamente subrayada en los años sesenta por E. Bloch y J. Moltmann:

¹ R. BLÁZQUEZ, “Postconcilio y eclesiología en España”, en J. M^a. LABOA, (ed.), *El Postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988, 198-199. A partir de la p. 205 presenta la teología de la liberación como forma de “recepción creativa” del concilio.

² Cfr. A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación*, BAC, Madrid 1975, XIII; J. M^a. GONZÁLEZ RUIZ, “*¿Ay de mí, si no evangelizare!*”, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971, 85.

³ Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Teología en España (1965-1987)”, en J. M^a. LABOA, (ed.), *El Postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988, 110-111.

⁴ C. GEFFRÉ, “Presentación”, 301.

⁵ Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política de la fe cristiana. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1976, 19-20.

“Una perspectiva acusadamente novedosa fue abierta en los últimos tiempos con la acentuación de la *dimensión política*. Iniciada, bajo el influjo inmediato de Ernest Bloch, por *Jürgen Moltmann*, encontró un eco inesperado a partir del ambiente crítico, lleno de contradicciones y esperanzas, de los años sesenta: *Johannes Baptist Metz*, en Europa, y la «teología de la liberación», en América, son las continuaciones más significativas. El acento recae en mostrar que la revelación no es mera «epifanía» teórica, sino impulso práctico, que trata de cambiar el presente desde el futuro de la promesa. Dios se manifiesta en cuanto ayuda a transformar el mundo; el criterio decisivo no es la «ortodoxia», sino la «ortopraxis»⁶.

A. Fierro afirma que esta teología crítica estudia las condiciones de posibilidad del quehacer teológico ante la nueva conciencia histórica, ilustrada y crítica, mientras que las llamadas teologías del adjetivo o genitivo indican la determinación en la que dicha teología se realiza⁷.

A partir de aquí podemos comprender mejor el elemento diferenciador más genuino entre ambas corrientes: la diferencia fundamental entre la teología política y el resto de las nuevas teologías críticas es, por tanto, de carácter metodológico. Por su lado, Metz emplea una hermenéutica analítica de carácter escatológico-político que reflexiona sobre la praxis sin haber reparado lo suficiente en el dato socioanalítico ofrecido por la realidad empírica. Los teólogos hispanoamericanos, en cambio, optaron por un método empírico-analítico-crítico que sitúa a la reflexión teológica en una línea completamente original⁸.

Ambas perspectivas teológicas conllevan –según G. Gutiérrez– dos puntos de partida distintos que evidencian su naturaleza diversa. Por un lado, la teología de la liberación parte del “hecho mayor” en la vida de la Iglesia latinoamericana⁹, que es la irrupción en ella de los pobres como “no personas”. Por su parte, la teología progresista europea tiene como interlocutor al “no creyente” junto con los procesos y desafíos propios de la modernidad¹⁰. Pero desde Latinoamérica piensan que no se puede realizar una crítica de la sociedad emancipada ni pretender dilucidar el problema de la libertad y los procesos ilustrados a partir de una teología precrítica y sus criterios estrictamente intrateológicos¹¹.

La insuficiencia de dicho análisis social posee para Gutiérrez dos severos inconvenientes. De un lado, incapacita al teólogo para profundizar en la relación de depen-

⁶ A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 110-111. Cursiva del autor.

⁷ Cfr. A. FIERRO, *La imposible ortodoxia*, Sígueme, Salamanca 1974, 301.

⁸ Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política*, 186-187; C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, 31-134.

⁹ “En Medellín se asumirá una de las tareas que Juan XXIII asignaba al Concilio y que éste no fue capaz de cumplir: tener en cuenta el desafío de la pobreza en el mundo de hoy. En efecto, la perspectiva del pobre, pese a inevitables lagunas y debilidades, da a Medellín su carácter de originalidad”, G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 256.

¹⁰ Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 21.31-32.

¹¹ Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política*, 187.

dencia y de explotación que embarga a la mayor parte de la humanidad; del otro, no percibe en Metz una revisión crítica de sus propios presupuestos, sobre todo respecto a su contexto opulento más inmediato, cuyas características de secularización y privatización de la fe se consideran erróneamente como universales¹².

De este modo, la teología de la liberación entendió que una de sus funciones más fecundas es precisamente “ser una reflexión crítica, fruto de la confrontación entre la palabra aceptada en la fe y la praxis histórica”¹³ como expresión y redescubrimiento de la unidad indisoluble entre el hombre y Dios. Se procura así un nuevo entendimiento de la libertad, la historia y la verdad en clave de circularidad e interpenetración expresadas en el intento de leer la realidad de los pueblos empobrecidos a la luz de la Palabra y entendiendo sus aspiraciones a la libertad como un signo de los tiempos.

La teología de la liberación, por consiguiente, constituye una reflexión “*en y sobre la praxis*” orientada hacia decisiones concretas¹⁴. Por este motivo, le ha reprochado a la teología política el carácter vago de su contenido socio-analítico que la incapacitaría para centrarse en la praxis real¹⁵. De hecho, J. L. Segundo reconoce en Metz una fuerte relativización escatológica del presente y no duda en atribuírsela a la influencia en su obra de la tesis luterana de la justificación por la fe, la cual olvida con su pretendida neutralidad ante las opciones políticas concretas que las obras son el lenguaje mismo de la fe¹⁶.

A partir de estas conclusiones, la teología de la liberación ha mantenido en líneas generales una relación crítica hacia la teología europea y, concretamente, hacia la teología de la secularización y la política¹⁷. A. Fierro expresa de este modo las convergencias y divergencias hacia la nueva teología política propia de los teólogos latinoamericanos:

“De un lado, identificación hasta cierto punto, concretamente asumiendo ellos también el viraje desde lo privado hasta lo público y aplicándose a una interpretación política del evangelio; de otro, distanciamiento crítico,

¹² Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 266-267. R. E. de Roux apunta en esta misma dirección que tanto la nueva teología política como la teología de la liberación poseen “variantes que expresan de por sí las situaciones culturales y sociales diversas de sus autores”, R. E. DE ROUX, “Política y teología”: *Revista Javeriana* 382 (1972) 166.

¹³ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 126.

¹⁴ C. GEFRE, “Presentación. La conmovión de una teología profética”: *Concilium* 96 (1974) 306. Cursiva del autor.

¹⁵ Cfr. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, 44.

¹⁶ Cfr. J. L. SEGUNDO, “Capitalismo-socialismo, Crux theologica”: *Concilium* 96 (1974) 408-412.

¹⁷ Para profundizar sobre este particular cfr. también J. B. METZ-K. RAHNER-H. COX, *Teología, Iglesia y política*, Zero, Madrid 1973, 75-100; G. GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1977; CH. DUQUOC, *Libération et progressisme*, Cerf, Paris 1987; F. FIORENZA, “Political Theology and Liberation Theology: An Inquiry into their Fundamental Meaning”, en F. MCFADDEN, (ed.), *Liberation, Revolution and Freedom*, Seabury Press, New York 1975, 3-29; R. HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, Paulist Press, New York 1985; F. MARTÍNEZ DIEZ, *Teología latinoamericana y teología europea. El debate en torno a la liberación*, Paulinas, Madrid 1989; J. J. TAMAYO, “Recepción en Europa”; J. B. METZ, “Significado de la teología latinoamericana para mi teología”, en L.C. SUSIN, (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander 2001, 138-139.

denunciando en Metz y en Moltmann la tendencia a la abstracción y al análisis culturalista”¹⁸.

Por decirlo de algún modo, acusan a la nueva teología política de generar un discurso desleído y lúbil que termina por poner en peligro al sujeto y por no analizar su contexto ni ser capaz de tomar decisiones operativas para transformarlo. La causa que se señala no es otra que la excesiva dependencia que mantiene respecto a su matriz trascendental más rahneriana, maréchaliana y propia del Kant de la razón pura.

2. El triángulo teología política / España / teología de la liberación

No obstante, cronológicamente es la nueva teología política la que arriba primero a nuestra patria. La teología de la liberación lo hará más tardíamente, una vez que la teología progresista española había conocido y empatizado con los principios de la propuesta que J. Moltmann, J. B. Metz y después D. Sölle estaban desarrollando en Centroeuropa¹⁹.

Desde nuestro punto de vista, fundamentalmente es Metz quien propicia en España la recepción de la teología de la liberación ayudando a su transculturación. Incluso algunas voces autorizadas entienden que, a pesar de sus divergencias metodológicas insoslayables, la teología política “deviene teología de la liberación”²⁰. El resultado se expresa en un amplio conjunto de autores que se mueven entre la teología política europea y la teología de la liberación, tratando de buscar nuevas mediaciones socio-culturales y eclesiales. En efecto, podemos afirmar que la teología crítica española acepta en bloque, por un lado, la dimensión socio-política y crítico-ideológica propia de la nueva teología política y, por otro, el “hecho mayor” latinoamericano, lo cual entrañó una profunda revolución a nivel tanto epistemológico como de mediaciones socio-culturales y eclesiales.

2.1. La ruptura epistemológica

En primer lugar, la teología tradicional de la España nacionalcatólica y la autoridad de sus enunciados positivos no tardaron en ser confundidos con el autoritarismo emanado del régimen. El positivismo teológico fue progresivamente sometido a la duda y a un rechazo no exento de tintes políticos. Algunos realizaron un esfuerzo por superar dicho positivismo entendiendo que la participación en los procesos históricos

¹⁸ A. FIERRO, *El Evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas*, Verbo Divino, Estella 1975, 29.

¹⁹ Para una evaluación del singular alcance que tuvieron en España el progresismo teológico europeo y, más tardíamente, la teología de la liberación cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, “La presencia pública de la fe en España en la década de 1965 a 1975”, en A. GONZÁLEZ MONTES, (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del segundo Concilio del Vaticano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 88-90.

²⁰ M. GESTEIRA, *La teología en la España del siglo XX*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 104.

de liberación es el lugar de verificación del discurso teológico²¹. Pero la consecuencia real fue que muchos miembros de la teología crítica acabaron, en unos casos, perdiendo la capacidad de discernimiento entre la fe de la Iglesia y las propias opiniones²² y, en otros, sustituyendo el positivismo teológico por un positivismo científico y metodológico acentuadamente racionalista²³.

Como consecuencia, en España un buen grupo de teólogos renegarán de cualquier tipo de cientificidad teológica nacida en el seno eclesial con la pretensión de realizar una teología crítica hasta el extremo. Una de las exigencias derivadas de esta opción intelectual es la superación de la Iglesia como condición indispensable para una sociedad libre y un hombre con sentido crítico. Por tanto, entienden que el lugar de la teología no es ya la Iglesia, sino la praxis de los movimientos de liberación histórica. Hablarán de una ortodoxia imposible, de una identidad perdida, de una falsa teología puesta al servicio del poder eclesial, la cual debe claudicar ante cualquier pretensión universal por ser ésta confundida con una expresión del absolutismo²⁴. Según González de Cardedal, esta disidencia eclesial en aras de la teología crítica conduce a una ruptura hermenéutica. Ésta consiste en que, al adoptar la praxis no eclesial como *locus theologicus*, se niega toda universalidad y normatividad que no sea verificable desde la ciencia o la eficacia:

“La ruptura hermenéutica suponía poner fin a la idea de revelación o de verdad previa a la hora de hacer teología para que esta fuera radicalmente crítica. Hecho esto, desaparecería en realidad el objeto sobre el que el teólogo ejercía su reflexión. Se pasa de una crítica de la teología hecha a la propuesta de una nueva teología por hacer”²⁵.

Semejante revolución epistemológica posibilita además que, en algunos casos como el de *Cristianos por el Socialismo* y a partir del diálogo fronterizo con la teoría crítica de la sociedad, se llegue a entender que la transformación apuntada por la teología de la liberación no debe ser sólo meta-conciliar a nivel eclesiológico, sino incluso “posteológica”²⁶:

“La incorporación decidida de cristianos a una praxis revolucionariamente liberadora ha sido calificada de “hecho mayor” en el cristianismo latinoamericano, es decir, de acontecimiento máximo de realización social de la fe en el actual momento histórico. En términos parecidos, la afiliación de cristianos al socialismo en todas las partes del mundo debe

²¹ Cfr. C. GEFFRÉ, “Presentación”, 305.

²² Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Teología en España”, 180.

²³ Cfr. M. GESTEIRA, “La teología en España”, en B. LAURET-F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, I, Cristiandad, Madrid 1984, 352-353.

²⁴ Cfr. A. FIERRO, *Teoría de los cristianismos*, Verbo Divino, Estella 1982; M. REYES MATE, *Modernidad, Religión, Razón. Escritos desde la democracia*, Anthropos, Barcelona 1986.

²⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Teología en España”, 130.

²⁶ Cfr. A. FIERRO, *Presentación de la teología*, Laia, Barcelona 1980, 169ss.

ser considerada hecho máximo de la cristiandad actual; hecho, además, de bulto y nada desdeñable incluso si, más allá de los límites de las iglesias y de las religiones, se atiende a la globalidad de los procesos históricos en la sociedad de hoy”²⁷.

En resumen, la ruptura hermenéutica más la disidencia eclesial tienen como resultado la desaparición del objeto de la teología. C. Díaz constata en su *Apología de la fe inteligente* (1998) cómo ha llegado hasta nuestros días esta “herida abierta en vano” y “sangrante” producida por la disociación entre fe y razón²⁸. No obstante, también se dieron intentos honestos de superar la disyuntiva creada entre praxis y magisterio como el realizado por G. Lorenzo, que aborda la funcionalidad de la teología “en forma de *engagement*” como resultado de su triple aspecto eclesial, crítico y sociopolítico²⁹.

2.2. El problema de las mediaciones

En segundo lugar, esta asimilación epistemológica del “hecho mayor” de la teología de la liberación desembocó también en el intento de elaboración de una mediación más atenta a la realidad sociocultural. Efectivamente, este grupo de teólogos españoles está interesado por dar una respuesta a los problemas que forman parte de nuestro horizonte cultural y social, cuyos retos fundamentales -como la relevancia socio-política de la fe, la significatividad del cristianismo o la pobreza- siguen confrontados en buena medida con el marxismo.

En efecto, en torno a 1970 el marxismo había calado hondo en la Iglesia española³⁰. Numerosos militantes cristianos y marxistas compartían clandestinidad y persecuciones en un común intento de transformación de la sociedad española. A este particular hecho histórico hay que sumar la aparición de la carta apostólica de Pablo VI *Octogesima adveniens* (1971), que vuelve a replantear la cuestión de las ideologías³¹. Nuestros teólogos entraron entonces en diálogo con los maestros de la sospecha y la teoría crítica de las ideologías desarrollada por la Escuela de Frankfurt, poniendo en evidencia la falsa apoliticidad del discurso teológico y ayudando a esclarecer su verdadero sentido e intereses. Por consiguiente, tanto el análisis de las funciones ideológicas de la religión en la situación sociopolítica española como las mediaciones socioculturales de la fe, han sido dos temas teológicos centrales que han definido a nuestra teología crítica, dotándola de un fuerte carácter crítico-ideológico. Por tanto, dicha teología se centra principalmente en cuestiones fronterizas sobre filosofía de la religión, fe y cultura³².

²⁷ A. FIERRO-M. R. MATE, (ed.), *Cristianos por el socialismo*, Verbo Divino, Estella 1977, 9.

²⁸ Cfr. C. DÍAZ, *Apología de la fe inteligente*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

²⁹ Cfr. G. LORENZO SALAS, *Frentes teológicos hoy*, Sal Terrae, Santander 1973, 43-52.

³⁰ Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Teología en España”, 113.

³¹ Cfr. M. GARCÍA, “Ideología, teología y política”: *Proyección* 18 (1971) 145-155.

³² Cfr. J. M^a. MARDONES, “Las mediaciones socioculturales de la fe y la teología”, en J. BOSCH, (ed.), *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables...*, Verbo Divino, Estella 1999, 443-453.

Los miembros de este grupo de autores se esforzaron por examinar los fundamentos metodológicos de la teología, reformulando tanto sus principios epistemológicos internos como la criteriología metodológica a seguir. De este modo, prestando una mayor atención a las condiciones histórico-sociales y a las determinaciones políticas de la teología, podrían ayudar a definir la identidad del creyente y generar nuevas mediaciones ante el pluralismo y la secularización que se derivan de la modernidad. J. Gómez Caffarena afirma al respecto:

“No se trataba de desplazar la consideración directa (filosófica o teológica) de los temas de la fe, pero sí de añadirle una consideración «obliqua», una mirada más externa y objetivante, sin la que hay un riesgo continuo de llegar a callejones sin salida en la discusión y de que se escape siempre algo importante del tema; pues la fe tiene dimensiones que se implican con las demás de la existencia humana, y en especial con la social”³³.

El nuevo concepto empírico de las ciencias exige la renovación del estatuto epistemológico de la teología y la diferente articulación de una mediación plausible ante el hombre de hoy. En la sociedad contemporánea, la teología crítica entiende que la única vía de credibilidad que nos queda consiste en la verificación práctica de los enunciados teológicos y la renuncia a toda metodología que no venga de la sociología, la economía u otras ciencias modernas, lo cual contribuye en ocasiones a una pérdida gradual de la especificidad cristiana tanto en la praxis como en el diálogo con el mundo.

2.3. *La Iglesia, en permanente reforma*

En tercer lugar, entre estos autores existe la común convicción de que hay un sector eclesial cada vez más amplio que “se defiende del Vaticano II” y pone en marcha una “tercera restauración”³⁴, que tiene miedo ante una posible pérdida de la especificidad cristiana y se niega a dialogar con el mundo, a profundizar en las consecuencias de su eclesiología de comunión³⁵.

Según afirma R. Blázquez, en muchos de nuestros teólogos críticos confluyen dos perspectivas teológicas: una de corte liberal que propone un profundo cambio institucional en la Iglesia y otra que pretende su transformación desde los pobres. “En esta confluencia reside una característica fundamental de una extensa

³³ J. GÓMEZ CAFFARENA, “Una teología fronteriza y humanista”, en J. BOSCH, (ed.), *o.c.*, 350.

³⁴ J. M^a. GONZÁLEZ RUIZ, “El Vaticano II: reforma y restauración”, en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO, (ed.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 59.64.

³⁵ Cfr. J. M^a. GONZÁLEZ RUIZ, “Involución en la Iglesia española”: *Proyección* 27 (1980) 171-178; J. M^a. DÍEZ ALEGRÍA, *Yo todavía creo en la esperanza*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; J. M^a. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, Monográfico en *Misión Abierta* 79 (1986/3).

producción teológico-pastoral española”³⁶. Para Blázquez, dicha transformación de la Iglesia desde los pobres puede entenderse como un impulso revolucionario capaz de reorientar la óptica misma de la recepción del concilio hasta alumbrar una órbita distinta de la intención renovadora del mismo Vaticano II. Por ello, la considera una transformación “meta-conciliar”, actitud que ha encontrado en nuestra Iglesia un eco muy amplio perceptible, sobre todo, en buena parte de la producción teológico-pastoral. Quizás éste sea uno de los motivos por el que Blázquez reconozca que la producción eclesiológica más abundante y polémica en la España de la década de los setenta se le debe precisamente a este enfoque teológico³⁷.

A pesar de que la teología crítica reivindicaba justamente una renovada metodología que no convierta al teólogo en un legitimador de determinadas prácticas eclesiales privatizadas y burguesas, es más, que no convirtiera a la misma Iglesia en legitimadora de una dictadura, se abrió un abismo insalvable entre posiciones teóricas. De este modo, las teologías críticas o de la praxis aparecían como una opción que incluía una deliberada desafección hacia las fuentes en aras de determinados “entusiasmos pasajeros”³⁸.

A esto hay que añadir el hecho de que la teología de la liberación es incluso utilizada en los medios de comunicación social para desprestigiar a la Iglesia en pos de un progresismo agnóstico que no comprende que el hombre pueda ser libre y moderno dentro de la comunidad eclesial. Para hacernos una idea de la situación, nos remitimos al mes de diciembre de 1985, cuando el programa *La clave* de Televisión Española invitó, entre otras personas, a varios teólogos de la liberación para analizar el concilio Vaticano II veinte años después. A los dos días del programa –que fue suspendido fulminantemente tras esta emisión–, Mons. F. Sebastián, secretario general de la Conferencia Episcopal Española, publicó una *Carta abierta a Ignacio Ellacuría, S. J.* en la que decía:

“No os dais cuenta de que aquí [España] existe un estado de sitio y casi de asalto desde el laicismo dominante contra la Iglesia, contra la cultura cristiana y contra la misma fe religiosa. Una de las estrategias en esa batalla es desprestigiar a los hombres y las instituciones de la Iglesia desde los medios de comunicación. En esta guerra, vosotros sois siempre invitados de honor, porque sin daros cuenta contribuís a lo que se pretende: echar

³⁶ R. BLÁZQUEZ, “Postconcilio y eclesiológica en España”, 196, nota 19.

³⁷ Cfr. *Idem*, 195-200. Cita autores y obras que encuadra en esta línea cercana a la teología de la liberación, tales como J. M^a. CASTILLO, *La alternativa cristiana*; R. VELASCO, voz “Iglesia”, en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO, (ed.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 445-471; o C. FLORISTÁN, “La Iglesia después del Vaticano II”, en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO, (ed.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985; a los que se podría añadir un larguísimo etcétera. Gesteira es consciente de las lagunas y abusos de nuestra producción teológica. Cfr. M. GESTEIRA, “La teología en España”, 350. En cambio, no advierte esa dependencia excesiva de la teología extranjera que pone de relieve González de Cardedal. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El futuro de la teología española”: *Salmanticensis* 29 (1982) 402.

³⁸ Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El futuro”, 401.

sobre el Papa, la curia romana y los obispos la acusación de poco evangélicos, infieles al evangelio de Jesús, amigos de los poderosos e indiferentes a los sufrimientos de los pobres”³⁹.

Para comprender mejor estas afirmaciones, diremos que estaba en el ánimo de los obispos españoles promover una evolución de la Iglesia y, a través de ella, del conjunto del país, mediante “una progresiva recuperación de la función religiosa y no política de nuestra iglesia” que superara los traumas y tensiones latentes en la sociedad, tal y como afirmaría Tarancón. Sin embargo, el cardenal advierte cómo “cada grupo, movido por buena voluntad o en defensa de sus intereses políticos o económicos, trataba de dirigirnos o utilizarlos”⁴⁰.

Al hilo de los acontecimientos, no sería un error afirmar lo siguiente: en primer lugar, la jerarquía tenía como objetivo recuperar la dimensión religiosa de la Iglesia, luego se comprende que los contenidos de la teología de la liberación así como los términos “teología de la revolución” o “teología política” evocase para ellos una nueva forma de politización de la fe o una neoclericalización de la política; en segundo lugar, es cierto que, en estas circunstancias, la teología política y también de la liberación han sufrido en no pocas ocasiones una manipulación ideológica en nuestro país. De este modo han obrado muchos que, cambiando el punto de partida, han pretendido utilizar a la Iglesia como lo hicieron antes los de tendencias opuestas.

La Iglesia, de este modo, ha sufrido un drástico proceso de reducción a lo político en el que influyó este uso sesgado de cierta teología de la liberación. Además, hemos de decir que ella se suma en España a otros movimientos -y los resitúa- como *Cristianos por el Socialismo*. En ambos casos, el centro de atención no es tanto la asimilación del concilio como una transformación meta-conciliar de la Iglesia desde los pobres. Así lo expresa G. Gutiérrez cuando, hablando de la importancia de Medellín para la teología de la liberación, afirma lo siguiente:

“En Medellín se asumirá una de las tareas que Juan XXIII asignaba al Concilio y que éste no fue capaz de cumplir: tener en cuenta el desafío de la pobreza en el mundo de hoy. En efecto, la perspectiva del pobre, pese a inevitables lagunas y debilidades, da a Medellín su carácter de originalidad”⁴¹.

Hoy resulta incuestionable a todas luces que la influencia de la teología de la liberación en el panorama teológico español ha entrañado una recepción creativa del concilio que se erige como un factor determinante de nuestra renovación eclesial. Para Blázquez, esta actitud ciertamente ha encontrado en la Iglesia española un eco bastante amplio fácilmente perceptible en buena parte de la producción teológico-pastoral, cuya nota predominante y definitoria es precisamente ésta.

³⁹ F. SEBASTIÁN, “Carta abierta a Ignacio Ellacuría, S. J.”: *Vida Nueva* 1446 (1986) 15. Para la “respuesta no cerrada” de I. Ellacuría, cfr. *op. cit.*, 15-16.

⁴⁰ V. ENRIQUE Y TARANCÓN, “La iglesia en España hoy”, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, (ed.), *Iglesia y política en la España de hoy*, Sígueme, Salamanca 1980, 68.

⁴¹ G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 256.

3. Hacia un balance crítico con perspectiva y prospectiva

Es justo reconocer que, a partir principalmente de la teología política y de la liberación, la teología crítica ha realizado en España un enorme esfuerzo no sólo por acometer una crítica a la religión en un Estado nacional católico, sino también por replantear la comprensión misma de la fe a partir de la preformación social del sujeto. Su revisión de la epistemología teológica ha respondido, sin lugar a dudas, a un deseo sincero de dotar al cristianismo de una mayor significación histórica, procurando estar cerca del lenguaje científico del hombre de hoy y haciendo también presente su vida y sus sufrimientos.

Por eso se propone la fe como una comprensión liberadora del sujeto y una sabiduría práxica que participa en la dinámica de la gracia que está ya renovando este mundo. Una teología que descubre la secularidad como un valor y pone en juego su profunda convicción de que -como sostuvo M.-D. Chenu- los lugares teológicos se multiplican ante nuestros ojos como un espectáculo admirable y un desafío formal al lenguaje religioso⁴². Esto ha posibilitado una recepción muy creativa de la nueva teología política, la cual ha contribuido en cierto modo a la transculturación de la teología de la liberación, de gran influencia entre los teólogos críticos de nuestro país. La teología crítica española, por tanto, ha posibilitado que ambas teologías cristalicen en un subrayado común de la dimensión socio-política de la fe y del potencial crítico-narrativo de la memoria del sufrimiento⁴³, así como en una revisión profunda del lenguaje religioso contraria a toda autoentronización ideológica⁴⁴. Nuestra teología crítica, además, ha estado fuertemente imbuida del *pathos* reformista antiburgués y de una generalizada preocupación por la creciente reticencia frente al “espíritu conciliar”.

Respecto a esta observación, es conveniente recordar que España no sólo seguía siendo en los años setenta una encrucijada entre Europa y América Latina, sino también un país que vivía los últimos años de un régimen nacional católico. La revolución fue por entonces una posibilidad real tenida en cuenta también entre los cristianos en un momento de gran difusión del marxismo. De aquí se derivan dos consecuencias, una de carácter escatológico y otra referente a la articulación de la mediación histórico-social en la teología.

3.1. La cláusula escatológica como prevención de una nueva politización de la fe

En primer lugar, de la asunción de la teología de la liberación emanaba una fuerte necesidad de tomar decisiones y adoptar posicionamientos ante el régimen. Esto hizo pasar a un segundo plano el carácter escatológico de la hermenéutica analítica puesta de relieve en el postconcilio, en cuanto se quiso favorecer una transformación eficaz y positiva de la sociedad capitalista y de sus distinciones de clase. Desde la cláusula escatológica

⁴² Cfr. M.-D. CHENU, *La parole de Dieu I. La foi dans l'intelligence*, Du Cerf, Paris 1964, 259.

⁴³ Cfr. J. J. SÁNCHEZ BERNAL, “Teología política y teología de la liberación. Un discurso crítico-liberador sobre Dios”: *Estudios Trinitarios* 1-2 (1986) 87-110.

⁴⁴ J. B. METZ, “Politische Theologie in der Diskussion”, en H. PEUKERT, (ed.), *Diskussion zur politischen Theologie*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1969, 281.

de la nueva teología política se nos advierte del peligro que se corre al apoyar la acción política concreta y aquellos análisis de realidad que correspondan a la criteriología o el ideario de un partido. En cambio, en la teología crítica española se vive por entonces un exceso de confianza en la metodología marxista, lo cual no deja de evidenciar una falta de esa prudencia y distancia crítica que otorga al método teológico la reserva escatológica.

Esto originó un hecho muy llamativo porque, mientras la mayoría de los teólogos críticos españoles proponían una conversión revolucionaria de las estructuras capitalistas de nuestro país y una vuelta a la Iglesia primitiva en términos de “nuevo nacimiento”, evidenciaron lo que, a nuestro juicio, es un garrafal problema de base: el principio de análisis y encarnación formulado desde sus ensayos a partir de la metodología liberacionista latinoamericana no alcanza una incidencia real en nuestro ámbito socio-político y cultural. Y no lo alcanza porque, a grandes rasgos, no es una metodología aplicada, sino un discurso imitado en latitudes que lo descontextualizan y acogido desde una precomprensión que lo desvirtúa.

3.2. *Hacia una mediación efectiva más allá de las sacristías*

Llegamos así a la segunda consecuencia, es decir, el problema de las mediaciones. Éste consiste en que, en determinadas ocasiones, la teología crítica legitimó sus planteamientos eclesiológicos valiéndose, paradójicamente, de su función crítico-ideológica. Fundamentalmente encontraron en las teologías del genitivo el *pathos* reformista con el que alimentar una actitud emancipadora previamente ideologizada que no siempre encontró correspondencia con las aspiraciones y el desarrollo real de la nación durante la consolidación democrática⁴⁵. Es decir, cuando no hay prácticas revolucionarias —es el caso de las democracias liberales como la española— los teólogos críticos españoles más ceñidos a la teología de la liberación y la revolución resuelven su praxis política en un enfrentamiento intraeclesial contra los obispos, culpándolos con demasiada facilidad del fracaso de la reforma y la revolución jamás llevada a cabo. A esta autocrítica no hay que restarle importancia debido a que, de hecho, saca a la religión de la esfera social para debatir cuestiones internas. Además, al mismo tiempo, reproduce el discurso político en la Iglesia sin llegar a aportarle nada propio⁴⁶. Por este

⁴⁵ Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, “La presencia pública de la fe en España en la década de 1965 a 1975”, en A. GONZÁLEZ MONTES, (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del segundo Concilio del Vaticano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 90.

⁴⁶ No obstante, queremos dejar constancia del actual interés teológico-político acerca de los efectos que la globalización tiene sobre los más empobrecidos y su empeño en el diálogo con los movimientos sociales, lo cual imprime un carácter muy actual y fronterizo a la teología crítica española que le permite insertarse en la esfera pública. Cfr. J. A. ZAMORA, “Contrato social y memoria del sufrimiento. Aproximación filosófico-política a las tradiciones bíblicas”, en J. CAMPOS-V. PASTOR, (ed.), *Congreso Internacional “Biblia, memoria histórica y encrucijadas de culturas”*, Asociación Bíblica Española, Zamora 2004, 203-216; J. VITORIA, “Religión, Dios, Iglesia en la sociedad española”, en *Cuadernos Fe y Secularidad* n. 40, Santander 1997. También Cáritas española, con un tono más ceñido al magisterio social de la Iglesia, ha editado en *Corintios XIII* un número monográfico que lleva por nombre *Cultura de la solidaridad y caridad política*, el cual recoge y aplica algunas aportaciones teológico-políticas de Metz y González Montes. Cfr. *Corintios* 110 (2004), especialmente J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, “Dimensión práctica de la caridad política. Algunas consideraciones”: *Corintios XIII* 110 (2004) 235-271 y P. ESCARTÍN CELAYA, “Los laicos y la “caridad política””: *Corintios XIII* 110 (2004) 301-339.

motivo, quienes absolutizaron el carácter político de la teología entendiéndolo en términos revolucionarios fueron perdiendo incidencia pública, al tiempo que aumentaba su carácter crítico-ecclesial.

De este modo se evidencia como, pesar de su identificación con la teología de la liberación, gran parte de la teología crítica española permanece únicamente en la crítica *ad intra* y no en una actitud social propositiva. De este modo, la deseada alternativa evangélica a esta sociedad acaba diluyéndose en una *memoria culpae Ecclesiae* que se agota en la problemática eclesiástica interna y, fundada en una dialéctica crítico-negativa, no llega a plantear otras opciones reales en el diálogo con el mundo.

Nosotros consideramos que esto se debe al hecho de que la formación teológica y el contexto social de la gran mayoría de los teólogos críticos españoles les hace estar culturalmente más cercano al análisis eclesial de la nueva teología política. En cambio, proponen como alternativa a los problemas de la Iglesia europea las soluciones propias de la teología de la liberación. Éstas, en el primer mundo y en los procesos de Ilustración propios de otro horizonte social, habrán de ser interpretadas fortuitamente por muchos autores como una suerte de adanismo que requiere una ruptura radical con todo lo anterior que, en nuestra opinión, no recoge los hitos positivos del devenir de la Iglesia europea y española a los largo del s. XX. Se trata, por tanto, de una aplicación a todas luces insuficiente del verdadero potencial transformador de la teología hispano-americana.

Por ejemplo, en un breve resumen teológico para comunidades, J. M^a. Castillo presenta la dimensión pública de la fe y las mediaciones socio-políticas a partir de la nueva teología política de J.B. Metz. En cambio, propone como contenido de las mismas el concepto teológico de “liberación” con la intención de promover realmente la liberación cultural, socioeconómica y política de los pueblos empobrecidos⁴⁷. Es decir, lleva a cabo un desarrollo de los grandes contenidos de la teología de la liberación desde un esquema mental forjado por la teología centroeuropea.

Esto evidencia que nuestra teología crítica posee en el fondo una mirada mucho más europea de lo que puede parecer a priori sobre la realidad eclesial tanto del primer mundo como del tercero, no llegando a sacudirse del todo el polvo de la añeja perspectiva eurocéntrica de la que adolecen los teólogos políticos.

Estas deficiencias en la aplicación de lo más genuino del método liberacionista supuso que gran parte de la fuerza revolucionaria de nuestra teología crítica se terminara transformando en una crítica intraecclesial. Nosotros insistimos en que dicha crítica sigue siendo muy necesaria de cara a la reforma de la Iglesia, pero siempre como expresión de una responsabilidad *ad intra* de la fe que, en primer lugar, origine una opinión crítica eclesial para llegar a vivir aquello que anunciamos y, en segundo lugar, sienta las bases de una crítica social suficientemente significativa para el mundo de hoy⁴⁸.

Sin embargo, en demasiadas ocasiones esa intención naufraga estrepitosamente al convertirse en la expresión poco creíble de un fracaso metodológico manifiesto. En efecto, no puede haber alternativa cristiana si en nuestra propuesta se ha disipado su

⁴⁷ Cfr. J. M^a. CASTILLO, *Teología para comunidades*, 394-401.

⁴⁸ Cfr. J. B. METZ-K. RAHNER, “Problemas fundamentales de la Iglesia universal”, en J. B. METZ-K. RAHNER-H. COX, *Teología, Iglesia y política*, Zero, Madrid 1973, 80-82.

voluntad primera de incidir en la sociedad histórica y políticamente, repensando nuevas mediaciones públicas para la fe. A éstas no les pedimos ya ni siquiera que sean de carácter positivo o propositivo, sino que al menos alcancen la esfera social de la que sólo llegan a hablar sin rozarla. El precio de semejante paradoja no es baladí y siempre lo terminan pagando los más débiles, porque de esta manera corremos el riesgo de que los empobrecidos dejen de ser el *logos* y el *locus* de la teología y pierdan su singular carácter de instancia en detrimento de su propia objetivación teológica. Por este motivo, algunos teólogos críticos comparten con la teología política centroeuropea su empatía crítica hacia la teología de la liberación a la que, no obstante, se sienten ligados:

“Aunque la *teología política* ha superado sus prejuicios iniciales sobre la *teología de la liberación*, sí que subsisten dos reservas o preguntas siempre dispuestas a ser planteadas: a) que el mundo de los pobres sea realmente un *logos* de esa teología y no un objeto de aplicación. Repensar toda la teología desde la «pobreza de espíritu». *Theo-logia*; b) que ese modelo no se agote en una estrategia política o en una ética. *Theo-logía*”⁴⁹.

La teología de la liberación española entró más que la nueva teología política en ese tipo de confrontación intraeclesial. Bajo nuestro punto de vista, mientras que una deficiente transculturación de la metodología liberacionista acabó reduciendo en España el potencial crítico de la fe a los muros de la sacristía, la nueva teología política mantuvo la incisividad de su mediación pública desde su comprensión de la unidad reforma-misión, Iglesia-mundo. De hecho, resulta llamativo comprobar cómo el compromiso revolucionario que adoptaron nuestros teólogos de la liberación acabó siendo en el mejor de los casos un discurso teológico-crítico que, pese a las apariencias, ha claudicado fácticamente respecto al carácter sociopolítico de la fe y se ha centrado en la crítica al conservadurismo jerárquico como único modo de favorecer un mayor compromiso histórico de la Iglesia⁵⁰. En este sentido, la Asociación de Teólogos/as Juan XXIII –abiertamente circunscrita a la teología de la liberación– no parece ser hoy precisamente un exponente del diálogo entre la fe y la cultura, la filosofía o la política, ni tan siquiera una voz intelectualmente autorizada que se pronuncie y dinamice los actuales procesos emancipatorios de la sociedad española.

En cambio, el compromiso de los teólogos políticos españoles con *Cristianos por el Socialismo* –que se auguraba recrudescidamente crítico con la Iglesia⁵¹– ha sido capaz de promover la dimensión pública de la fe y la transformación de las estructuras sociopolíticas como único criterio histórico de su posible credibilidad. En efecto, a pesar de que la teología política fue tachada de idealista y abstracta, ha generado desde

⁴⁹ M. R. MATE, *Mística y política*, Verbo Divino, Estella 1990, 103. Cursiva del autor.

⁵⁰ Cfr. cómo perdura esta actitud en la reciente carta colectiva con treinta y cinco firmas de teólogos españoles en AA.VV., *Cristianismo y sociedad no confesional. Declaración de un colectivo de teólogos y teólogas españoles* (Consulta: 18.10.2004), <http://www.ciberiglesia.net/eclesalia.htm>; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Vanguardia*, 25 de octubre de 2004.

⁵¹ Se habla incluso del “extremo nivel autocrítico” derivado de la perspectiva marxista del movimiento. Cfr. J. RODRÍGUEZ, “Entre camaradas. Primera aproximación a “Cristianos por el socialismo””: *Iglesia Viva* 52-53 (1974) 373-379.

la década de 1970 iniciativas aún vigentes de compromiso social y de diálogo cultural y filosófico. Ciertamente, en esta órbita teológica se podrían inscribir los miembros de *Cristianos en el PSOE*⁵². Además, desde principios de los noventa, con la incorporación de M. Reyes Mate como investigador al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), se propone un proyecto de investigación sobre la filosofía después de Auschwitz al que se incorporan una veintena de interesados. Desde entonces este grupo ha sido el principal promotor en nuestro país de una “cultura del holocausto” que se ha traducido en obras colectivas, diálogo con la filosofía política, traducciones de textos fundamentales, propuestas editoriales, seminarios y cursos doctorales en España y América Latina⁵³.

4. A modo de conclusión

Por tanto, afirmamos que es hora de poner en tela de juicio el hecho de que sea la teología latinoamericana la que más cerca esté de nuestros problemas. Incluso en la década de 1970, con su desembarco en España, mostró entre nosotros su aspecto más paradójico teológicamente hablando. Efectivamente, por un lado, se entregó de pies y manos a las prácticas liberadoras que dictan ideologías políticas revolucionarias como el marxismo pero, por otro lado, no acometió la primera tarea propia de la teología política metziana: pensar políticamente sus contenidos teológicos desde la instancia y la distancia crítica de la cláusula escatológica. Como resultado, se terminó idealizando ingenuamente determinadas prácticas políticas a favor de los empobrecidos y privando a la praxis del militante cristiano de su irrenunciable carácter *teo*-lógico.

Por otra parte, la nueva teología política y la teología de la liberación comparten también una particular sensibilidad espiritual. En efecto, en ambas corrientes no es infrecuente abordar la vida contemplativa como anticipo y denuncia escatológica o la importancia del seguimiento místico-político como factor configurador de la vida religiosa, del compromiso cristiano, de la oración y de la celebración litúrgica. Sin embargo, no podemos afirmar que la teología crítica española haya sido sensible a estos temas de un modo particular. En honor a la verdad, destacaremos las especialmente hermosas aportaciones de J. M^a. Castillo, L. Maldonado y J. Lois, quienes sí ponen de relieve la dimensión mística de la militancia cristiana. Evidentemente, será un místico como D. Tomás Malagón quien integre y subraye más adecuadamente esta dimensión en su obra.

Por todos estos motivos, quisiéramos manifestar nuestras reservas ante la generalizada identificación de Metz con nuestra teología crítica, porque esa apropiación ha implicado, por una parte, un grave reductivismo en su comprensión y, por otro, un acercamiento superficial a esta propuesta y a su verdadera comprensión tanto de la mediación socio-política de la fe como de su potencial crítico. J. Jiménez Limón advierte

⁵² Cfr. R. JAUREGUI-C. GARCÍA DE ANDOIN, (ed.), *Tender puentes. PSOE y mundo cristiano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; C. GARCÍA DE ANDOIN, “Política y socialistas cristianos”: *Iglesia Viva* 205 (2001) 111-129.

⁵³ Cfr. M. R. MATE, *Mística y política*; J. M^a. MARDONES, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Sal Terrae, Santander 1993; J. M^a. MARDONES-M.R. MATE, (ed.), *La ética ante las víctimas*, Anthropos, Barcelona 2003.

lúcidamente que “muchas recepciones de Metz, al asignarle de una manera más o menos benévola la dimensión pública, externa y política, la desfiguran sistemáticamente y logran defenderse de su interpelación más honda”⁵⁴.

De este modo, una deficiente comprensión de las aportaciones más nucleares de la teología política y de la liberación hizo que éstas adoptaran en España una insoslayable connotación peyorativa ante la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, en los autores programáticos de las distintas teologías del genitivo (J. Moltmann, J. B. Metz, G. Gutiérrez, etc.) podemos encontrar cómo su categoría de lo “público” o “político” engloba el conjunto más amplio de mediaciones histórico-sociales, políticas, económicas y culturales propias del sujeto que, como hemos podido observar, no han interesado de la misma forma a muchos teólogos críticos españoles.

Como consecuencia, en nuestro ideario teológico se da una identificación indiscriminada de la nueva teología política o la teología de la liberación con la teología crítica española que, avezando la mirada, no hace del todo justicia a la verdad ni ayuda a derivar las últimas consecuencias de sus planteamientos para la vida de la Iglesia hoy.

⁵⁴ J. JIMÉNEZ LIMÓN, *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo*, Facultat de Teologia de Catalunya-Herder, Barcelona 1990, 274.