

LA TEOLOGIA POLITICA

SEGUN J. B. METZ+

ADVERTENCIA

Esta exposición se limita a presentar las grandes líneas de la teología política tal como el mismo J. B. Metz las ha trazado. Más que nada, se trata de una exposición descriptiva. Aunque intenta desarrollar la teología política a partir del contexto que la hace comprensible y plausible, no tiene la pretensión ni de agotar el tema —habría que desarrollar todavía muchos puntos—, ni de esbozar la verificación crítica de la teoría de Metz.

PROLOGO

Cuando me pidieron que hiciera una exposición sobre teología política, se me precisó que no se trataba tanto de saber si la teología política constituía un éxito entre el cúmulo de nuevas teologías, cuando de mostrar si semejante tipo de teología podía darnos la base para una reflexión cristiana, por ejemplo, sobre el compromiso en el desarrollo. Esta formulación me parece muy interesante, en la medida en que expresa una necesidad real de los cristianos comprometidos en un trabajo socio-político; la de poder disponer para su trabajo de una serie de legitimaciones e indicaciones. Pero también me parece muy interesante, en la medida en que expresa al mismo tiempo la angustia de que el teólogo les decepcione o les deje insatisfechos una vez más. Es posible que una cierta publicidad dada al intento de la teología política la presente como "la" teología directamente volcada hacia la acción, como la teología que ha de satisfacer no una necesidad académica o teórica, sino la necesidad concreta y a veces desgarradora de los cristianos activos, que quieren integrar a su adhesión de fe una acción que, en sí misma, no parece ser diferente de la de los adeptos a otras concepciones globales del mundo. Yo creo que la teología política constituye uno de los intentos más valiosos por responder a esta necesidad práctica, aun cuando su respuesta sea crítica, es decir, no pretendiendo bautizar una ideología* cristiana de la acción (la ideología, a pesar de su definición "funcional" y de su éxito al nivel de lo cotidiano, sigue siendo fundamentalmente una "conciencia falsa" o una "conciencia falseada"), sino considerando todas las dimensiones de la acción en la actualidad, lo que supone una "crítica de la ideología".

(+) Conferencia pronunciada en Bruselas (Bélgica), ante la sección doctrinal de la Comisión nacional belga de Justicia y Paz, el sábado, 18 de abril de 1970. El autor es doctor en teología por la Facultad de teología católica de Münster. Su tesis sobre Feuerbach y la teología de la secularización, escrita bajo la dirección de J. B. Metz, ha sido recientemente publicada en la colección *Cogitatio Fidelis*, por Editions du Cerf.

(*) El asterisco remite al vocabulario del apéndice.

Artículos

I. LA TEOLOGIA POLITICA COMO TEOLOGIA FUNDAMENTAL: EL PROBLEMA DE LA DETERMINACION DE LA FE.

La necesidad de legitimar cristianamente la acción política incluye necesariamente la determinación de lo que es la fe. Qué sea la fe cristiana no es algo ni tan evidente ni tan claro. A causa de la ruptura existente al pasar de la época antigua y medieval a la época moderna y contemporánea, carece de significación y de importancia la determinación de la fe presentada por aquellas teologías que se contentan con "confesar", describir, exponer o sistematizar la letra de la Escritura o la letra de los dogmas. Ese es el origen de lo que se llama el **problema hermenéutico***: si no se quiere que sea letra muerta, habrá que interpretar esa letra. Hay que responder a la pregunta sobre la fe de los hombres de hoy de un modo comprensible para ellos, de un modo significativo.

En la historia de la teología contemporánea de la fe, el conocido intento de R. Bultman sigue siendo ejemplar, incluso para los católicos: la teología tiene que "**desmitologizar**"* las representaciones tradicionales, es decir, tiene que **extraer** de su caparazón cultural y conceptual —que se encuentra definitivamente superado, vacío de sentido y de significado— una **noción existencial** de la fe, que sea significativa para nuestra existencia actual y concuerde con ella. Al acometer esta tarea, la teología participa en la responsabilidad de los "predicadores" de la fe, cuya función no es la de transmitir concepciones mitológicas del mundo y del hombre, sino un mensaje de existencia que concierne al hombre en lo más íntimo de su ser.

La teología política, como teología fundamental de la realización de la fe hoy día, se inscribe en la línea que intenta transmitir el kerigma* no por medio de la repetición y descripción autoritaria o dogmática, sino por su **mediatización*** a partir de la situación presente del hombre y de su mundo. Sin embargo, realiza una **corrección esencial** a la teología existencial*, debido a que percibe la existencia como existencia condicionada socio-políticamente, y no como existencia puramente espiritual. En otros términos —para usar fórmulas que se han convertido en "slogans"—, trata de prolongar el método hermenéutico* bultmanniano de la **demitologización*** en método de **desprivatización***, y su **interpretación existencial*** en **interpretación política**. La teología política es política ante todo como teología fundamental, es decir, al mismo nivel de la determinación de la fe.

A. La situación histórica del cristianismo moderno.

La teología política no se ha instaurado "a priori", sino que se basa en una **reflexión crítica** sobre la historia moderna y contemporánea del cristianismo. Impregnado todavía de los privilegios que le había otorgado su situación monopolizadora en la edad media, el cristianismo se opuso primero a lo que hoy se llama el **proceso de secularización***, es decir, el acceso a la autonomía —mediante su emancipación de la tutela eclesial— de la filosofía y de las ciencias, así como de toda la esfera socio-política, que iba unida al acceso a un **etos*** de pluralismo tolerante con respecto a las **concepciones generales** del mundo. Después, al empezar a reconocer la legitimidad de esta autonomía y al no querer volverla a poner en cuestión mediante el ejercicio de un poder eclesial, concebido como poder político, y de la teología, concebida como reina de las ciencias, el cristianismo se ha contentado con **privatizarse***, es decir, con fundamentar su práctica y su teología en una necesidad religiosa interpretada como una necesidad de naturaleza totalmente distinta a la que actúa en la construcción teórica y

práctica del mundo. Así, las más modernas teologías de la fe, como las de K. Barth, Bultmann y K. Rahner tienen en común, por una parte, el hecho de considerar e interpretar el evangelio cristiano como algo no directamente significativo para la construcción llamada profana o temporal del mundo, y, por otra parte, el interpretar esta construcción como algo no directamente significativo para la determinación de la fe. Esta posición de distinción estricta entre necesidad religiosa y necesidad profana es provechosa con respecto a un cristianismo politizado o a una política cristianizada, en que se mezclan lo religioso y lo político, y sigue siendo el presupuesto de la teología política.

B. Romper el dilema: cristianismo politizado o abstención política.

Porque este es el problema que se le presenta al teólogo o, simplemente, al creyente cuando se encuentra ante la necesidad de legitimar cristianamente la acción política: insatisfecho con la abstención política de una Iglesia o de una teología que, al menos en principio, ya no quieren mezclarse en la política ni comprometerse con ella, no puede pensar en repolitizar la fe y el cristianismo, lo que volvería a poner en juicio la autonomía de la esfera socio-política, hoy día aceptada en principio por todo el mundo. ¿Tendrá que resignarse con la distinción y, prácticamente, oposición entre la oración y la vida, entre el domingo y los días de trabajo, o tendrá que conformarse con llenar el vacío a base de sacar de la oración y del domingo algunas exhortaciones de orden moral y profético que, de antemano, sabe que son inoperantes? **La teología política pretende romper este dilema.**

En primer lugar, la teología política quiere articularse sobre la crítica al modelo constantiniano*, de la misma manera que se practicó en el curso de la *Aufklärung* y se reconvirtió en el marxismo: la teología política se construye a partir de un rechazo de conductas y teologías que huelen a cierto "imperialismo" eclesial o clerical, pero se niega igualmente a establecer sus bases en la ideología* de la religión pura del "más allá" que, en la sociedad actual, sólo puede funcionar como factor de alienación y de consuelo falso frente a las desgracias y represiones de los hombres. La teología política toma como punto de partida teológicamente significativo precisamente aquello que la mayoría de los hombres de Iglesia han tenido la costumbre de considerar hasta ahora como no directamente significativo o accidental para la determinación de la fe: la crítica socio-política del cristianismo establecido como factor de represión. Gracias a esta "recuperación" de una rama de la *Aufklärung* y, sobre todo, del hegelianismo de izquierda, la teología ha podido comprender que una teología que pretenda articularse de un modo puramente religioso, metafísico o existencial, sigue siendo una ideología* de la estructura de dominación política, ya sea que "racionalice" teológicamente estructuras eclesio-políticas represivas —como sucede en la teocracia o en la Iglesia estatal, e incluso en el caso del confesionalismo—, ya sea que despolitice las conciencias de los cristianos reunidos en comunidades de fe ante situaciones "seculares" de represión. En efecto, esa teología no dispone de ninguna categoría que le permita comprender cómo podría funcionar de manera ideológica* en un conjunto socio-cultural dado. Sólo puede contribuir a velar la situación socio-política de hecho, lo que, naturalmente, repercute en beneficio de los "poderes" de este mundo. En las condiciones actuales, cuanto menos consciente sea una teoría o un sector determinado sobre la realidad de su incardinación en la situación política de hecho, más se convertirán en víctimas de esa situación. Y así, cuanto más determinadas están por una costelación

Artículos

cuyas coordenadas se les escapan, más experimentan la falsa necesidad de declarar o de buscar su independencia, su especificidad, su trascendencia. Pero, en realidad, cuanto más energía gastan una teoría o un sector práctico —como el arte o la religión— en negar el condicionamiento social y político que les alcanza hasta la misma médula, más autentifican de hecho la veracidad de este diagnóstico.

Cuando Metz califica a su teología de “política” —y esto es esencial—, se basa en una definición nueva de lo político, que ya no implica ni postula la identificación de la esfera “pública” con la de la Iglesia o la del Estado o la de su unión. Por el contrario, este político se funda esencialmente en la diferencia entre la esfera pública en la que se articulan los intereses de las instituciones eclesiales y/o estatales, y la esfera pública en la que se articulan los intereses de todos los hombres como conjunto social. La antigua teología política —aquella más o menos consciente de los teólogos clásicos, y aquella otra, restauradora, como la de los tradicionalistas franceses de Maistre o de Bonald—, así como los teólogos modernos de “lo” político, hasta los más progresistas, no han tenido en cuenta esta distinción y por eso no han conseguido escapar al dilema indicado. La negativa a identificar el conjunto social con el orden eclesial, o con el orden estatal, o con una costelación de los dos, hace tambalear la cita clásica de “dad al César...” y constituye la garantía de que una teología que se llama política ya no ha de ser **necesariamente** un instrumento de legitimación no-crítica de los poderes establecidos.

Por el contrario, esa distinción **permite** a la teología política articularse sobre lo político entendido a partir de ese momento, no como la esfera del establecimiento de la soberanía, de los poderes o del dominio, sino como el lugar “público” democrático de la mediación de la libertad o de la liberación de los hombres (interés general de la sociedad, no interés de la Iglesia). Desde el momento en que, constitutiva y constitucionalmente, la base de toda estructuración de las relaciones sociales consiste en una opción en favor de la libertad de **todos** los individuos y del individuo **total**, ninguna instancia del conjunto social (y este es el caso de la teología) puede desempeñar válidamente un papel político a no ser que base su intervención en esta libertad del hombre.

Por eso, la teología política, al saber qué estructuras de violación del interés general o del conjunto social se esconden, por una parte, en la identificación de lo religioso y de lo profano y, por otra, en la completa distinción de los dos, no pretende ser ni la expresión de una veleidad de restauración de la antigua teología política (por una determinación eclesial, cristológica y teológica de la esfera de lo político en sus finalidades y medios, como es todavía el caso en las teologías “regionales” de lo político, del trabajo, del desarrollo, etc.), ni la instancia de legitimación de la “esquizofrenia”* moderna (lo que sucede cuando reflexiona y proporciona modelos de acción cristiana, como si la esfera de la fe pudiese, en tanto que realidad última o punto de partida, encontrarse en una situación de independencia con respecto a los mecanismos socio-políticos de la determinación del hombre moderno y contemporáneo).

C. Legitimación cristiana de la teología política.

En resumen, la teología política no pretende más que lo que pretende toda teología, es decir, interpretar la realización de la fe evangélica como realización de la libertad en las condiciones de la sociedad moderna y contemporánea. Lo que la distingue de otras teologías es que acomete este trabajo de un modo más iluminado y más concreto. Sometida a la contes-

tación, la teología política debe legitimar su intento de romper el dilema señalado refiriéndose al Nuevo Testamento, para lo cual puede apoyarse en los últimos progresos de la exagesis según Bultmann. Sería necesario hacer aquí largas disquisiciones para evitar la crítica, a veces arrogante y fácil, de los "especialistas" en los textos bíblicos y tradicionales, quienes, por el mismo hecho de su especialización, suelen mostrar bastante ingenuamente su incultura casi total con respecto a los presupuestos no teóricos de su tipo de apropiación histórica de los textos bíblicos. Pero en eso, ¿no son el reflejo de la "idiotez" que produce la sociedad tecnocrática con su división del trabajo intelectual (repartición de disciplinas) y el consiguiente culto al especialista (en alemán: "Fachidiotismus")? Aquí nos contentaremos con indicar tres aspectos sobre la manera como la teología política de Metz se relaciona con la Escritura.

1º. La predicción de Jesús es ante todo un anuncio de la venida del reino escatológico*. Este anuncio no se puede reducir al nivel de una esperanza que sólo concierne a la esfera "privada" de los individuos; por el contrario, concierne al conjunto social como tal. Sabemos, por las investigaciones de la *Formgeschichte**, que los mismos relatos evangélicos no son tanto biografías del individuo Jesús cuanto la transmisión o la proclamación "pública" al mundo entero de su "mensaje". Y esta proclamación tiene en sí misma un sentido "público", "universal": lo que anuncia —la promesa del reino escatológico* como respuesta a la esperanza del hombre— no concierne a un sector particular del hombre —el hombre religioso o el hombre metafísico—, sino que concierne al hombre entero y a todos los hombres. Es constitutivamente un anuncio de la paz, de la justicia, de la salvación, de la reconciliación, de la liberación: conceptos todos ellos que no se puede "privatizar"*.

2º. Por otra parte, el anuncio escatológico* del reino no se dirige al hombre como ser contemplativo: se dirige al hombre como ser de esperanza y ser que da su vida por los demás. En otras palabras, se dirige al hombre como "ser práctico": la base de la fe son la caridad efectiva y la esperanza activa, no lo contrario. La verdad no consiste en contemplar, nos dice San Juan, sino en hacer y en vivir.

3º. ¿Cómo toma partido el anuncio evangélico por la historia de la libertad contra la historia de la represión? Porque, al escapar a toda identificación con un sistema político establecido —y precisamente por eso, el tema de la "reserva escatológica"—, los contenidos del anuncio evangélico provocan en quienes esperan en ellos —y, por lo tanto, son cristianos— una conducta de conflicto hasta la muerte con el mundo, una contradicción con respecto a los poderes de este mundo. Precisamente porque, como portador de la esperanza escatológica*, chocó en un conflicto sin piedad con los poderes religiosos y políticos establecidos en su tiempo, Jesús fue asesinado. Su cruz se levanta, no en el templo, ni en la interioridad de las almas piadosas, sino, como dice la epístola a los Hebreos, "en la calle" ("fuera del campamento"). Es indudable que la cruz tiene una significación pública, política en el sentido moderno de la palabra.

El anuncio de la soberanía de Cristo, en la que se basa todo el desarrollo ulterior de la doctrina, contiene un modelo de soberanía y de poder totalmente distinto de los que había en el sector político de la antigüedad, y precisamente por eso y en eso mismo este anuncio es significativo políticamente. El tipo de soberanía por el que el Dios cristiano establece su poder sobre los hombres y las cosas —y, por lo tanto, su salvación—, no se basa en un modelo de política de la dominación (más o menos sublimada

Artículos

“teológica” o “místicamente”), Si así fuera, entraría en competencia con los poderes del mundo, con lo que no podría legitimar frente al Estado más que una Iglesia como sujeto político, frente a la ciencia, una teología que pretendería ser una ciencia mejor, etc., con lo que la ideología* de la antigua teología política llevaría todas las de ganar frente a la teología política de Metz. En realidad, si Dios “toma el poder” y es “Señor” —evangélicamente—, eso significa que cuestiona todo tipo de soberanía establecida, que toma partido por una determinación no autoritaria o antiautoritaria del hombre (y, por consiguiente, de la fe), que se reconoce al hombre, con sus necesidades reales, el derecho legítimo que tiene contra las instituciones y las objetivizaciones del hombre que se vuelven contra él (ver en el evangelio el tema del hombre y del sábado).

Hacer memoria de Cristo —eso es creer— es ante todo recordar esta significación, presente tanto en su palabra como en su paso por la muerte; es acordarse del hecho de que el Dios bíblico (frente a los dioses paganos, de los filósofos, de los políticos) sólo comienza a ser “salvador”, a otorgar su “gracia”, a ejercer su “dominio” o su “soberanía” sobre el mundo de los hombres allí donde los hombres destruyen entre ellos todos los obstáculos y todas las ideologías* que les impiden comunicarse entre ellos, o amarse. Este recuerdo, que es un recuerdo de orden escatológico* (basado en el primado de la esperanza en la liberación sobre la desesperación de la muerte, y en el primado de la caridad como destrucción de todos los focos de dominios y de autoridad hasta que se consiga la unidad), es en sí mismo significativo políticamente por su oposición (su contestación) a todos los mecanismos de poder establecidos. Por su misma naturaleza, esta oposición no puede restaurar de manera competitiva otros mecanismos de poder sin traicionarse a sí misma: Jesús no elaboró dogmas, ni defendió una ideología* propia, ni creó una jerarquía eclesial. La memoria de Cristo puede ser la fuente del comportamiento más político. ¿No es importante insistir en esta “memoria” en una época en que, a causa de los mecanismos de integración de la sociedad tecnocrática —que algunos llaman sociedad posthistórica—, los hombres pierden su “memoria” o la sustituyen con el recuerdo automático y esclerotizado de tradiciones institucionalizadas o por la añoranza sentimental de un pasado, que se ha hecho banal desde que los historiadores y los exegetas lo han hecho presa suya...?

El decidirse a creer, a esperar, a amar, como lo desea el evangelio, implica de suyo una crítica del mundo, una crítica de la sociedad, una crítica de nuestras evidencias, de nuestras costumbres, de nuestros modos de pensar; todo esto nos hace pasar de la muerte a la vida. No cualquier crítica, ni cualquier contestación, sino aquellas que ofrecen la posibilidad a los hombres reales de su liberación, de su salvación.

D. Hacia una solución del problema hermenéutico*.

La teología tiende a determinar la fe y, por lo tanto, a resolver el problema hermenéutico* por medio de interpretaciones del pasado de la fe. Con ello, no tiene en cuenta el contenido del evangelio que, al imponer el primado de la esperanza y de la caridad, implica que es la acción transformadora de la realidad —y no la contemplación lo que permite la apropiación verdadera de la verdad del pasado. Tampoco tiene en cuenta la situación de la “teoría” en la época moderna y contemporánea.

Es importante que comprendamos que la liberación o la auto-determinación del hombre no pueden ser mediatizadas* por un puro proceso de orden teórico. Desde la Aufklärung* sabemos que el uso de la razón

sólo es un uso iluminado e iluminador si el teórico, consciente de la situación social que le permite expresarse de manera libre, no construye más que teorías que permitan garantizar e incluso provocar mejor en el futuro la libertad. Desde el momento en que la razón autónoma, como momento de constitución de la subjetividad libre, toma partido por la autodeterminación del hombre contra las estructuras de determinismo y de represión, ninguna teoría tiene ya el derecho de interpretarse como "pura", si hace abstracción de lo "político". Toda teoría que, en este sentido, no se hace práctica y pretende captar la verdad, es inevitablemente juguete inconsciente de la praxis política dominante: no puede ser verdadera.

Pero desde Hegel y, sobre todo, desde el marxismo y el psicoanálisis, así como desde la instauración de la sociología del conocimiento (Metz se limita sorprendentemente a mencionar a Marx), podemos **disponer de unos métodos de análisis** que, llevados a la práctica, nos hacen conscientes, no sólo de los condicionamientos no-teóricos de la teoría, sino sobre todo del hecho de que una teoría sólo estará "iluminada" —es decir, "liberada" o "emancipada" de las representaciones de la falsa conciencia o de la ideología*— si se articula sobre procesos no-teóricos, sobre prácticas de transformación liberadora de la sociedad y del individuo. Ya no podemos pensar en iluminar la conciencia, en librarla de sus evidencias ideológicas* enceguedoras mediante puros procesos intelectuales de interpretación de la realidad, y esto es igualmente válido con respecto a la determinación de la fe. Este tipo de reflexión toma precisamente muy en serio la cuestión de la verdad.

Esta constelación de teoría y praxis trae como consecuencia el relegar como problema segundo (no secundario) al problema de la relación entre teología y filosofía, entre fe y razón, entre teología sistemática y la teología llamada positiva*, entre dogma e historia. **Por el contrario, pone en el primer plano el problema de las relaciones entre teoría y praxis, religión y sociedad, determinación de la fe y praxis socio-política.** Así, el problema hermenéutico* en el que se enfanga la teología contemporánea de la determinación de la fe se encuentra como "liberado" de su base, demasiado estrecha: de hecho, las relaciones entre fe y razón dependen de las interacciones entre religión y sociedad, entre fe escatológica* y práctica social. El punto de partida de la búsqueda de la verdad —y, por lo tanto, también de la determinación de la fe— se encuentra en la praxis de la transformación liberadora del hombre en el contexto socio-político actual, con sus conflictos y sus contradicciones propias, y no lo contrario. Nos encontramos muy lejos de esa empresa de desmitologización* a partir del "mito" de una existencia puramente apolítica y religiosa.

II. LA TEOLOGIA POLITICA COMO TEOLOGIA PRACTICA: EL PROBLEMA DE LA DETERMINACION DE LA IGLESIA.

Esta larga reflexión sobre la teología política como teología fundamental nos ha permitido comprender porqué esta teología, precisamente porque toma en serio la necesidad práctica y no teórica de legitimación cristiana de la acción en el mundo, resiste a la tentación de convertir inmediatamente el cuerpo doctrinal en un programa político o de aplicarlo "regionalmente" al nivel de una teología de lo político, como se hace una teología del trabajo o una teología del desarrollo. En ambos casos, se cae en la vieja tentación clerical de absolutismo teológico. Semejante teología constituiría una mala legitimación de la acción cristiana, ya que no

Artículos

estaría basada en la praxis de liberación del hombre. Sólo ofrecería una ideología* o una contra-ideología* cristiana más y, por lo tanto, seguiría basada en una praxis de la manipulación del hombre.

Así, si la teología política nos rehusa una legitimación cristiana directa e inmediata del compromiso político, se comprende que esta negativa tiene una razón "política". Pero se plantea una pregunta: ¿Dónde encontrar el sujeto de la praxis liberadora del hombre? En principio, en la Iglesia. Por eso, la teología política, en tanto que teología fundamental y práctica y no en tanto que eclesiología, determina a la Iglesia como **"institución de crítica de la sociedad"**.

A. La Iglesia como institución de la crítica escatológica*.

Aquí se ha centrado sobre todo la crítica de la teología política. Ante todo, en el plano de la determinación conceptual, la expresión "institución de la crítica ¿no supone una contradicción en los términos? La crítica ¿no es la cualidad de la "subjetividad libre", que no se puede institucionalizar sino precisamente al precio de su misma libertad crítica? Metz responde a esta objeción diciendo que no ignora esta oposición y que el problema consiste justamente en superar el dilema propio de la sociedad burguesa, que provoca la oposición entre la autonomía del individuo y los mecanismos institucionales de represión. Frente a instituciones que cada vez se hacen más represiva —aunque sea bajo la máscara de un cierto liberalismo— y frente a individuos que cada vez se vuelven más críticos, pero de una manera ineficaz para el conjunto, hay que esforzarse por concebir un nuevo sentido de la institución como la instancia colectiva que permite a la crítica de los individuos extenderse, hacerse pública-política, hacerse eficiente.

De este modo, se puede elaborar una nueva "razón de ser" de la Iglesia como institución de la fe, signo colectivo y eficaz de la esperanza escatológica*, no de una manera pre-crítica, a fin de reprimir de nuevo la aparición de la libertad crítica en los individuos, sino de una manera post-crítica, a fin de permitir que esta libertad crítica cambie efectivamente las cosas.

Ciertamente, la Iglesia —en particular la Iglesia católica— se ha mostrado muy poco crítica en su historia, y por eso el que cambie de institución (represiva) del primer tipo a una institución (crítica) del segundo tipo se presenta ante todo como un **imperativo**. Sin embargo, este imperativo no le viene del exterior, ya que es una consecuencia de los mismos principios teológicos sobre los que se funda esta Iglesia.

En efecto, la Iglesia no existe como un "mundo-en-sí" que deba subsistir "al lado de" o "por encima" del mundo, que es ante todo un mundo social e histórico tendido hacia el futuro escatológico*. La Iglesia aparece como la comunidad de quienes, al intentar vivir en el horizonte de las promesas anunciadas en el evangelio de Jesús, tienen como deber el "transmitir" al mundo el objeto de la esperanza de la que son portadores, criticando los "oscurecimientos" de esta esperanza en un mundo que tiende a no apoyarse más que en sí mismo y en sus productos adquiridos. Por lo tanto, es claro que la "razón de ser" de la Iglesia no se agota en la tarea de su propia reproducción: la finalidad de su misión, que determina su ser como institución, no es su propia conservación y aumento de su "espacio vital", sino el surgimiento de la esperanza en el mundo entero, en todos los hombres. La esperanza de la que la Iglesia es testigo no es la esperanza en la Iglesia, sino la esperanza en el reino uni-

versal de Dios. Por eso se puede decir que la Iglesia vive de su perpetua abolición como ser provisional frente a la instauración del reino de Dios.

Si la Iglesia, al encontrarse en el mundo moderno, que es un mundo de la historia de la libertad, quiere transmitirle la esperanza y combatir con él los fermentos de desesperación y de muerte, si quiere "abrirse al mundo" con el *aggiornamento*, sin conformarse pura y simplemente a los usos y costumbres de este mundo, sino más bien identificándose críticamente a él de manera que el mensaje de que es portadora pueda ser mediatizado* verdaderamente a partir de las necesidades de los hombres de nuestro tiempo, **si la Iglesia quiere ser lo que debe ser**: el signo práctico y eficaz de la esperanza escatológica*, inevitablemente tendrá que comprenderse y articularse **ad intra*** como una institución, no de la represión, sino de la libertad crítica.

La demostración "teológica" puede aparecer clara y límpida; se apoya en los mismos principios fundamentales con que la Iglesia justifica su existencia y muestra lo que esos principios implican para la Iglesia de hoy. Y, sin embargo, el hecho de que la Iglesia empírica no pueda convertirse inmediatamente a su concepto "ideal" no es sólo el fruto de ceguera y de mala voluntad. Por eso hay que plantearse explícitamente la pregunta de la base real, histórico-social, de un concepto "ideal" de la Iglesia, sin lo cual ese concepto sólo parecería plausible en el plano de la teología de la fe.

En efecto, si se observa el pasado y el presente, hay que decir que la Iglesia, lejos de haber aparecido como una institución de libertad crítica, se ha mostrado siempre por el contrario recelosa, llena de resentimiento ante las nuevas realidades y los nuevos movimientos de libertad en el mundo; su actitud ha sido contra-revolucionaria, "revanchista", como si no pudiese olvidar la situación de monopolio de poder de que gozó en la edad media. Sólo ha recuperado el espíritu crítico cuando podía sacar provecho de ello. En la sociedad moderna, ha redoblado*, por así decirlo, su situación de fuerza, insertándose confesionalmente en las estructuras de los estados modernos, a fin de manipular la vida real de la manera más fuerte posible.

La predicación de la Iglesia y su inserción en el mundo, ¿cuándo han funcionado en última instancia de otra manera que como ideologías* de "dominios establecidos" —y eso precisamente para salvar la misma Iglesia, para asegurar su supervivencia? ¿Qué nuevo surgimiento de la libertad, qué revolución no ha sido rechazada por la Iglesia? El espíritu de la libertad crítica, ¿no ha tenido que situarse en el polo opuesto de la institución eclesial, sin que ésta pudiese constituir otra cosa que el objeto de su contestación?

J. B. Metz es consciente de la dificultad: un concepto "ideal" de Iglesia choca con la realidad empírica de la Iglesia establecida y como concepto teórico no tiene evidentemente la capacidad de transformarla de una manera automática. Para que la institución del primer orden (institución represiva) se convierta en institución del segundo orden (institución de libertad), dice Metz, hace falta una nueva **praxis**. ¿Es esto posible? Metz responde: Así lo espero, mi teología vive de esta esperanza. Metz espera sobre todo que, efectuando **ad extra*** la crítica de la sociedad, la Iglesia se vea obligada a la larga a transformarse. Juzga que la Iglesia sólo encontrará los criterios evangélicos adecuados para su reforma a partir de su inserción crítica en la sociedad, a fin de volver a de-

Artículos

finir por un proceso libre y práctico —y no por un proceso dogmático o canónico, no sólo lo que es (lo que debería ser), sino también la determinación de la fe, de la unidad de la fe (ecumenismo indirecto).

B. Nueva praxis de la Iglesia ad intra*.

Sin embargo, aquí hay una especie de círculo vicioso. Porque la Iglesia sólo podrá comprometerse de un modo crítico-evangélico en la sociedad si reforma muy profundamente sus estructuras. Por eso, se comprende la importancia propiamente política del trabajo teológico o del trabajo eclesial o pastoral **ad intra***: frente a las mentalidades dogmáticas y autoritarias que, desde hace un cierto tiempo, han vuelto a coger las riendas, frente a los puros pragmatistas también —por ejemplo, esos sociólogos y psicólogos que, sin preocuparse de la crítica política, no hacen más que componer lo que existe, como si el perfeccionamiento de los engranajes existentes fuese un fin en sí mismo (reflejo de lo que ocurre en la sociedad tecnocrática)—, Metz trata de permanecer fiel al espíritu del Vaticano II, al espíritu de la “libertad religiosa”, y de acelerar el proceso de transformación de la Iglesia mediante su trabajo “teológico”.

¿Cómo? No sólo construyendo de un modo abstracto su concepto de Iglesia, sino mostrando que una Iglesia que, por su acción **ad extra***, está obligada a reunir y a interpretar **informaciones** que no proceden de la immanencia propia de la reflexión teológico-eclesiológica* —cuando se da todavía el caso, se ve el desastre: cfr. la *Humanae Vitae*— se verá en la situación de tener que dejar establecerse como constitutivas de sí misma las estructuras propias de una **formación crítica de la opinión pública**. Y aquí, la teología —si consigue abandonar su lenguaje autoritario para empezar a argumentar razonablemente— podrá jugar un papel político muy grande. Si semejantes estructuras no se ponen a punto rápidamente, irá creciendo la crisis de la identidad de la fe en los creyentes simples, la Iglesia adoptará la forma de una secta, de un ghetto, y cada vez tendrá menos crédito. Esta formación de una opinión pública crítica debería ser el lugar o el espacio en el que las subjetividades críticas, hoy aisladas e ineficaces, se politicen, el lugar eficiente en el que se organice, por ejemplo, la oposición a toda decisión que tienda a establecer por la fuerza (es decir, en nombre de la fe) representaciones socio-políticas o económicas sumamente criticables; la oposición a universalizar a toda la Iglesia actitudes o mentalidades muy propias del “pequeño burgués”. Sería el lugar en el que se mostraría claramente a los cristianos —con base a informaciones— los condicionamientos históricos-culturales y el carácter muy provisional de las instituciones y doctrinas eclesiales. Sería el lugar en el que las políticas del secreteo y las consignas de silencio serían abolidas en pro de una democratización efectiva en el enfoque de los problemas del cristianismo. Sería el lugar en el que se mostraría la “idiotez” consistente en movilizar todo tipo de pseudo-cruzadas contra falsos enemigos en el contexto social-político. Sería el lugar en el que el pueblo cristiano aprendería a discernir todo tipo de ideologías*, de las que es portador, muchas veces sin saberlo, y que implican un gran desprecio por la libertad del hombre desde el punto de vista social, racial, sexual, etc. Sería el lugar en el que se le enseñaría a abandonar la terminología intimista y personalista en los problemas de fe, a fin de poderlos abordar de un modo más adecuado, gracias por ejemplo a la sociología...

Sin ninguna duda, semejante práctica produciría una nueva manera de hablar sobre la fe en la Iglesia, así como nuevos modelos de vivirla. Pero, repetámoslo, esta práctica exige que se considere como **significativos teo-**

lógica y eclesialmente unos modos críticos de pensamiento y unos modos de acciones que todavía se consideran demasiado a menudo como exteriores y, por consiguiente, como no significativos para el cristianismo. Pensemos simplemente, por poner un ejemplo, en las consecuencias que se siguen si se toma en serio la carta de los derechos del hombre. Y es precisamente de ahí de donde habría que "reengendrar", por así decirlo, el cristianismo institucional, tanto en la interpretación del evangelio como en la estructuración de la Iglesia.

Metz trata igualmente de "rehabilitar", en este contexto, a aquellos que la sociología de la Iglesia ha calificado como cristianos marginales, no practicantes, tibios, etc. Esos cristianos que sólo se identifican parcialmente con la Iglesia deben ser tomados muy en serio, pues cada vez con mayor frecuencia las motivaciones objetivas del carácter parcial de su identificación se explican, no por su tibieza moral, sino por el hecho de que han percibido mejor que la institución ciertas implicaciones que la fe tiene con respecto al mundo actual —y precisamente a partir de esas motivaciones la Iglesia institución debe transformarse, en lugar de seguir complaciéndose en un narcisismo eclesiológico*.

Para realizar esta nueva praxis de la Iglesia, que la teología crítica puede iluminar y a la cual podría proporcionar algunos modelos, pero a la que, por sí misma no puede dar la existencia, Metz piensa muy a menudo en la labor que podrían realizar las órdenes religiosas si, en lugar de mantenerse como guardianas rigurosas del orden establecido (como sucede en gran parte), se acordasen más de sus orígenes históricos respectivos que, la mayoría de las veces, han consistido en una contestación de las estructuras eclesiales y sociales existentes en ciertos puntos.

No ha sido inútil insistir en esta crítica de la Iglesia *ad intra**. Yo creo que Metz tiene razón cuando pretende que quienes se encuentran preocupados por un compromiso político en el mundo profano y se desinteresan de los mecanismos eclesiales *ad intra**, sin pedir a la tradición cristiana más que una "ideología"* de legitimación más o menos vaga de su acción (teóricamente, siempre discutible), testimonian una actitud muy poco política: sería como un universitario que, preocupado por conseguir una audiencia en los medios políticos o sociales, dejara de reflexionar o de comprometerse prácticamente en su propia universidad, en su propia facultad. Los cristianos han dado tal ejemplo de poderse salir por la tangente, de guardarse una serie de escapatorias (sobre todo, cuando se trata de sacerdotes o de teólogos), se ha usado tanto la actitud esquizofrénica de fidelidad a la letra a una institución eclesial autoritaria junto con un compromiso como compensador relativamente consecuente en este o aquel sector profano, que, en mi opinión, era muy importante insistir sobre este punto. Por otra parte, la indiferencia que un cristiano deseoso de comprometerse cristianamente en la sociedad muestra hacia la Iglesia *ad intra** ha solido tener como consecuencia su ceguera acerca de ciertos mecanismos de represión o de desprecio del hombre en los que tanto las representaciones como las prácticas eclesiales todavía juegan un papel importante, incluso en nuestras sociedades que se dicen secularizadas. Habría como una **capitulación de orden político** si los llamados cristianos comprometidos con el mundo se contentasen con una vaga teología "abierta" o "progresista", y abandonasen a los especialistas de la eclesiológica*, a los especialistas del derecho canónico o a los clérigos y laicos establecidos la responsabilidad del "aggiornamento" *ad intra** de las Iglesias. Todavía en la actualidad se dan en las Iglesias casos literalmente tan inhumanos, que el alejamiento de

Artículos

los llamados cristianos comprometidos con el mundo los haría de hecho corresponsables de esos casos.

Sin embargo, aun cuando la acción *ad intra** propuesta por la teología política es esencial, fundamentalmente se inscribe en el esfuerzo por mediatizar* el anuncio escatológico* del evangelio al mundo de hoy como "crítica de la sociedad". Se podría decir que esta crítica de la sociedad, que sólo es válida si se basa en los intereses de toda la humanidad, integra como una parte de sí misma la crítica de la Iglesia, en cuanto que la Iglesia constituye una parte de esta sociedad.

C. La crítica escatológica* de la sociedad.

La crítica —aunque sea de orden escatológico*— no es un fin en sí misma. ¿Cuál es su finalidad? ¿Cuál es su intención? Ya lo hemos indicado más arriba: se trata de abrir al mundo a su esperanza escatológica*, arrancarle a las inmanencias que le encierran en sí mismo, lo que —a causa del evangelio y de nuestra situación— no puede hacerse con una pura teoría contemplativa, sino con una práctica, oponiéndose a las determinaciones de nuestro mundo en todas las partes donde se cierra concretamente a la esperanza y, por consiguiente, a la libertad.

Para Metz no es algo accidental que el contenido de la crítica sea de orden escatológico*. Decir que esta crítica es escatológica* significa afirmar que no se funda en un conocimiento del futuro, en una ideología* del futuro o en una filosofía clara de la historia, sino que se funda precisamente en un desconocimiento, en una teología negativa del futuro: es esperanza contra toda esperanza. Frente a quienes saben demasiado bien lo que será o lo que debe ser el futuro de la humanidad, frente a quienes, a gusto o a disgusto, lo programan de hecho, ya que están insertados en un proceso industrial-técnico que funciona con sus propios fines, la especificidad del compromiso cristiano consiste en que no se basa en un conocimiento positivo del futuro del mundo y de la humanidad. No sabe **positivamente** nada de ese futuro: es lo que Metz llama **reserva escatológica*** o **diferencia escatológica**: es lo que permite al cristianismo confrontarse de manera **específica** con las grandes concepciones del mundo presente, sean de orden marxista o de orden positivista-tecnocrático.

Esta naturaleza de la crítica escatológica* entraña, naturalmente, algunas consecuencias con respecto a la naturaleza del compromiso cristiano:

1º Un compromiso que quiere ser evangélico-escatológico* implica que la Iglesia —dimensión necesariamente particular en una sociedad constitutivamente pluralista— no vuelva a proclamar como normativo para todo el mundo un "orden social", una "ley natural", una "doctrina social" determinada. El compromiso cristiano en el mundo implica insertarse o actuar en el mundo, no bajo la protección de una doctrina positiva (que no podría funcionar más que de una manera ideológica*), sino por una crítica liberadora de las ideologías* existentes y las estructuraciones socio-políticas que son su reflejo en la realidad.

2º El compromiso que quiere ser evangélico-escatológico* no puede utilizar como sujeto o base social real un partido, un sindicato, etc. Esto replantea la pregunta sobre el carácter confesional del compromiso cristiano, que puede bloquear la mediación de la "diferencia" escatológica*, sustituir la crítica de la sociedad por la integración social no crítica.

3º El compromiso que quiere ser evangélico-escatológico* permite fundamentalmente la cooperación de los cristianos con grupos o movi-

mientos no cristianos. Sin embargo, no se debe buscar la base teórica de esta cooperación en la edificación de una determinación común positiva del futuro, de la paz, del desarrollo o de la libertad. En nuestro contexto pluralista, tal actitud está abocada al fracaso o bien sólo podría desarrollarse de una manera ideológica*, con detrimento de la libertad. Se puede o se debe trabajar juntos allí donde se perciba y resienta que la humanidad, la libertad, la paz o la justicia se encuentran en grave peligro. Ahí se puede encontrar una **base común** sin perjuicio para los distintos movimientos. Y, por otra parte, la negación crítica y práctica de los mecanismos que ponen en peligro al hombre, su libertad, la paz, la justicia, es la única mediación adecuada de un compromiso cristiano escatológico*. Esa crítica, ejercida en el respecto a la libertad, de una manera concreta y dialéctica y no ideológica, permitirá construir el futuro de un modo cristiano y humano. En ese sentido, se comprometerá en beneficio de todos los hombres y, en particular, en beneficio de los más pobres, de los más indefensos, de los más amenazados. En esta época en la que no se puede llegar a un acuerdo sobre un proyecto teórico común acerca de la paz o del desarrollo, pero en la que se tiene una larga experiencia de lo que es la injusticia, el subdesarrollo, la guerra y la esclavitud, la negación crítica representa una posibilidad de una solidarización, de una movilización común de la protesta —en otras palabras—, del surgimiento verdadero de una humanidad libre, del paso de la muerte a la vida.

CONCLUSION PROVISIONAL

La mediación de la salvación escatológica* consiste en la ortopraxis* de este tipo de compromiso de esperanza y caridad. Cuanto más establecidas se encuentren las situaciones de institucionalización violenta de la injusticia o de la represión, más revolucionaria y subversiva será. Ya se ve todo lo que esto puede ocasionar: la salvación de la institución eclesial no puede pasar antes que la mediación de la salvación escatológica*. Por otra parte, no hay que confundir la crítica escatológica* con un actitud de anarquismo por principio, ya que la negación escatológica* no debe quedarse en lo global, pues es una negación concreta: siempre contesta una constelación social o ideológica* **determinada**. Por ejemplo, la teología política se niega a ser una teología de la revolución violenta; si no, llegaría a escamotear el carácter particular de las situaciones y de su apropiación en una estrategia determinado. La teología política permite articular la revolución con el amor cristiano en ciertas condiciones. Si se esperara de la teología política una ideología* directa para un compromiso particular, traicionaría su concepto y nos seguiríamos encontrando en esa situación de espera o en esa necesidad, sospechosa de la actitud de violación teológica de lo real —lo que precisamente quiere evitar la teología política. La teología política se interpreta "teológicamente" como la antítesis dialéctica de lo que existe y se ha inmovilizado, y esto en el horizonte de una reconciliación o de una nueva identidad que ni es ni puede ser más que objeto de la esperanza que hay que mediatizar* de una manera, por así decirlo, no-teológica y no-eclesial en la praxis.

Precisamente porque la teología política toma en serio los llamados niveles profanos de la apropiación del mundo actual, se niega en absoluto a deducir los análisis de la realidad y los modelos concretos de acción de la teología. Por eso puede impregnar de un impacto crítico-político las necesidades del análisis y de la construcción de modelos concretos, de un modo que pueda ofrecer cierta fiabilidad y crédito. Es verdad que nos

Artículos

haría faltar ver a la teología política en acción, por ejemplo, con respecto a los problemas de la paz, del desarrollo o de la sociedad tecnocrática; necesitaríamos examinar si la crítica que califica de **teológica** no sigue proviniendo, por así decirlo, de fuera, una vez que los sociólogos y los psicólogos críticos ya han realizado el trabajo. También nos haría falta examinar si la teología no constituye, en este sector importante de la sociedad que son las Iglesias, un instrumento estratégico muy valioso para realizar lo que muchos hombres desean en justicia. No sería este su menor mérito, si es verdad que, desde el punto de vista de la "razón práctica", el análisis crítico y la estrategia política de liberación constituyen precisamente las mediaciones adecuadas para realizar lo que expresa la "confesión de fe" al nivel del deseo.

El mismo Metz no se engaña hasta el punto de no reflexionar continuamente sobre su experiencia, que es sobre todo una experiencia eclesial. Tiene la gran ventaja de ser un teólogo que toma muy en serio las necesidades reales de los creyentes e intenta hacer de ellas la base de su trabajo de "teólogo eclesial". En sus confrontaciones con "especialistas" de otras materias, ha tenido la ocasión de expresarse de manera juiciosa sobre problemas como la paz en el mundo, la revolución, los mecanismos propios de la sociedad tecnocrática y, en particular, la universidad en su contexto alemán. Cualesquiera que sean la evolución de sus discípulos y el nuevo tipo de experiencia que les haya sido permitido realizar (a lo cual no ha sido totalmente ajena la teología política), con estas últimas indicaciones pretenden relativizar el modo por así decirlo esquemático y estático con que he tenido que presentar la teología política de Metz, en mi esfuerzo por comunicar su significación.

VOCABULARIO DE LOS TERMINOS TECNICOS

(Evidentemente, este vocabulario no contiene más que indicaciones sumarias, ya que su explicación exhaustiva supondría libros enteros).

AD INTRA Y AD EXTRA: en el lenguaje teológico, designan, por una parte, el espacio propio de la Iglesia y, por otra, el espacio propio del mundo. Esta distinción refleja la ruptura entre la Iglesia y el mundo que la teología política quería superar.

APOLOGETICA: defensa y demostración de la verdad cristiana frente a los no creyentes y a las religiones no cristianas.

AUFKLAERUNG: designa el período de la historia moderna (s. XVIII) en que se han comenzado a tematizar la razón científica y crítica y la idea de una praxis de la emancipación del hombre como momentos de la humanización del ser humano.

CORPUS CHRISTIANUM: conjunto cristiano.

CORPUS DOCTRINALE: conjunto sistemático de la doctrina cristiana, como se ha codificado en la Iglesia.

CONSTELACION: estructuración determinada en un momento determinado de las relaciones sociales.

DESMITOLOGIZACION: Si nuestro mundo cultural, basado en la apropiación científica de la realidad, designa las representaciones de una cultura anterior con el hombre de "mitos", desmitologizar consiste en interpretar esos "mitos" con el fin de expresar de manera significativa para nosotros en la actualidad lo que antiguamente querían expresar por medio de esas representaciones.

DESPRIVATIZAR: designa el proceso por el cual se intenta interpretar, frente a la teología moderna, las representaciones bíblico-tradicionales de tal manera que aparezca su dimensión para el hombre en cuanto hombre "público".

insertado en las relaciones socio-políticas; al contrario, toda interpretación que no tenga en cuenta esta dimensión será considerada como "privatizadora".

- DIALECTICA:** designa el proceso real o cognoscitivo por el cual se realiza una unidad o una síntesis de elementos opuestos o contradictorios; la teología política trata de ser una teología dialéctica al pretender mediatizar históricamente el evangelio, superando críticamente las constelaciones presentes.
- EMPIRICO:** cualidad de lo que es captable de hecho; se distingue de lo que no puede o no debe existir más que al nivel de una deducción especulativa.
- ECLESIOLOGIA:** parte de la teología que trata de la esencia de la Iglesia en general (por ej., determinación de la Iglesia como "cuerpo de Cristo" o "pueblo de Dios"), de sus instituciones propias, de sus funciones, miembros, etc. En general, se presenta como una aleación, no siempre muy crítica, entre teología dogmática y teología pastoral.
- ESCATOLOGICO:** lo que se relaciona con el anuncio o la promesa del fin de los tiempos o del mundo como instalación del reino de Dios.
- ETOS:** actitud ética fundamental y concreta.
- FORMGESCHICHTE:** "historia de las formas"; designa un método de interpretación de los textos bíblicos basado en el descubrimiento de su historia formal y de su estructura literaria en relación con el medio en que se han producido.
- PROBLEMA HERMENEUTICO:** problema de la "interpretación"; designa el problema de la inevitable interpretación de las representaciones bíblicas tradicionales a partir del momento en que nos encontramos integrados a un mundo cultural diferente de aquel que condicionó el tipo de esas representaciones.
- INMANENCIA:** cualidad de lo que se desarrolla o se explica en el contexto de una determinada situación o constelación.
- IDEOLOGIA:** "grosso modo", designa las expresiones de la conciencia no-iluminada sobre los factores reales que explican una situación o un suceso en el mismo momento en que la conciencia comienza a hacer enunciados sobre esa situación o suceso; la ideología es por lo general igualmente inconsciente con respecto a los factores que la convierten en una ideología; de hecho, bajo la apariencia de un discurso objetivo, funciona como legitimación de un interés subjetivo particular en contradicción con el interés general.
- KERIGMA:** proclamación del evangelio.
- MEDIATIZAR:** en una época en la que ninguna experiencia se impone inmediatamente, apropiarse de esta experiencia mediante una reflexión determinada; ésta no suprime la experiencia, sino que establece su sentido mostrando sus condicionamiento.
- MODELO CONSTANTINIANO:** con esta expresión se designa el tipo de sociedad eclesial realizado tendenciosamente cuando la Iglesia se comprende y se realiza como sujeto político-religioso supremo; aun cuando en realidad la Iglesia ya no constituye semejante sujeto, el etos de este modelo puede perpetuarse de múltiples maneras, como sucedió en la Iglesia post-tridentina.
- NARCISISMO:** En el caso de la Iglesia y de la teología, se trata de la capacidad de ocuparse de todas las cosas para no llegar más que a contemplarse a sí misma.
- ORTOPRAXIS:** "obrar recto"; concepto empleado teológicamente de un modo polémico con respecto a la ortodoxia: la ortopraxis de la caridad se opone a la ortodoxia del dogma.
- PRIVATIZACION:** interpretación de las representaciones bíblicas tradicionales que eclipsa su significación socio-política para acentuar demasiado unilateralmente la autonomía de la existencia individual.
- PRAxis:** "actuación"; opuesta a la teoría, designa el espacio socio-político como el lugar donde se determinan y se transforman las relaciones humanas (esta definición, todavía demasiado elemental, sólo se podría diferenciar con explicaciones muy largas).
- RESERVA ESCATOLOGICA:** el hecho de que el reino de Dios sea el objeto de la promesa divina y de la esperanza teológica nos obliga a una reserva, es decir, a la necesidad de no identificar este reino con una constelación humana.
- REDOBLAR:** reproducir un elemento, una función, una actitud, bajo la apariencia de transformación.

Artículos

- ESQUIZOIDE:** califica la tendencia de ciertos individuos a aislarse del ambiente y a perder contacto con él.
- ESQUIZOFRENIA:** designa, grosso modo, la situación de divorcio o de ruptura entre el desarrollo moderno del cristianismo eclesial y la evolución de la sociedad moderna; el empleo de este término indica de manera bastante sugestiva que el cristianismo de ruptura es digno de un análisis patológico en la medida en que pretende fundar su existencia precisamente en la huida del principio de realidad, en lugar de afrontarlo.
- PROCESO DE SECULARIZACION:** en teología designa el proceso de liberación de los diversos sectores culturales y socio-políticos con respecto al imperialismo eclesial, tal como se había establecido tendenciosamente a finales de la edad media y se había redoblado ideológicamente durante la época moderna.
- TEOLOGIA EXISTENCIAL:** teología que interpreta las representaciones bíblicas tradicionales como significativas con respecto a la existencia del cristiano en cuanto existencia espiritual en un mundo que se dice descristianizado.
- TEOLOGIA FUNDAMENTAL:** teología de los fundamentos de la existencia cristiana en la fe y también de los fundamentos de la misma teología; en el catolicismo, desempeña la función equivalente a la de la teología hermenéutica en el protestantismo; en nuestra época de crisis, se adelanta a la teología dogmática (por supuesto, cada teólogo fundamental da una definición diferente de la teología fundamental).
- TEOLOGIA REGIONAL:** teología de una realidad considerada como particular (por ej., teología del trabajo, de la música, etc.) que presupone una teología universal y totalitaria que bastaría aplicar con más o menos precisión.
- TEOLOGIA SISTEMATICA:** metodológicamente, designa ese tipo de teología que, por encima de la importancia histórica de sus fuentes. (Escritura, tradición, e incluso "signos de los tiempos"), que son el objeto de la "teología positiva", intenta mediatizar el evangelio de una manera coherente mediante la reflexión racional.
- TRIDENTINO:** que lleva la marca del concilio de Trento.
- UNIDIMENSIONALIDAD:** calificativo de una sociedad que ya no respeta la diversidad y la autonomía de los diferentes sectores culturales y socio-políticos, y establece el dominio visible o invisible de uno u otro de los sectores.

BIBLIOGRAFIA

1. **Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments.** En; Ernst Bloch zu ehren, publicado por S. UNSELD, Ed. Suhrkamp, Frankfurt-a-M., 1965, págs. 227-241.
2. **Zum Verhaeltnis von Kirche und Welt.** En: *Künftige Aufgaben der Theologie*, München, 1967, págs. 11-30.
3. **Kirche und Welt im Lichte einer "politischen Theologie".** En: "Kontexte" 4, publicado por H. J. SCHULTZ, Ed. Kreuz, Stuttgart, 1967, págs. 35-41 (texto paralelo: *Teología y libertad crítico-social*, en "Concillium", 36, 1968).
4. **Zur Theologie der Welt.** Ed Grünewald und Kaiser, Mainz-München, 1968, 147 págs. Traducción castellana: *Teología del mundo* Ediciones Sígueme, Salamanca).
5. **Diskussion um die politische Theologie**, publicado por H. PEUCHERT. Ed. Kaiser, München, 1969, 385 págs.
6. **Ver también; Sept problèmes capitaux de l'Eglise**, Paris, Ed. Fayard, 1969. En las págs. 36-57 se encuentra una entrevista-diálogo de K. Rahner y J. B. Metz.