

¿«SOCIOLOGIZACION» DE LA TEOLOGIA?

Por mucho tiempo, las ciencias sociales han atraído la desconfianza de la teología: la teología cristiana había justamente atribuido a la filosofía social y a la sociología gran parte de la crítica científica contra la religión y la Iglesia. La teología misma, por otra parte, veía puesta en duda por la crítica sociológica, ya sea su esencia real, ya también su carácter científico. En los últimos tiempos tal desconfianza parecía aumentada en cuanto apareció el temor de que numerosos jóvenes teólogos y candidatos al sacerdocio estuvieran siempre dispuestos a sacrificar la realidad de la teología y de la fe cristiana a la concurrencia de una salvación sociopolítica —referida al conocimiento de las ciencias sociales— sustituyendo la teología por la crítica social, por la noticia.

A esta desconfianza real se añadía por parte de la teología científica la idea de deberse abrir al diálogo y a la cooperación crítica con las ciencias humanas; de otro lado, la teología habría acabado por ofrecer al hombre, oprimido por las condiciones sociales de la vida, una ingenua justificación ideológica de la situación existente de hecho o bien caería en una un tanto ingenua utopía socialrevolucionaria.

La ética social teológica —dice a este respecto Hans Norbert Janowski en *La teología como ciencia de orientación crítica*—, en particular, no tenía otra solución que la de llegar a una fundada comprensión de la realidad social del hombre y de estudiar críticamente la propia función en el proceso social. De tal modo, en el diálogo entre la teología y las ciencias humanas, la sociología ha alcanzado una posición privilegiada, comenzando a ocupar el puesto de la filosofía como compañera privilegiada del diálogo con la teología.

Por su parte, Hans Georg Geyer, en *El derecho de la subjetividad en el proceso de socialización*, indica el proceso de esta nueva orientación teológica y discute los principales problemas y controversias que han caracterizado las discusiones. Indica también una serie de puntos de contacto, en particular una afinidad de intereses cognoscitivos entre varios conceptos de la ética social

teológica y una teoría crítica de la sociedad. Los intereses comunes a la realización de la libertad de la persona en el creciente proceso de socialización y la necesidad de fundar los presupuestos en una crítica y en una transformación de las estructuras represivas del poder, del trabajo y del lenguaje impulsan el diálogo teología y sociología hacia una más amplia posibilidad.

También Hans Nobert Janowski examina los problemas metodológicos de la teoría ético-teológica, confrontando la oposición entre los conceptos de teología histórico-crítica y de teología «empírico-crítica» y el conflicto teórico de las ciencias sociales y de la confrontación entre las conclusiones útiles para la construcción de una teoría teológica de la sociedad.

El libro *Theologie und Soziologie* (Stuttgart, 1973), tras un explicativo prefacio que hemos casi literalmente transcrito, reúne tres trabajos muy interesantes sobre las relaciones entre teología y sociología, o, mejor diríamos, entre algunas de las formas de la pretendida moderna teología (teología humanista, teología política, teología crítica y hasta teología revolucionaria); en otros términos, entre una teología humana —demasiado humana— y una de las más boyantes y crecientes ciencias del hombre y de la sociedad, la sociología.

Por un lado, el impreciso concepto y objeto (imprecisión de éste por no estar claro aquél) que desde Augusto Comte ha seguido acompañando a la sociología, a la que, precisamente por esto, se le han atribuido los tratamientos de todo lo humano como coronación de las demás ciencias (campo omnicompreensivo en la escala de las ciencias hecha por Comte), se quiere añadir ahora la consideración de la dimensión religiosa del hombre, y no por lo que éste tiene de *socius*, de miembro de la comunidad social y, por tanto, la religión y religiosidad como hecho social, sino como *religatio* del hombre con Dios, o mejor, desligando al hombre de Dios, porque también hay una teología sin Dios, y reduciendo en consecuencia la teología a una ciencia sociológica o auxiliar de la sociología.

Y por otro lado, el confusionismo creado ahora por la secularización y el secularismo de nuestros días, que nos llega a presentar por voces de sedicentes teólogos una teología que poco tiene de teología, sino el nombre que quieren conservar, desde una teología sin religión y sin misterios, sin culto y sin sacerdotes, convirtiéndola en ciencia exclusivamente humana sin referencia alguna a la Divinidad, no es extraño que en esta babel pseudodoctrinal se hable de «socialización» de la teología.

Hans Georg Geyer habla de «los cristianos frente a los problemas de la sociedad revolucionaria», dirigiéndose a la Conferencia Mundial para la Iglesia y la Sociedad, celebrada en Ginebra del 12 al 26 de julio de 1966, sobre el tema «Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiem-

po». En dicha conferencia, el Comité Central del Consejo Ecuménico de las Iglesias había propuesto la siguiente tesis: «Dado que hoy todas las sociedades viven en una historia común, se presenta el problema de una base espiritual y social de la vida en una futura sociedad mundial.»

El tema y la tesis indican el estado del problema, bajo cuyo impulso se ha puesto en movimiento un cambio de pensamiento teológico, cambio afirmado entusiásticamente por una parte, pero escépticamente negado por otra. En la misma rigurosa impostación del problema se pone en correlación la síndrome de las «revoluciones técnicas y sociales» en el presente histórico con un determinado destino de la «vida en la futura sociedad mundial»; se vienen así a entrecruzar fatalmente la situación presente y el futuro de la sociedad humana.

Ciertamente que vivimos en un proceso de socialización global. En una publicación del Instituto para la Investigación Social de Francfort se afirmaba ya en 1956: «Esta tendencia socializante se había ya intensificado en el siglo XIX, aun en los países que permanecían a la retaguardia del pleno desarrollo capitalista, en el sentido que su no-ser-ahora o no-ahora-del-todo capitalizados fue una de las fuentes de la multiplicación del capital en los países dominantes, y por eso dieron lugar a luchas políticas y sociales.» Para los sociólogos de Francfort, el colonialismo mundial de las potencias europeas en el siglo XIX constituye apenas una primera fase de la expansión global de la sociedad para todos los hombres. Pero hoy la socialización de la humanidad se aproxima a un nuevo ápice, y esto que parece ser extraño persiste en esta su extraterritorialidad más como algo tolerado o comprendido en un plano más amplio que no como una incontestada subsistencia de lo «exótico».

Hoy el presente y el futuro de la humanidad son conexos en la forma de una unidad global; pero el actual proceso —en el cual siempre nuevos y más numerosos individuos, grupos humanos y pueblos vienen arrastrados en el contexto funcional de la sociedad— no garantiza el fin esperado de una «historia común» de todos los hombres, esto es, de una «vida en una futura comunidad mundial»; no lo garantiza ni en el sentido del hecho concreto de la existencia física de los individuos de la raza humana ni —ahora menos— en el sentido de una bien conocida verdad de que el proceso acelerado de la socialización no es sino una fuente de pacificación en el mundo y de superación de los antagonismos.

En efecto, en la medida misma en que el principio de socialización es en sí ambivalente, sus progresos han reproducido, al menos hasta ahora, contrastes, si bien a un nivel siempre más alto. Si la célebre fórmula de Wendell Wilkies del *One World* es válida, precisa decir que propiamente este «mundo

unitario está caracterizado hoy por la rotura en dos «bloques» antagónicos, y no es exagerado decir que al desarrollo de una sociedad total está conexo el peligro de un total aniquilamiento de la humanidad en las fases de la actual *escalation* de este *balance of horror* de las armas modernas.

Junto a los elementos de la resolución *técnica*, los principales de los cuales son la fisión nuclear en el campo de la energía y la técnica de los sistemas en el de la informática, no puede despreciarse la resolución *social* en la emancipación de los pueblos ex coloniales africanos, asiáticos y latinoamericanos.

La Conferencia de Ginebra de 1966 tuvo lugar bajo el impulso de la resolución tecnológica, y de un modo especial en la tensión revolucionaria entre la sociedad industrial y la sociedad preindustrial. En esta situación, y a la luz de la imprescindible meta de una «futura sociedad mundial» de todos los pueblos y de todos los hombres, se afirmó el principio de «sociedad responsable», que ya había sido formulado en Amsterdam en 1948 como supremo fundamento ecuménico de una ética social cristiana. El concepto de «sociedad responsable» ha tenido un papel de primer plano en la historia de la dialéctica ecuménica. Pero en Ginebra nació una nueva palabra de orden: «teología de la revolución», cuyo sólo nombre revela un tono progresista que encuentra ciertamente la oposición de las Iglesias. Se trata del rechazo de una ética social basada sobre la conservación y quiere romper con todas las tradiciones que se oponen al progreso científico y a la revolución social. Para la «teología de la revolución», los cristianos deben encontrarse en primera línea sobre el frente del progreso, para permitir a los hombres vivir una vida humana. «La fe cristiana no tiene sino una posibilidad, la de una actitud decididamente revolucionaria. 'Guerrilleros' y 'contraélites' sustituyen las estructuras tradicionales de la comunidad.»

Esta descripción del espíritu de Ginebra —dice Geyer en el trabajo citado— puede considerarse exacta: exige decididamente el empeño concreto de los cristianos y concuerda con la penosa expresión de Visser't Hooft cuando afirma que «debe estar claro que los miembros de las Iglesias que no admiten su responsabilidad en los confrontes de los poderes del mundo, son culpables de herejía en cuanto no admiten una u otra verdad de fe». De tal modo la praxis de la fe cristiana adquiere tan prevalencia que su necesidad no se puede distinguir de la necesidad de la salvación.

Pero esta definición formal de la praxis cristiana, como su actuación concreta cuando se halla en contraste con el progreso histórico, está ahora llena de problemas manifiestos. Acaso el empeño práctico y activo del cristiano está ahora inmerso en una relación de tensión, por una parte, en la confrontación de la necesidad de salvación, y de otra, en la del progreso histórico.

Los problemas del mundo contemporáneo, cuyo peso y urgencia han determinado el clima espiritual no sólo de Ginebra (al que nos hemos referido), sino de Upsala en 1968, han comenzado a incluir decididamente hacia la mitad de los años sesenta sobre la conciencia teológica de Alemania, sobre todo en las generaciones más jóvenes: son los problemas del *rapid social change* (la rápida transformación social), los problemas del Tercer Mundo, los problemas relacionados con el aumento de la población y los rápidos progresos científico-técnicos de los países industriales. Son, en definitiva, los problemas de la global interdependencia de la sociedad humana, con sus gravísimos conflictos; los problemas, pues, de una comunidad mundial pacificada que una a todos los pueblos y a todos los hombres.

Las mismas conferencias ecuménicas han contribuido a sensibilizar a estos problemas la conciencia de muchos jóvenes teólogos, y un ulterior y muy influyente impulso ha habido por parte de los movimientos estudiantiles de «contestación», cuyo carácter internacional se extendió rápidamente.

Pues bien, estas circunstancias han sido capaces de despertar la conciencia de muchos jóvenes teólogos (y de otros no tan jóvenes) sobre estos mismos problemas, que han venido a ser centrales a nivel ecuménico. En el curso de la contestación estudiantil ha habido momentos críticos, que si no han tenido gran influencia en el debate ecuménico, han influido notablemente sobre la sensibilización de los estudiantes de teología y ha despertado la sospecha, en sentido verdadero y propio, de una «sociologización» herética de la teología.

Es indudable que en los movimientos estudiantiles en todo el mundo, la inquietud es mucho mayor entre los sociólogos (estudiantes de sociología y ciencias sociales) que entre los psicólogos o los filósofos, mientras que los estudiantes de otras ciencias humanas —y no digamos de las ciencias naturales— seguían en una extraña pasividad. Este hecho, registrado en una investigación *ad hoc* hecha por los hermanos Gabriel y Daniel Cohn-Bendit en Francia (los cuales retrotraen las causas a los ensayos de Elton Mayo, a la teoría de Keynes y a *Les règles de la méthode sociologique*, de Durkheim), revela que si las ciencias sociales se encuentran agitadas frente a las demás es porque aquéllas no sólo tienen la inquietud de la transformación de las estructuras teóricas, sino también de la misma sociedad.

Lo cierto es que la investigación social empírica —de naturaleza científica y repudiando todas las formas de *Weltanschauung*, de metafísica y de filosofía— puede ser, y está siendo, fácilmente instrumentalizada a los fines económicos y políticos de una determinada sociedad. Y en realidad, esta sociología está siempre fuertemente conexas con las demandas y necesidades sociales según la praxis nacionalista al servicio de fines económicos. La *social research*

en Estados Unidos, la sociología de las *relaciones humanas* en la industria, la sociología en la publicidad, las encuestas para los partidos políticos en las campañas electorales, etc., son una prueba de lo afirmado y revelan la función positiva de la sociología. La concepción dominante de la sociología en la sociedad industrial de Occidente la hace útil a servir de instrumento para el aumento del nivel de la socialización interna.

En *Theologie und Soziologie*, Hans Georg Geyer afirma que «hoy se puede y debe hablar de una 'sociologización' del pensamiento o de la conciencia» en general, y en particular en el campo de la teología. Pero, en sentido pleno y riguroso, no se puede tratar sino del hecho y del problema de la «socialización intensiva», esto es, de la socialización de todo y cada hombre en el contexto de la totalidad social.

Claro que esto no quiere decir que la socialización presente un aspecto tan «extensivo» que signifique que al fin *todos* los pueblos, *todos* los grupos y *todos* los hombres crecerán o perecerán en un único sistema social. Porque socialización significa también el esfuerzo de *cada* hombre, de *cada* individuo humano, por vivir su singularidad en la existencia de la totalidad social en que está inmerso. La sociedad no existe tanto —ni, probablemente, sobre todo— para que un número siempre mayor de hombres esté nivelado sobre un mismo plano igualitario.

La socialización hoy no se refiere a los hombres directamente como seres naturales, sino que interviene en una situación en la cual han comenzado a tener conciencia de sí como algo más que simples elementos de la especie biológica, y comporta necesariamente que la socialización total se presenta acompañada de sacrificios que no son capaces ni están dispuestos a aceptar sin más. En este sentido puede entenderse cuando Freud, al hablar de la «revuelta de los instintos», dice que «la socialización crea el potencial de su propia destrucción no sólo en la esfera objetiva, sino también en la subjetiva».

Ha sido precisamente ese «potencial de la propia destrucción» —pero únicamente en la esfera subjetiva— el que ha tratado de articularse en la oposición estudiantil contra la «socialización total». Por eso, como agudamente observa Cohn-Bendit, se han sublevado en primera línea los estudiantes de sociología contra la sociología como ciencia y contra la función social de la sociología, contra una sociedad que concede a los sujetos de la sociología únicamente el papel de ejecutores del funcionamiento, sin conflictos, de automáticos mecanismos sociales. Los estudiantes de la «protesta» son opuestos a una sociología al servicio de la conservación del sistema social existente, y lo son en nombre y como consecuencia de la dialéctica entre las cosas y el yo. Este hecho ha sido bien explotado y fomentado también por Marcuse en su

acerada crítica contra la «sociedad de consumo» y en su doctrina de la «revolución». El trabajo *Thesen zur Kritik der Soziologie*, de Bernhard Schäfers, es un importante documento de esta oposición a la investigación social empírica dogmatizada; el sujeto, reflexionando sobre sí mismo, tenía conciencia de la propia contradicción como elemento de la totalidad de la sociedad.

Pero también —ya lo señalamos más atrás— los estudiantes de otras disciplinas se contagiaron, más o menos, por la crítica de la sociología dominante. Y también, y no los últimos, los estudiantes de teología evangélica. Desde fuera se puede tener la impresión de una radical «sociologización» de la teología, esto es, de un abandono de los temas específicos de la reflexión teológica para sustituirlos por temas puramente sociológicos. Y así surgen, como veremos, las distintas teologías «sociológicas» y exclusivamente «mundanas».

Pero los orígenes de esa impresión no son únicamente atribuibles a la conciencia conservadora de una situación eclesiástica y teológica, temerosa de una traición en los componentes de la realidad teológica, sino que se deben buscar tales orígenes en los mismos estudiantes y su inquietud en torno a la crítica sociológica. La exigencia, para la teología, de un saber social de tipo científico es más bien una exigencia ambigua. Su desarrollo comienza con el programa de una «teología de la revolución», de cuyas posiciones más articuladas se puede considerar representativo el teólogo norteamericano Richard Shaull, profesor del Seminario Teológico de Princeton. Según el juicio crítico del teólogo de Heidelberg Heinz Eduard Tödt, «en todos los razonamientos que se conectan con una teología de la revolución se trata de la tentativa de coligar los impulsos y empeños cristianos con una interpretación de la sociedad según categorías neomarxistas». El marxismo soviético no parece propicio a un coligamento de este género; pero el neomarxismo contemporáneo se distancia netamente de las ideologías totalitarias del comunismo soviético, elaborando en los diversos países industriales teorías nuevas. La influencia de Ernst Bloch y de Georg Lukács sobre los teólogos protestantes alemanes, y de Roger Garaudy y de Henri Lefèbvre sobre el catolicismo reformado francés, y de Herbert Marcuse sobre Richard Shaull, demuestran que parece haberse entrado en una nueva época de relaciones y de diálogo entre la teología cristiana y el marxismo. Esta nueva época puede ser expresada por la palabra de orden: *teología de la revolución*.

Nuestra opinión respecto a «esa» teología y al «diálogo» entre la teología cristiana y el marxismo no puede ser optimista —y los resultados de las reuniones, entre otras, menores del *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*, celebrado en abril de 1971 en Santiago de Chile, nos lo confirman—, porque en todas ellas la «prudencia» o el retraimiento,

siempre por parte cristiana, ha sido aprovechado por el marxismo para convertir el diálogo en verdadero monólogo (puede verse a este respecto el «documento» de Chile, en el que no aparece sino una crítica «marxista» de la sociedad, una orientación bajo el punto de vista y bases marxistas, y, como consecuencia, unas conclusiones parciales, también marcadamente marxistas) (1). Ya lo advierte el citado Beckmann cuando dice que «podría suceder —como ya se vio en 1933— que nuestra Iglesia, con sus instituciones, sea pronto destruida por dejar el puesto a revolucionarios —como los cristiano-alemanes (en 1933), que propiamente eran una minoría—, que la transformaron radicalmente. Es ésta —sigue diciendo— una eventualidad que no se puede excluir con ligereza, y no sabemos qué fuerzas la podrían activar... Yo no soy optimista al pensar que tal eventualidad sea imposible, no por convicción, naturalmente, sino por incompreensión y debilidad. Por eso no puedo decir sino esto: resistir al principio antes de que sea demasiado tarde». Y en el mismo sentido se pronuncia Georg Geyer: «La preocupación no está únicamente en una modificación socialrevolucionaria de la teología sobre la base de una sociología seguidora de Marx o de Marcuse; se teme también la amenaza de una toma de poder en la Iglesia por parte de 'grupos de izquierda', grupos que con mucha desenvoltura son puestos en paralelo con los 'cristiano-alemanes' de 1933. En este sentido —sigue diciendo este autor— se hace el decisivo repudio de una teología orientada y empeñaba en sentido crítico-social; y este repudio está inspirado en un profundo y radical anti-marxismo, anti-comunismo y anti-socialismo» (2).

Dentro de esa tendencia teológica revolucionaria se encuentran algunos grupos de estudiantes de teología, jóvenes teólogos y eclesiásticos que, formados en el curso de movimientos revolucionarios de alguna Facultad de Teología, y reunidos sobre todo en el *Celler Konferenz* (el Congreso de Celle), afirman las conclusiones de la crítica religiosa marxista, aplicándolas a la actual investigación y a la actual praxis teológica. Esta crítica neo-marxista entiende la religión, según el joven Marx, únicamente como «ex-

(1) *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*. Documento final (23-30 abril 1972). Secretariado de Cristianos por el Socialismo, en NADOC, número 25 (mayo 1972), Santiago, págs. 190-201. Autores como HUGO ASSMANN, inspirador de esta reunión, creen que sólo se puede hablar honradamente de «teología de la liberación» cuando se parte de un análisis «científico»-marxista de la realidad. Y esta misma tesis defiende, acaso con mayor radicalidad, JUAN GARCÍA HUIDOBRO, *Los educadores cristianos y la liberación latinoamericana*, Bogotá, 1972.

(2) HANS GEORG GEYER: *Theologie und Soziologie*, Stuttgart, 1973, pág. 26.

presión de la verdadera miseria» y, por tanto, como «protesta» contra ella. En este sentido, la religión puede evitar el representar la garantía ideológica de las condiciones peores y de ser «el opio del pueblo», únicamente a condición de devenir práctica, o sea, de desarrollarse como crítica socioeclesial-religiosa. «La crítica del cielo», como decía una famosa expresión del joven Marx, se transforma así en «crítica de la tierra», la crítica de la religión en la del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política. Según el parecer de muchos de estos grupos radicales, la teología debería resolverse en crítica científica de la sociedad, en particular en crítica ideológica socio-científica (crítica de la religión) y en crítica de las instituciones (crítica de la Iglesia).

En los mismos errores de algunos teólogos de la revolución recae la «teología de la liberación» del peruano Gustavo Gutiérrez, en la medida en que identifica la acción eclesial con la política y acción revolucionaria. Contra tal equiparación puede acusársele de idolatría hacia un particular método o sistema político de clericalismo, de integrismo, lo mismo que se ha acusado a la teología política y a la teología de la revolución.

No idéntico, pero tampoco del todo contrario a la «teología de la revolución», es el proceso teológico atribuido, con menor o mayor exactitud, al católico Johann Baptist Metz, profesor de Teología fundamental. Metz ha atribuido el nombre de *teología política* a los esfuerzos emprendidos para superar una impostación personalística y existencial de la teología, formulando una nueva impostación, apropiada a una sociedad secularizada, para programar el propio futuro. Para Metz, la «teología política» —según el parecer de su colaborador Helmunt Penkert— es el conocimiento «de la libertad social de la fe», no de la Iglesia como institución de esta libertad.

En *Herder-Korrespondenz* (22, n. 8, 1968) se subraya la estrecha relación metodológica e intencional de la teología política con la «teología de la esperanza». En las dos teologías, en efecto, hay una análoga concepción teológica, una paralela «tendencia a la totalitarización»; en la concepción de Metz, la categoría de la política presenta el mismo carácter de totalidad (en los confrontes de todos los otros concepos teológicos) que presenta la «teología de la esperanza» de J. Moltmann. Se puede decir que la teología de la esperanza está a la derecha de la teología de la resolución y a la izquierda de la teología política.

De estas impostaciones —discutibles— puede distinguirse otra que hasta hoy no ha tenido ningún exponente mayormente significativo, pero que ha tenido una discreta difusión: se trata de la forma de conciencia crítico-teológica en la sociedad industrial; esta forma de conciencia apologetica del

«sentido común» se la puede llamar *teología de la publicidad*. Como la publicidad comercial, también esta teología comienza, para sus seguidores, con un análisis del mercado, estableciendo que ciertos hechos de la vida humana no pueden ser integrados en la moderna sociedad industrial sino como frenos (por ejemplo, el nacimiento y la muerte, míticos vestigios en nuestro mundo técnico). La institución que los gobierna es la Iglesia organizada, mediadora entre un pasado mítico y las exigencias del presente técnico de nuestra sociedad; ésta es —dicen— la verdadera función de la «Iglesia del pueblo», función que la hace indispensable a la moderna sociedad y, precisamente, en proporción del progreso tecnológico. Únicamente tal necesidad justifica la existencia de la Iglesia como religión institucionalizada.

Como vemos, la «sociologización de la teología», en la escuela de articulación de la tarea o función social de la Iglesia y de la teología, va, pues, de una *teología de la revolución*, a través de la posición intermedia de una *teología política*, a una anónima, pero también (acaso propiamente por esto) muy eficaz *teología de la publicidad*.

Cada una de estas posiciones acentúa, como esencial, una específica actitud en las confrontaciones de la realidad social, de la situación histórica de la fe cristiana y de sus expresiones teóricas y prácticas. Por eso, cada una de estas posiciones implica también una determinada conciencia de la realidad social del presente en concreto; es, por consiguiente, inevitable su confrontación con la conciencia científica de lo social, esto es, con la sociología como ciencia.

Y es aquí —dice Geyer— dónde y cómo ha tenido lugar una confusión y también un antagonismo hacia la misma sociología. En primer lugar (y nos parece ello lo más razonable), la desconfianza en todas las formas de teología revolucionaria —de R. Shaull y R. Cox a J. M. Metz— que están decididamente rechazadas («Dios nos libre —dice Otto Dibelius— de la 'teología de la revolución' propugnada en Ginebra»). Los sostenedores de una teología revolucionaria —o sea, de la presunta «teología de la revolución» sobre la «teología de la esperanza» y sobre la «teología política»— creen que es posible al hombre realizar el mundo en el sentido de lo que el evangelio y los mandamientos afirman sobre el reino de Dios, sobre las intenciones de Dios. Para realizar las intenciones de Dios en el mundo se confía en el programa de una resolución cristiana, en el sentido de una acción sólo inmanente.

El profesor Joachim Beckmann, presidente de la Iglesia evangélica romana, afirma que «no se hacen mejores teólogos mediante un mayor estudio

de la psicología y de la sociología». En efecto, para este teólogo protestante, «la *Kirchenkampf* (lucha por la Iglesia) que ahora se está iniciando consiste en esta alternativa: si la Iglesia, independientemente de la situación intelectual y social, permanecerá fiel a sí misma, esto es, al Evangelio de Jesucristo, o, por el contrario, si se transformará en uno de tantos grupos sociales revolucionarios, modificando totalmente su misión». Para Beckmann existen dos fuerzas «que quieren hacer de la Iglesia un grupo que no tiene nada que decir al mundo en el sentido del evangelio, pero que querría transformar la sociedad mediante fuerzas ético-sociales, en el sentido de determinados proyectos político-sociales». El presente histórico nos dice que tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia «emerge una concepción determinada de una cierta sociología: una nueva concepción de la misión del hombre, del sentido de la sociedad, del futuro que el hombre deberá realizar». Beckmann encuentra más bien relativos «los contrastes aparecidos en los últimos años entre el 'movimiento confesante' y las teologías modernas».

En efecto, la acentuación histórico-crítica de la teología de los partidarios del «movimiento confesante», *Kein anderes Evangelium*, se basa sustancialmente sobre el hecho de que entre teoría teológica y praxis cristiana se levanta un abismo que parece insalvable. En esta crítica se dan la mano el movimiento confesante y la crítica teológica socialista. También concuerdan estos dos tipos contrapuestos de teología crítica creyéndose cada uno el legítimo heredero de la crítica histórica en la decadencia de la teología como ciencia. Los teólogos del *Celler Konferenz* afirman que el «movimiento confesante» es «una realización comprensiva y consecuente de la praxis comunitaria contra una teología que evita la problemática de la realidad eclesial y, por tanto, su responsabilidad científica». El «movimiento confesante», por el contrario, en un manifiesto de 1970, establece una genealogía, en la cual la «desmitización del Nuevo Testamento» y la «teología de la revolución» aparecen como consecuencias lógicas del «criticismo histórico». En este caso, en el término «teología de la revolución» se comprenden evidentemente diversas variantes de una crítica —orientada a la praxis— del concepto científico del criticismo histórico.

Aquí —dice Hans Norbert Janowski en *La teología como ciencia de orientación crítica*— se comprende una variante de crítica, conocida con el nombre de «teología empírico-crítica», contra la «teología histórico-crítica». La teología empírico-crítica se separa decididamente de la crítica ideológica neo-marxista; no quiere una teología convertida en praxis de tipo socialista, sino que tiende más bien a interrogar a la teología sobre su función

en relación a la superación de las actuales condiciones de vida y en relación a su capacidad de comunicación científica. Uno de los principales representantes de la «teología empírico-crítica», Wolfgang Hermann, habla de dar un nuevo fundamento a la teoría teológica remitiendo la teología al primado de la *actual* «praxis, experiencia y realidad» eclesial: «Trabajar empírico-críticamente significa interrogar científicamente a la teología y a la Iglesia sobre su actual *Sitz in Leben* (puesto en la vida)». Para Hermann, la «teología empírico-crítica» debe asumir los «métodos de crítica del presente y de futurología, esto es, aquellos métodos que han sido desarrollados por las ciencias del comportamiento social, comprendida la cibernética y la ciencia de la planificación».

La «crítica empírica» se distingue, pues, de la crítica-histórica esencialmente en dos puntos, claramente elaborados por Rudolf Weth en su ensayo *In der Zange von rechts und links*: en primer lugar, dice, el objeto central de la teología no es la praxis, la experiencia, la realidad eclesial pasada, sino también la presente: tal praxis, experiencia y realidad no debe fundarse, sobre todo en vista del evento mediato, en la Iglesia como palabra de Dios, sino que puede presuponerse como siempre ya fundada; a un objeto preestablecido son aplicados los métodos empírico-críticos de las ciencias profanas que, en sí, no podrían decidir qué objeto debería ser considerado como específicamente *teológico*.

Observemos que ni en la «teología crítico-histórica», ni en la «teología crítico-empírica», ni en las otras «teologías» (que de tal sólo tienen el nombre) se habla de Dios ni de la *re-ligatio* del hombre con la divinidad, sino de la «religión emancipadora» contemporánea, esto es, de una autonomía que naturalmente se debería atribuir a la historia de la eficacia del cristianismo.

Son —diríamos nosotros— teologías «demasiado humanas» en las que las simples frases teológicas asumen un «carácter hipotético» porque tienden a la fusión de esperanza y de experiencia conjuntamente. La hipótesis no es la eliminación de la certeza del «saber» teológico porque sea nueva «opinión»; es, por el contrario, la inserción metódicamente controlada de la teología como «eurística» y «prognosis» en el espacio de la comprensión científica. Es una «cientificación» de la teología. Es la pretendida «sociologización» de la teología.

Pero ¿por qué teología y sociología? ¿Qué puede esperar la teología de un diálogo con la sociología? Naturalmente, en «las teologías» que hemos mencionado, inseguras y preocupadas por completar su labor científica y práctica mediante una problemática socio-científica, mediante conocimientos

y métodos propios de las ciencias sociales, que no admite otra problemática que la crítica social y no afirma otra cosa que la «sociedad» como fetiche, una teología tal, de este género de diálogo con la sociología, puede esperar clasificaciones metodológicas concretas. Si la teología tiende a sustituir la filosofía por la sociología como *partner* de su diálogo, y si espera de esta última una prestación que la primera no puede prestarla, esto es, una teoría del mundo presente que pueda dialogar con la teología, ya sobre la concepción del hombre, sobre una vida digna de éste y la posibilidad de realizarla en las condiciones de rápida transformación en la moderna sociedad. Una teología interesada en una nueva determinación de lo humano, del diálogo con la sociología, espera no solamente informaciones sobre las condiciones y la estructura de la moderna vida social, sino que espera también una reflexión sobre la totalidad de la vida social para poder desarrollar conceptos fundamentales y normas antropológicas para el obrar ético-político.

Estamos ante otras formas de teología: la *teología humanista* y la *teología política*, como «teoría cristiana de la realidad».

Unas breves consideraciones críticas sobre ambas. Ciertamente que en nuestra época «tenemos que plantearnos seriamente qué es lo que debemos hacer». Esta es la razón por la que la Iglesia no puede ser indiferente al problema de la cultura ni a las valiosas aportaciones de las ciencias —también, sin duda alguna, de la sociología—, y hoy menos que nunca, porque «nos encontramos en presencia de una cultura que es, muy a menudo, disolvente de los valores del hombre, deshumanizante» (3). Es por ello imposible para la Iglesia desinteresarse de los problemas de la cultura, que son los problemas del mundo, del hombre y de la vida; y hay que tener en cuenta que las aportaciones de la ciencia contemporánea y las enseñanzas de la Iglesia son simultáneas y coincidentes en muchos de los grandes problemas humanos, por lo que una separación o desconocimiento mutuo no son posibles. La defensa de la religión como elemento constitutivo del verdadero humanismo es una de las tareas fundamentales del cristianismo contemporáneo. Pero subrayando en el cristianismo la dimensión vertical, la auténtica *re-ligatio*. Y se crea así un excelente terreno para el ecumenismo, que, con el denominador común religioso —culto y sentido de Dios en el mundo—, hermana a los creyentes de distintas religiones. A lo que no podrá llegar nunca el sentido deshumanizante del ateísmo. «Un humanismo erra-

(3) Esto decíamos en la última parte de nuestro trabajo *Crisis del occidentalismo y renacimiento de los valores espirituales de Occidente*, Madrid, 1971.

do, que excluye a Dios, tarde o temprano acabará por revelarse inhumano», dice el Papa Pablo VI (4).

Pero la crisis actual consiste en que se enfrentan dos teologías de signo contrario: una, teocéntrica, de dirección vertical, y otra, antropocéntrica, de dirección horizontal. Es el enfrentamiento de dos tendencias que suelen calificarse, respectivamente, de escatologismo y encarnacionismo. O quizá sea mejor denominar a la segunda, dado su carácter antropocéntrico, teología humanista (que no debe, en modo alguno, confundirse con el humanismo cristiano), que, como punto de partida, afirma que «Dios no es objeto» (en el sentido de la teología humanista), de que no puede ser objeto de nuestros actos, porque Dios es «el completamente otro» que queda fuera del horizonte de lo humano cognoscible, y sólo la encarnación nos da la posibilidad de amar a Dios, y el amor humanista, el amor humano del prójimo (primario y religioso) sería la actitud central del cristianismo. Con esto, la religión dirigida a Dios mismo pierde la primacía. Y al quedar Dios más allá de nuestras categorías y nuestros esfuerzos, se sustituye la oración formal a Dios por la virtud del servicio al prójimo. Tiene lugar la desacralización y el antisacramentalismo, que ha comenzado a invadirnos con la pretensión de sustituir el *regnum Dei* por el *regnum hominis*. Puro y viejo antropocentrismo (5).

Con esta sustitución de Dios por el hombre, de lo divino por lo humano (y «demasiado humano»), se hace una «traducción temporalista del cristianismo». Bien entendido (y así lo hacemos constar en el trabajo mencionado), que una cosa es que el cristiano sea consciente de una serie de obligaciones en el campo social y político y otra cosa es presentar esas actividades socio-políticas «como si tuvieran en el cristianismo el primer plano o fueran específicas de la teología cristiana».

Y esta primacía de lo socio-político se afirma hoy por la teología de la secularización («la teología es, ante todo, política», dice Harvey Cox) y por los teóricos de la teología humanista. En este sentido, Jürgen Moltmann, en su esbozo de una «hermenéutica política del evangelio», trata de insertar en la hermenéutica —orientada a la praxis— de la experiencia de la fe histórica el elemento de la escatología, elemento emancipador y al mismo tiempo elemento obligatorio de la teología desde el punto de vista de la finitud. En

(4) «La secularización en relación con el ateísmo». Discurso de Pablo VI a la Congregación plenaria del Secretariado para los no creyentes (18 de marzo de 1971).

(5) Nuestro trabajo *Secularización y secularismo en el mundo actual*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.

una teoría de este género, «el trabajo histórico sobre la tradición y sobre el anuncio —dice Moltmann— se transforma de nula interpretación de historia pasada en esfuerzo para realizar finalmente el mensaje histórico en las circunstancias presentes». La teología puede, por tanto, ayudar y favorecer la futura libertad, se «abre la vía a esta libertad futura, en la crítica histórica, en la crítica ideológica y, en fin, en la crítica de las instituciones». Por eso en una interpretación hermenéutico-crítica de la realidad convergen también la función política y la estructura de la Iglesia, como la vida ética de los cristianos. De otro modo, según una paradójica tesis de Moltmann, el «nuevo criterio de la teología y de la fe se debe encontrar en la praxis» (6).

Aunque parezca paradójico, la «teología política» es otra tendencia secularizante. No se trata aquí de sustituir lo divino por lo humano, ni de restar nada de las misiones que, por divina ordenación, competen a la Iglesia. Lo contrario, se trata de una «politización de la Iglesia», de «compromiso temporal», de una pretensión de que la Iglesia, en cuanto tal, como institución, se comprometa a una determinada línea política.

Quienes así piensan y quienes esto pretenden —decíamos en nuestro trabajo citado, *Secularización y secularismo en el mundo actual*— hacen muy poco favor a la Iglesia y a su misión espiritual, queriendo mezclar a la Iglesia en la temporalidad, caducidad pasajera y contingencia de la temporal, caduca y contingente política. Y la Iglesia «no puede pasar» como pasan las políticas humanas, y no puede quedar ligada a una política concreta que, en su obligada desaparición (como pasa y desaparece todo lo humano) pudiera arrastrar consigo a la Iglesia, que está sobre la política. Esta es la razón de que la doctrina política de la Iglesia se haya esforzado en los últimos tiempos en sentar bien claro que son los principios y la salvaguardia de los derechos fundamentales de la persona humana y de los pueblos los que han de quedar a salvo, por lo que ello contribuye, en una buena política, al fin espiritual y último del hombre. ¿Política buena o mala? Cualquiera, según contribuya o no (o al menos no se oponga) a los fines de la Iglesia. ¿Formas concretas de la política? Cualquiera, también, si atiende al bienestar y «perfeccionamiento integral» de la persona humana (que es en lo que hacen consistir los últimos romanos pontífices y el Concilio el bien común). Bien que la Iglesia sepa, eso sí, qué circunstancias históricas y tradicionales en un pueblo determinado podrían favorecer aquellas condiciones de posibilidad. Pero nunca la Iglesia, como tal, como quiere la moderna

(6) J. MOLTSMANN: «Golt in der Revolution», en *Evangelische Kommentare*, 10, 1968, págs. 565-571.

«teología política», propugnará una forma concreta de gobierno (como crítica constante a lo actual), porque si lo hace y debe hacerlo, como crítica constructiva y positiva, es advirtiendo y condenando abiertamente aquellos sistemas políticos o regímenes ateos que se oponen no a su política (que no la tiene), sino a los principios fundamentales de la convivencia humana y a los deberes y derechos que el hombre tiene naturalmente (tampoco concedidos por el Estado) para con Dios y para con los demás hombres. Por eso ha condenado la Iglesia católica y condena reiteradamente al comunismo ateo y a otros totalitarismos igualmente atentatorios a la dignidad de la persona humana.

La elección del término «teología política», tan cargado de historia, es, ciertamente, poco afortunada. Porque no se trata en la nueva versión, tan razonable y cara a los teólogos de tendencia secularizante, del concepto de teología política que nació en el paganismo y que significaba la confusión de lo político y lo divino hasta la divinización idolátrica de lo político; o del esquema teocrático que se realizó en Israel. Ni tampoco del sentido, radicalmente distinto al pagano, con que existió también en el cristianismo una «teología política» como justificación, por motivos teológicos, de un orden político establecido, o del teocentrismo político (origen, justificación y límites del poder político). Ni de la justificación teológica de los derechos divinos de los reyes en los siglos XVI y XVII, o de la búsqueda de una base teológica para la «democracia cristiana» más reciente.

Nada de eso quiere ser la «teología política» de nuestros días, que ha despertado el entusiasmo de algunos teólogos como J. B. Metz en su obra *Zur Theologie der Welt* (7). Lo que esta teología política pretende ser no es una justificación teológica de un orden existente, sino crítica de él. Y crítica constante de la realidad social hecha por la Iglesia, como institución, y no por el cristiano en cuanto persona privada. Bien entendido, advierte este autor, que siendo toda forma política objeto de la crítica eclesial, porque toda forma política es transitoria y provisional, la Iglesia, como institución de crítica en la sociedad, no se convierte, en modo alguno, en un partido político. Y no poseyendo la Iglesia soluciones positivas concretas para los problemas políticos, y al no identificarse tampoco con ninguna forma política concreta, y renunciando a justificar, y mucho menos a absolutizar, por razones teológicas, una forma política determinada, el mero permanecer en

(7) J. B. METZ: *Zur Theologie der Welt*, Mainz-Munich, 1968 (trad. castellana, *Teología del mundo*, Salamanca, 1970).

una actitud crítica negativa en el campo político abre indudables posibilidades de cooperación con instituciones y grupos no cristianos.

Cierto que este denominador común de la común crítica ofrece una cooperación en los campos más diversos y hasta contrarios, no porque se coincida con ellos en el proyecto positivo de la sociedad que hay que construir, sino porque se coincide en la crítica de lo existente. Así se explican ciertos «acercamientos» —que no pueden ser doctrinales— en problemas concretos en un frente común de protesta contra los horrores y crueldades de las guerras modernas, la falta de libertad y de justicia, y hasta crítica de la Iglesia misma porque también ella, con respecto al reino escatológico de Dios, lleva el signo de la provisionalidad, y puede y debe ser objeto, por ello, de una crítica constante para un mejoramiento que nos acerque cada vez más al reino de Dios (esto es el sentido de la «escatología crítica creadora» en la expresión de Metz).

Pero ¿es posible —nos preguntamos nosotros con el padre Cándido del Pozo (8)— una función permanente de crítica (negativa) sin poseer posiciones positivas y en nombre de ella? Es más, aun no limitándose la Iglesia a abstractas declaraciones de principios, ¿tiene competencia la Iglesia para descender continuamente a los problemas concretos? Claro que el «compromiso temporal» de la Iglesia en problemas muy concretos lo atribuye también Metz a la Iglesia como a «institución de segundo orden» en una especie de supergobierno, como a una instancia suprema de crítica.

No es ésa la misión de la Iglesia, ni habría, por otra parte, gobierno alguno en el mundo que tolerase esta nueva forma de «Sacro Imperio», negativamente concebido, pero con injerencias continuas que no podrían menos de tener traducciones positivas. Y nadie que conozca, por muy elementalmente que sea, la doctrina política de la Iglesia podrá decir de buena fe que haya sido ni sea ésa la actitud de la Iglesia en sus relaciones con los Estados modernos. Y nadie que conozca también el celo con que los Estados cuidan de su soberanía y la radical oposición a injerencias, incluso de aquellos organismos internacionales a los que voluntariamente se han incorporado, podrá pensar que ningún Estado contemporáneo permitiría esa intromisión de la Iglesia.

Pero además —y también lo decíamos en nuestro trabajo citado—, la gravedad de la intromisión de la Iglesia en asuntos temporales, entendida del modo que lo hace la nueva «teología política», está en que la realice la Iglesia en cuanto tal, es decir, como institución. Y, por eso, en ambientes

(8) P. CÁNDIDO DEL POZO, en el libro *Iglesia y secularización*, BAC, 1971.

simpatizantes con la «teología política» comienza a proclamarse una enorme apertura a la colaboración con todos los grupos, cristianos o no cristianos, y con especial receptividad con grupos marxistas que tengan el mismo compromiso temporal, mientras se rechaza a grupos religiosamente homogéneos si no hacen la misma opción política. Verdadera dictadura de oposición política, de integrismo de derecha o de izquierda, cuya consecuencia inmediata es la existencia de un nuevo tipo de cisma en la Iglesia católica: el cisma por motivos políticos, acertadamente denunciado y lamentado por el cardenal Daniélou (9).

Claro que no puede negarse que la razón última de la actitud crítica que proclama la «teología política» frente a la sociedad es la necesidad de la Iglesia de proclamar la provisionalidad de todo lo histórico, como realidades transitorias frente al reino de Dios. Pero es —subrayamos nosotros— a través de lo histórico y temporal del mundo (y no de la crítica sistemática de la sociedad) donde la fe escatológica puede expresarse, y se ha expresado, de formas muy diversas, y cómo los hombres pueden servirse y servir a los demás como medio para conquistar el reino de Dios. Además, no todo lo transitorio e histórico y temporal del mundo es malo y objeto de necesaria y constante crítica. Y ésta es una forma positiva y constructiva de expresión de una visión del mundo a través del prisma de una «reserva escatológica».

Pero, además, la actitud crítico-liberadora que se quiere imponer a la Iglesia como institución llevaría a una serie de consecuencias, aparte de las señaladas, que nada beneficiarían a la propia misión escatológica de la Iglesia, que no exige, en todo caso —y quede esto bien claro—, una ruptura de colaboración con la sociedad, lo que implicaría el abandono de una serie de servicios, incluso de orden religioso-espiritual, que sólo una situación de colaboración hace realizables.

Pensamos que en los momentos de crisis teológica y de crisis eclesial, a lo que tanto están contribuyendo las variadas formas de secularización y secularismo; que en el confusionismo reinante, la desorientación espiritual y el descenso de vida sacramental y de práctica religiosa, la «teología política» es una tentación de evasión y la búsqueda de soluciones sustitutivas de actividad política.

Pero «dejemos lo político a la política, y no lo presentemos como teológico». Y si nos encontramos en un momento de crisis pastoral, y si la teolo-

(9) «Secularización, secularismo y secularidad», en *Iglesia y Secularización* (BAC, 1971).

gía misma está en crisis, la solución no está en sustituir la dogmática por un producto derivado, que sería una fácil *Ersatz* de la auténtica teología (10).

Ni tampoco pensar que porque «hemos entrado en la era científica» en la que «la ciencia estará llamada a reemplazar a la religión en la civilización contemporánea» (como dice el «teólogo» americano J. Altizer), puedan sustituirse: la religión por las explicaciones científicas o sociológicas, el culto y los ritos por la técnica y la cibernética, y la mística por el humanismo, en el que todo elemento de relación con Dios desaparece (11).

Y es paradójico que mientras los políticos más destacados hablan de Dios y le invocan en sus discursos más solemnes (el tema de Dios y la oración estuvo expresa e insistentemente presente en los discursos de dimisión y despedida del presidente Nixon y en el de toma de posesión de su sucesor, G. Ford), algunos teólogos contemporáneos sustituyen el tema de Dios por el de «revolución» y «política» y, lo que es más desconcertante, nos presentan una teología «sin Dios», sin culto y sin sacerdotes, todo lo cual nos parece un evidente contrasentido y una contradicción *in terminis*.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

RÉSUMÉ

La théologie, en tant que «motus creaturae rationalis ad Deum», est arrivée à une juste compréhension de la réalité sociale de l'homme et à étudier d'une façon critique sa propre fonction dans le processus social. Dans le dialogue entre la théologie et les sciences humaines, la sociologie a donc atteint une position privilégiée qu'elle occupe en même temps que la philosophie.

D'autre part, les intérêts communs à la réalisation de la liberté de la personne dans le processus croissant de socialisation, ainsi que le besoin d'établir les supposés, dans une perspective critique, d'une transformation des structures répressives du pouvoir, du travail et du langage, ouvrent au dialogue théologie-sociologie des possibilités énormes.

(10) P. C. DEL POZO, *op. cit.*

(11) Muy interesante a este respecto es el discurso del Papa Pablo VI al que nos hemos referido anteriormente. Y también la *Octogesima adveniens*, del mismo Pontífice, en la que se refiere a algunos «teólogos» que «no tienen de tales sino el nombre».

La crise actuelle de la théologie est marquée par l'affrontement de deux théologies de signe contraire: l'une théocentrique, à direction verticale, l'autre anthropocentrique, à direction horizontale. Cette dernière prétend la substitution de Dieu par l'homme, du divin par l'humain, et effectue une «traduction temporaliste du christianisme» en présentant les activités sociopolitiques «comme si elles étaient au premier plan dans le christianisme ou spécifiques de la théologie chrétienne». Cette primauté du socio-politique se trouve aujourd'hui confirmée par la théologie de la sécularisation. La désacralisation et l'antisacramentalisme ont commencé à nous envahir et prétendent substituer le regnum Dei par le regnum hominis.

SUMMARY

Theology, as «motus ceraturae rationalis ad Deum», has arrived at an established comprehension of social reality of man and on critically studying the real function in social process. In such way, in the dialogue between theology and human sciences, sociology has reached an important position beginning to take the place of philosophy as privileged companion of dialogue with theology.

On the other hand, the common interests to the realization of liberty of the person in the growing process of socialization and the necessity to establish the estimations in a critique and in a transformation of the repressive structure of power, work and language, impulse the theological-sociological dialogue toward a wider possibility.

The actual crisis consists in that two theologies of opposite signs come face to face: a theocentric, of vertical direction, and another anthropocentric of horizontal direction. The latter attempts the substitution of God by man, of the divine for the human and makes a «temporal translation of Christianity», presenting social political activities «as if they had first place in Christianity or were specific of Christian theology». This supremacy of the social-political affirms itself today by the theology of secularization. Desacralization and anti-sacramentalism hold place, that we are beginning to be invaded with the pretension of substituting the regnum Dei for the regnum hominis.