



LA TEOLOGÍA Y EL ÁMBITO PÚBLICO

Theology and the Public Sphere

Kreti Sanhueza Vidal *

RESUMEN: En este escrito se exponen algunos razonamientos acerca del por qué le compete a la Teología intervenir en el ámbito público. Si bien, la relación de la Teología y lo público es algo que ya se está dando, lo importante aquí se busca explicitar qué es lo que fundamenta que la primera no sólo se relacione, sino le sea necesario operar en el ámbito público. En vista de ello, se delimitan algunos principios filosóficos y teológico-cristológicos que sustentan la necesidad que la Teología, en cuanto disciplina, sea considerada un actor público. La teología, tanto por su objeto como por su tarea, debe disponerse a participar en el ámbito público, por cuanto tiene algo que proponer a la convivencia en sociedad y a la búsqueda del bien común.

PALABRAS CLAVES: Teología. Ámbito público. Jesús. Convivencia. Bien común.

ABSTRACT: This text expounds some reasons about why it is also a concern to Theology to intervene in the public field. Although the relation between Theology and the public field is something that already is given on, the important here is to specify the bases that the first one not only relates to, but is necessary to operate in the public field. In view of this, some philosophical and theologically main elements are delimited to sustain that Theology, as discipline, consider itself as public actor. Theology, with its purpose and its task, must be available to participate in the public field, because it has something to offer in the social coexistence and at the search for the common good.

KEYS WORDS: Theology. Public Sphere. Jesus. Coexistence. Common Good.

* Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Introducción

Varias son las direcciones que ha tomado el vínculo entre la teología y lo público. Así, según el curso que toma el pensamiento teológico, se puede hablar de una relación en base a temas tratados, a públicos a quienes se dirige y a instituciones de carácter público que correlaciona. Sin embargo, surge la pregunta de si el sentido público de la teología está sujeto a los asuntos de los cuales trata, o a los públicos a quienes se dirige, o a los organismos de los cuales se ocupa. Si bien es cierto, ello contribuye a la relación que se da entre “teología” y lo público, se cree necesario indagar un poco más sobre lo que está a la base de dicho nexo.

En vista de ello, el tema que aquí se expone es un breve estudio sobre el “ámbito público” y la reflexión teológica con miras a argumentar el motivo por el cual la “teología”, en su acepción de Teología Pastoral, surge como discurso con carácter público.

Por lo mismo, se expone, en primer lugar y de manera sucinta, al mismo tiempo que desde una mirada general, el curso histórico que ha tenido la relación entre la teología y el espacio público, como normalmente se designa a lo público. Luego se coloca la atención en el concepto de lo público, propiamente tal, centrando el estudio en el ámbito de la filosofía y de algunos escritos de autores que se han preocupado del tema de una manera más explícita. En tercer lugar, se expone un presupuesto cristológico del sentido público de la teología. Por último, a modo de conclusión, se propone una reflexión que tenga en cuenta los puntos de correlación entre el “ámbito público”, la “teología” y la persona de Jesucristo.

1 El estado de la cuestión

Al momento de aproximarse al tema de estudio uno se puede dar cuenta que existen varias direcciones en el tratamiento del tema. Lo que se quiere aquí es mostrar, simplemente, esas diferentes vías que ha tomado el pensamiento teológico en relación con lo público, a fin de situar el rol que tiene la Teología Pastoral o Práctica¹ en lo público². A continuación se

¹ Es necesario señalar que se usará el nombre de Teología Pastoral o Práctica como sinónimos. Es sabido que la unidad o la distinción, tanto de Teología Pastoral como de Teología Práctica, es un asunto que aún no está zanjado, y los mismos estudios llevados a cabo al respecto afirman que el estado de la cuestión sigue abierto. Álvaro Granados, que se ha preocupado del tema, afirma que “la definición del estatuto de la teología pastoral o práctica constituye un debate abierto, caracterizado por puntos de vista a veces contrastantes”. Cf. TEMES, 2010, p. 15.

² El mismo concepto de “público” posee diversos modos de ser abordados, tópicos que tendremos en cuenta más adelante. Por ahora hablamos de “lo público”, desde un sentido más genérico.

expone una breve mirada de conjunto respecto de las distintas direcciones que toma, particularmente, la Teología Pastoral o Práctica en relación con lo público.

Una primera dirección es la reflexión que se desarrolla en base a la conexión que se da a nivel de instituciones, específicamente, la relación entre la Iglesia y el Estado. Esta vía de pensamiento examina, principalmente, las definiciones legislativas, los procesos históricos de encuentros o desencuentros, los acuerdos, o el derecho político de dicha relación. En Chile, por ejemplo, se da el estudio sobre el proceso histórico-legal que llevó a la definición de la Constitución del año de 1925, en la que se define la separación entre Iglesia y Estado. En el tratamiento de este tema se prioriza, generalmente, los tópicos como los del matrimonio civil-eclesiástico, los cementerios, y el registro civil (DOMÍNGUEZ , 1997, p. 15).

Otra dirección es la que se da a nivel, de lo que se puede llamar, áreas de pensamiento, como el teológico y el político, y de cómo, desde dichas áreas, se establece una relación entre teología y política. De acuerdo a los estudios que plantean una mirada de conjunto de esta relación, se atribuye al mundo germano la principal preocupación por este tópico. A este ámbito se circunscriben algunos escritos de Carl Schmitt, Juan Bautista Metz y Karl Rahner, en el mundo católico, y Jürgen Moltmann, y Dorothee Sölle, en el mundo protestante. Se pueden reconocer bajo esta relación de teología y política, cuatro vías: a) una primera vía: teología política como religión política. Esta perspectiva de pensamiento lo que busca es que el mensaje cristiano se torne una palabra eficaz en medio del acontecer social. b) Otra vía es la de una teología política de línea jurídica (Carl Schmitt) que se inserta en la esfera de las ciencias jurídicas. Esta vía busca mostrar cómo los conceptos más trascendentes de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos que se han secularizados, como por ejemplo: la conversión del Dios omnipotente en el legislador todopoderoso (SIRCZUK, 2011, p. 201). c) Una tercera vía es la de la teología política de humanismo integral, desarrollada por el teólogo francés Jacques Maritain, que fue uno de los pensadores tomistas y católicos que defendió la democracia cristiana (ZANOTTI, 2012, p. 118). d) Y una última vía es la llamada teología política, propiamente tal, desarrollada por Juan Bautista Metz. En ella el autor plantea una hermenéutica política del Evangelio (GIBELLINI, 1998, p. 301.314).

Además de esta dirección de correlación entre áreas, hay otra dirección que toma la relación de la teología con el ámbito público desde la reflexión sobre la aparición de la religión cristiana en el o los espacios públicos. Un estudio evaluativo hecho en Brasil muestra los cambios que ha debido vivir la tradición acerca de la presencia de los símbolos cristianos en los lugares públicos como son los hospitales, los tribunales de justicia, las escuelas, las municipalidades, las intendencias. Dicho análisis diagnóstico plantea que

la discusión surgida en el Estado de Rio Grande do Sul sobre si los espacios públicos, como el de los Tribunales, debe seguir aceptando el crucifijo como uno de sus símbolos representativo, colocó en el debate público la diferencia que debe establecerse entre lo que representa a un Estado laico y lo que expresa a una religión determinada (SINNER, 2012, p. 13).

En una cuarta dirección podemos señalar la llamada “Teología Pública”. La expresión ha sido acuñada en el ambiente anglosajón, particularmente en los Estados Unidos. En este punto hay que decir que la aparición del término está en directa relación con la orientación que se le está dando a Teología Pastoral. En ese sentido, es la Teología Pastoral que, al adquirir nuevos métodos y nuevos contenidos de reflexión, se va direccionando hacia una Teología Pública (MILLER-MCLEMORE, 2012, p. 77). Cabe decir que sólo en esta denominada cuarta dirección existen varias vías por donde la Teología busca analizar e influenciar el orden social. De acuerdo a un estudio realizado por Dirk Smit – teólogo sudafricano –, el inicio y desarrollo de la Teología Pública se puede trazar en base a seis tipos de narrativas. Una primera narrativa coloca el origen del concepto de Teología Pública en un escrito de Martín Marty, publicado en 1974, en el cual afirma que Reinhold Niebuhr es quien ha instalado un paradigma para una teología pública, en el contexto norteamericano de separación entre religión y Estado, a partir de la cuestión de cómo los teólogos podrán contribuir al debate en asuntos públicos. La segunda narrativa está dada en el mismo período de 1974 y es desarrollado por el teólogo de Chicago David Tracy, quien publica un texto sobre la teología como discurso público. Otra narrativa es la “teología pública” que se desarrolla en Alemania (*öffentliche Theologie*), expuesta por Wolfgang Huber en un contexto donde las iglesias católica y luterana poseen derecho público. Huber defendió, como teólogo y como obispo, presidente del Consejo de Iglesia Evangélica de Alemania, una iglesia pública que participa en los asuntos de la sociedad de manera constructiva y crítica. En un principio Huber hablaba más bien de teología política; sólo a partir de 1992 empezó a hablar de teología pública y creó una serie de publicaciones en este tema. En la quinta narrativa Smit ubica las teologías que se desarrollan a partir de una lucha por la transformación de la sociedad que busca generar una sociedad más secular, discursiva y democrática. En esas narrativas escasamente se habla de teología pública, se expresan, más bien, como teología de la liberación, teología negra, teología feminista, teología profética, entre otras. En esta forma, la teología pública funciona como un “término-paraguas” que abarca todas estas teologías en su dimensión pública. Una otra narrativa es la que expone la relación de la teología y la vida pública en el contexto de un mundo globalizado. Esta línea lo que busca es tratar cuestiones de una teología pública desde condiciones mundiales, soñando con un mundo diferente, de diálogo entre las iglesias del norte y del sur. La sexta y última narrativa relaciona la teología con el retorno público de

lo religioso. Una reflexión teológica que todavía se mantiene como algo poco definido, y aún está confuso (SINNER, 2012, p. 13).

La quinta dirección tiene relación con lo que hemos señalado antes en la cuarta, pero esta vez con una direccionalidad más intencionada, se trata de la Teología Pastoral como Teología Pública. Este paso de la Teología Pastoral a Teología Pública se da más explícitamente en los Estados Unidos y es considerado un cambio importante en la Teología Pastoral como tal. Dichos cambios poseen diferentes focos de atención y de desarrollo, y afectan, principalmente a una teología pastoral que se entendía y desarrollaba como “aconsejamiento pastoral”, y que se enfocaba en la persona, y por tanto, estaba centrada en el individualismo subjetivo. Entonces, los cambios se producen en diferentes direcciones: uno, es en el contexto de la política, donde se propone reforzar el papel de las organizaciones creyentes e iniciativas basadas en la fe. Otro, las necesidades urgentes de la pastoral, como acción religiosa, mueven a una teología pública que se preocupe con preguntas sobre la convivencia que puede darse entre las convicciones religiosas y el mundo crecientemente peligroso que atenta contra los valores cristianos. Otro cambio, es la búsqueda interna de la religión para recuperar el lugar del cristianismo en la sociedad, teniendo en cuenta que lo tuvo en épocas anteriores – aquí suscribe el trabajo de David Tracy (MILLER-MCLEMORE, 2012, p. 77).

De lo dicho hasta aquí se puede constatar la variedad de perspectivas que admite la teología en su vinculación a lo público. Como lo señalan los mismos estudiosos de la relación de ambos tópicos, la teología y lo público, aun cuando se expresara bajo un mismo nombre o título, no posee un significado unívoco. Esa misma dificultad para definir de manera clara la relación que se da entre los dos elementos de estudio indica, de una parte, que el nexo considera la heterogeneidad y, de otra, que la relación se ha dado casi de manera espontánea, sin que medie una explicación por la cual la teología se inmiscuye en el espacio público. Lo último es lo que lleva a preguntarse si existe la posibilidad de reconocer algún dominio o principio hermenéutico que muestre o fundamente por qué le es necesario a la teología incursionar en el *ámbito público*, sobre todo hoy cuando pareciera que la teología debe restringirse particularmente al campo de lo religioso, puesto que su objeto de estudio no tiene incidencia “efectiva” en los acontecimientos generados por el devenir de la historia y de las ciencias.

2 *El ámbito público*

Con miras a proponer una fundamentación de la relación que puede establecerse entre ambas dimensiones del quehacer humano, se intenta puntualizar lo que se puede entender por “*ámbito público*”.

De partida, se está hablando de “ámbito público”, lo que indica la dirección que toma el estudio del concepto. No se trata de ‘lo público’, porque conlleva un significado demasiado genérico, sino que se habla de “ámbito público”, porque la palabra ‘ámbito’ permite abordar el sentido de ‘público’ desde las coordenadas que lo configuran como expresión de la sociedad.

Se coloca, así, la atención en el concepto de público. Según la Real Academia Española ‘público’ expresa aquello que es sabido por todos, porque dice relación con algo que es común a todos, común al pueblo y, por lo mismo, que es relativo al pueblo. Siguiendo ese sentido, se puede hablar de tres formas en que el pueblo expresa lo que le es concerniente: el espacio físico: lugar público; la institución: estado, empresas, organismos públicos; y las personas en su conjunto: la sociedad. De estas tres formas, aquí se opta por la de las “personas en su conjunto”; esto por dos motivos: uno, porque las personas son las que originan lo público, ya sea como espacio o institución, y otro, porque en lo público las personas pueden reconocerse y desarrollarse en cuanto tales. Siguiendo esta dirección del significado, se busca definir el “ámbito público” como algo que es transversal e intrínseco a la vez, de la existencia humana en sociedad. Se intenta responder al interrogante de qué es lo que hace al “ámbito público”. El intento de respuesta se circunscribe al estudio del concepto en el área filosófica para su comprensión, puesto que hay que reconocerle a esta disciplina el ejercicio de la precisión en definir lo que hace al hombre *ser* un ser social, esto es, relacionarse con los otros seres humanos, y no sólo *actuar* en sociedad.

2.1 La ciudad–sociedad en la Grecia Antigua

Desde el punto de vista histórico, la ciudad, como espacio público, comienza a perfilarse hacia el siglo VIII a.C., cuando las personas –particularmente las familias aristocráticas- comenzaron a entenderse como aquellos que obedecen voluntariamente a las leyes y no están sujetos a la voluntad de un único hombre. En ese proceso histórico se da inicio a una disputa por el poder político que se abre a la participación colectiva en un debate que es, a la vez, político y público. Se trata de una disputa que se lleva a cabo de manera abierta y accesible y, que por lo mismo, se hace de manera pública, en la plaza. Éste –debate público- conlleva dos rasgos de identidad: la justa oratoria pública y el principio de igualdad entre los pretendientes, por lo que la disputa no se ejercita sino entre pares (GAGIN, 2002, p. 2).

El pensamiento filosófico aristotélico propone una relación intrínseca entre ciudad-polis y bien común. En el escrito de la Política, Aristóteles expresa que toda ciudad es una cierta comunidad y toda comunidad está constituida con miras a algún bien, y entre la diversidad de bienes hay uno que posee el carácter de bien supremo e incluye a los demás, ese bien supremo es la llamada ciudad o comunidad cívica (ARISTÓTELES, *Política*, 1252a) (PEREZ, 2011, p. 1).

Según el pensamiento de Aristóteles, el individuo es, por esencia, un ser comunitario, y su esencia y su finalidad se realizan en su relación con otros semejantes; existe un impulso de sociabilidad en los hombres que, según el filósofo, les está dado por connaturalidad, y es en la polis donde el individuo realiza toda su potencialidad de hombre, en cuanto la polis es el escenario de la búsqueda del bien común (RIVAS, 1998, p. 2).

En relación con lo dicho, el advenimiento de la Ciudad, en cuanto construcción colectiva con miras a un bien común, se va dando con el uso de la palabra en el debate público; se trata de un discurso que recurre a todos los recursos del lenguaje (GAGIN, 2002, p. 2). Además, la organización de los debates políticos en la plaza tienen como fin la publicidad, esto es, que los pretendientes al poder político, por medio del uso de la palabra, se enfrentan mutuamente en presencia del público. Los que hacen de jueces son los oyentes y a medida que avanza el proceso de puesta en práctica del debate público, el pueblo oyente vive el proceso de apoderarse de la palabra dicha públicamente en provecho del pueblo y se toma la atribución de colocar bajo la mirada de todos, de la polis, el conjunto de las conductas, los procedimientos y los saberes que antes estaban reducidos al privilegio del rey o de las familias que ostentaban el poder (GAGIN, 2002, p. 7). Se da paso, así, a la evolución histórica de la participación pública y filosófica del pueblo que conlleva, al mismo tiempo, a que éste ponga en ejercicio de su libertad (GAGIN, 2002, p. 8).

2.2 Individuo-sociedad en la época moderna

Hacia la época moderna se va dando lugar a una filosofía política como tal. Este pequeño estudio se circunscribe, en primer lugar, al aporte de Kant. Este filósofo, que si bien no escribió una obra sobre filosofía política, propiamente dicha, se le atribuye un aporte importante a la teoría política. Las ideas políticas de Kant se orientan en base a las temáticas de las disposiciones de la Naturaleza, el problema de la libertad, la igualdad y la valoración del individuo y la necesidad del derecho, entre otras (LÓPEZ, 2000, p. 9). En este sentido, en su escrito sobre los *Principios metafísicos del Derecho*, Kant expresa que las personas reunidas en una sociedad civil tienen atributos jurídicos que son inseparables de su naturaleza de ciudadano; tales atributos son: la libertad legal, la igualdad civil y la independencia civil (KANT, 1873, p. 168). Entonces, sobre la base de estos principios, el filósofo plantea que en la política el individuo debe ser considerado, en cuanto ciudadano, un sujeto que crea el “campo de la actividad pública común”. El imperativo categórico, del que ha tratado en su *Crítica a la razón práctica*, se convierte en un principio obligatorio que representa una acción, la cual es objetivamente necesaria por sí misma y que, por lo mismo, no apunta a ningún otro fin que a hacer algo bueno (KANT, 2012, p. 114). Ello vale también para la actividad política.

En la filosofía política de Kant, el uso público de la razón cumple no sólo la función básica de la ilustración, sino también busca alcanzar la coincidencia pública, el consenso en la elaboración de la voluntad racional (RABOTNIKOF, 1997, p. 4). Para el filósofo, la ilustración significa la superación de la minoría de edad que hace la persona, a cambio de potenciar la capacidad humana de pensar por sí mismo (RABOTNIKOF, 1997, p. 5). En base a esta idea, Kant expresa que el uso público de la razón tiene como uno de sus fines dirigirse al público en calidad de maestro, de alguien que al ser un experto opina sobre asuntos de interés general y que, por medio de sus escritos, se dirige al mundo (RABOTNIKOF, 1997, p. 6).

Un segundo filósofo a considerar en este breve estudio es la filósofa Hannah Arendt, quien, en este tema, enfatiza el cambio radical que vivió la modernidad, en relación a las épocas anteriores, respecto del modo de concebir lo público y lo privado. Se sigue aquí, específicamente, su comprensión de lo público como se ha hecho con los dos filósofos anteriores. Para la filósofa, existe una relación intrínseca entre vida humana, actividad humana y el vivir juntos, aunque de los tres aspectos del ser humano, la acción es la que más está sujeta a la sociedad de personas, puesto que “la acción es prerrogativa exclusiva del hombre... y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás”. Dicha relación: acción y estar juntos, hace parte de la comprensión del hombre ya en tiempos de Aristóteles y entiende que por eso lo define como *zoonpolitikon* (ARENTE, 2012, p. 37-38). Y si bien, se da una comprensión diversa de lo político en el mundo latino, debido a una errónea traducción de lo “político” por “social”³, para Arendt la confusión se agudiza en la modernidad. La confusión que había surgido en la Edad Media entre lo público y lo social, se agudiza “en el empleo y entendimiento moderno de la sociedad”. El surgimiento de la esfera social encontró su forma política en la nación-estado (ARENTE, 2012, p. 41). Desde el punto de vista histórico, para la filósofa lo más probable es que el nacimiento ciudad-estado y su relación a la esfera pública surge “a expensas de la esfera privada familiar” (ARENTE, 2012, p. 42). Así, el surgimiento de la sociedad en base “al oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político”, sino que además modificó el significado de los conceptos “público” y “privado” (ARENTE, 2012, p. 48).

Debido a ello, Arendt expresa que en la época moderna los derechos políticos se universalizan y la perspectiva social se interna en todos los ámbitos de

³ De acuerdo a su análisis, Arendt expresa que la traducción latina define *zoonpolitikon* como “animal social”, lo que modifica su significado aristotélico propiamente tal, ya que Aristóteles buscaba expresar la opinión corriente de la polis acerca del hombre y no definirlo desde su aptitud más alta, cual es, el *nous*. Así, Aristóteles define al hombre en su forma de vida política, por lo que todo aquel que estaba fuera de la polis – los esclavos y bárbaros – estaba desprovisto de la forma de vida en la que sólo el discurso tenía sentido y en la que la pre-ocupación principal era el hablar entre los ciudadanos. Cf. ARENTE, *La condición*, 2012, p. 41.

la vida. En ese sentido, esta filósofa enfatiza tres aspectos que muestran las transformaciones que se han vivido sobre lo público y lo privado: a) se extinguen las esferas pública y privada, y se insertan en la esfera de lo social; b) la esfera social surge en base de un doble movimiento: “la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público” y la conversión de lo público en función de procesos de creación de riqueza a la que se subordina el interés común. A partir de esto último, c) el interés común, dentro de la esfera de la acumulación de riqueza, no crea espacios de significación vital compartidos sino que sirve al simple incremento de la acumulación de capital (BOLADERAS, 2001, p. 54).

Siguiendo este pensamiento, la filósofa Arent expone que es la sociedad la que instituye la organización pública, al transformar las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados, esto es, a estar “centradas en una actividad necesaria para mantener la vida” (ARENTE, 2012, p. 56). Así, el trabajo, que había permanecido en un estado estacionario por miles de años, atado a la eterna repetición del proceso vital elemental y biológico, en la época moderna entra en la esfera pública y transforma su repetición vital por un progresivo desarrollo que, en pocos siglos, modifica el mundo en que habita la sociedad. Entonces, la esfera social, en la que el progreso se ha instalado en el dominio público de la vida, ha desencadenado un crecimiento no natural⁴ en donde las sociedades o comunidades sociales son incapaces de defenderse (ARENTE, 2012, p. 57). De este modo, lo que antes era lo constitutivo del ámbito público, como el discurso y la acción, el auge del desarrollo en la esfera social lo ha replegado al ámbito de lo íntimo y lo privado, señala Arent. Por tanto, en la modernidad contemporánea, es la psicología de los seres humanos la que ha vivido el cambio, en sí mismo, y no tanto el mundo en que se mueve la sociedad (ARENTE, 2012, p. 59). Es decir, que los seres humanos han comenzado a entenderse en clave de hacer para tener, y ya no en clave de ser para lo que están llamados a ser: personas.

El tercer filósofo a consideraren este sucinto estudio es Jürgen Habermas. Se trata de un filósofo a quien le interesa pensar la acción pública de las personas. En su obra *Historia y crítica de la opinión pública* expone su comprensión de lo público, diciendo que refiere a aquellas organizaciones que se contraponen a sociedades cerradas y que son accesibles a todos (HABERMAS, 1994, p. 41). En ese sentido, se le atribuye a Habermas el haber acuñado el concepto de “esfera pública”, a partir de su búsqueda de claridad sobre la comprensión de “opinión pública” (CALDERON, 2009). Para este filósofo la opinión pública implica ejercicio de la crítica y del control sobre la autoridad organizada del Estado que lleva a cabo

⁴ Entendemos por crecimiento no natural todo aquello que el ser humana genera, por medio del desarrollo técnico, y que ha provocado unas formas de vida artificiales o manipulables.

el público, ya sea de manera informal como formal, a través de su voto. En ese sentido, la esfera pública es el espacio donde se hacen visibles las demandas de la sociedad civil y las decisiones que ha tomado el Estado (HABERMAS, 1994, p. 124). Pero, más que eso, Habermas entiende por “esfera de lo público” un campo de la vida social en donde se puede formar “algo así como [una] opinión pública”, por lo que todos los ciudadanos tienen libertad para actuar en dicha esfera. Por lo demás, para este filósofo, una parte de la esfera pública está constituida por la discusión que llevan a cabo particulares que se reúnen en público. En este sentido, dichos particulares se reúnen voluntariamente en la esfera pública, con el principal objetivo de “expresar y publicar libremente opiniones que tengan que ver con asuntos relativos al interés general” (HABERMAS, 1994, p. 123).

Ahora bien, con su definición sobre la “esfera de lo público” Habermas quiere ampliar el significado de lo público que en el siglo XVIII consideraba, tanto la esfera de lo público como la opinión pública, a aquella que era ejercida, particularmente, por la sociedad burguesa. Ahora, se trata de expresar la “esfera pública” en relación a la democracia de las masas de los estados sociales (HABERMAS, 1994, p. 128). Aquí son los poderes sociales los que adquieren funciones políticas (HABERMAS, 1994, p. 129). De esta manera, es la afluencia de hombres privados organizados los que actúan, esta vez, en la esfera pública (HABERMAS, 1994, p. 130).

Aun cuando el estudio en el área de la filosofía es muy limitado no deja de ser representativo, especialmente porque los filósofos enunciados son importantes en el tratamiento del tema. Ellos han aportado a la precisión de lo que se llama “público” sobre la base, entre otros, de tres aspectos centrales que expresan el sentido social de todo ser humano: ciudad-comunidad, bien común y ciudadanía. Los tres elementos están intrínsecamente relacionados y son interdependientes. La ciudad-comunidad surge del interés por una participación común en un espacio compartido por todos, lo que en la antigüedad se llamó la plaza pública a lo que hoy se pueden agregar los edificios e instituciones públicas. Y si bien, la participación pública en un espacio público comenzó siendo una práctica restringida a unos cuantos, hoy es casi imposible llamar de público a algo que no favorezca la participación de todos. En ese sentido, hay un segundo elemento que da la razón de ser al *ámbito público* y es la búsqueda del “bien común”. Lo que desde un principio se ve como aquello que beneficia al pueblo. Claro está que a lo largo de la historia adquiere connotaciones distintas.

A partir de la modernidad, como señala Arent, es la acción humana, que se expresa por el trabajo, la que está al centro del dominio público. Sin embargo, hay un aspecto que siempre ha estado presente en el despliegue histórico del espacio público y éste es el de la política. Precisamente, la actividad que llevó al hombre a expresar su sentido de ser social y a generar el espacio público desde la antigüedad fue la habilidad del debate público.

Así, el debate público, como acción política, conduce, a través de la historia, a perfeccionar la estrategia de la intervención pública de las personas. Circunscrito a la función política se señala el modo de la intervención pública de las personas; en vista de ello, se destacan: la disputa abierta y accesible a todos, la igualdad entre los candidatos, el objetivo del debate público y el uso público de la razón, y la formación de la opinión pública. Iniciada la época moderna es cuando la participación pública de las personas va adquiriendo, a partir de la misma acción política, otros alcances sociales, como son: el sentido de ciudadanía – el ser humano como sujeto libre y de derecho-, el trabajo – como actividad social creadora de riqueza-, y la opinión pública como participación política de las mayorías democráticas.

3 La teología y el “ámbito público” desde una clave cristológica

Se trata en este punto de pensar la relación que tiene la “teología” con el “ámbito público” desde una clave teológico-cristológica. Esto es, ver cómo la persona de Jesucristo puede ser considerada un principio-fundamento de la intervención de la “teología” en el “ámbito público”. En vista que este escrito expone una temática antropológico-social, corresponde recurrir a un principio cristológico ascendente que dice relación, particularmente, con la persona de Jesús de Nazaret en cuanto revelación encarnada de Dios.

De acuerdo a la testificación neotestamentaria, particularmente la de los evangelios Sinópticos, la narración se inicia con la aparición pública de Jesús, o dicho de otro modo, con la vida pública de Jesús. ¿Qué habría que entender por ‘vida pública de Jesús’ en el contexto del presente tema de estudio? ¿Cuál es el sentido de ‘lo público’ en el relato bíblico y en relación a la persona de Jesús?

Antes de pasar a la persona de Jesús, es bueno formular brevemente lo que puede entenderse como ‘público’ en el contexto histórico-social del mundo judío, ya que es en este contexto desde el cual Jesús despliega su acción pública. En vista de ello, más que exponer sobre personalidades públicas, se busca precisar aquellos elementos que definen el “ámbito público” del pueblo de Israel. En ese sentido, hay dos componentes configuradores de lo ‘público’ que se pueden destacar: la alianza y el profetismo.

La alianza es el modo de asociación propia de la cultura y de la religión del medio oriente. Ella genera cierta familiaridad entre los participantes, los que se comprometen a relaciones de fidelidad, benevolencia, paz, solidaridad y concordia. Es importante la invocación a Dios en el momento del juramento como testigo y garantía del pacto que se lleva a cabo (SALVATI, 2003, p. 31).

En el marco religioso y cristiano, prevalece la alianza de Dios con el pueblo de Israel. Ésta origina una comunidad. En el momento que Dios realiza la alianza cita a todos los israelitas al monte del Sinaí para que se comprometan en dicho pacto (Ex 19,9ss). Al mismo tiempo que es un pacto entre Dios y el pueblo, lo es entre los israelitas. Tanto las distintas tribus como cada miembro de las mismas celebran el contrato de vivir relaciones de paz, sobre la base de los mandamientos.

Los mandamientos “explicitan los términos” en que Israel se vincula con Dios. El mandato, por parte de Yahvé, consiste en que el pueblo exprese lealtad a Él como el único Dios. Dicha lealtad reside en la obediencia de Israel, por la cual coloca “todos los aspectos de su vida bajo el gobierno directo de Yahvé”. De esa manera, los mandamientos son el fundamento del designio de Dios para con Israel, de los cuales derivan toda la estructura que lo constituyen como pueblo (BRUEGGEMANN, 2007, p. 204).

Por lo demás, los mandamientos hacen parte del discurso de Yahvé, lo que da a entender que “el Dios que ordena es el Dios que libera”. Ello indica, al mismo tiempo, que el gobierno que se instaura “consiste en el establecimiento de un gobierno social”. Se trata del vínculo que generan los mandamientos, el que posee un carácter político destinado “a crear una sociedad que practique la justicia de Yahvé... y que establezca el bienestar con los vecinos”, en lugar de la coerción, del miedo y de la explotación (BRUEGGEMANN, 2007, p. 205).

En cuanto al profetismo, se trata de un movimiento que en el yahvismo antiguo alcanza legitimidad institucional. A los que realizan el profetismo se les llama *nabî'*, en la línea de una raíz (*nb'*) que se traduce por llamar y anunciar. En ese sentido, el profeta se entiende como el llamado o el enviado a anunciar. Lo que transmite el profeta es un mensaje divino, por lo mismo, se le reconoce también como el interprete de la palabra de Dios (BIBLIA DE JERUSALÉN, Profetas).

En relación a su tarea, el profeta es enviado ante sus contemporáneos para transmitirles un mensaje poseedor de un doble matiz; es un mensaje severo al mismo tiempo que consolador. De entre los distintos modos de dar a conocer dicho mensaje, el de la palabra tiene la primacía. El profeta da a conocer una palabra que ha recibido de parte de Dios para comunicarla al pueblo de Israel. Dicha palabra posee diversas formas de expresión; puede ser exigente, evidente, despreciada, no escuchada (SICRE, 1992, p. 111). Asimismo, la palabra de Dios es dinámica, poderosa; además de denunciar el presente y anunciar el futuro, es una palabra que transforma la realidad (SICRE, 1992, p. 84).

En ese sentido, el profeta recibe una palabra para que la de a conocer al pueblo. La misma palabra recibida le otorga esa misión. Es enviado

para dirigirse a los distintos sectores del pueblo. Va donde el rey, a los sacerdotes, a los ancianos, a los jefes políticos o militares, y donde los jueces. Ciertamente, las veces que se dirige a los diferentes grupos es para contraponerlos ante Dios, quien está comprometido con la historia, es amante de la justicia, protector de viudas, padre de huérfanos, Señor de la naturaleza y poseedor de la vida y de la muerte (SICRE, 1992, p. 142).

Dicho lo anterior, es importante tener presente que en tiempos de Jesús toda la existencia del pueblo israelita continúa estando marcada por la religión (SAULNIER; ROLLAND, 1979, p. 24). La separación entre las distintas dimensiones que conforman la vida en sociedad es resultado de la época moderna, ello no se daba en la antigüedad.

Ahora bien, con miras a reconocer el significado de 'lo público' a partir de la persona de Jesús, se expone a continuación tres elementos de análisis teológico-cristológico: la vida pública de Jesús, la predicación del reino de Dios y la dimensión profética de su predicación.

En cuanto al primer elemento, los cuatro evangelios declaran que Jesús dio inicio a su vida pública después de haberse encontrado con Juan el Bautista — el reconocido último profeta de la antigua alianza—. Con ello se indica que, a partir de ese momento, Jesús comienza una forma de vida que se reconoce pública de acuerdo al contexto socio-cultural y religioso de la sociedad a la que él perteneció: el pueblo de Israel. Si bien es cierto, el término público no está presente de manera explícita en el vocabulario bíblico, sí se puede invocar a tres aspectos que ayudan a definir lo que corresponde entender por 'público' en tiempos de Jesús, ellos son: Jerusalén, el pueblo y la itinerancia.

Respecto de Jerusalén, desde los distintos aspectos sociales, es la ciudad centro de Israel. En ella se concentra el poder político, el económico y el religioso. Por lo mismo, hacia ella concurren gentes de todas las comarcas. Así, Juan el Bautista ejerce su acción religiosa en el río Jordán, próximo a la ciudad de Jerusalén, y de acuerdo al relato de Marcos, iban donde él la gente de toda la región de Judea y de Jerusalén (1,5). Jesús, que viene de Galilea, va donde Juan para ser bautizado por éste. Es decir, Jesús se dispone a inaugurar su actividad pública precisamente a partir del lugar-centro de la vida colectiva de Israel, situación que indica el sentido 'público' que alcanza su palabra y su acción de ahí en adelante.

El pueblo de Israel, como se recordará, desarrolla el proceso de su identidad sobre la base de dos elementos tradicionales: la elección por parte de Dios y la unidad de doce tribus. Sacerdotes y levitas conforman una de las doce tribus, la que está consagrada a Dios. Las demás tribus forman el conjunto del pueblo de una manera diversificada. De acuerdo al testimonio de los evangelios, Jesús viene de Galilea, es decir, de una sociedad

agraria. En su relación con el pueblo, Jesús, que pertenece al ambiente de los trabajadores manuales – es carpintero de profesión (Mc 6,3) – se junta, principalmente, con los campesinos; también le resultan simpatizantes algunos publicanos, administradores y doctores de la ley. Por tanto, en el desarrollo de su vida pública el vínculo de las relaciones personales lo lleva a cabo Jesús precisamente con los que conforman la mayoría de la población israelita (THEISSEN, 2005, p. 42).

En relación al modo cómo desarrolla su vida pública, desde el punto de vista social, Jesús opta por la vía de ser un maestro itinerante, sin hogar y sin patria. Teniendo en cuenta que la actividad de los doctores y maestros de la ley es algo común en aquella época, cabe destacar que Jesús actúa como maestro de una forma propia; además de ser él el único que lo ejerce de manera itinerante, se atribuye a sí mismo la legítima autoridad para interpretar la ley y los profetas (THEISSEN, 2005, p. 57). Asimismo, Jesús exige a sus seguidores optar por el mismo estilo de vida, renunciando a la seguridad que dan los bienes y una vivienda ya establecida. El estilo de su misión está marcado por la vida incómoda y en desplazamiento (KARRER, 2002, p. 383).

El segundo elemento teológico-cristológico dirige la atención a lo que es el núcleo de la actividad pública de Jesús: el anuncio de que el reino de Dios se ha acercado. El evangelio de Marcos es claro en declarar que la actividad pública de Jesús comienza con la proclamación del inicio del reino de Dios (Mc 1,14-15). Más allá de los diversos análisis exegéticos que se hacen de la expresión *basileia tou theou*, interesa rescatar aquí que el anuncio de la proximidad del reino que hace Jesús tiene el significado de que ha llegado el tiempo en el cual Dios reina. El reinado de Dios porta consigo tres componentes histórico-teológicos: se da en la historia, arremete contra Satanás y se trata de un proyecto de vida.

En cuanto al primer componente, Jesús anuncia la llegada del reino en un contexto histórico, social y religioso que conoce el tema; ninguno de los relatos evangélicos que habla del reino, presenta a Jesús explicando alguna diferencia entre lo que él anuncia y la idea que el pueblo de Israel tiene del reino. Por el contrario, su predicación sobre el reino presupone en los israelitas la comprensión del mismo. Además, Israel ya ha vivido la experiencia de entrar en él (*malkût*). Con todo, el sentido del concepto indica que “Dios posee en propiedad su reinado”, el cual se manifiesta en un espacio determinado y se implanta conforme a la voluntad Dios (KARRER, 2002, p. 323).

Por ‘espacio determinado’ cabe entender que para Jesús el reino se hace presente ‘ya’ en el hoy de la historia; de ahí que su presencia, en cuanto acción de Dios, urge en el espacio y el tiempo porque “está cerca”, “llega” y “viene”. Dichos verbos, que acompañan los relatos sobre el reino, muestran

la presencia terrenal del señorío divino. Por lo demás, la aparición espacial del reino está en directa relación con su aparición temporal. La presencia del reino conlleva la expectativa de su cercanía temporal (KARRER, 2002, p. 326). Sin embargo, junto a su presencia terrenal se debe considerar su sentido escatológico; el reinado de Dios no se agota en ese presente, sino que conlleva una dimensión de futuro.

Respecto de lo que suscita, la llegada del reino trae consigo la aparición de su enemigo, el que se le opone, Satanás. Por eso, la manifestación del reino va acompañada de las obras y palabras de Jesús. Una de las principales obras que se asocian con la aparición del reino por parte de Jesús son los milagros. Cabe entender por 'milagro' la *dynamis*. En ese sentido, el milagro es uno de los medios por el que el reino vino y no la prueba externa de su presencia. Se trata, por tanto, de las acciones de poder que Jesús lleva a cabo con el fin de rescatar a los seres humanos y al mundo del sometimiento al mal. Jesús mismo exclama que si él expulsa los demonios por el poder del Espíritu de Dios es porque ha llegado al mundo el reino de Dios (Mt 12,28). Al obrar así Jesús coloca al descubierto dos cosas: que sus acciones se asocian con la llegada del reino y que él es alguien que cambia el gobierno del mundo y de la vida humana; esto es, que Jesús altera el dominio que ostenta el mal por el ejercicio del poder de Dios en medio de la historia y del mundo (BROWN, 2001, p. 77).

Ahora bien, el anuncio del reino, siendo un tema conocido en el pueblo de Israel, en Jesús adquiere una nueva representación. Si bien él lo enlaza con la antigua esperanza de Israel, al mismo tiempo lo recrea (VIDAL, 2003, p. 140). El reino no sólo es el elemento configurador de la misión de Jesús, sino que además constituye un 'nuevo proyecto', distinto al de Juan Bautista, en el que una nueva época supera a la antigua (VIDAL, 2003, p. 112). Ese 'nuevo proyecto' comprende un cambio de perspectiva, en cuanto a que su llegada no viene mediada por la actuación en el desierto sino en la tierra habitada, ni por el ayuno sino por la celebración gozosa, por el banquete (VIDAL, 2003, p. 113).

En cuanto a la dimensión temporal del reino ya señalada, su presencia dentro de la historia de la humanidad lo inaugura Jesús, con su vida y su palabra. Desde él, el reino de Dios supone un tiempo nuevo que es "buena noticia". La aparición del reino en la persona de Jesús, significa que la autoridad de Dios empieza a actuar de una manera nueva en medio de la historia. Se da, así, una directa relación entre el que viene y lo que viene; esto es, entre Jesús, el mesías esperado, y el reino de Dios (SEGUNDO, 2009, p. 63). Lo que llega – el reino – con el que aparece públicamente – Jesús- es una "buena noticia", porque implica un cambio de ser y de proceder, lo que se traduce también por un cambio de mentalidad. Se trata de un proyecto de vida que está atravesado por la fe en esa "buena noticia". Acoger y hacerse parte del reino de Dios significa que se toma

conciencia de que hay un proyecto que llevar a cabo el cual exige colocar todas las cosas en la dirección de lo que Dios quiere.

Un requerimiento para que el reino de Dios se constituya en un proyecto de buena noticia es la "conversión". Jesús, cuando invita a la conversión porque el reino de Dios ha llegado, exhorta al cambio de mentalidad no precisamente a los que se oponen al reino sino a los que ven con buenos ojos su advenimiento. Manifiesta así que la conversión es necesaria para creer en la buena nueva que significa el reino y para expresar una esperanza de un proyecto a largo plazo, ya que no cuenta sólo su anuncio sino y sobre todo su edificación (SEGUNDO, 2009, p. 64).

En ese sentido, el llamado a la conversión que hace Jesús está en relación con aquella forma de vida que posibilita relaciones humanas verdaderas y no aparentes (SEGUNDO, 2009, p. 65). De ahí que el reino de Dios es un proyecto a largo plazo, que necesita pasar por etapas, porque requiere de la participación de los hombres (SEGUNDO, 2009, p. 74). Se trata, así, de una transformación del pueblo donde las personas que acogen el reino tienen que dar frutos, aun cuando Dios haya sembrado en donde no se produzcan resultados, porque de todas maneras procurará recoger los frutos que sí o sí debe generar la recepción de su reino (SEGUNDO, 2009, p. 70).

Por último, el tercer elemento teológico-cristológico refiere al modo en como Jesús ejerce su actividad pública, es decir, su manera de actuar públicamente. Cabe señalar que, de acuerdo a la hermenéutica neotestamentaria, se puede reconocer más de una forma, pero aquí se privilegia el de 'profeta'.

De acuerdo al estudio exegético, Lucas y Juan son los principales evangelistas que ubican a Jesús en la propiedad de profeta (KARRER, 2002, p. 318). Lucas ofrece varios datos que colocan a Jesús en la línea profética de Israel, como son: Natán en el árbol genealógico (3,31); la remisión a la profecía escrita de Isaías (4,16s); la alusión de los profetas Elías y Eliseo (4,25-27), y el hecho que el profeta debe perecer en Jerusalén (13,33s). Juan, por su parte, expone que Jesús es de verdad un Profeta, así lo reconocen los israelitas (6,14; 7,40; 4,19; 9,17) (KARRER, 2002, p. 316).

En cuanto profeta, Jesús anuncia el reinado de Dios no como el cumplimiento del fin del mundo, sino como el inicio de un funcionamiento correcto y permanente del mundo, en correspondencia con la voluntad de Dios (SEGUNDO, 1991, p. 155). En concordancia con ello, Jesús se muestra como el encargado de anunciar una buena nueva que es iniciativa liberadora y salvadora de Dios, como señala Segundo; se trata del gobierno de Dios que transforma al pueblo de Israel como a todos los pueblos de la tierra. Por eso Jesús vive y anuncia el reino en la ciudad; él participa de la vida de sus conciudadanos, va a sus fiestas, conoce sus problemas y escucha sus conflictos (SEGUNDO, 1991, p. 171).

También es necesario considerar que en Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta, porque vive su relación con Dios no como amigo, sino como Hijo (RATZINGER, 2007, p. 29). Por eso lo que vive, hace y enseña no sólo alcanza 'autoridad' en él, mayor a las de los maestros de la Ley, sino que expresan la cualidad divina que ella posee. El Hijo, que vive en el 'cara a cara' con Dios, revela aquello que remite al núcleo del sentido de todo lo creado: la comunión entre todo y de todo con Dios (RATZINGER, 2007, p. 30).

Conclusión: la "teología" en el "ámbito público"

En este punto se intenta responder, sobre la base de lo dicho arriba, al interrogante de en qué medida la "teología", en cuanto disciplina del saber y de un saber religioso, le compete actuar en el "ámbito público" y en qué se fundamenta dicha competencia.

Cabe señalar que el "ámbito público" se entiende como el desenlace de una construcción colectiva. Surge en base a la interacción de las personas organizadas como sociedad. Dice relación con las inmediaciones que posibilitan el encuentro de las mismas – personas –, con el objetivo de establecer una convivencia asociada. Dicha convivencia asociada trae como resultado, entre otras cosas, la actuación pública por medio de la actividad política y la actividad religiosa.

En el mundo occidental, marcado por la influencia que alcanzó el pensamiento filosófico griego, la actividad pública va a la par con la acción política. En cambio, en el mundo del medio oriente, especialmente en la antigüedad pero todavía hoy, en donde prevalece la orientación religiosa de la vida del pueblo, la actividad pública va unida a la actividad religiosa. De ello se puede inferir que se da una diferencia en el marco de la orientación que sigue la acción pública, pero no de los componentes que hacen al "ámbito público". Por lo que se destacan aquí aquellos elementos que definen la actuación de la "teología" en el "ámbito público", tales como: la sociedad o pueblo, el bien común y la actividad visible.

En principio, es el pueblo o la sociedad la que origina el "ámbito público". Éste emana del 'avicinarse', tanto geográficamente como por las relaciones sociales de intercambio, acuerdos y organización. Así, entonces, el "ámbito público" se identifica con la convivencia común, es decir, con la coexistencia activa de las personas.

Un componente clave del "ámbito público" es la búsqueda del *bien común*. Éste puede entenderse como el fundamento, el principio, y hasta una regla para definir el derecho a actuar en el "ámbito público". Y si alguien quisie-

ra intervenir en el “ámbito público” buscando nada más que el beneficio propio, sabe de antemano que deberá disfrazar su intención con el fin de ser aceptado o escuchado por la sociedad.

Por tanto, el “ámbito público” no sólo se define por, sino que exige, para ser tal, de la coexistencia humana, del ejercicio del entendimiento en sociedad –lo cual genera acuerdos o normas- y de la búsqueda del *bien común*.

En ese sentido, la actuación del cristiano y, por lo mismo, de la teología cristiana en el ámbito público, se circunscribe a la búsqueda del *bien común*. Aun cuando en el mundo contemporáneo el bien individual o privado se superpone al bien comunitario, para la fe cristiana el *bien común* sigue siendo el fundamento de la convivencia social. Ellos por dos razones. Una primera, que la persona es el fin de toda configuración comunitaria o de sociedad. Segundo, que el principio del *bien común* es un principio ordenador de todas las dimensiones de la vida de la sociedad. Por tanto, la participación de la teología, en cuanto expresión reflexiva de la fe cristiana, en la búsqueda del *bien común* se empeña porque el bien de todos y de cada uno siga siendo el impulso de la convivencia humana.

La actividad religiosa, en su dimensión pública, se expresa siempre de una forma colectiva o comunitaria, a través de la celebración de ritos y del culto. La actividad religiosa cristiana es la que, de manera particular, tiene una implicación pública ya desde sus inicios. Como fue expuesto, la persona de Jesucristo, en cuanto Jesús de Nazaret, fija los principios desde los cuales se desarrolla la actividad visible cristiana.

A partir de la práctica de Jesús, la experiencia de y la relación con Dios se vive y desarrolla en base al ejercicio público de la fe. Se trata de la manifestación del Dios que camina junto al pueblo, como un todo colectivo, sin desconocer su vida cotidiana. Dios en Jesús se revela como Aquel para quien no existe impedimento alguno de trato y de conversación. Cualquier sitio y circunstancia de vida es apto para el encuentro y la comunicación del mensaje de Jesús.

El anuncio del reino de Dios es el fundamento de la actividad pública de Jesús. Es el asunto que lleva a Jesús salir del anonimato y lo coloca de frente al pueblo, tanto del israelita como de los extranjeros. Tres rasgos comporta el reino: se da en la historia, implica una lucha contra el mal y plantea un proyecto de vida. Dichos rasgos, por ser expresión de la acción de Dios, no se limitan a un grupo humano determinado.

Por el carácter mismo del reino, su anuncio por parte de Jesús conlleva una particular forma de proceder. Se trata de advertir al pueblo que Dios quiere iniciar su reinado implantando en el mundo un orden nuevo y permanente que refuta el maligno actuar humano. Por eso, debe ser una advertencia pública, oída y contestada por todos.

Respecto de la incursión de la “teología” en el “ámbito público”, cabe destacar algunos aspectos que corroboran dicha relación. Primero, por su carácter de alocución, desde un principio la “teología” se ha desarrollado como un razonamiento de fe pública, oído por todo el pueblo en los espacios que éste mismo erige para el encuentro público. Está el ejemplo de Pablo que proclama el kerigma tanto a los judíos como a los gentiles (Hch 17,22-24). Segundo, se trata de un discurso religioso cristiano que, por la identidad de su contenido – la revelación de Dios en Jesucristo y en la historia –, refiere a todo el ser humano y se dirige a todas las personas; por lo que nada le resulta ajeno. Tercero, en cuanto a lo que comunica, la “teología” habla del principio y fin de la existencia humana, y del sentido de todo cuanto existe, por lo que puede atender a toda dimensión humano colectiva. Cuarto, por su significado religioso, transmite una palabra que no puede conformarse o limitarse al devenir humano, sino que debe comunicar una palabra interpeladora, que coloque en movimiento a las personas y las sitúe en dirección a Dios. Quinto aspecto, por la cualidad de su discurso, la “teología” atiende a la vida de la sociedad desde dos perspectivas. De una parte, argumenta sobre el significado de la vida a partir de la revelación de Dios en la historia de la humanidad, y de otra, advierte conducta humana desde una clave cristiana.

Finalmente, cabe señalar que si se tiene en cuenta que la “teología” desarrolla más de un sistema de pensamiento, corresponde a la Teología Práctica en particular actuar en el “ámbito público”, porque ella consigue atender de manera más explícita al desempeño apropiado de la reflexión teológica en medio de la realidad que circunda al ser humano. En este sentido, compete a la Teología Práctica atravesar los diversos dominios del “ámbito público”, tanto eclesiales como sociales, y desarrollar un pensamiento teológico que orienta el discurso y el actuar cristiano en correspondencia con la búsqueda del *bien común*.

Referencias

ARENT, H. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

BROWN, R. E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.

BRUEGGEMANN, W. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca: Sígueme, 2007.

CALDERON, F. Artículo Universidad Diego Portales. Disponible en: <<http://sociologicahumanitatis.files.wordpress.com/2009/10/habermas-j-la-esfera-publica.pdf>>. Acceso en: 01 jun. 2017.

CUCURELLA, M. B. La opinión pública en Habermas. *Anàlisi*, Barcelona, n. 26, p. 51-70, 2001.

- DOMÍNGUEZ, M. T. La separación de la Iglesia y el Estado en Chile: historiografía y debate. *Historia*, Santiago, v. 30, p. 383-439, 1997.
- GAGIN, F. Lo público y lo privado en los filósofos griegos. La cuestión de la libertad. *Revista praxis filosófica*, Colombia, n.15, p. 1-14, 2002.
- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GRANADOS, T. A. *Identidad y método de la teología pastoral. Ocho protagonistas del debate contemporáneo*. Valencia-España: Editorial cultural y espiritual popular S.L., 2010.
- HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinión pública*. España: G. Gili, S.A. de C.V., 1994.
- KANT, E. *Principios metafísicos del Derecho*. Madrid: Librería de Victoriano Suarez, 1873.
- _____. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- KARRER, M. *Jesucristo en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- LÓPEZ BARRIENTOS, M. E. Los escritos políticos de Immanuel Kant. *Nósis*, México, n. 84, p. 847-874, 2001.
- MILLER-MCLEMORE, B. J. Teología Pastoral como Teología Pública. *Estudios Teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p. 75-98, 2012.
- PEREZ de la FUENTE, Oscar. Universidad Carlos III de Madrid. Filosofía Política. Asignatura de Open CourseWare. Disponible en: <<http://ocw.uc3m.es/filosofia-del-derecho/filosofia-politica/material-de-clase-1/tema-1-el-ambito-de-lo-politico>> (2011). Acceso en: 01 jun. 2017.
- RABOTNIKOF, N. El espacio de lo público en la filosofía política de Kant. *Revista Hispanoamericana de Filosofía*, México, v. 29, n. 85, p. 3-39, 1997.
- RATZINGER, J. *Jesús de Nazaret: desde el Bautismo a la Transfiguración*. Santiago: Planeta Chilena S.A., 2007.
- RIVAS, A. A. *La polis: construcción del ideario ciudadano*. Disponible en: <<http://www.galeon.com/arleison/polis.htm>> Acceso en: 08 oct. 2017.
- SALVATI, G. M. Alianza. En: *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino, 2003. p. 31-32.
- SAULNIER, C.; ROLLAND, B. *Palestina en tiempos de Jesús*. Navarra: Verbo Divino, 1979.
- SEGUNDO, J. L. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- _____. *Ese reino: desgravación de 6 charlas sobre el reino de Dios*. Montevideo: Observatorio del Sur, 2009.
- SINNER, R. von. Teología pública no Brasil: um primeiro balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 11-28, jan./abril 2012.
- SICRE, J. L. *Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje*. Navarra: Verbo Divino, 1992.

SIRCZUK, M. Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional. *Res publica*, Madrid, n. 25, p. 199-213, 2011.

TEMES, A. G. *Identidad y método de la teología pastoral. Ocho protagonistas del debate contemporáneo*. Valencia-España: Editorial cultural y espiritual popular S.L. 2010.

THEISSEN, G. *El movimiento de Jesús: historia social de una revolución de valores*. Salamanca: Sígueme, 2005.

VIDAL, S. *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*. Salamanca: Sígueme, 2003.

ZANOTTI, G. J. Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual. *Ideas y Mercados*, Argentina, n. 57, p. 115-139, oct. 2012.

Artículo submetido en 07.06.2017 y aprobado en 01.11.2017.

Kreti Sanhueza Vidal, SSpS. Es Doctora en Teología Sistemática por la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Brasil. Profesora de Teología dogmática en el Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. [Orcid.org/0000-0003-1813-9046](https://orcid.org/0000-0003-1813-9046). kretisolessps@gmail.com

Dirección: Pontificia Universidad Católica Chile
Facultad de Teología
Av. Vicuña Mackenna 4860, Macul
Santiago – Chile