

LA DESACRALIZACION DE LA RELIGION CRISTIANA EN LA TEOLOGIA PROTESTANTE ACTUAL

Prof. PEDRO FERNÁNDEZ, o. p.

Los términos secularización o desacralización presentan diferentes significados¹. A veces se utilizan en un sentido *histórico*, significando la confiscación de los bienes eclesiásticos, y el desarrollo urbano actual con toda esa problemática profunda y urgente que está planteando a las conciencias cristianas. Las dificultades para ser cristiano en las tecnópolis actuales presentan rostros terriblemente hirientes. El primer significado se halla ya en la Edad Media. El segundo lo ha extendido principalmente Harvey Cox. Otras veces se ha utilizado la palabra secularización en sentido *jurídico*, significando el poder político (el brazo secular), la reducción al estado laical o seglar. Ambos significados han sido utilizados abundantemente en el Derecho y en la Historia de la Iglesia. Finalmente, la palabra secularización se usa en ocasiones con un sentido *filosófico* significando la autonomía de lo mundano, lo hostil a la religión, lo arreligioso (D. Bonhöffer), la postura agnóstica ante la existencia y trascendencia divinas, etc... La secularidad es el resultado de la secularización, y cuando ésta se transforma en ideología salvífica nos encontramos ante el secularismo.

Mas, en nuestro tiempo, ¿no estamos volviendo nuevamente a una cultura sacral? Se ha afirmado que la década de los años 60 ha sido la década de la secularización, mientras que la década actual ha de ser la década de una vuelta a las actitudes sacrales. El Movimiento del *Jesus People* o el descubrimiento de Cristo por la juventud norteamericana se ha exten-

¹ Cf. J. PIEPER: *Etnsakralisierung* (Zürich 1967); B. MONDIN: *La secolarizzazione: morte di Dio?* (Turín 1969).

dido por todo el mundo. Este Movimiento, como la influencia de las religiones orientales en las juventudes europeas y americanas, ha supuesto una oposición profunda a la secularización y desacralización de la religión, incluso la cristiana. La *Underground Church*, extendida ya por muchos países, nos lleva a las mismas conclusiones. La vuelta a las comunidades de la Iglesia primitiva y la cruz, presente en tantos pechos juveniles, son datos de interés que no se pueden menospreciar.

No obstante, ¿procede esta oposición de una aceptación de la revelación en Cristo o procede de un rechazo cultural de la técnica moderna? Es un producto humano o es un producto divino? Mi experiencia sobre las dificultades que presenta a la vida cristiana la existencia ciudadana en la actualidad, me lleva a la conclusión de que actualmente nos hallamos envueltos en un mundo profundamente profano, secularizado y desacralizado. Es verdad que Dios no puede morir, pues ha resucitado para siempre. Es verdad que la juventud actual está luchando contra esta cultura técnica, falta de sentido, en la cual estamos inmersos. Es verdad que las Iglesias siguen hablando y proclamando los derechos de Dios y los deberes del hombre.

Estamos obligados a luchar urgentemente en el hallazgo de un nuevo tipo de experiencia religiosa dentro de una toma de conciencia del carácter radicalmente profano de nuestro tiempo y en una plena fidelidad a los datos revelados permanentes de la fe cristiana. Harvey Cox opina que el lugar del encuentro actual del hombre con Dios es el cambio social². De todas maneras, debemos estar atentos para ser profundamente fieles, no sólo a la revelación, sino también al hombre de nuestro tiempo, para manifestar y vivir la religión cristiana de una manera abierta y radical. Necesitamos sentir en nuestras bocas el peso y la responsabilidad de la Palabra de Dios. Los Profetas proclamaban la Palabra libres de todo compromiso humano. ¿Quién nos dará a nosotros esta plena libertad para anunciar eclesialmente la Palabra a todos los hombres de buena voluntad?

La secularización no es un fenómeno religioso. Es, más bien, una transformación de la relación del hombre con el mundo. Es un fenómeno cultural y filosófico³.

² Cf. H. COX: *La ciudad secular* (Barcelona 1968) 283.

³ Cf. E. SCHILLEBEECKX: *La vida religiosa en conflicto con la*

Algunos presupuestos filosóficos de la desacralización

Ya desde la época de la filosofía griega, la religión ha sufrido los ataques de la crítica filosófica. Los griegos habían creado dioses a su imagen y semejanza. Dioses con las mismas virtudes y con los mismos vicios que sus progenitores. Los filósofos despreciaban la mitología religiosa, considerándola como un producto adaptado para gente subdesarrollada. Jenófanes atacó las normas indignas de los dioses y las leyendas míticas. Y Epicuro disminuyó el sentido religioso mediante el culto al placer.

En los tiempos modernos, la filosofía ha realizado un constante desafío a la religión cristiana⁴. Sin embargo, su labor no ha sido siempre destructiva. Debemos estar bien despiertos para ver también en esta crítica una permanente purificación de las vivencias humanas de la religión por parte de los cristianos. Por otra parte, la pobreza de la filosofía es tal que nunca podrá presentar una crítica radical al fundamento del cristianismo que es la revelación divina. Esta se encuentra situada en un nivel superior al de la razón, aunque no contrario, al cual no se llega con las solas fuerzas de la filosofía. Por eso, siempre que nos hallamos ante la sustitución de la religión por la filosofía, por la ciencia o por la técnica, podemos concluir que se trata de una falsa conciencia religiosa. El grito interespecial de "Dios no está en los cielos", presupone una postura infantil ante una actitud primaria de la fe.

El eminente filósofo de Königsberg, Emmanuel Kant, ha fundamentado con su filosofía una postura agnóstica ante la religión. Como la razón pura no alcanza a Dios, toda la filosofía kantiana se concentra en el hombre y en las realidades materiales. Esto conduce al antropocentrismo filosófico y al subjetivismo teológico. La religión debe ser estudiada y vivida dentro de los límites de la razón.

Federico Nietzsche señala a la humanidad la necesidad de un cambio de rumbo. Sospecha que el camino recorrido hasta ahora es un avance erróneo. Es preciso, pues, dar marcha atrás. Es necesario renunciar a lo que hasta ahora se había conside-

nueva idea del hombre y de Dios, en *Selecciones de Teología* 8 (1969) 142.

⁴ Cf. A. BRABNER: *In Gottes Zukunft* (Einsiedeln 1968); *Wer ist eigentlich Gott?* (Munich 1969. Consúltese la Bibliografía al final del trabajo.

rado como santo, como bueno, y como auténtico. El pensamiento de Nietzsche es una crítica a la religión, a la moral, a la filosofía y a la ciencia. Se opone a la violación de la realidad por el pensamiento. No lucha sólo en contra de la religión y de la moral tradicionales. Se opone también a toda la cultura heredada, uno de cuyos pilares es la religión cristiana y su moral de esclavos, como él pensaba.

La postura nietzscheana ha provocado y ha dado a luz un profundo decaimiento religioso. El Hombre Loco, de su obra *Gaya Ciencia*, es la expresión de su pensamiento. Este personaje literario es algo más que una manifestación blasfema. Es un acontecimiento. Es una confesión personal y ambiental de ateísmo. Es la nueva cultura simbolizada prácticamente en la muerte de Dios. El Hombre Loco corre y grita en pleno día, en medio del regocijo general, y exclama, con una linterna encendida, ante la admiración de creyentes y ateos: ¡Yo busco a Dios! El Loco se encara con todos los presentes, acusándoles de asesinos, pues todos han dado muerte a Dios.

Federico Nietzsche, cuando hablaba de la muerte de Dios, se situaba en un nivel histórico concreto. El Dios muerto, para Nietzsche, era el Dios de la metafísica cristiana de Occidente. Nietzsche asoció siempre la crítica de la metafísica trascendente, enmarcada históricamente en Platón, con la crítica del cristianismo, calificado por él como un "platonismo para el pueblo". Según él, Platón y el pensamiento cristiano han distinguido siempre el verdadero mundo trascendente y supra-sensible donde se halla la felicidad absoluta, del mundo terreno y caduco, justificado únicamente por el primero.

Ante esta teoría y vivencia, Nietzsche reacciona afirmando que el mundo trascendente y metafísico se ha desmoronado. La fe en el Dios cristiano, situado en ese mundo metafísico, ya no es posible en la cultura actual. El hombre no puede, ni debe esperar nada fuera del aquí y del ahora, pues no existe más mundo que éste construido y destruido constantemente por el género humano. Esta muerte de Dios proclamada proféticamente por Nietzsche es la muerte de la metafísica platónica. Esta crítica de la religión es la crítica de una vivencia cristiana. Nietzsche no supone directamente ninguna crítica de la fe y de la revelación cristianas. El hombre en busca de su propia hominización ha llegado a asesinar a Dios.

Karl Marx, fundado en una perspectiva sociológica de la lucha de clases, critica también la religión, afirmando que ésta

es un producto humano en favor de la clase dominante. Esta afirmación requiere y exige un examen de conciencia por parte de la teología cristiana y de las vivencias religiosas. Es verdad, que se trata de una afirmación absolutamente falsa. Sin embargo, ciertas teorías y ciertas expresiones hablaban a veces altamente de un sentido marxista.

Feuerbach, inspirador del marxismo, ha llegado a afirmar que el "Hombre es para sí mismo Dios". En consecuencia, ha enseñado que la teología debe ser sustituida por la antropología.

Para Sigmundo Freud la religión es un producto humano de orden psicológico. Y la Psicología ha comenzado a ocupar el puesto de la religión en algunas conciencias. Desde el momento que la idea y el dato Dios ha dejado de influir en la conducta humana, la Psicología ha surgido como la salvación del hombre. No obstante, el hombre la convierte a veces en una manera eficaz de manipular el hombre. ¿Pero es posible que una psicología reduccionista sea la salvación humana? Si reducimos la razón humana al instinto (Freud), la trascendencia a la immanencia (Marxismo), el alma a la conducta (conductismo americano) será imposible hallar la salvación completa del hombre. Esta ciencia así orientada, una vez desplazada la religión, servirá para una manipulación científica del hombre débil por el hombre fuerte. ¿Cómo se explica sino ese silencio tan organizado en torno a problemas tan vitales para la psicología humana como la libertad, la trascendencia, la muerte, etc.? Una postura científicamente aséptica ante problemas tan decisivos en la vida humana presupone un engaño, y un servicio de la ciencia a intereses bastardos.

El empirismo religioso de L. Wittgenstein, basado en el principio de la verificación, afirma que las categorías religiosas no tienen sentido. El significado de las frases sobre la fe no expresan hechos externos independientes, sino las actitudes y los deseos de la persona que los pronuncia. Rodolfo Bultmann, preocupado también por el lenguaje religioso, afirma que es preciso presentar el evangelio de una manera que pueda ser creído, sin mitos, ni actos mágicos o milagrosos. Los ángeles y los demonios serían la personalización de fuerzas morales. Cristo nos presenta una existencia nueva, la cual nos permitirá comprender y realizar nuestra existencia. Por su parte, Paul Tillich trata de interpretar los grandes vocablos de la fe cristiana. Su gnosticismo se basa en su concepción de

las realidades cristianas como símbolos de las realidades humanas.

El problema religioso, desde el campo filosófico, es, en la actualidad, con frecuencia, un problema de lenguaje. La mentalidad actual es científica, y su lenguaje es diferente de la terminología utilizada normalmente en la religión. Por consiguiente, el problema no está en la existencia de mitos en la Revelación, sino en la interpretación de los diversos lenguajes o géneros literarios⁵.

En la actualidad, el hombre ha cerrado sus puertas y sus oídos a las llamadas de Dios. El hombre se encuentra a veces sólo en esta historia. Sólo en este espacio inmensamente grande. Sólo éste, abusando de su naturaleza, se ha vuelto mudo y sordo. No es Dios el gran ausente. Es más bien, el hombre quien está desorientado. Es el hombre quien no halla la presencia de Dios en medio de la ausencia humana. El hombre, en un esfuerzo prometeico, se ha imaginado el destierro y la destrucción divinas. Y este hombre, rodeado por la soledad, se está volviendo loco. Loco de ignorancia y loco del sin sentido de la vida. Pues, aunque conquista el espacio y los planetas, no sabe interpretarlos. Aunque progresa la civilización, no siempre es capaz de orientar la cultura al servicio del hombre. ¿Quién se tranquilizará ante ese hombre número, sin pliegues, unidimensional, fruto de la técnica? ¿Quién no defenderá los derechos de la verdad, de la libertad y de la igualdad ante la manipulación de tales palabras en favor de las pasiones e intereses más viles de los hombres?

Este mundo que estamos haciendo no se interesa ya por Dios. Está despreocupado. "Dios ha muerto —escribe J. P. Sartre—. Muerto o vivo, ¡qué me importa! Hace mucho tiempo que no me preocupo de El" (*Le Diable et le Bon Dieu*). Este odio. Este desprecio. Este desinterés es el obstáculo más grande que puede poner el hombre en sus relaciones con Dios. El pecado en contra del Espíritu, en contra de la Luz, es el único pecado que no puede obtener el perdón.

Ante estos presupuestos racionales, humanos, psicológicos, sociológicos, lingüísticos, etc... ¿qué puede decir la religión al hombre de nuestro tiempo? No es raro, ver reflejadas estas preocupaciones en ciertas experiencias litúrgicas tan comunes

⁵ Cf. A. RICHARDSON: *El debate contemporáneo sobre la Religión* (Bilbao 1968) cc. I-IV.

hoy en día. No obstante, Dios nos libre también de tratar con frivolidad el misterio más grande que Cristo nos ha regalado para el tiempo de nuestra peregrinación. Sería erróneo convertir la Liturgia en un lugar para la manifestación de nuestros problemas personales. No es una cuestión personal. No es una cuestión filosófica. No es un tiempo para experimentar nuestros gustos o nuestras preocupaciones pastorales. Cristo no dijo: Haced experimentos con mis ratas. Cristo dijo: “Haced esto en memoria mía”, Y esto es la celebración de la muerte y de la resurrección de Cristo hasta que El vuelva por nosotros. La Liturgia es un misterio que únicamente podrá aceptarse y celebrarse dignamente desde el nivel de la fe y de un recto antropomorfismo cristiano. El Concilio Vaticano II nos ha abierto el camino.

La Teología Protestante actual ante la Religión

Cuando hablamos aquí de Teología Protestante actual nos referimos a la Teología realizada por los cristianos adeptos a la Reforma comenzada por Martín Lutero. La perspectiva histórica de nuestro estudio abarca exclusivamente el siglo XIX y el siglo actual. Nuestra terminología no es técnica. Mas, en nuestro caso, es suficiente. Por otra parte, es preciso afirmar ya desde el principio que *no todos los protestantes han seguido los caminos de estas tendencias teológicas que vamos a presentar a continuación*. Los teólogos de la muerte de Dios y de la desacralización de la religión no han representado siempre en el protestantismo la línea ortodoxa.

La teleología pastoral de estas orientaciones teológicas sobre la religión debemos admitirla, en principio. Estos protestantes han deseado llevar a la práctica, en cierto sentido, aquellas palabras proféticas de Juan XXIII: “No es suficiente formular la fe verdadera, sino que es preciso formularla de manera que los hombres puedan comprenderla”⁶. En estas tendencias teológicas del mundo protestante existe un nombre estelar. Me refiero a Karl Barth. El fue quien atacó las líneas de la Teología Liberal, poniendo las bases para una Teología Dialéctica. Las teologías posteriores, como la existencial, la secular y la de la Muerte de Dios —esta última es la radicalización de la teología secular—, se han fundamentado en

⁶ AAS 54 (1962) 792.

Barth. Unas veces para escuchar al maestro. Otras, para elegir nuevos rumbos.

Nuestra cultura ha cambiado. Nuestro mundo ha sido secularizado en muchos aspectos de su existencia. Por consiguiente, se necesitan unos nuevos moldes para renovar la Teología y adaptarla a las preocupaciones del hombre actual. No obstante, el ambiente donde se desarrolla el teólogo en los últimos decenios es complejo. En la teología actual la filosofía se ha convertido a veces en la "dueña" de la Teología. Se intenta interpretar en ocasiones la religión en términos empiristas (sentidos), positivistas (ciencias), naturalistas (agnósticos), etc... La Teología del siglo XX está en cierto modo orientada por la filosofía de los dos siglos últimos. Toda esta reinterpretación de la revelación podrá ser aceptada siempre que no implique un reduccionismo agnóstico o una sustitución del contenido de la fe. Es urgente luchar para que la fe y la religión no se conviertan en elementos marginales de nuestra vida. La filosofía no debiera abandonar su puesto noble y digno de *ancilla Theologiae*.

El ambiente intelectual donde se han desarrollado estas teologías del campo protestante es triple: la filosofía y la cultura, cuya primera fuente quizá haya que buscarla en los padres de la revolución francesa; la ciencia, la economía, la industria y la automación; y, finalmente, los nuevos caminos de los estudios bíblicos⁷. Los aspectos confesionales y sensacionalistas, existentes a veces, no parecen suficientemente serios como para tenerlos en cuenta en nuestro estudio. Todo este *Umgebung* podemos reducirlo a esta nueva cultura en la cual nos encontramos más o menos conscientemente instalados o situados.

Algunos han considerado a la Teología y al pensamiento contemporáneo como dos paralelas sin posible encuentro. Esta es la postura patrocinada por Karl Barth, en 1919, con aquellas palabras primeras de su Comentario a la Carta a los Romanos: "Dios está en el cielo. Tú, en la tierra". Karl Barth, fundamentado en los derechos de la Biblia, se opuso a la teología reduccionista del siglo pasado, promovida por los liberales. Con todo, algunos teólogos postbarthianos siguen una

⁷ Cf. E. L. MASCALL: *Cristianismo secularizado* (Barcelona 1969) 13 y 37-38.

tendencia diferente. Piensan éstos que es posible la adaptación del Evangelio a la cultura actual.

Por ejemplo, R. Bultmann, basado en la Biblia y en el existencialismo, desmitifica el Nuevo Testamento, quedándose exclusivamente con el Kerigma. P. Tillich, apoyado igualmente en la Biblia, presenta también la misma voluntad de adaptación entre la teología y la cultura actual. P. Van Buren, basado en la filosofía de la lingüística analítica, sigue la misma tendencia, promoviendo una teología funcional y reduccionista. P. Munz, en la misma línea, se fundamenta en la teoría del simbolismo religioso. William Hamilton, John A. T. Robinson, y Harvey Cox, fundamentados particularmente en concepciones científicas, han promovido un estilo de teología secular digno de cierto interés.

Es cierto, que la mentalidad de nuestra cultura espacial y el lenguaje científico de nuestro tiempo exigen en el teólogo una postura particular, a la hora de hacer una teología para el servicio del hombre de nuestro entorno. El Concilio Vaticano II ha propuesto también una conciliación entre cultura actual y teología, mas sin concesiones a los reduccionismos doctrinales y prácticos⁸.

La Teología Liberal

El siglo XIX se caracteriza por un intento de reducir el cristianismo a lo racional y humano, en orden a darle validez en medio del ambiente cultural de la época. Feuerbach y Nietzsche hablaban de Dios, como del gran enemigo del hombre. Este llegaría a ser el superhombre esperado después de la muerte de Dios, pues la trascendencia divina era juzgada incompatible con la vida humana. Ante este ambiente intelectual, la teología liberal —una cierta forma de filosofía de la religión—, partiendo del principio de Hegel: “El Espíritu ab-

⁸ Cf. B. MONDIN: *I teologi della morte di Dio* (Turín 1968) 20, 38-43, 131-34, 165, 63-68, 77, 86, etc. E. L. MASCALL: *Cristianismo...* 137-38, 107; E. SCHILLEBEECKX: *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970) c. I y pp. 95-96; K. BARTH: *Die Protestantische Theologie im XIX Jahrhundert* (Zöllikon-Zürich 1952); U. VON BALTHASAR: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia 1951); E. BRUNNER: *La verdad como encuentro* (Barcelona 1967); H. FRIES: *Existencialismo protestante y teología católica* (Madrid 1961); A. VÖGTLE: *Revelación y mito* (Barcelona 1965); C. AMRUSTER: *El pensamiento de Paul Tillich* (Santander 1968).

soluto se objetiva o manifiesta de dos formas: impropriamente en la naturaleza física, y de manera propia en la naturaleza espiritual o historia", llega a la conclusión de que la Revelación de Dios se manifiesta en la Historia de las Religiones o espíritu religioso del hombre.

De acuerdo con estos principios, la teología liberal de Schleiermacher, Bauer, Harnack, etc..., enseña que el objeto de la religión no es más que una proyección en el infinito de las aspiraciones humanas. El cristianismo es la coronación de la conciencia humana. La fe es un sentimiento (Gefühl) de la finitud o dependencia que experimenta el hombre, desembocando en Dios, como prolongación del mismo hombre. De esta manera, Dios queda reducido a la inmanencia, a un diálogo del hombre consigo mismo. Y Jesucristo no es más que el representante-prototipo del sentimiento religioso de la humanidad. En consecuencia, el cristianismo debe colocarse en el mismo nivel que las demás religiones, si bien pudiera ser el punto culminante de todas ellas.

La Teología Dialéctica

Karl Barth, después de la primera guerra mundial, reacciona en contra de la Teología Liberal, fundamentado en Kierkegaard, Schweitzer, Weiss, etc... De esta manera, nace la Teología Dialéctica. Entre Dios y el hombre existe una tensión dialéctica, y, por lo mismo, condena todo intento de asumir algo humano en la fe, en la religión o en la teología.

Barth, basado en Kierkegaard, afirma que existe una distancia infinita entre el tiempo y la eternidad. De este modo, Karl Barth se acerca al genuino Lutero, enseñando que Dios es totalmente Otro. Y explica la pura negatividad de lo humano frente a Dios mediante conceptos implícitos hegelianos de tesis y antítesis. Esta Teología Dialéctica comenzada por K. Barth fue continuada por sus compañeros Brunner, Gogarten, Althaus, Bultmann, etc., quienes evolucionaron de maneras diversas. Los temas claves de esta teología son la Palabra de Dios, que exige la obediencia de la fe, y la Cristología, orientadora de la Escatología.

Karl Barth se proclama defensor de los derechos de Dios hasta el extremo del nihilismo de todo lo humano. En Barth la afirmación de Dios es el asesinato del hombre. Dios es el Totalmente Otro. Toda nuestra salvación es obra de Dios y pro-

voca en nosotros el hecho de que muriendo vivamos. Esta crisis existencial, aplicación de la doctrina hegeliana a las relaciones hombre-Dios, es el signo de la intervención milagrosa de Dios. Dios es el Sí. Es la vida. El hombre es el No. Es la muerte. Y así como la antítesis es negación de sí misma ante la tesis, así también el hombre se realizará a sí mismo (síntesis) en Dios. Este acontecimiento se realizará solamente si el hombre vive como una negación de sí mismo frente a Dios. De esta manera, nos hallamos ante la realización o dialéctica de la gloria de Dios. El hombre es un instrumento del juego divino. Es el elemento dialéctico de su glorificación (Calvinismo).

En el orden del conocimiento de Dios, la iniciativa está en la revelación, la cual produce en nosotros la obediencia de la fe, cuyo símbolo es el escándalo de la cruz, perfecta contradicción con los valores humanos. Consecuentemente, la realidad cristiana solamente puede manifestarse como una contradicción o en términos dialécticos en relación con lo humano y con lo mundano. La Revelación, llegada a su plenitud en Cristo, exige la fe como una paradoja y como un absurdo. Entre Dios y el hombre, como hemos dicho, no cabe más iniciativa que la divina. La Revelación (*sola Scriptura*) en el orden de nuestro conocimiento de Dios; y la Gracia (*sola Gratia*) en el orden de la justificación. El hombre, frente a Dios, se encuentra en situación de pura negación. Este es el principio base, ante el cual la escuela adoptará posteriormente posiciones diferentes.

En el orden de las obras, nuestra actividad se halla también en un estado dialéctico. K. Barth acepta el obrar ciegamente, como el creer, lo que dice la Palabra de Dios. Exige una sumisión total a la voluntad divina, "como si" la salvación dependiera de nuestras obras. De este modo, no procuramos nuestra salvación, sino que proclamamos los derechos de Dios y su gloria. Por lo mismo, el hombre no puede tener seguridad de que cumpliendo los mandamientos se salvará. Todo depende de Dios, que mide nuestras obras con una medida divina e incomprensible. Barth evolucionará posteriormente hacia el catolicismo, llegando a admitir la *validez* de las obras humanas, del mérito *secundum quid*, como habla Santo Tomás.

La Teología Dialéctica marca una oposición radical al tipo de religión promocionado por la Teología Liberal. Dios se ma-

nifiesta en la Teología Dialéctica como el SI, como el Totalmente Diferente, como la Infinita Distancia cualitativa entre el tiempo y la eternidad, debido a la creación y al pecado. Cualquier iniciativa del hombre, el NO, frente a Dios, es una total idolatría de sí mismo. Precisamente, hallamos en la religión la más perversa y sutil idolatría, en cuanto proyección de nuestro sentimiento religioso. Nuestra religión es la negación de la religión verdadera.

Karl Barth, en nombre de la revelación, protesta contra la religión, tal como la entendía el Protestantismo del siglo XIX. Es decir, una religión racionalista, pietista y, en definitiva, falsa. No se puede explicar la Revelación mediante la religión, como se hacía en el modernismo y en la teología liberal. Por el contrario, la Revelación juzga, critica, supera e, incluso, suprime (*Aufhebung*) la religión. La Revelación provoca la respuesta de la Fe. Nunca la Religión, que es un producto humano. El privilegio de la religión cristiana es que está sometida, asumida y justificada por la revelación y por el acto de fe, totalmente divino, pues la misma Palabra de Dios da al hombre la posibilidad de aceptarla. Consiguientemente, Barth no admite bondad alguna en las religiones paganas.

La Teología Dialéctica propone, pues, una vivencia de la religión en la contradicción. Exige una constante purificación de la religión por la fe. La Cruz en nuestra victoria. La vida cristiana es inseguridad y es riesgo existencial, de manera parecida como Cristo se sintió al mismo tiempo aceptado y rechazado por el Padre en el Huerto de Getsemaní. Con razón, Kierkegaard hablaba del cristianismo existencial del desarraigo.

La Teología Existencial

Después de la segunda Guerra Mundial, la Teología Protestante reacciona en torno a las concepciones barthianas, orientándose hacia una postura media donde se valora el mundo y al hombre, de modo que se llegue a una conciliación entre la teología y la cultura. En este sentido, el más positivo de los teólogos dialécticos es E. Brunner, calificado por K. Barth como tomista, el cual defiende la conexión entre la gracia y la naturaleza. Brunner ejerció una positiva influencia en el Barth Senior y en la concepción de la fe como encuentro con Dios, en el ámbito personalista de Max Scheler y Feuer-

bach, sin admitir, con todo, que Dios fuera el TU del hombre o una proyección humana.

Rodolfo Bultmann y Paul Tillich son los grandes promotores de la Teología Existencial, conectando la Teología Dialéctica con la Filosofía de Martín Heidegger. Ambos someten la Palabra de Dios a la Filosofía, en un intento sincero de hacer presente la Revelación en el mundo personal (Bultmann) y en el mundo cultural (Tillich). Estos dos teólogos, aunque parten de la negación dialéctica de lo humano, aceptan su liberación existencialista.

R. Bultmann debe ser estudiado a través de su fundamentación filosófica heideggeriana, pues no existe otra manera de comprender su teoría exegética. K. Jaspers acusa a Bultmann de “cortedad en su filosofía y obsesión por el mundo moderno”. R. Bultmann, desde su base existencialista, reduce la Palabra de Dios a la realización existencial del hombre en el logro de su autenticidad. El Kerigma es un acontecimiento interpelante. Dios termina siendo la verificación existencial del hombre.

El teólogo alemán P. Tillich, emigrado a los Estados Unidos, es un filósofo de la cultura y de las religiones más que un teólogo. Interpreta el cristianismo a través del existencialismo, reduciéndole a principios metafísicos de ser y no ser, realización del no ser en el ser, etc... La Creación significa que todo es el “ser-ahí” (*das-sein*). El Pecado Original manifiesta que todo ser tiene en sí el no ser. Cristo es la realización existencial del no ser en el ser, etc... Tillich acusa a Barth de anti o supranaturalista. Por el contrario, él, aunque no defienda el naturalismo —Dios es diferente de la naturaleza—, presenta la correlación entre Dios y el hombre, en cuya *hondura* se halla el reflejo divino. La postura de Barth termina por convertir a Dios en un residuo, afirma Tillich.

P. Tillich critica a la religión, no por avasallar a la fe como afirmaba Barth, sino por separar lo sagrado de lo profano. Consecuentemente, Tillich no valora la religión, ni los ritos religiosos. Lo que cuenta para él, es formar parte del nuevo ser y de la nueva creación. Quizá, P. Tillich ataque exclusivamente la religión pietista, en cuanto que aparta del mundo y establece una separación entre lo sagrado y lo profano. Por la misma razón, atacarán más tarde a la religión autores como Bonhöffer, Robinson, etc... Tillich se aferra a la categoría de la hondura. Dios no está ni por encima de los seres, ni tam-

poco por debajo. Dios es la cercanía máxima y la máxima distancia. La presencia de Dios es el fundamento de los seres. Nada existe al margen de Dios. La misma religión no constituye una esfera a parte. Por lo mismo, debemos rechazar toda desvinculación de lo profano y lo sagrado. Más, todo lo profano es potencialmente religioso. Es muy triste, afirma Tillich, que la actividad religiosa sea aún diversa de las demás actividades humanas. Esta es una señal de que la religión no ha penetrado todavía en el interior del hombre.

Dietrich Bonhöffer o la teología arreligiosa

D. Bonhöffer, influido especialmente por la teología dialéctica de lo humano —concepto de Dios y actividad humana frente al auténtico Dios—, no se queda como K. Barth en una teología de la negatividad, sino que más bien llega a una teología del riesgo, de la inseguridad en la fe, del abandono, de la presencia de Dios en su ausencia, etc... Estos principios son eminentemente kierkegorianos. Según Bonhöffer el hombre no puede buscar la seguridad en la fe, o en la ética. Pues no existe otra fe u otra ética que el riesgo, el abandono y la Cruz. Sería un error vivir en la seguridad de poseer a Dios o de ver con claridad lo divino. En la filosofía religiosa del riesgo destaca el personalista Peter Wust.

El Mártir de Tegel, perteneciente a la llamada "Iglesia Confesante", debe ser interpretado a través de sus obras, y de su vida en el tiempo del III Reich. No se pueden separar las obras de su vida. Esta es Escritura, Tradición, Disciplina y Oración. Aquellas son afán existencial de buscar un lugar para Cristo y para su Iglesia en nuestro mundo arreligioso. Su gran pregunta, que es también la nuestra, reza así todavía: ¿Qué significa el culto y la plegaria en una ausencia total de religión? Así se expresaba D. Bonhöffer en carta a su amigo E. Bethge, el día 30 de abril de 1944, desde la prisión.

Bonhöffer se encuentra ante dos hechos decisivos: la tecnificación de nuestra cultura y la arreligiosidad del hombre actual. Ante esta cultura, que da origen a un hombre adulto y arreligioso, es preciso una reinterpretación del cristianismo. Ante esta situación, afirma que la arreligiosidad es el mensaje central de la práctica actual o secular de la fe. Bonhöffer pretende establecer un régimen de relaciones con Dios que no fundamente las críticas a la religión presentadas por los tres

grandes maestros de la sospecha Nietzsche, Feuerbach, y Freud. Dios no puede ser vivido como si fuera el vampiro del hombre: el ser que se alimenta de nuestra debilidad.

No tiene sentido para Bonhöffer pensar y vivir la realidad dividida en dos esferas, espacios contrapuestos o independientes. El no puede admitir una concepción dualista. Pues este camino conduce a relegar a Dios en uno de estos espacios, desligándose al mismo tiempo el cristiano de sus compromisos temporales. Por otra parte, esta concepción nos lleva a una mitificación de la naturaleza y de la religiosidad, propia de estados infraculturales. "Esta idea de las dos esferas, entiende la pareja de conceptos, temporal-cristiano, natural-sobrenatural, profano-sacral, reaccional-revelado, como oposiciones estáticas, con las que se designan determinados datos que se excluyen mutuamente. Este modo de pensar ignora la original unidad de estas oposiciones en la realidad Cristo y sitúa en su lugar la unidad lograda posteriormente de un sistema (social) sacra o profano que abarca las oposiciones"⁹.

Para creer con todas las consecuencias es preciso renunciar a todo lo humano. Con otras palabras, es preciso comprometerse con todo lo humano. El encuentro con Dios debe realizarse en la médula de nuestra vida y en medio de nuestra existencia social. En el centro de nuestra vida. Dios está ausente para que nosotros podamos hallarle en el sufrimiento y en la cruz de Cristo. Es necesario renunciar a ser un hombre de Iglesia, a ser un pecador convertido, o un santo para vivir plenamente las tareas humanas y mundanas. Para adorar profundamente a Dios es necesario aceptar los éxitos y los fracasos, las experiencias y los errores de los primeros pasos, sin tomar en serio los sufrimientos propios, sino los de Dios, en nuestro mundo. Al mismo tiempo que se adora a Dios, debemos orar para que se extienda por el mundo la justicia y la santidad divinas.

¿Qué sentido tiene la Iglesia en un mundo sin religión? La Iglesia será en realidad Iglesia siempre que se ponga al servicio de los demás. Cuando sea, como Cristo, para los demás. No es la solución de los problemas y angustias humanas. Es, más bien, la luz que ilumina y da sentido a los éxitos y a los fracasos. Es la base de la esperanza aun en medio de las in-

⁹ D. BONHÖFFER: *Ética* (Barcelona 1968) 137; cf. J. SPERNA WEILAND: *El fin de la Religión* (Bilbao 1972).

justicias. El Evangelio interpreta y transforma este mundo, al mismo tiempo que nos lleva hacia Dios.

“Haciéndose mayor (sic), somos llamados a reconocer nuestra situación delante de Dios de una forma real. Dios nos hace saber, que El nos hace vivir, en tanto que hombres, que llegan a vivir sin Dios... El nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios. Es aquel delante del cual nosotros estamos constantemente. Delante de Dios y con Dios, nosotros vivimos sin Dios...

El hombre se encuentra ante problemas que tiene que resolver, vida, salud, habitación, cosmos, etc... Cuando él era incapaz de responder por sí mismo, se servía de un *Deus ex machina*, que servía de tapa-agujeros a su ignorancia o a su debilidad. Y Dios no puede ser un tapa-agujeros. Dios no está en los límites de los problemas insolubles para el hombre...

Por otra parte, hablar de los límites humanos me parece harto problemático. Siempre tengo la impresión de que al hablar de los límites humanos sólo tratamos de reservar machaconamente un lugar en el mundo para Dios. Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza: esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los mejores momentos del hombre. Estando en los límites me parece mejor guardar silencio y dejar sin solución lo insoluble”¹⁰.

El hombre actual no puede seguir siendo religioso. No puede seguir viviendo la religión bajo formas pietistas y trascendentalistas. Hoy no se puede hablar de Dios religiosamente, es decir, con palabras subjetivistas, de interioridad o conciencia. Las expresiones metafísicas e individualistas han pasado de moda. Este lenguaje ya no lo entienden los hombres actuales. El *a priori* religioso de la humanidad es un dato perteneciente ya a la historia. Por consiguiente, nuestras relaciones con Dios no han de ser religiosas, como si Dios fuera un ser situado por encima, espacialmente, de nuestras vidas. Esta trascendencia no es la trascendencia cristiana. Nuestras relaciones auténticas con Dios han de consistir en una nueva vida, en “un ser para los demás”, como Jesús. Nuestra tarea cristiana es el prójimo que está a nuestro alcance, necesitado, bajo cuya forma hallamos a Cristo, el Crucificado, el hombre

¹⁰ D. BONHÖFFER: *Resistencia y Sumisión* (Barcelona 1969) 162-63.

verdaderamente trascendente. El hombre que se encuentra en la inmanencia.

Sobre Dios y sobre la religión debemos hablar en términos mundanos. Los términos sagrados o religiosos no tienen ya valor. Lo natural, lo profano, la razón se han integrado en Dios, y tienen sólo su explicación en Dios. Por Cristo Dios ha entrado en el mundo. Es preciso, pues, hablar de Dios desde el mundo y en un lenguaje mundano. El Nuevo Testamento nos manifiesta a Cristo que sale al encuentro del hombre en la debilidad, en el dolor, y en la condenación. Sería una gran equivocación afirmar que el cristianismo es una religión que tiende a debilitar al hombre.

¿Cómo podremos vivir prácticamente el cristianismo de una manera mundana y arreligiosa? Siendo Dios el Señor del mundo, el cristiano debe vivir en el mundo, amar el mundo y preocuparse de las cuestiones mundanas, las últimas y las penúltimas. Aunque es una verdad básica que debemos amar principalmente a Dios y preocuparnos sobre todo de la dimensión eterna de nuestra vida, con todo, debemos amar a Dios sin disminuir nuestro amor humano y cósmico. "El amor a Dios debe ser el *cantus firmus* hacia el cual las demás voces de la vida se elevan como contrapuntos"¹¹.

Cuando se habla de un cristianismo sin religión, es necesario advertir que entendemos por religión el ropaje del cristianismo diversificado según las diversas culturas. No obstante, surge aquí la cuestión: ¿podemos prescindir de este ropaje? D. Bonhöffer responde positivamente. Incluso afirma que es el modo de vivir la fe en nuestra cultura secular. Sin embargo, Bonhöffer se estaba planteando una cuestión histórica y sociológica, es decir, la religión al estilo pietista. Por eso, afirma la no identificación del cristianismo con lo religioso.

D. Bonhöffer, testigo de la libertad cristiana, no abandona las tareas mundanas a los ateos, y establece su optimismo en la teología de la Cruz. No obstante, podemos preguntarnos: ¿No ha olvidado los derechos de una teología de la Gloria? ¿No ha sustituido la esperanza del cielo por la mística de la lucha por la liberación humana? Además, ¿es tan débil la Cruz de Cristo y tan fuerte el hombre, como a veces manifiesta Bonhöffer? Mas, si Bonhöffer ha desreligionizado el cristianismo, jamás pensó ateizarle. Y aunque no admite la dico-

¹¹ D. BONHÖFFER: *Resistencia...* 171.

tomía de lo sagrado y lo profano, sigue hablando de la dicotomía del creyente y del incrédulo. Ciertamente, Bonhöffer es un testigo de la fe cristiana en medio de los problemas de nuestra cultura secular.

La Teología Secular

Los presupuestos anteriormente recordados nos conducen a una Teología Secular¹². La secularización, fenómeno cultural, promueve la liberación del pensamiento y de la acción humanos del control metafísico y religioso. La secularización tiene, en principio, un valor neutro. Puede ser positiva o negativa para la religión. Quizá se convierta la secularización en un movimiento creador de la nueva actitud religiosa para nuestro tiempo. Frente a la secularización se halla el Secularismo, que es la doctrina opuesta a toda trascendencia y fundada en la absolutización de lo humano y mundano. Toma el todo por la parte.

El hombre actual es producto de sus revoluciones científica, técnica, cultural, teológica, etc... El estilo científico actual ha reducido el campo de lo sagrado, desterrando a los dioses a lugares lejanos. Mas esos dioses desterrados no eran el Dios Vivo de los cristianos. Eran sólo pseudo-dioses. Nos hallamos, por lo mismo, más ante un problema pastoral que doctrinal. La cultura, por su parte, ha desmitificado el mundo. Lo ha desdivinizado. El mundo se encuentra desendiosado. La Teología, dependiendo siempre del medio ambiente, ha rechazado los lenguajes mitológico, metafísico y supranaturalista. Consecuentemente, hemos fabricado un ambiente existencial desacralizado. Las misiones humanas, como paternidad, gobierno y, en cierto sentido, sacerdocio están desacralizadas. Realidades externas, como imágenes, ritos litúrgicos y otras manifestaciones de la religiosidad tradicional han perdido ya su nimbo sagrado.

Ante una cultura secularizada, es lógico la existencia de una Teología Secular. No obstante, nos preguntamos: ¿No hemos perdido valores permanentes de la fe cristiana con esta secularización? ¿No hemos olvidado a veces las auténticas

¹² Sobre este tema, *La Teología Secular*, vamos a presentar un juicio crítico, más que una exposición, del pensamiento protestante actual.

fuentes de la reflexión teológica? La secularización ha implicado la emancipación del hombre y del mundo de la religión y de la metafísica. Ni el imperio es ya santo, ni los reyes son tales por la gracia de Dios. La Iglesia había consagrado imperios, filosofías y costumbres, convirtiéndolos en mitos. Este camino ha fallado. Su resultado ha sido a veces una Iglesia mundanizada. Hay que seguir el camino del Señor, el cual se hizo solidario de la humanidad, fue laico en la comunidad judaica y murió fuera de la Ciudad Santa.

Admitimos la secularización en orden a liberar al hombre de cadenas culturales y de falsas religiones. Pero rechazamos todo secularismo, pues ni Dios, ni el reino de Dios pueden ser seculares. Hay que encontrar a Dios en el mundo. Pero sin confundir a Dios con lo mundano o lo humano. Hay que solidarizarse con el mundo. Pero no debemos someternos a los imperativos mundanos. Lo más terrible sería una Iglesia sin fe, sin esperanza y sin amor de Dios. El ciudadano cristiano es más que un simple ciudadano. El esposo cristiano es algo más que un esposo pagano. El profetismo de Dios debe denunciar constantemente la autojustificación de la sociedad secular. La Iglesia, y Dios, son seculares, únicamente en cuanto se manifiestan en el tiempo y en el espacio. Pero su ser real está por encima de toda realidad humana o mundana.

La secularización se relaciona indirectamente con la religión. Es decir, cuestiona el contexto socio-cultural en el cual se vive la religión. En consecuencia, es preciso llevar a la religión los principios válidos de nuestra sociedad actual, como la libertad, la justicia, el amor, la democracia, el dolor de los que no tienen voz para proclamarlo, etc... Debemos promover una religión pluralista, justa, democrática, pobre al estilo evangélico... Una liturgia verdaderamente evangélica... El cristiano está llamado a desempeñar en el mundo la función que el alma realiza en el cuerpo. No obstante, esta praxis de la religión no debe destruir la imagen real de Dios, tal como la revelación nos la ha entregado. Esta vivencia de la religión no debe destruir esa respuesta humana ante la grandeza divina y ante nuestra dependencia de Dios.

La teología, la religión, la filosofía, la política, etc., han hallado su crisis en la secularización. No obstante, ésta no supone la destrucción de aquellas realidades. La secularización puede hacer surgir la religión en estado puro, donde la autonomía humana adore la teonomía o autonomía divina. Volva-

mos a una teología negativa. A la teología de lo inaccesible. Nuestro futuro es la resurrección de Cristo. Nuestro porvenir religioso está en la relación con Dios, con el hombre y con el mundo en la Liturgia y en toda manifestación de oración. El cristianismo, en el fondo, es algo más que una estructura cultural. Es, por encima de todo, un porvenir trascendente. Un porvenir de resurrección y de gloria. El cristiano comprometido halla su esperanza y su fuerza en Cristo y en la historia de la salvación.

Con la creación, la naturaleza ha quedado desencantada, al mismo tiempo se ha convertido en signo de Dios. Con la Alianza del Sinaí, la ética ha quedado secularizada. Es decir, el obrar humano debe someterse en definitiva a la voluntad divina. El Exodo supone también la desacralización de la política. El gobernante es un servidor de Dios. Debe someterse como los demás hombres a la verdad y al bien, al mismo tiempo que lo promueven en la sociedad de los hombres. Ni el mundo, ni las leyes, ni el estado son sagrados. No encierran dentro de sí el poder divino. Dios está por encima de todas estas realidades. Dios es libre.

La religión para los antiguos consistía en la reverencia a los dioses y en el pago de los tributos. Era una superstición. Los filósofos protestaban contra esta vivencia religiosa, mientras los gobernantes la protegían para su utilidad. Ante este panorama es comprensible la postura de los primeros cristianos, quienes aparecían ante los paganos como ateos. Como hombres sin religión. El Dios de los cristianos es un Dios desde la interioridad. La religión cristiana que no nace del interior es falsa. Es una mentira¹³.

La secularización ha colocado a la religión ante el problema de su lenguaje. La ciencia tecnológica actual utiliza el lenguaje de lo experimentable. Y el empirismo se pregunta: ¿son verificables las afirmaciones religiosas? Es decir, ¿tienen algún significado las afirmaciones religiosas o teológicas? ¿Puede saberse si es verdadera o falsa una enunciación religiosa? Efectivamente, las afirmaciones religiosas no son experimentables por métodos normativos, como el empírico, el matemático y el hipotético. Mas se pueden verificar por la forma lingüística empleada, por la historia en que se fundamenta, por la con-

¹³ Cf. J. M.^a GONZÁLEZ RUIZ: *Comunità ecclesiale per il tempo della secolarizzazione, Processo alla Religione* (Verona 1968) 273-75.

versión que provoca, por la conducta o programa de vida, etc.¹⁴.

El lenguaje humano tiene diversos planos o niveles. Es preciso, pues, estudiar las leyes propias del lenguaje en el nivel religioso para que las afirmaciones sobre Dios adquieran un significado patente. Hay que reformar el lenguaje religioso de acuerdo con las exigencias modernas. Por ejemplo, como las afirmaciones religiosas no siempre son experimentables, hay que ser prudentes en evitar las formulaciones que sepan a empirismo. Sin embargo, sería erróneo aceptar únicamente la experimentación tecnológica. ¿Quién se atreverá a negar valor al lenguaje de las Confesiones de San Agustín, aduciendo que no son experimentables técnicamente?

La religión y lo sagrado sufren ante la secularización una revisión categorial. La secularización puede convertirse en la liberación de la auténtica religión, así como lo sagrado puede llegar a ser la tumba de la fe. La secularización fundamenta la misión empeñativa del hombre en este mundo. Purifica la praxis de la religión cristiana. Evita la posible alienación humana, la hipocresía o la innecesaria sublimación. La promoción de los valores humanos, si nos lleva a la autonomía de lo humano en la trascendencia divina, nos acerca a Cristo que luchó en contra de una vivencia pagana de la sacralidad. Dios es el Señor del Sábado y es más grande que el Templo.

“Como cristiano —escribe L. Newbigg— considero este proceso de la secularización como una continuación de los ataques realizados por los Profetas, en el nombre del Dios vivo, sobre todas las formas de pensamiento, de sociedad, de ídolos mentales o metálicos, que pretenden tener sobre los hombres una autoridad sagrada. Trátase de continuar la educación secular del hombre por Dios, a fin de que sea capaz de actuar solo, y responsable de sus acciones ante el Creador, y llevar la vida de un ser libre y personalmente responsable de sus actos”¹⁵.

¿Cómo se llega a la experiencia de Dios desde la secularización? También en la secularización recta y legítima se halla la epifanía de Dios. Un Dios en el mundo y para la salvación

¹⁴ Cf. R. B. BRAITHWAITE: *Visión empírica de la naturaleza y de la fe religiosa, Antología de Teólogos Contemporáneos* (Barcelona 1969) 159-80.

¹⁵ L. NEWBIGG: *Una religione autentica per un mondo secularizzato* (Asís 1968) 83. Tradc. españ. Mensajero.

de los hombres. Un mundo llamado a ser templo de Dios. Un hombre vocacionado para ser el sacerdote del universo. Toda la existencia humana debe ser culto que encuentre su plenitud en la Liturgia.

Con todo, la secularización ha engendrado en algunos el agnosticismo religioso, la sensación de la ausencia de Dios, un cristianismo profano, pragmático, y humano. No obstante, no podemos confundir el agnosticismo con el ateísmo, ni la ausencia de Dios, un cristianismo profano, pragmático, y humano. No obstante, no podemos confundir el agnosticismo con el ateísmo, ni la ausencia con la inexistencia de Dios, ni lo pragmático con la incredulidad, ni lo humano con lo inmanente. Para ellos, la secularización se manifiesta también como una purificación del mensaje cristiano. Es verdad, que es necesario ofrecer el cristianismo al mundo sin colonialismos, ni secuestros de prejuicios intelectuales. Con todo, aunque debemos distinguir el depósito de la fe de su interpretación, ¿son legítimas todas esas conclusiones? No basta aceptar toda la revelación. Es necesario también interpretarla de acuerdo con una filosofía verdadera.

La Teología de la Muerte de Dios

Dentro del campo de los Teólogos Seculares es preciso distinguir la Teología Radical, Atea o de la Muerte de Dios¹⁶. Es una teología adaptada para nuestra época capitalista y nuestra economía de consumo. No tiene ninguna figura revelante, e insiste en el aspecto de crítica de la religiosidad mediante la frase nietzcheniana de la "Muerte de Dios". En este aspecto dependen de la teología dialéctica. Son epígonos de Barth, Tillich, Bonhöffer, etc., cuando afirman que debe morir el dios-ídolo de nuestra religiosidad.

En el aspecto negativo, en vez de desarrollar una teología de la existencia, del riesgo, de la cultura, etc., rechazan toda posición metafísica. Los tres grandes teólogos de la Muerte de Dios son: W. Hamilton, P. Van Buren, y Th. J. Altizer. Sus predecesores en esta teología, con ciertos ribetes periodísticos, fueron también norteamericanos. Entre ellos destacan

¹⁶ Cf. S. DAECKE: *Der Mythos vom Tode Gottes* (Hamburgo 1969); H. FRIES: *Abschied von Gott?* (Munich 1968); H. ZÄHRNT: *Gott kann nicht sterben* (Munich 1970). Trad. españ. del último en Desclée.

principalmente G. Vahanian y R. Niebuhr¹⁷. Hamilton manifiesta sus simpatías por la línea literaria marcada por A. Camus y F. Dostoiéwsky. Altizer, hegeliano, se fundamenta en los términos profano-sagrado, tomados de Mircea Eliade. Y Van Buren basa su pensamiento en el neopositivismo lógico de la Escuela de Boston, dependiente de la Escuela de Viena (Wittgenstein). H. Cox ha popularizado esta posición, desarrollando una teología política de la secularidad, enormemente influenciada por el neopositivismo cientista norteamericano (Dewey).

Este aspecto de la Teología de la Muerte de Dios tiene poco porvenir, dado el escaso valor que tiene el positivismo científico desde el punto de vista filosófico. No obstante, el neopositivismo lógico tiene un futuro más esperanzador. Una pista, en este sentido, es la pujanza que manifiesta la joven Escuela de Barcelona. El porvenir, en general, de la Teología Secular se está fraguando en Europa, bajo la influencia del neomarxismo heterodoxo de matiz humanista, de la Escuela Sociológica de Frankfurt, promocionado por Lucáks, Bloch, Habermas, y Garaudy. Esta influencia se manifiesta claramente en Moltmann, el líder de la teología de la esperanza, y en Metz, líder de la teología política y antropológica. Es de particular interés el convencimiento tomista que presenta Metz.

Los teólogos de la Muerte de Dios, como la teología dialéctica, rechazan lo humano, la metafísica y toda sacralidad. Esta postura les lleva a la originalidad de su doctrina, manifestada en su actitud y en sus enseñanzas positivistas. Dedicar muchas páginas a replantear a los cristianos tradicionales que nuestra idea de Dios es una proyección de nosotros mismos, que nuestra situación es dialéctica como nuestra actividad, que la metafísica es una elucubración sin significado, que nuestro conocimiento de Dios es mítico e idólatrico, etc... Consiguientemente, la auténtica teología deberá dedicarse a los valores seculares, a la tecnópolis, a la vida, al progreso, etc.

¿Qué lugar ocupa la religión en esta teología de la Muerte de Dios? Ninguno. Hamilton, Van Buren y Altizer hablan de un Cristo sin Dios. No admiten el sobrenatural. En síntesis, al destruir a Dios han destruido también la religión. Esta no tiene valor alguno en esta teología. No se cotiza. Si lo huma-

¹⁷ Cf. A. ALVAREZ BOLADO: *La teología americana de la "muerte de Dios"*, *Dios-Ateísmo* (Bilbao 1968) 307-11.

no frente a Dios es dialéctico, el hombre no se realiza en la sacralidad de la oración, ni en la atencidad existencial. El hombre se puede realizar solamente en la dedicación a la ciudad terrestre, desde una perspectiva positivista. En esta consagración nuestra al progreso terreno la presencia de Dios se verifica en la ausencia, es decir, en la secularización más radical de la vida y de las obras. En suma, la verdadera teología no exige ocuparnos de los valores seculares, pues nuestra realización en Dios es vivir su ausencia, la muerte de Dios, en nuestra cultura secularizada.

El motivo fundamental de la secularización de la vida cristiana para estos teólogos es la dialéctica de la presencia en la ausencia. El positivismo de esta teología trata de manifestarse a través de esta idea bonhöfferiana de la presencia de Dios en su ausencia. Sin embargo, Bonhöffer trataba sólo de reafirmar la autonomía relativa de los valores humanos en el caos de su tiempo, mientras los teólogos de la muerte de Dios van más lejos, negando cualquier modo de presencia de los valores trascendentes en la vida humana y cualquier finalidad trascendente en el obrar del hombre. Por eso se alegran de la secularización que está sufriendo actualmente la Iglesia. Con todo, Bonhöffer luchó y dio su vida tratando de buscar un lugar para Cristo y para su Iglesia y para la religión auténtica en esta vida secular.

Urs vom Balthasar entiende que el principio luterano "Dios es Otro" conduce directamente a la secularización. Es cierto, que este camino nos lleva a la superación de Dios como un ídolo de la razón humana. Mas nos lleva tan lejos que nuestro Dios termina por confundirse con la niebla y el humo lejanos. Por otra parte, se humaniza tanto a Dios que llega a no distinguirse del hombre. Hubo un tiempo en que el mundo estaba divinizado. Ahora, por el contrario, hemos divinizado al hombre. A ese hombre que organiza las guerras, el odio, la injusticia y las cadenas que aprisionan las mentes y los cuerpos de tantos hermanos. Por eso, algunos se han preguntado si esta Teología de la Muerte de Dios debiera denominarse más bien Teología Atea o Panteísta.

La tecnología nos ha colocado en un mundo desacralizado, donde apenas queda lugar para el temor, para el respeto. Ante esta oscuridad no siempre es fácil centrarse en lo verdadero, en lo noble. No es fácil comprometerse con nuestro deber. En la vida histórica del hombre, jalonada por la angustia, la

enfermedad, la muerte, el ejemplo del Cristo histórico se nos presenta como el único Dios accesible que comparte con nosotros su debilidad y su fragilidad. Cristo, sólo ante su muerte en la Cruz, puede ser nuestro hermano en la alegría y en el dolor.

La tarea del cristiano para la teología radical es hacerse como Jesús. Un ser para los demás. Creer en Cristo es volverse al mundo y al corazón de lo profano. Ser cristiano consiste en creer que amando el mundo estamos amando a Cristo. Esta pastoral la he advertido en algunas informaciones actuales sobre la Iglesia católica. Se presenta a la Iglesia como un ser para los demás. Para defender la libertad, la justicia, y la bondad entre los hombres. Mas, ¿es lícito prescindir del aspecto divino del cristianismo y de Cristo? ¿No estaremos convirtiendo la fe en una ética secular exclusivamente? ¿Es posible encontrar un significado definitivo, trascendente y divino en un Jesús humano e inmanente? Este camino nos está llevando al ateísmo, presentado como la religión de la actualidad.

La Teología de la Muerte de Dios intenta readaptar la religión a nuestra mentalidad empírica, donde las relaciones humanas ocupan el lugar central. De tal manera, que el problema peculiar de esta teología es el yo humano y el vosotros comunitario y social. Es preciso formar comunidades verdaderas. Comunidades de salvación. Pero, ¿de qué salvación? Esta orientación nos lleva a una cristologización de Dios y a una etización de la fe en un horizontalismo estéril y exclusivamente humano. ¿No es una nota común entre estos teólogos la reducción de la fe a la ética, de la teología a la cristología, y de la cristología a la antropología en una perspectiva agnóstica?

La filosofía y la ciencia, en su reto actual al cristianismo, nos llevan a un Cristo sin Dios, y a un hombre sin Cristo. La cultura moderna nos habla de la locura de los que siguen buscando a Dios en este mundo, en la oración, en la Liturgia, en la fe, en el amor... Ante esta situación la Teología Radical entiende que es necesario oponerse a esta locura. Es necesario anunciar la muerte de Dios, la muerte de la religión y de la Liturgia. Es necesario anunciar que el viejo Dios del teísmo cristiano es ya muerto. Y todo por aceptar al hombre actual. Al hombre antimetafísico, al hombre arreligioso. ¡El hombre, el pobre hombre, ha llegado a imaginarse su victoria sobre Dios!

Los Teólogos de la Muerte de Dios se defienden, afirmando que su postura no podrá ser comprendida fácilmente por las personas convencionalmente religiosas y por los hombres de Iglesia. La frase "Muerte de Dios" no es soluble en agua bendita, aunque sea pronunciada con unción extrema, afirma Hamilton. Esta Muerte de Dios no es el Misterio Pascual que celebra la Liturgia en cada Eucaristía. Esta Muerte de Dios tampoco es el grito de Nietzsche. Ni una teología atea, ni un contrasentido en sí misma. Es el reto de unos teólogos que intentan seguir creyendo en el carácter cristiano de la relación del hombre con Dios y con el mundo. Mas confiesan que su lenguaje es imperfecto, al mismo tiempo que afirman, el no poseer otras palabras más claras y más verdaderas.

Gabriel Vahanian o una Sociología de la Religión

Vahanian, uno de los predecesores de la Teología de la Muerte de Dios, ha manifestado la relación existente entre el cristianismo y la cultura. Si antes la cultura era trascendentalista, sacral o religiosa, actualmente la religión ha sido absorbida por la cultura. Dios se ha convertido en una "muñeca". La ciencia y la filosofía combaten toda trascendencia, todo sobrenaturalismo, y toda fe religiosa. ¿Será posible volver a una cultura religiosa o sacral? La religiosidad verdadera debe ser una consecuencia de la fe, y no un producto de la psicología o una herencia. Pero, para que esta auténtica religiosidad llegue a influir en nuestra cultura debe comprender la esfera de la acción humana secular. Lo espiritual y lo temporal, la religión y la cultura, son realidades diferentes, mas no opuestas, ni separadas. Debemos llegar a ser cristianos sin dejar de ser hombres. Debemos afirmar el teocentrismo en un legítimo antropocentrismo.

No podemos seguir separando lo sagrado y lo profano. No podemos seguir defendiendo en la praxis ese consuelo ineficaz de la gracia que no transforma la vida concreta. No nos interesa la gracia sin conexión con el hombre y con el mundo. Sería quimérico continuar esperando a ese Dios, Godot, inexistente. Presentemos la auténtica imagen del Dios de los cristianos. Hablemos el mismo lenguaje de nuestros hermanos, los hombres. Conozcamos sus mismas alegrías y sus mismos dolores. Hablemos sus mismas palabras. Realicemos sus mismos trabajos. La religión es buena únicamente si es capaz de

obrar, de transformar eficazmente nuestro entorno humano. Y no hablemos exclusivamente de una eficacia externa y visible.

Kierkegaard se preguntaba sobre cómo ser cristiano, sin encastillarse en comportamientos cerrados y en actos oficiales. Nietzsche deseaba ser un hombre. ¡No vale la pena ser cristiano si no es para ser más hombre! ¡No vale la pena ser cristiano si no es para esperar algo más allá de esta inmanencia nuestra! La religión cristiana es algo más que un lujo o un hobby burgués de importación oriental o norteamericana. Busquemos en la fe, en la religión y en la Liturgia el rostro de Dios y la salvación humana, mientras seguimos luchando por ser hombres comprometidos plenamente. Es el modo único de ser hombres y de ser cristianos.

Paul van Buren o un Lenguaje secular de la Fe

Van Buren, deseando interpretar la fe cristiana para el hombre de nuestro tiempo, ha estudiado el significado secular del Evangelio. El problema para van Buren no es la religión, sino el lenguaje, ante el carácter empírico de nuestra cultura. La misma palabra de Dios no tiene ya sentido. No tiene significado válido. Las afirmaciones tradicionales sobre Dios se han convertido actualmente en afirmaciones sobre el hombre. La teología vanbureniana, arrancando del análisis lingüístico y del principio de verificación, raíz del positivismo lógico empírico, ha sido un esfuerzo en el cumplimiento de la frase de Ludwig Feuerbach: el ateísmo de hoy será la religión del mañana.

Siguiendo a Ludwig Wittgenstein, Van Buren entiende haber encontrado el principio de verificación modificada. Es decir, cada afirmación responde a una situación vital, la cual origina diversos lenguajes. Este principio favorece y controla nuestro lenguaje. Por eso, la teología debe mantenerse en su propio lenguaje, advirtiendo todo posible hechizo de la inteligencia por lo no empírico. Las afirmaciones teológicas deben traducirse en lenguaje de valor humano. Es decir, deben ser verificables a través de la acción del creyente. El lenguaje de la fe tiene sentido sólo cuando se traduce en formas concretas de vida. El cristianismo es, pues, una forma de conducta o de comportamiento. Ante esta perspectiva pragmatista y an-

timetafísica, ¿cómo presentar la confesión de fe y la Liturgia ante el tecnopolita?

Van Buren considera irreconciliables la trascendencia y el empirismo. Aún más: piensa que es escandaloso todo lenguaje que trascienda el empirismo. La verificación empírica del Kerygma y de la Liturgia es la situación de discernimiento, vivida, por ejemplo, en los doce Apóstoles. El compromiso de los apóstoles es la verificación empírica. No obstante, ¿es posible en el compromiso cristiano temporal penetrar en todo el contenido de la fe y de la adoración misteriosa de la Liturgia? Una vez más estamos en peligro de humanizar a Cristo y de convertir a la religión y a la Liturgia en un ídolo humano más.

Essen-Stadtwald, julio 1972.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

- E. KANT: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial (n.º 163).
- G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I-II, Frankfurt a. M. 1969.
- K. MARX - Fr. ENGELS: *La Sagrada Familia*, México 1967; *La ideología alemana*, Montevideo-Barcelona 1970; *Manifiesto Comunista*, La Habana 1960.
- L. FEUERBACH: *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires 1941; *Essenza della Religione*, Bari 1970.
- S. KIERKEGAARD: *Temor y Temblor*, Buenos Aires 1968; *El concepto de angustia*, Madrid 1965; *Ejercitación del cristianismo*, Madrid 1961; *La difficoltà di essere cristiani*, Turín 1970.
- F. NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la Moral*, vol. III, Obras Completas, Madrid - Buenos Aires - México 1965, pp. 459-589 y 593-679; *La voluntad de dominio. El Anticristo*, vol. IV, Obras Completas, Madrid - Buenos Aires - México 1967, pp. 15-393 y 459-505; *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial (n.º 377).
- F. SCHLEIERMACHER: *Über die Religion*, Gotinga 1967⁶, París 1944.
- S. FREUD: *El porvenir de la ilusión*, Obras Completas, vol. I, Madrid 1968, pp. 73-99; *El malestar de la cultura*, vol. III, pp. 1-65; *Totem y Tabú*, Madrid, Alianza Editorial (n.º 41); *Escritos sobre el judaísmo y antisemitismo*, n.º 256 de Alianza Editorial.
- E. FROMM: *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Psique, 1971.

- L. WITTGENSTEIN: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, California, University Press, 1967.
- K. BARTH: *Dogmatique*, vol. I, tom. II, Ginebra 1954, pp. 71-147.
- F. GOGARTEN: *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Madrid-Barcelona 1971.
- R. BULTMANN: *Jesucristo y Mitología*, Barcelona 1969.
- P. TILLICH: *Teología Sistemática*, vol. I, Barcelona 1972; *La dimensión perdida*, Bilbao 1970.
- D. BONHÖFFER: *Resistencia y Sumisión*, Barcelona 1969; *Ética*, Barcelona 1968; *El precio de la gracia*, Salamanca 1968.
- J. A. T. ROBINSON: *Sincero para con Dios*, Barcelona 1968; *Exploración en el interior de Dios*, Barcelona 1969.
- R. NIEBUHR: *Cristo y la cultura*, Barcelona 1968.
- W. HAMILTON: *La nueva esencia del cristianismo*, Salamanca 1969.
- Th. J. J. ALTIZER: *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia 1966.
- Th. J. J. ALTIZER - W. HAMILTON: *Teología Radical y de la Muerte de Dios*, Barcelona 1967.
- P. VAN BUREN: *El significado secular del Evangelio*, Barcelona 1968.
- H. COX: *La ciudad secular*, Barcelona 1968; *Las fiestas de los locos*, Madrid 1972.
- G. VAHANIAN: *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*, Barcelona 1968.