

NOTAS Y TEXTOS

EL CRISTIANISMO ¿ES UNA RELIGION?

por A. VILLALMONTF

Desde hace algunos años se han puesto en circulación frases tan sorprendentes como Cristianismo *arreligioso*, Cristianismo *secularizado*, cristianismo *mundano* (weltlich). Se habla de un Cristianismo inmerso en los valores y quehaceres del «más acá», cismundano (-diesseitig), de una interpretación *no-religiosa* de los conceptos bíblicos, de un cristianismo adaptado a la situación espiritual de un mundo llegado a la *madurez* (Mündigkeit), incluso de un cristianismo que, al dirigirse al hombre contemporáneo, haya superado esa *hipótesis de trabajo* que llamamos *Dios*; de una teología, en fin, que parta del hecho irrefragable de la *muerte de Dios en una era poscristiana*. La discusión en torno a estas fórmulas es amplia en el plano publicitario y de vulgarización. Pocas veces alcanza nivel rigurosamente científico-teológico.

Es innegable la perturbación que, por lo menos al primer choque, producen semejantes expresiones entre los creyentes. Un Cristiano «arreligioso» suena como sin sentido, una contradicción. Como si nos hablasen de un hierro de madera.

Será un interesante tema de estudio el examinar los procedimientos por los que se ha llegado a estas sorprendentes afirmaciones y, en especial, el problema teológico que está al fondo de las mismas. Tal es la intención de un reciente libro del teólogo sueco Benkt-Eric BENKTSON ¹. Vamos a

1. BENKT-ERIC BENKTSON, *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich* (Arbeiten zur Theologie. Hersgb. von TH. Schlatter mit A. Jepsen-O. Michel, II. Reihe, Bd. 9) Calwer-Verlag, Stuttgart, 1967, 216 pp. Aunque se examina

reasumir sus reflexiones en torno al problema del Cristianismo y la religión. Subrayaremos aquellos aspectos que juzgamos más interesantes en nuestra circunstancia de teólogos católicos y en nuestro ambiente español. Tanto desde el punto de vista histórico como sistemático el libro de B.-E. BENKTSON resulta estimulante y orientador para seguir la controversia que actualmente se mantiene en torno a las relaciones *Cristianismo y religión*. Incluso en el caso en que alguien no aceptase las opiniones del autor.

El tema del libro de BENKTSON y de nuestro comentario, viene sugerido por la fórmula *Cristianismo arreligioso - Religionsloses Christentum*. Para un cristiano que quiera expresar sus creencias en conceptos y palabras de circulación acreditada, la frase encierra una flagrante contradicción, como si le hablasen de «un cuchillo sin hoja ni mango» (Bk. 11). Durante siglos el cristiano ha vivido en la convicción de que su Cristianismo era la única verdadera religión: Superación, plenitud, complemento perfecto, realizado por Dios, de cualquier intento humano de encontrarse con Dios, de entrar en relación vital con El reconociendo y aceptando la religación ontológica que le liga a su Creador. Todo lo que de valioso hay en la religión quedaba asumido y sobreelevado por el Cristianismo. Que no sólo es religión, sino *la Religión*: La única verdadera y aceptable a Dios. Esta convicción tenía vigencia indiscutida y segura sean cuales fuera las formas cómo, protestantes y católicos, explicaban en concreto las relaciones entre su Cristianismo y las religiones no cristianas.

Sin embargo, otros creyentes, cuando han visto surgir el movimiento hacia un «Cristianismo arreligioso» lo han aceptado como un laudable intento de purificar la religiosidad cristiana; como impulso hacia una tarea de limpieza drástica, urgente e inevitable que había que hacer en la fe cristiana, a fin de liberarla de todas las adherencias humanas que la oscurecen, de toda la ganga de elementos demasiado caducos que comprometen su original puridad divina. Purga y crisis rigurosa que hay que hacer al filo de la Palabra de Dios (Hb. 4, 12-13; Cf. Jer. 52), para dejar que Dios sea Dios y ninguna otra cosa menos (Bk. 11-12).

Para otros, finalmente, la frase "*Cristianismo arreligioso*" sería aceptada como lema para una definitiva y total superación de la era cristiana; en el sentido de una liquidación, lo más radical posible, del Cristianismo y de toda religión: De toda religación y relación vital del hombre con un Dios que ha sido declarado innecesario, ilusorio, alienante, inexistente.

el concepto de religión en K. Barth, D. Bonhoeffer y P. Tillich; pero el autor examina con más detención a Bonhoeffer. Por eso, y por ser el autor más citado en las actuales controversias sobre el tema, también nosotros recogemos con preferencia el pensamiento de Bonhoeffer, tal como los expone Benktson. Para abreviar el libro de Benktson lo citamos constantemente *Bk.*, seguido de la página correspondiente.

Expresión de un intento de sustituir la «religión», que une y religa al hombre con Dios, por una «religión» que le compromete y religa tan sólo con la tierra y con sus «cohombres» que en ella viven inmersos.

Estos modos tan divergentes y extremos de entender la frase «Cristianismo arreligioso» (y frases similares antes indicadas) están pidiendo un estudio teológico básico sobre el concepto de religión a fin de saber a que atenernos en el desarrollo de esta controversia (Bn. 11-19).

I.—EL CONCEPTO DEL NATURAL COMO PUNTO DE PARTIDA PARA SALVAR EL PRESTIGIO DE LA PALABRA RELIGION (BK. 157-212)

Es el título que BENKTSON da a la tercera parte de su libro. Bajo él examina el autor los conceptos teológicos que están en la base de las actuales discusiones en torno al concepto de religión y de su aplicación, de signo positivo o negativo, al Cristianismo. Para nuestro comentario, forzosamente breve y sintético, es éste el aspecto más interesante del libro. Lo examinamos con mayor detención, para pasar luego a las aplicaciones más concretas que se siguen en orden a enjuiciar teológicamente la fórmula «Cristianismo arreligioso» y similares.

1. *La arreligiosidad del Cristianismo y el problema de la teología natural.* La aceptación y empleo de la fórmula «Cristianismo arreligioso» supone un claro y radical repudio del concepto y de la palabra «religión» aplicada al Cristianismo. Ahora bien, la razón fundamental de por qué se llegó a este extremo, hay que buscarla en el repudio completo de la teología natural, sea cualquiera la forma en que ella sea presentada. Esto es evidente en K. Barth. Su famoso NO a la teología natural, aún en la forma propuesta por E. Brunner, está en la base de todas las largas disquisiciones que propone en su *Dogmática* contra toda posible aplicación del concepto de «religión» al Cristianismo. Este no es una religión. Más bien él significaría y realizaría una abolición asumptiva y sobre elevadora (*Aufhebung*) y una superación (*Überwindung*) de la religión natural.

Hay quien opina que, en la lucha contra la teología natural, Bonhoeffer estaría al lado de K. Barth y frente a F. Brunner y P. Tillich. BENKTSON matiza mejor el pensamiento de Bonhoeffer. Este no se opondría a cualquier teología natural sin más; sino una teología natural que llamaríamos «negativa», e. d., a la pretensión de buscar un empalme con Dios y con la revelación partiendo de la *miserable condición humana*. La conciencia del pecado, la frustración continuada de la más nobles aspiraciones morales, religiosas, espirituales del corazón humano, la desesperanza de alcanzar

la perfección hacia la cual se siente el hombre secretamente impulsado: Todo esto pondría al hombre en una situación límite, en la frontera última de sus posibilidades. Y ante la experiencia de su impotencia sentiría la necesidad de Dios, postularía de El la salvación y como que arrancaría la intervención de su Palabra y Acción redentora. Este intento pietista-metodista de buscar y encontrar a Dios y tenerlo a disposición es lo que rechazaría constantemente Bonhoeffer (Bk. 165). Y con razón, ya que la constatación y reflexión sobre la miserable condición humana no puede ser el paso hacia la revelación ni, de suyo, puede señalarse aquí el punto de empalme entre el hombre que necesita, busca y exige, y la Palabra de Dios. En primer lugar el hombre natural nunca llegará a declarar su situación humana como auténticamente *miserable* ni, lógicamente, se experimentará a sí mismo desesperanzado e incapaz de superarla. Antes de admitir una necesidad de la Palabra de Dios, antes de postular a Dios la salvación, recurrirá a las más artificiosas interpretaciones humanas de la pretendida miseria. Podrá, p. e., desconocer su auténtica situación, o querer calificarla de miserable, sino que la verá como destino connatural suyo, su propia ley de ser. Además, puede razonablemente pensar en la posibilidad de llegar a superarla con un progresivo esfuerzo humano de perfeccionamiento. Incluso puede recurrir a una fatal resignación ante esta forma de existir (llamada «miserable») que el destino le ha deparado. Finalmente, puede proclamar paladinamente el absurdo de humano existir y aceptarlo con una alegría sobria, grave y secreta como se propugna en el mito de Sísifo interpretado por Camus.

Esta teología natural negativa, que quiere subir desde la miseria humana hasta Dios, es la que rechaza continuamente Bonhoeffer. De ahí la insistencia suya en que no se presente a Dios como el *tapahuecos - Lükensbüßer* de las deficiencias humanas. Porque precisamente este Dios que vendría a rellenar los huecos abiertos en la miserable condición humana, es al que menos necesita el hombre actual. El progreso científico-técnico, la organización social, la pertinaz tarea por realizar el paraíso en este mundo, los resultados conseguidos en este campo piensa que han hecho supérflua la hipótesis de Dios. Ya que el hombre va viendo satisfechas sus auténticas necesidades vitales, se permite dar por superada la *necesidad religiosa* y declararla fruto de la ilusión, alienación de la cual se curará cuando el hombre se alimente de verdad con «los alimentos terrestres».

Con ello estamos referidos a otro concepto que nos aclarará el pensamiento de Bonhoeffer sobre la religión y su relación con el Cristianismo: El problema del llamado apriori religioso del hombre.

2. *El problema del apriori religioso.* Habría que describirlo como el presupuesto que, secretamente, durante siglos ha mantenido su vigencia y según el cual el hombre necesitaría del pensamiento de Dios para conocerse y realizarse a sí mismo, para resolver sus problemas, para conocer el mundo y pervivir en él (Bk. 168). Algo muy similar al concepto de religión que K. Barth tiene a la vista en su «Römerbrief»: La religión en la que el hombre se pone a sí mismo en el centro y Dios queda marginado; donde Dios sería la respuesta a sus preguntas, el auxiliador de sus necesidades, el garante de su paz, el vigilante en las fronteras de sus posibilidades, en la raya misma por la que colinda con la nada (Bk. 168-169). Indudablemente que Bonhoeffer tiene en cuenta esta dura crítica barthiana sobre la «religión». Está al lado de Barth cuando éste descubre, bajo la teología natural, la falsa religión y al hombre natural que pretende ponerse en lugar de Dios. Igualmente, está al lado de Barth cuando éste enfrenta la fe, obra de Dios, con la religión natural obra del hombre. De hecho y con frecuencia, en la historia de la teología, la teología natural ha sido considerada como una subestructura de la revelación. Por ello K. Barth y con él Bonhoeffer subrayan la oposición entre el hombre natural y la revelación; siguiendo y reavivando motivos básicos de la dogmática protestante. Concretamente su teoría del corazón humano sustancialmente egoísta, concentrado en sí mismo, pecaminoso, hasta que llega a la fe.

Pero también la repulsa del *apriori religioso* por parte de Bonhoeffer tiene sus matices peculiares en relación a K. Barth. Bonhoeffer no habla de él como de algo *rechazable* —como parte de la sospechosa religiosidad natural— sino de algo *transitorio*. Con esto quería decir que el hombre actual que lo rechaza, no está en principio libre de la religión, sino que es de hecho un hombre sin religión, arreligioso de hecho. Distinción importante, porque en tal caso Bonhoeffer puede urgir la necesidad de purgar la religión como algo beneficioso para el auténtico Cristianismo. Aquí «religión» significaría un conjunto de prácticas y fórmulas religiosas tradicionales, fruto de factores humanos, culturales, sociales, etc., que ahora ya no tienen vigencia. Por tanto no hay que sentirlo cuando desaparezca. Y entonces el problema no sería presentar el Mensaje cristiano a un hombre realmente libre de la religión = religación radical y relación vital a Dios; sino el de proponer el Evangelio a hombres que han perdido aquellas formas de religiosidad, de talante y prácticas religiosas que tuvieron vigencia en tiempos anteriores. Hacia aquí apunta la inquietud de Bonhoeffer por presentar el Evangelio a hombres *arreligiosos* de nuestro tiempo.

3. *El concepto de natural a la luz de la relación con Dios.* Cuando Bonhoeffer declara que el *apriori religioso* no es sistemáticamente recha-

zable, sino simplemente pasajero, trabaja con una forma peculiar de ver las relaciones entre el hombre natural y Dios. Evita con ella, por una parte el hacer de la religión una expansión del hombre natural que busca de forma egoísta su propia salvación individual, *utilizando* para ello a Dios y poniendolo al servicio de las propias necesidades íntimas.

Por eso Bonhoeffer critica el conocimiento natural de Dios y la religión natural en cuanto ello implique o sea resultado de una *posibilidad* del hombre; mientras que evita el desprestigiar el concepto de naturaleza con la furia con que lo hace K. Barth (Bk. 176) Bonhoeffer advierte que la teología reformada ha perdido el justo medio al hablar de la naturaleza. Porque, o bien la presenta siempre corrompida por el pecado, o bien la ve totalmente regenerada por la gracia de la fe. Esto recuerda la tesis de los primeros reformadores que hablaban de los dones de justicia original como parte constitutiva del ser humano que, al perderlos, habría quedado «desnaturalizado», sustancialmente corrompido, y hecho pecado frente a la Palabra de Dios que quiere justificarle. Bonhoeffer estima que hay que revalorizar el *natural*, introduciendo entre la realidad del hombre pecador y el justificado, el concepto y realidad del hombre *creatura* de Dios. No habría posibilidad de empalme inmediato entre el hombre - naturaleza y la Palabra de Dios; pero sí la habría entre el hombre *creatura* y Dios, ya que la creaturidad es una categoría del hombre visto a la luz de la revelación. Y entonces el *cor inquietum* de San Agustín no hay que atribuirlo a la naturaleza del hombre, sino a su condición de creatura de Dios. Como tal el hombre es impensable sin una radical e indestructible religación a su Creador y Juez. En otras palabras, que el hombre pueda recibir la revelación lo sabemos no por el análisis filosófico de la naturaleza humana, sino cuando vemos al hombre desde una perspectiva teológica, como creatura de Dios.

Finalmente, habría que observar que el «corazón inquieto» por Dios, de que habla Agustín, no habría que tomarlo como lema para buscar una religiosidad puramente «interior», o para cargar el peso del Evangelio exclusivamente sobre los problemas del más allá de la muerte. Por el contrario, Cristo, según arma Bonhoeffer, quiere dominar al hombre precisamente en el *aquí* y en el *ahora* de la existencia intraterrena. Quiere ser auténtico Señor del hombre que vive inmerso en esta circunstancia vital cismundana (Bk. 176-180). En terminología algo posterior diríamos que Bonhoeffer reclama contra la pretensión de presentar el Mensaje cristiano con una escatología demasiado descargada sobre el futuro, sobre el más allá de la muerte; mientras que el hombre actual y la recta inteligencia de la encarnación exigiría un cristianismo más comprometido con los quehaceres de este mundo, más volcado hacia el hombre viador, implicado él en tantos problemas cismundanos inaplazables.

4. *La religión como religación y no como posibilidad.* En conexión con el problema de la teología natural se ha discutido ampliamente sobre la «posibilidad» que el hombre tiene para conocer naturalmente a Dios. En realidad es un problema irrelevante, carece de importancia ante el hecho de que Dios se ha revelado al hombre, según testifica la Escritura (Bk. 181-193). El acontecimiento de la revelación lleva ya en sí resuelto el problema de la «posibilidad» del hombre para conocer a Dios. Por el contrario, si prescindimos del hecho de la fe no tiene sentido hablar de tal posibilidad; que en una consideración meramente teórica (filosófica) del hombre no tiene por qué plantearse.

Por eso, en vez de fundar la religión en la *posibilidad* que el hombre tenga de conocer a Dios, hay que partir de la *religación* fundamental del hombre a Dios por el hecho de la creación. Dios creador religa el hombre a Sí, le impone una finalidad y un destino que no puede ser otro que el mismo Dios. En tal caso no hay inconveniente en admitir la religación natural-creacional del hombre con Dios. Religación que por ser obra del Creador ya no puede ponerse a cuenta del hombre ni ser descalificada como empeño humano, o como intento por parte del hombre de poner a Dios a su propia disposición. La iniciativa es obra de Dios que religa al hombre a Sí (Bk. 195-196). No se tiene, pues, en cuenta la perspectiva antropocéntrica de las exigencias que el hombre pueda tener de Dios para que El satisfaga, colme las necesidades, sino la voluntad de Dios que al crearle establece una *religación* (ontológica) y una *obligación* (moral), la ley natural.

Bajo otro aspecto resulta ventajoso no hablar de la «posibilidad» en el problema de las relaciones del hombre con Dios. Porque al hablar de *posibilidad* de conocer a Dios, parece que se reserva tal posibilidad para cierto tipo de hombres, el «homo religiosus» que, en este supuesto, estaría dotado de un peculiar sentido religioso para detectar y aprehender lo divino. Hablar de la posibilidad del hombre para conocer a Dios y para la religión resultaría peligroso y ambiguo. En efecto, muchos toman la posibilidad en el sentido fenomenológico, como sinónimo de «posibilidades» que el hombre tiene desde sí mismo. Y entonces, al hablar de posibilidad=posibilidades del hombre para conocer a Dios y para la religión, sería poner a Dios a disposición del hombre, como un objeto de conquista. Por otra parte, el desarrollo de las «posibilidades» del hombre depende de la circunstancia vital en que se encuentre: De la situación y factores culturales, políticos, económicos, sociales. La religión y sus logros estarían sujetos a los mismos vaivenes y relatividad de estos mismos factores y circunstancias históricas. Y en tal caso se abriría un frente libre a la dura crítica de Feuerbach y del marxismo a la religión, como resultado de situaciones humanas caducas. Siguiendo la misma línea de la religión como fruto de las posibilidades

humanas, llegaría aquella a identificarse con sus históricas concretas con las diversas deformaciones y falsificaciones que ha sufrido a lo largo de la historia.

Cuando Bonhoeffer quiere deslindar netamente al Cristianismo de la «religión» tiene a la vista este concepto más superficial de «religión»: Quiere desligarle de las falsas manifestaciones históricas de la religiosidad, de la religión como un conjunto de prácticas externas que el hombre ha creado según sus exigencias psicológicas e históricas. O también de la religiosidad de tipo pietista, que se retira hacia el yo, hacia la interioridad, hacia el trasmundo; abandonando o poniendo en segundo plano la entrega a Dios y a los hermanos que están presentes en medio de nuestra vida y de nuestro mundo. Contra una religiosidad, en fin, que habla de Dios en la medida en que El sea *útil*, apto y recomendable para satisfacer las exigencias del corazón humano.

En cambio, si la religión se entiende en su verdadero sentido: Religación fundamental del hombre a Dios, aceptación por parte del hombre de esta religación y entrega del hombre a Dios; religión como «lazo de piedad con que el hombre está ligado y atado a su Dios» (Bk. 205); religión como *devoción* en el sentido originario de la palabra, entonces Bonhoeffer no sólo no critica la «religión», sino que toda la tarea de su vida será la de un hombre profundamente «religioso» (religado y entregado a Dios) que sentía preocupación por establecer el Reino de Dios en estos hombres y en este mundo sin «religión».

II.—¿PODRA HABLARSE DE UN CRISTIANISMO ARRELIGIOSO?

Después de haber expuesto los principios sistemáticos que deben dirigir la discusión, puede examinarse a su luz el sentido de la extraña frase «Cristianismo arreligioso» y otras similares indicadas al comienzo de nuestro estudio.

El *Cristianismo arreligioso* será siempre un hierro de madera, mientras quiera usarse la palabra *religión* en su sentido recto: Religación vital, entrega del hombre a Dios; que la fe cristiana no declara ilegítima, sino que es entonces cuando Dios, por Jesucristo, la lleva a plena realización en el hombre. Sólo puede hablar de *Cristianismo arreligioso* una teología dialéctica extrema donde la religión sea declarada sinónimo de incredulidad, de un quehacer exclusivamente humano, pero característico del hombre ateo, del impío. Pero entonces no se ha hecho más que abusar de las palabras y confundir las ideas. Es cierto que la religión, en lenguaje usual, ha venido a ser una realidad camaleónica que se transforma según el gusto

de cada usuario. Así puede un hombre de la calle decir que él cree en Dios, pero que no es religioso. Pero el abuso no quita el uso. Un teólogo debe dejarse influir menos que nadie por el confusioismo del lenguaje popular.

Bonhoeffer cuando aboga por un Cristianismo «arreligioso» no quiere decir que el hombre moderno esté libre de la obligación religiosa. Tiene a la vista cierto tipo de religiosidad defectuosa de cuyas adherencias quiere ver despojado al Cristianismo. Pero se apresura a explicar el sentido de lo «religioso» en este caso: El lenguaje *religioso* es un lenguaje metafísico, individualista, pietista. Y en este sentido lo «religioso» es extraño tanto a la Biblia como al hombre contemporáneo. La Biblia no habla de la salvación individualista del hombre, sino que constantemente habla de establecer en él y en el mundo la justicia y el reino de Dios. Justicia y reino señorío de Dios que según la mentalidad el Antiguo Testamento hay que establecerlo siempre en *este mundo*. También el Mensaje evangélico es para *este mundo*. Pero no hay que entender el mundo en el sentido antropocéntrico en que lo entiende la teología liberal, mística, pietista, la teología eticista; sino mundo en aquel sentido bíblico que va implicado en el hecho de la creación, encarnación, crucifixión y resurrección de Cristo ².

2. *Con esto estamos invitados a considerar el tema de la "cismundandidad" - Diesseitigkeit - del Cristianismo.* La tendencia que ahora se advierte a complicar al cristiano en las tareas de este mundo ha surgido, en gran parte, como reacción contra la religiosidad pietista que había hecho retirar al cristiano hacia el interior y hacia el más allá, dejando el mundo en que vivimos aquí y ahora abandonado a las potencias del mal.

Sin duda que una de las preocupaciones más absorbentes de Bonhoeffer era lograr que el Cristianismo sea de verdad Mensaje de salvación para *este* hombre que vive en este mundo y en *esta* tierra, en el aquí y en el ahora de una existencia cismundana. La Iglesia, si quiere mantenerse fiel a la misión que Cristo le confió, debe estar también al servicio del hombre en la circunstancia vital cismundana en que a éste se encuentra. Pero la cismundandidad - Diesseitigkeit - que quiera apoyarse en Bonhoeffer no puede pensar en un volverse hacia un mundo sin Dios y sin Cristo, sino más bien en el señorío de Cristo extendido sobre todo el mundo y sobre todas las actividades mundanales. Igualmente, la preocupación por las realidades cismundanas que postula Bonhoeffer no puede defenderse con olvido del intenso sentido escatológico y la fe grande en los valores del más allá que llena la vida, el pensamiento y que culmina en el martirio de Bonhoeffer.

2. BONHOEFFER, *Auswahl*. Edit. por R. Grunow, München 1964, p. 45 ss. Allí se aducen los textos de Bonhoeffer.

No quiere él sustituir el Cristianismo auténtico por un antropocentrismo radical, por la religión de la humanidad. Quiere religar más hondamente al hombre y su mundo con Dios en el ahora de la existencia terrenal. Pensando siempre que la plenitud sólo le vendrá como don de Dios y aun esto solo más allá de la muerte, en el cielo nuevo y tierra nueva donde habita la justicia (Bk. 207-209, 51, 146).

3. *Los mismos círculos que postulan un Cristianismo arreligioso, hablan de la necesidad de "secularizar" el Cristianismo.* Bonhoeffer reclama contra la secularización banal y rastrera de los ilustrados, de los industriales, de los negociantes, de los aburguesados y de los lascivos (Bk. 18-19). El pensamiento de Bonhoeffer luce claro en el sermón sobre *Venga a nosotros tu reino*. En él se le pide al cristiano la entrega de sí a la misión de establecer el reino de Dios en este mundo; frente a toda infravaloración de las realidades terrestres, frente al individualismo pietista ocupado sólo del yo y de la interioridad egocéntrica. Pero también frente al *secularismo* que quiere prescindir de Dios y de la religación del mundo a Dios.

Bajo cierto aspecto Bonhoeffer concede un valor positivo a la *secularización*: En cuanto se niega a admitir una religión que tenga un carácter provinciano, insular: Como si sólo tendiese a la región del *más allá*, o como si prestase atención exclusivamente al hombre aislado y concentrado en el recinto de su interioridad. No se puede captar la realidad de Dios sino en el mundo ni la del mundo sino en Dios. Sólo en medio del mundo encontramos a Cristo Señor del mundo (Bk. 117). Una secularización que no hable de la autonomía del mundo frente a Dios, sino de una *Cristonomía*: Señorío de Cristo sobre el mundo. Pero Cristo —y los cristianos— ejerce su señorío sobre el mundo entregándose al servicio de los hermanos, en el anonadamiento de la encarnación y de la Cruz.

4. Desde esta perspectiva teocéntrica y cristocéntrica hay que entender también la frase que Bonhoeffer ha hecho célebre: La condición del *hombre adulto, maduro* (mundo adulto y maduro) que exigiría una forma «arreligiosa» de presentar el Mensaje evangélico.

La frase *hombre adulto - maduro* ha sido utilizada con demasiada frecuencia y facilidad como lema para legitimar la emancipación del hombre moderno frente a Dios (Bk. 19). La primera medida de este hombre maduro es declarar a Dios inmaduro, asunto de mentalidades infantiles (Bk. 34). En realidad el hombre maduro de que hablan algunos, sería un tipo humano del todo semejante al superhombre que se exalta a sí mismo hasta anular a Dios en su vida. Bonhoeffer, cuando habla del hombre maduro, no piensa en un tipo de hombre que haya llegado a la madurez natural en el orden

moral, espiritual, cultural. La madurez aquí no es un fenómeno psicológico o sociológico, sino teológico. El hombre está maduro en perspectiva teológica cuando, bajo la acción de Dios y de Cristo, ha llegado a señorear el mundo y consagrarlo a Dios y a Cristo. Es Dios quien únicamente puede declarar y declara al hombre maduro, adulto. Lo saca de su infantilismo respecto al mundo y lo declara mayor de edad, preparado para recibir al mundo como herencia y dominarlo en nombre de Dios y para Dios: En la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo para que nosotros recibiésemos la dignidad de hijos suyos (Gal. 4, 4. 5). El hombre es adulto frente al mundo, ahora que Dios le ha dado al mundo entero como herencia, según corresponde a un hijo. Sólo Dios, por Jesucristo, ha liberado al hombre de los elementos del mundo que le tenían esclavizado, infantilizado. Por eso la relación del hombre al mundo no puede ser la de autonomía rebelde, semejante a la del hijo pródigo que pidió la herencia, la recibió y se marchó a disfrutarla lejos del Padre.

El *hombre adulto* debe tomar conciencia de que es el mandatario de Dios en el mundo y obrar en consecuencia. Cristo es mediador de la creación y su Señor en todas las direcciones. De Cristo recibe el hombre el ser representante y vicario de Dios y de Cristo en el mundo. Dios le pide que, como persona mayor, se responsabilice de su misión y trabaje para establecer el señorío de Cristo en el mundo (Bk. 76-82). Como se ve el pensamiento de Bonhoeffer está en el polo opuesto de los que quieren abusar de la madurez del hombre moderno para estimularle a la rebeldía e independencia total de todo lo que pueda ligarle a Dios y a Cristo.

5. Una característica del proceso de secularización a que estamos asistiendo es el hecho de que el hombre moderno no sienta la necesidad de recurrir a la *hipótesis de Dios* para resolver los problemas más angustiosos que tiene planteados en este mundo. Para todos ellos tiene ya, o espera tener pronto, respuestas humanas. Es falso que sin el Cristianismo no tengan solución aquietante los problemas de este mundo. Cristo no ha venido a dar una "*solución religiosa*" a los problemas con los que el hombre se debate en la tierra. Desaparecida la necesidad de una solución «religiosa», ¿qué significa propiamente el Cristianismo para el hombre de nuestro tiempo? ¿Cómo lograr que Cristo sea el Señor del hombre «arreligioso» de hoy? Puede serlo, pero a condición, dice Bonhoeffer, de que cambiemos nuestro lenguaje «religioso». Más aun, le urge la necesidad de una interpretación no-religiosa del lenguaje de la Biblia. Efectivamente, ella no divide nunca la realidad en dos zonas, lo profano y lo sagrado, sino que presenta siempre a Dios y su acción manifestando su trascendencia precisamente en medio de nuestra vida intramundana. En esta misma línea hay que observar que

la Biblia nunca presenta la fe en Dios como *útil* para la vida terrenal (Bk. 73). Es ajena igualmente, al individualismo de la «religión» liberal. Nunca se interesa por las vivencias íntimas del hombre religioso respecto de Dios. Finalmente, la Biblia, especialmente el A. T., no es favorable a una religiosidad exclusivamente proyectada hacia lo ultraterreno y trascendental; sino que quiere hacernos ver a Dios presente en medio de la tierra en que el hombre vive y se afana. Por ello es lícito hablar de una sobria y auténtica "*cismundanía*" y terrenidad de la Biblia. La Biblia no conoce tampoco al hombre «interior» del idealismo, sino que habla constantemente del hombre integral, compuesto de interioridad y corporidad.

La cismundanía - Diesseitigkeit - de Bonhoeffer tiene raíces religiosas en el A. T. Allí aprendió él la fidelidad a la tierra, a sus alegrías y a su pesadumbre. Cristo gustó plenamente todo lo terrenal y se hizo en todo semejante a los hombres asumiendo toda la pesadumbre de su dolorido destino, excepto el pecado. Así debe hacerlo el cristiano (Bk. 41). El cristianismo no ha de concebirse como una religión calcada sobre el mito de la redención de la fatalidad de la tierra. El A. T. y el N. T. nos presentan a Dios y a su Cristo metido hondamente en la tierra donde vive el hombre y presente en sus afanes terrenales. Pero la *cismundanía* que pide Bonhoeffer está impregnada hondamente del peculiar sentido «terrenal» expresado en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo (Bk. 82-84). Se trata de un Cristianismo comprometido a fondo con el hombre y sus tareas mundanales, participe de la entrega y anonadamiento del Hijo de Dios a favor del hombre, del mundo. Pero el Hijo de Dios se entrega y anonada ante el hombre y su mundo para establecer, por ese misterioso camino, su señorío sobre el mundo y salvarlo en Dios y para Dios.

III.—UNA PERSPECTIVA CATOLICA DEL PROBLEMA

BENKTSON ha enfocado y resuelto el problema de las relaciones entre Cristianismo y religión desde una perspectiva que le ofrece su dogmática protestante. Dejamos al lector entendido que juzgue por sí mismo. Nosotros alabamos el hecho de que el problema se haya enfocado y resuelto con hondura teológica. Es una lección para los teólogos católicos que quieran tratar este mismo problema: Enfocarlo e intentar resolverlo desde principios dogmáticos sólidos.

Como acertadamente observa BENKTSON la pregunta: ¿Es el Cristianismo una religión? no tiene sentido dentro de la teología ortodoxa oriental, ni dentro de la teología católica (Bk. 201-202). Sin embargo, los teólogos católicos se interesan por este problema que les plantea desde fuera la

teología protestante. También entre nosotros hay algunos que, a esta corriente de ideas que habla de Cristianismo *arreligioso*, teología *secular*, teología de la *muerte de Dios*, Cristianismo para *hombres adultos* y similares, la han saludado como una liberación de algo indefinible, de una carga difusa, pero pesada, que se venía sintiendo a su parecer, en la teología católica y en la religiosidad católica.

El problema es demasiado complicado para tratarlo en pocas páginas. Indicamos esquemáticamente el camino por donde creemos debe discurrir todo estudio serio que el teólogo católico quiera hacer sobre las relaciones entre el Cristianismo y la *religión*: Cristianismo *arreligioso* y otras fórmulas similares.

1. *El punto de partida* es la afirmación neta y segura de la posibilidad que el hombre tiene de conocer a Dios por la luz natural de su inteligencia, a través de las cosas creadas, según lo afirma la Biblia (Sab. 13, 1-9; Rm. 1, 18-23) y la tradición de la Iglesia expresada en el Vat. I (D. 1806). Es posible por tanto, una *verdadera teología natural*. Este principio de la posibilidad de conocer a Dios naturalmente es necesario matizarlo mucho al descender al campo de la realidad humana histórica y concreta. Ni deben perderse de vista las dificultades abiertas por los teólogos protestantes y por el ateísmo sistemático y científico de nuestros días. Particularmente debe tenerse siempre presente que esta afirmación la hace el teólogo desde sus propios principios y desde la perspectiva peculiar suya para mirar al hombre: Creatura de Dios, obra de sus manos; creado por Dios en Cristo y para un orden de vida sobrenatural. Por tanto, la posibilidad de conocer el hombre naturalmente a Dios es uno de los aspectos del ser creatural del hombre, de su condición de estar creado a imagen y semejanza de Dios. De ahí que, hablando exactamente, no es que el hombre, encerrado en sí mismo y desde sí mismo, busque a Dios y lo encuentre. Lo más radical es que Dios «llama» al hombre hacia su vida íntima ya desde el hecho mismo de la creación; puesto que la creación es el comienzo de la historia de salvación. Cuando Dios llama al hombre del no-ser, a ser su imagen y semejanza ya hay aquí implicada una «vocación», una pre-selección para la vida sobrenatural en Cristo. Dios crea un hombre capaz de Sí y dotado de posibilidades para conocerle y amarle. Y está dotado así, porque tiene ordenación y destino al orden sobrenatural de la gracia. La primera creación es el primer paso hacia la segunda que se realiza en la justificación. Como la misma re-creación por la gracia tiene un sentido escatológico hacia la consumación en la posesión plena de Dios en la vida celeste. Que la misma filosofía haya de estar afectada por estas afirmaciones del teólogo es claro; pero no tocamos el problema.

2. *Un paso ulterior es el estudio de la posibilidad y legitimidad de una auténtica religión natural.* El hombre está ontológicamente religado a Dios, su Hacedor. Puede y debe conocer esta su religación ontológica y aceptarla y expresarla en actos libres y responsables que le ligan vital y personalmente a Dios. El conjunto de actos por los que el hombre conoce, acepta y expresa su religación ontológica a Dios, convirtiéndola en «entrega-devoción» a Dios, es lo que ha de llamarse *religión*. Los actos por los que el hombre, aun antes de recibir la fe, intenta llegarse a Dios y ser «religioso» con El, no son —necesaria y radicalmente— actos fallidos, pecaminosos; ni, ya por principio, pueden tacharse de soberbia humana, egoísmo radical, superstición, idolatría y adoración larvada de sí mismo. En una palabra, el teólogo católico debe tener a la vista un concepto rigurosamente teológico-filosófico de religión que le permita ver que, por una parte, la religión natural no es —por principio y por su naturaleza— algo ilegítimo y pecaminoso; sino una preparación pedagógica hacia Cristo, en la actual economía de salvación. Y por otra parte que la fe de Cristo es, con todo rigor, la consumación de toda religión: Religación, entrega, «devoción» del hombre a Dios, según El quiere que esta se realice en la actual economía de salvación.

3. Nuestra teología natural y la posible religión natural están sometidas a *la ley de la analogía*, que es una ley de imperfección y limitación. Nuestro conocimiento de Dios y nuestra manera de hablar sobre El es siempre analógica: Sujeta a la ley de inmanencia-trascendencia, cercanía-lejanía, claridad-oscuridad. Por eso, el hombre viador siempre capta a Dios, bajo cualquier punto de vista que se le mire, en forma muy imperfecta. El peligro de desfigurar la auténtica realidad de Dios es constante y serio. De ahí la necesidad de esa tarea de purificación y rectificación constantemente nuestra imagen humana de Dios. Esta *ley de la analogía* rige también cuando el hombre ha sido elevado al conocimiento de la fe. Y así también el creyente puede desfigurar, cargándolo de elementos extraños, la imagen, el rostro del Dios de la Revelación. Hasta que se llegue a la luz de gloria nuestra imagen cristiana de Dios también necesita ser purificada continuamente de las adherencias humanas. La purificación se ha de hacer al filo de la misma Palabra de Dios y con la asistencia del Espíritu que vive siempre en la Iglesia para enseñarle toda verdad.

El hombre no puede pensar ni hablar de Dios más que desde su situación existencial desde su *circunstancia vital* humana. Cómo ésta se halla sujeta a las limitaciones del cambio y de la relatividad, también los conceptos y locuciones humanas sobre Dios están sujetas a cambios y desarrollo. Además, en su trato con Dios el hombre corre siempre el peligro de

figurarse un Dios a su propia imagen y semejanza, un Dios antropomórfico sobre el que proyecta cualidades y comportamientos teñidos de color humano. Como la revelación no rompe el molde constitutivo del ser humano, aun bajo la luz de la fe el hombre no se ve libre de semejantes peligros. De nuevo se requiere que rectificemos continuamente nuestra imagen de Dios según las exigencias de la Palabra del mismo Dios.

4. *El problema del empalme de la religión natural con la revelación*, hay que proponerlo como un caso particular del problema más amplio y difícil de *las relaciones entre el natural y el sobrenatural*. Es preciso mantener la más rigurosa sobrenaturalidad de la revelación divina. Esta le viene al hombre en forma del todo gratuita, indebida. Una aplicación muy concreta: Para llegar al desarrollo pleno de su naturaleza y de sus posibilidades naturales, para realizar incluso el más brillante progreso humano cultural, técnico, social el hombre ni postula, ni exige ni necesita del Cristianismo. Este fue un grave error de cierta apologética fácil y conformista. Durante mucho tiempo se quiso defender la legitimidad del Cristianismo presentándole como necesario para colmar las deficiencias históricas del hombre; como la cumbre del progreso humano espiritual y aun como condición indispensable para cualquier progreso sin más. Es imposible el progreso sino está dirigido por la religión. El Cristianismo es la suprema de las religiones. Sólo en él llega a desarrollarse todo lo que hay de más noble y creador en el espíritu humano. El caso extremo lo encontramos en el llamado modernismo. Quiso sintonizar tan ajustadamente el Cristianismo con las exigencias y necesidades del hombre, que vino a connaturalizarlo, haciendo de la revelación cristiana una creación del espíritu religioso del hombre. Pero aun sin llegar a este extremo, conviene recordar que el método apologético llamado de *la inmanencia*, siempre fue calificado de frágil, inseguro y hasta peligroso por la teología católica seria.

El pietismo, la teología liberal, la apologética de la inmanencia hicieron del Dios cristiano y de la religión que El nos impuso la condición indispensable para que el hombre colmase las más íntimas aspiraciones de su corazón, para el desarrollo de las más nobles y creadoras cualidades de su espíritu. La religión y concretamente el Cristianismo era el universal «tapahuecos» de todas las averiadas realizaciones humanas. Pero el progreso técnico en todos los aspectos y el marxismo en el campo ideológico, al hombre de la segunda mitad del siglo xx le han sacado de aquellos ensueños «religiosos». Ahora están convencidos los hombres de las posibilidades de su propio ser humano. Sin recurrir a instancias religiosas y aun en contra de ellas es capaz de impulsar un progreso ingente en el mundo. Tenazmente positivista y pragmatista el hombre actual no quiere contar

con más realidades que las visibles y tangibles. Por eso, el teólogo católico, cuando quiera proponer el Mensaje a *estos hombres*, debe revisar todas aquellas fórmulas que hablaban del Cristianismo como la religión que satisface todas las necesidades, que colma todos los anhelos del corazón humano, que es indispensable para un legítimo progreso. Incluso debe cuidar lo que dice cuando hable de que la religión de Cristo es la *salvación* del auténtico humanismo, del auténtico ser humano. El humanismo contemporáneo se mueve en el círculo de una visión del hombre cerradamente cismundana. Y mientras no se rompa ese círculo, la salvación tendrá para él el valor de un acontecimiento intraterreno y como tal al alcance del hombre, señor de sí mismo y del mundo.

5. A la luz de los principios indicados se puede ya valorar el alcance de las frases como *Cristianismo arreligioso* y similares, mencionas anteriormente.

Para un teólogo católico la frase *Cristianismo arreligioso* es, de verdad, un auténtico hierro de madera, un sinsentido. Tomada la «religión» en el sentido preciso en que la ha entendido y debe seguir entendiéndola la teología católica, hay que afirmar que el Cristianismo es la asunción, sobreelevación y sublimación de todo lo que hay de profundo y auténtico en la *religión*-religación-entrega del hombre a Dios. Ahora esta es más perfecta porque se realiza a impulso de una fuerza divina sobrenatural: La fe y la gracia. La frase *Cristianismo arreligioso* —sin «religión»—, es del todo desgraciada. Todo teólogo serio deberá retirarla de la circulación. El teólogo digno no debe dejarse llevar del prurito de hacer frases llamativas publicitarias y novedosas, como esta. Es sembrar confusión de ideas en cuestiones importantes. Si se quiere reclamar contra las formas de religiosidad imperfectas, incluso deleznable en que el hombre ha manifestado su *religación* y entrega a Dios, si se quiere purificar la «religión» de las adherencias humanas que la oscurecen, hay derecho y obligación de hacerlo. Pero sin llevar la confusión al concepto mismo de *religión*. Porque si el Cristianismo no nos hace más honda y perfectamente *religiosos*, ¿qué sentido puede tener para nosotros?

El pietismo, la teología liberal, el inmanentismo religioso, la teología dialéctica sembraron la confusión en torno al concepto de «religión». La teología católica puede y debe evitar esta confusión estudiando la realidad y el concepto de *religión* desde sus propios principios, sin dejarse llevar a un campo doctrinal donde se trabaja con un concepto de religión superficial, extraño y perturbador.

6. Desde hace varios decenios la teología católica se preocupa por los llamados *valores mundanales*, por las realidades terrestres; quiere ser hondamente humana, inmersa en los quehaceres del hombre y comprometida en todo lo que le acontece a lo largo y ancho de este mundo de Dios. La tendencia hacia la *cismundanía-Diesseitigkeit*-ha adquirido consagración solemne en el Concilio Vaticano II particularmente en la Const. *Gaudium et Spes*.

Esta Constitución conciliar marca el cauce por donde debe desarrollarse lo que hay de legítimo en el progreso moderno de «secularización» de la religión en todas sus manifestaciones. Siguiendo la ley de la encarnación del Señor, la Iglesia debe entregarse al servicio de los hermanos en el anonadamiento de sí misma. Debe colaborar en la edificación de la ciudad secular. Pero su misión es, esencial y primariamente, *escatológica*, no es de este mundo. Tiene por misión edificar la ciudad celeste con las piedras vivientes de los hombres redimidos. Su sentido escatológico es una crítica continuada, molesta y necesaria al mundanismo y terrenismo del hombre moderno. Por eso, incluso cuando la Iglesia se entrega al mundo y sus problemas, debe hacerlo, primariamente, por motivos espirituales, sobrenaturales, ultraterrenos.

El tema de la *cismundanía del Cristianismo* es legítimo y urge que se estudie cada día más. Pero hay que tener presente el *sentido escatológico* de la Iglesia y de toda la economía de salvación. La tensión entre el *ahora* y el *después* de la escatología debe aparecer también cuando se acomete el estudio de las relaciones de la Iglesia con el mundo. La razón fundamental de por qué la Iglesia debe preocuparse por el hombre viador, que peregrina por este mundo, es porque la vida terrena es el *tiempo de Dios para nosotros*, el tiempo de *decisión* por Dios en la fe, la *oportunidad* única e irrepetible de obtener la Salud, el *día*, la *hora* en que la Palabra de Dios nos interpela para entregarnos a El. Este es el valor supremo de la vida terrenal, vista por un teólogo. Y la razón de porqué apreciamos y cuidamos la vida nuestra y la del prójimo.

Pero hay que tener presente que el hombre viador, el que está interpelado por la Palabra de Dios e invitado a la decisión de la fe, no es espíritu inmaterial: Es un espíritu corporizado y un cuerpo espiritualizado. La condición carnal y corporal, la corporidad sumerge al hombre en la historia, en la sociedad, en el trabajo, en la evolución ascensional del cosmos. Todo ello influye y condiciona la *decisión* del hombre viador ante la llamada de la Palabra de Dios. Y como esta circunstancia vital *terrenal y carnal* del hombre pesa sobre su decisión religiosa-sobrenatural, por eso y en esa medida, primordialmente, ha de preocuparse la Iglesia del hombre y de todo lo que le acontece al hombre en el mundo. Otros motivos de preocu-

pación por el mundo, son legítimos; pero ya no son específicamente cristianos, o lo son en forma más secundaria.

7. Relacionado con el tema general Cristianismo-religión, está el problema de cómo presentar el Mensaje cristiano al *hombre adulto-maduro* de nuestros días. Creemos que en este punto el teólogo católico puede adoptar el punto de vista hondamente teocéntrico y cristocéntrico de Bonhoeffer. Es secundario el problema de la madurez psicológica-cultural-sociológica del hombre actual. Esta siempre será muy relativa, imperfecta. Hombres de refinada cultura pueden estar, desde el punto de vista teológico, en una situación de infantilismo y subdesarrollo moral-espiritual. El hombre adulto - maduro que interesa al teólogo, al menos en forma directa y primaria, es el hijo de Dios a quien el Padre ha librado en Cristo de la esclavitud de los elementos del mundo y ha dado, en Cristo y para Cristo, al mundo por herencia, para que lo domine y conquiste para Dios, como vicario de El. La conquista científico técnica del mundo la ha realizado el hombre occidental y cristiano. El saberse, por obra de Cristo, libre de la esclavitud de los elementos del mundo y llamado por Dios a dominarlo, ha lanzado al hombre cristiano - occidental hacia esta conquista. Si bien ahora, al lograrla, haya secularizado la tarea y, a semejanza del hijo pródigo, quiera disfrutar de la herencia lejos del Padre que se la dio.

El Vaticano II exhorta al cristiano a que tome conciencia de su libertad, mayoría de edad y adultez frente al mundo, dado a él por Cristo en el bautismo y confirmación. El saberse adulto en el mundo, le debe impulsar a la conquista y dominio religioso del mismo, como lo pide su participación en la función regia de Cristo. Admitamos que el hombre actual tiene su madurez cultural - social - técnica. El cristiano debe hacerle ver los límites y relatividad de semejante madurez. E invitarle a la madurez religioso - sobrenatural que sólo en Cristo se logra. Satisfecho de su madurez y adultez el hombre no-cristiano puede declarar infantiles, caducadas, propias de hombres subdesarrollados, ciertas formas y manifestaciones de la religiosidad de siglos pasados. Pero el teólogo debe hacer ver que la «religión» que es religación - entrega - devoción del hombre de Dios, pertenece a la comprensión más madura y lograda que el hombre puede obtener sobre sí mismo. En el campo del ser humano hay dimensiones que nunca maduran, si el hombre no es de verdad *religioso*. El llamado hombre maduro —adulto— de nuestra época, en el fondo y en la mayoría de los casos no pediría que no se le hable de Dios y de la religión, o que se dé por *muertos* a estos valores. Lo que realmente y de verdad pide es que se le habla *sólo* de Dios y *sólo* de religión. Sin envolturas ni rasgos humanos que perturben la pureza de su imagen auténtica y adorable.

La tarea de purificar nuestro concepto humano de Dios y nuestra *religión* cristiana es siempre necesaria. Pero, al realizar la labor de limpieza cuidemos de no levantar tal polvareda que hagamos más difícil la nítida visión de la realidad. Y tal vez será conveniente recordar que, el que escriba de temas teológicos, no debe dejarse llevar del prurito de rebuscar expresiones «novedosas», llamativas, publicitarias. El lenguaje teológico debe mantener el peso y medida que le son propios.