

LA SECULARIZACION EN LA TEOLOGIA ANGLOSAJONA CONTEMPORANEA

JOSE LUIS ILLANES

En un plazo sorprendentemente breve —apenas poco más de un año— una serie de pensadores anglosajones, y especialmente norteamericanos, se han impuesto a la consideración del mundo teológico. Para trazar un panorama de ese movimiento intelectual es útil marcar desde el principio la nota o característica que más propiamente los define.

De los diversos nombres con que se ha dado en calificar a ese movimiento —“teología radical”, “teología de la muerte de Dios”, “ateísmo cristiano”, “teología de la secularización”—, éste último es, a mi juicio, el más adecuado, pues se refiere a la única característica que tienen en común todos ellos. Todos afirman, en efecto, que en nuestros días está llegando a su pleno desarrollo un proceso de secularización o desacralización a la cultura y, teniendo presente ese hecho, inician su reflexión sobre el mensaje cristiano.

Esas reflexiones son de signo muy distinto y, en ocasiones, claramente contrapuesto. Lo que da una unidad a esos pensadores no es pues una comunidad de soluciones —y por tanto es impropio hablar de un movimiento o escuela teológica—, sino más bien el problema que se plantean. Esta reflexión influye en el esquema que vamos a seguir en este boletín: en lugar de una exposición sistemática hemos preferido seguir en la medida de lo posible, el orden histórico con que los diversos autores han ido exponiendo su pensamiento.

Gabriel Vahanian y su diagnóstico sobre la cultura norteamericana.

En 1961, un joven teólogo calvinista, nacido en Marsella, doctorado en Teología en Princeton y ahora profesor de Syracuse University (New York), publicaba un libro con un título alarmante:

"La muerte de Dios: la cultura de nuestra era post-cristiana" (1). La expresión de Nietzsche era recogida por el profesor de teología americano, para usarla no como una categoría filosófica, ni como un programa de acción, sino exclusivamente en un sentido cultural.

La intención fundamental de Vahanian es afirmar que, a su juicio, el mundo norteamericano está expuesto a un grave equívoco si se contenta con las estadísticas según las cuales la mayoría de la población confiesa creer en Dios e incluso está afiliada a alguna confesión cristiana. Esa religiosidad, sin embargo, advierte Vahanian, no es verdadera: es un mero componente más del "american way of life", en lugar de la llamada poderosa del Dios Vivo, que se nos manifiesta en las Escrituras. La fe cristiana está siendo sustituida por la vaga creencia en un mundo mejor futuro que nace del esfuerzo del hombre.

En ese sentido Dios está muriendo para la sociedad americana, y, en general, para toda la cultura de Occidente. El problema, sigue Vahanian, no es tanto de fe, si por fe entendemos el simple afirmar la existencia de Dios, sino que la fe ha dejado de informar las vidas, de condicionar de algún modo digno de ser notado la cultura de la que el hombre occidental forma parte (2).

Al intentar detectar las causas de esta situación, Vahanian desemboca en una amplia crítica del pensamiento moderno que, a causa del racionalismo, inmanentismo y antropocentrismo, se le manifiesta no ya ajeno al cristianismo, sino clara y netamente antagónico. Lo que nos da más propiamente el tono de su obra no es sin embargo esta parte de su análisis, sino aquella otra en la que imputa la responsabilidad de la situación actual al modo de obrar de las confesiones cristianas, acusándolas de haber rebajado el ideal evangélico, de haber predicado un humanitarismo que equivalía a identificar el Reino de Dios con la aspiración a una convivencia cívica y a su progreso económico social.

En Vahanian esas afirmaciones no tienen un valor de advertencia pastoral, sino que son presentadas con absoluta radicalidad, y constituyen el punto de partida para reafirmar algunas de las premisas esenciales del pensamiento calvinista. De ahí que considere que la actual experiencia de la muerte de Dios tiene un sentido positivo, pues nos advierte que el error radical consiste en querer concebir a Dios como parte de una cultura: "el inmanentismo puede mostrar que Dios muere tan pronto como se convierte en un accesorio cultural o en un ideal humano; que lo finito no puede comprender lo infinito (*finitum non est capax infiniti*)" (3).

(1) *The Death of God. The culture of our Post-Christian Era*. Otras obras de Vahanian: *Wait without Idols*, New York 1964. *No other God*, New York 1966. Tanto en ésta como en las otras notas, la bibliografía que se recoge incluye los escritos que se relacionan con el tema, y no todos los del autor de que se trate.

(2) Cfr. *The Death of God*, p. 5, 50, 117 y, en general, todo el capítulo tercero. En todo este análisis de la cultura occidental Vahanian se fundamenta sobre todo en un estudio del testimonio de la literatura; lo mismo hace en varios capítulos de *Wait without Idols*.

(3) *The Death of God*, p. 231.

Es pues necesario proclamar al Dios "totalmente otro", destrozando todo ídolo que pretenda ocupar su lugar, y hacerlo renunciando a todo intento de justificar racionalmente nuestra posición, pues la razón humana, afirma, no puede alcanzar a Dios. Llevarnos a este convencimiento es, para Vahanian, el beneficio de la crisis de la era cristiana. "La era cristiana nos ha dejado en herencia la muerte de Dios, pero no sin darnos así una lección. Dios no es necesario; es decir, no puede ser considerado como algo concedido. Dios no puede ser usado meramente como una hipótesis, ni epistemológica, ni científica ni existencial; a no ser que admitamos la degradante conclusión de que *Dios es una respuesta*. Por otro lado, si nosotros no podemos suponer que Dios existe, debemos comprobar una vez más que Dios *debe* existir. Dios no es necesario, pero es inevitable. Es el totalmente otro y el totalmente presente" (4).

En esta forma de presentar la trascendencia divina se reconoce el pensamiento de Calvino, sobre todo en su formulación más radical según la interpretación de Karl Barth, de quien depende Vahanian. La situación cultural de muerte de Dios significa para el profesor de Syracuse University el fracaso de todo intento de encontrar a Dios partiendo de una cultura o, en otras palabras, de informar una cultura con la fe en Dios. Al hablar así, Vahanian se sitúa en un campo y en una perspectiva totalmente distinta del resto de los autores que vamos a examinar, aunque, paradójicamente, haya facilitado a varios de ellos el punto de partida y la terminología. Quizá por eso constituye un punto de referencia muy significativo.

John A. T. Robinson: "*Honest to God*".

El hecho que impulsó por primera vez a la atención mundial la problemática que nos ocupa, fue la publicación en 1963 del libro *Honest to God*, escrito por el obispo anglicano de Woolwich (diócesis del sur de Londres), John Robinson (5). Apenas publicado el libro, en el semanario londinense *The Observer* apareció un breve artículo del mismo Robinson, resumiendo sus ideas; ese artículo produjo un gran impacto en el mundo intelectual británico, y dio origen a una serie de intervenciones en la prensa de diversas personalidades. Esta polémica inicial contribuyó grandemente al éxito comercial del libro de Robinson, aunque indudablemente ha perjudicado la seriedad intelectual en el planteamiento del tema, co-

(4) *Wait without Idols*, p. 46.

(5) *Honest to God*, Londres 1963. Otras obras de Robinson: *The "Honest to God" Debate*, Londres 1964 (este libro consta de una selección de los comentarios a *Honest to God* realizada y presentada por David L. Edwards, y de una contestación de Robinson a las observaciones hechas a su obra); *The New Reformation?*, Londres 1965; *But That I Can't Believe*, Londres 1966; *Exploration into God*, Stanford (USA) 1967.

locando toda la literatura posterior bajo una perspectiva escandalística (6).

Honest to God es un libro lo suficientemente conocido, como para no necesitar ninguna presentación. Baste recordar algunas de sus tesis fundamentales (7). El punto de partida de Robinson puede calificarse de pastoral, en cuanto que consiste en afirmar que existe una fractura entre los modos de expresión del cristianismo y la mentalidad de la civilización actual. Es pues necesario expresar el cristianismo de modo que encuentre acogida entre los hombres de nuestros días, "the modern, secular and scientific man", como suele decir.

La causa de esa fractura se encuentra, continúa el obispo de Woolwich, en el hecho de que se ha predicado un Dios que está por encima de nosotros (*up there*), en los cielos, de tal manera que ese lenguaje simbólico, ha llevado a difundir la imagen de un Dios extraño a nosotros, que está fuera de nuestro horizonte mental (*out there*). Robinson coincide pues con Vahanian en afirmar que la sociedad contemporánea occidental se está alejando de Dios; las conclusiones que saca son opuestas. Para Vahanian, esa experiencia muestra la insuficiencia de toda encarnación del cristianismo, y es por tanto una llamada a una predicación de la fe desnuda. Para Robinson en cambio —y en esto coinciden con él la mayoría de los autores siguientes— la mentalidad moderna tiene un carácter normativo: es necesaria una radical reinterpretación del cristianismo, de manera que sea capaz de afectar a la vida del hombre contemporáneo.

"Al Tú eterno se lo encuentra *en, con y debajo* del Tú finito, en la relación con otras personas y en la adhesión al orden natural de las cosas". Esta frase es una de las más características de las conclusiones a las que intenta llevar el obispo de Woolwich. Para llegar a una presentación de Dios que no sea "externo" al hombre, Robinson pone el énfasis en la praxis cristiana, en la realidad del amor mutuo como realidad esencial del cristianismo. Pero, ¿cuál es el sentido exacto que atribuye a esas frases?

Las palabras que hemos citado se encuentran hacia el final del capítulo III, y son la conclusión de una larga exposición en la que Robinson ha explicado su oposición al teísmo, es decir a la teología tradicional que considera que la exposición teológica debe comenzar con el tema del conocimiento de Dios. Para Robinson ese modo de proceder está superado, pues —sostiene— conduce sólo a afirmar un Dios que está más allá, y que por tanto es ajeno al hombre. Es necesario seguir un nuevo camino, concretamente el que marca Tillich al hablar del fondo del ser (8). A Dios, concluye, lo

(6) El mismo Robinson deplora el hecho al comienzo de su respuesta en el *Debate*.

(7) Resumiremos brevemente los capítulos II y III, que constituyen el eje de todo el libro.

(8) Junto a Tillich, los otros pensadores de que depende Robinson son Bultmann y Bonhoeffer, a los que remite explícitamente.

conocemos no en sí mismo, sino como fondo de nuestro ser, de ese ser cuya profundidad experimentamos en nuestras relaciones con los demás hombres. De esa forma, para Robinson, lo que podamos saber de Dios en sí mismo no es decisivo, lo que realmente importa es lo que afecta a las relaciones interhumanas.

La consecuencia más llamativa de esta postura es la profunda metamorfosis que se opera en el lenguaje teológico, por lo que se refiere a los atributos de Dios. Tales atributos son entendidos no ya como afirmaciones relativas a Dios, sino como afirmaciones sobre el carácter absoluto de las relaciones humanas. Como el mismo Robinson dice con un ejemplo tajante, "cuando el teísmo dice que Dios es una persona, piensa en un ser supremo, subsistente, infinito en bondad. Para el nuevo modo de pensar, indica en cambio que la realidad, en su nivel más alto, es personal, que en las relaciones interpersonales, en cuanto las vivimos como ocasión de amor y entrega, se encuentra la última significación de la realidad y de la existencia".

Un detallado análisis del libro llevó a Schillebeeckx a calificarlo de una obra "llena de equívocos", en la cual "la expresión objetiva de las ideas, e independientemente de la intención del autor, es confusa y se presta a todas las interpretaciones, abriendo el camino a un agnosticismo naturalista, cuando no cae manifiestamente en él (9). En efecto si bien el obispo de Woolwich afirma su fe en Dios, muchas de las expresiones de su libro llevan en cambio a negar, al menos prácticamente, su existencia. De ahí que resulte una obra a la vez brillante y ambigua, y que incluso muchos de los que compartían su planteamiento general o de los que coinciden con él en su intención de subrayar la importancia de la praxis, hayan mostrado disconformidad con la orientación antimetafísica y agnóstica de la obra, advirtiendo los peligros a que está expuesta una tal actitud (10). El posterior desarrollo histórico mostró lo fundado de esos temores.

El humanismo ético de Paul van Buren.

Paul van Buren, ministro episcopaliano, profesor del departamento de religión en Temple University (Philadelphia), publicó su obra más conocida, *La significación actual del Evangelio* (11), casi al mismo tiempo que aparecía *Honest to God*. A los ojos de bastantes lectores, la obra de van Buren venía a mostrar lo que significaban algunas de las enseñanzas de Robinson llevadas hasta sus últimas consecuencias; el propio obispo de Woolwich se manifestó

(9) E. SCHILLEBEECKX, *La secularité chrétienne d'après Robinson*, en *Approches théologiques*, t. II, Bruselas, 1965, p. 79-143; en especial p. 118-125, 130-143.

(10) Pueden verse refejadas esas actitudes en varios de los artículos recogidos en el *Debate*.

(11) PAUL VAN BUREN, *The secular meaning of the Gospel*, New York 1963.

profundamente impresionado e intentó matizar algunas de sus afirmaciones anteriores (12).

Paul van Buren inicia su obra con una cita de Bonhoeffer, tomada de *Widerstand und Ergebung*; "La honradez pide que reconozcamos que debemos vivir en el mundo como si no hubiera Dios". Al escribir así, comenta el profesor norteamericano, Bonhoeffer "se comporta como un ciudadano de este mundo moderno y adulto, que, cuando quiere encontrar una respuesta a una pregunta sobre la situación atmosférica, se siente mucho más inclinado a mirar un mapa o a consultar a un meteorólogo, que a acudir a Dios con la oración" (13). Esa componente atea propia de la mentalidad contemporánea, es algo que, según van Buren, se da no sólo en el ambiente que rodea al cristiano, sino dentro de cada cristiano; de ahí que la pregunta a la que su libro desea responder es la siguiente: "¿Cómo puede el cristiano, que es un hombre de hoy (a secular man) comprender su fe de una manera actual (in a secular way)?" (14).

Paul van Buren, no deja lugar a dudas sobre la solución a la que llega, puesto que afirma con toda claridad que, a su juicio, el Evangelio carece de todo contenido intelectual, y consiste tan sólo en una determinada actitud ante el mundo que nos rodea: la actitud de entrega a los otros. "Nuestra interpretación —escribe hacia el final de su libro— representa una reducción de la fe cristiana a sus dimensiones históricas y éticas" (15).

Esa afirmación es hecha con claridad desde el comienzo del libro, que no es tanto una demostración de su tesis, cuanto una ejemplificación o aplicación. Paul van Buren, que se había formado en la escuela de Barth, sufrió una fuerte impresión cuando conoció la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein. Según esa filosofía empirista y neopositivista toda afirmación que no se refiere a un dato experimentalmente verificable, carece de objeto, de modo que su único sentido es el de expresar una actitud vital. El lenguaje tiene pues un valor puramente funcional y en modo alguno ontológico. De ahí que la palabra Dios, y cualquier otra que se refiera a una realidad transcendente, carece para él de verdadero contenido.

Esta filosofía radicalmente agnóstica es recibida plenamente por Paul van Buren y adoptada como punto de partida. El libro consiste en una serie de análisis sobre diversas fórmulas cristológicas, para intentar decir que, a lo largo de toda la historia, los cristianos, aún empleando términos de sentido ontológico, se han limitado a proponer una actitud ética. La fe, afirma repetidas veces, no es

(12) Cfr. *The Honest to God Debate*, p. 122-125.

(13) O. c., p. 2 (cito por la edición de Londres de 1965).

(14) O. c., p. 2. La palabra secular tal como la usa van Buren indica no tanto la presencia en el mundo cuanto la modernidad; por eso él mismo advierte que en el título de su libro la expresión "secular meaning" es tautológica, ya que preguntarse por la significación de algo es inevitablemente preguntarse por su significación actual o para mí.

(15) O. c., p. 199-200.

algo intelectual, no nos dice nada sobre lo que las cosas son, sino que consiste tan sólo en una determinada perspectiva acerca de la vida y de la historia, un *blick*, como gusta de decir usando una palabra alemana.

Un tal planteamiento se proclama cristiano solamente en la medida en que esa perspectiva o visión del mundo toma su pauta y modelo en la vida de Jesús y en la experiencia de los Apóstoles en el día de Pascua. El mensaje de esos hechos históricos se reduce a la afirmación de la libertad interior que lleva a estar disponible en servicio de los demás. Jesús —para van Buren— “era un hombre libre capaz de entregarse a los otros, allá donde estuvieran” (16); esa actitud fue la que transmitió a los suyos que, después de la experiencia del día de Pascua (17), “empezaron a poseer algo de la libertad de Jesús; y esa libertad comenzó a ser contagiosa...” (18). Así se explica el nacimiento del cristianismo y su historia.

Las explicaciones de Paul van Buren recuerdan inmediatamente el protestantismo liberal de fines del siglo pasado y principios de éste: la reducción del mensaje cristiano a una doctrina humana razonable, la exclusión *a priori* de todo lo trascendente, y la necesidad consiguiente de reescribir la historia de los orígenes del cristianismo para adecuarlos a esa idea.

The secular meaning of the Gospel constituye, entre las diversas obras de esta corriente, el caso más extremo de un agnosticismo ateo netamente profesado. Es ese hecho lo que explica la inquietud que produjo en bastantes de sus lectores; sin embargo, el carácter académico del libro hizo que no trascendiera al gran público. Para la mayor parte de las personas, la figura más representativa de esta corriente de pensadores siguió siendo John Robinson, hasta que en 1965 se produjeron dos nuevos acontecimientos: la publicación de *The Secular City* de Harvey Cox, y el difundirse de la llamada teología de la muerte de Dios.

La tecnópolis moderna, según Harvey Cox.

Harvey Cox, de religión baptista y profesor del Andover Newton Theological School (Massachusetts), al publicar su *The Secular City* (19), deseaba realizar una reflexión teológica sobre la época actual que, para él, se caracteriza fundamentalmente por ser la

(16) O. c., p. 121.

(17) En qué consista esa experiencia, van Buren no lo dice. Sobre este punto su postura es meramente negativa, pues se limita a decir que no fue la Resurrección, cuya historicidad niega, y a remitir al lector a una supuesta experiencia psicológica de contenido impreciso.

(18) O. c., p. 133-134.

(19) *The Secular City*, New York 1965. Las discusiones suscitadas por este libro han sido recogidas en *The Secular City Debate*, New York 1966. Otras obras de Cox: *God's Revolution and Man's Responsibility*, Valley Forge 1965.

Después de la publicación de *The Secular City*, Cox ha sido nombrado profesor de la Divinity School de la Universidad de Harvard.

época de las grandes ciudades; de ahí el subtítulo del libro: "secularización y organización en una perspectiva teológica".

La historia de la humanidad, dice Cox, puede dividirse, según sus estilos de vida, en la época de las tribus, la época de las ciudades y, finalmente, la época de la tecnópolis, en la que hoy nos encontramos. La tecnópolis se define no sólo por su magnitud, sino también por una serie de factores sociológicos y culturales, a cuya descripción dedica Cox una buena parte de su libro (20).

La forma o tipo (*shape*) de la gran ciudad actual es resumida por Cox en dos notas fundamentales: el anonimato y la movilidad, consecuencias ambas de las grandes urbanizaciones que traen consigo un sistema de relaciones humanas basado más sobre la funcionalidad que sobre la amistad, y que desvinculan a la persona de una tierra concreta facilitándole e incluso obligándole a frecuentes cambios de lugar. Ese ambiente es vivo —continúa Cox— según un determinado espíritu o manera de ser (*style*), que puede a su vez resumirse en otras dos notas: pragmatismo y profanidad. Por pragmatismo —del que cree encontrar un modelo acabado en John F. Kennedy—, entiende Cox la tendencia a resolver los problemas aislándolos de las cuestiones colaterales, analizándolos en sí mismos, y preocupándose más de las soluciones inmediatas, aunque sean provisionales, que de las cuestiones últimas (21). La profanidad —que Cox simboliza en Albert Camus— significa que el hombre actual tiene conciencia de que él es el responsable de la historia, que se afirma a sí mismo como la fuente de significación de las empresas humanas, y que por tanto rechaza toda interpretación según la cual esa significación venga dada por algo transcendente exterior al hombre (22).

Este último rasgo que Cox atribuye a la ciudad moderna, es la aplicación de una visión más general de la historia. Cox acepta plenamente la idea de que el mundo actual es el resultado de un proceso de secularización, lo que "significa que el hombre deja de prestar atención a los mundos que están más allá o al fin de este mundo y de este tiempo" (23), que el hombre "se ha liberado de la tutela religiosa y metafísica, para apartar su atención de otros mundos y volverla hacia este" (24).

En concordancia con estos pensamientos, Harvey Cox concluye que se impone encontrar un nuevo modo de exponer el cristianismo y de hablar de Dios. Quizá la frase que mejor resume sus ideas es la que escribe ya hacia el final del libro, pero que ha estado presente desde el principio: en la situación actual "la política está sustituyendo a la metafísica como modo característico de captar la realidad...; hablar de Dios de una manera secular es pues una cues-

(20) Fundamentalmente los capítulos 2 y 3.

(21) Cfr. *The Secular City*, p. 63 (cito por la *paperback edition*, de 1966).

(22) O. c., pp. 71 ss.

(23) O. c., p. 2.

(24) O. c., p. 17.

tión política" (25). Expresiones de ese estilo —así como las paralelas "teología de la revolución" y "teología del cambio social"— están en el centro de las ideas de Harvey Cox. Pero es necesario advertir que esas frases tienen en Cox un sentido muy preciso, algo distinto del que pueden evocar a primera vista. Como él mismo señala expresamente (26), en lugar de la palabra política podría haber usado la palabra historia: si no lo ha hecho es porque la palabra historia evoca en el lector corriente la idea de hechos pasados, y su intento es en cambio señalar la referencia al presente inmediato. Consecuentemente por cambio social entiende el transformarse constante de la vida y no sólo las grandes conmociones sociales. "Los acontecimientos de cambio social —escribe— no tienen por qué significar levantamientos o revoluciones. Los acontecimientos de la vida de cada día son también cambios sociales. La más pequeña sociedad es la que forman dos personas; y las relaciones entre dos no permanecen siempre idénticas. Dios nos encuentra también ahí. El se nos aparece tanto en la lucha por la libertad en América, como en un cliente, un vecino, un paciente, un compañero de trabajo" (27).

Frases como la citada constituyen, a nuestro juicio, el aspecto más positivo de la obra de Cox, que ha sabido así advertir, desde la perspectiva en que se ha situado, una exigencia que otros muchos autores y pensadores vienen señalando desde hace ya años: la necesidad de hablar de Dios no de una manera abstracta y vacía, sino concreta y real, de manera que nuestra palabra sobre El toque la vida. Sin embargo, el contexto en que Cox sitúa ese mensaje hace que su obra no esté exenta del peligro de reducirlo todo a una praxis que prescinde de la referencia a Dios. El mismo Cox lo ha advertido claramente, y por eso insiste en que es necesario distinguir entre la admisión de los efectos positivos del proceso de secularización y sostener una ideología secularista (28); y considera como un punto fundamental marcar la clara diferencia entre el creyente y el ateo: tanto uno como otro pueden tomar con seriedad el mundo y tener conciencia del deber de realizar una misión de la que se sienten responsables, pero hay algo que los distingue netamente: "¿Esa responsabilidad —se pregunta Cox— es algo que el hombre mismo ha asumido o algo que le *ha sido dado*? La respuesta de la Biblia es, sin duda, que es algo que ha sido dado. Para la Biblia Dios no es meramente otra manera de hablar del hombre. Dios no es el hombre, y el hombre puede ser realmente *responsable*, sólo cuando *responde*" (29).

Se puede observar que hay una cierta contradicción entre las dos líneas fundamentales sobre las que se apoya el libro de Cox: su idea del proceso de secularización, que orienta hacia un ateísmo

(25) O. c., p. 242.

(26) O. c., p. 107 y 249.

(27) O. c., p. 261.

(28) O. c., p. 18-21.

(29) O. c., p. 259; el subrayado es del mismo Cox.

práctico, y su afirmación sobre la acción de Dios en la historia. Su intención de no plantearse las cuestiones últimas, y por tanto de presentar el cristianismo bajo su faceta de contribución a la realidad humana, es decir, de servicio a la sociedad secular, sin considerar nunca directamente el tema de su verdad, encierra un grave equívoco; puede hacer olvidar el carácter dramático de la historia, y expone al creyente a la tentación de acabar pensando que la fe es una superestructura de la que se puede prescindir para entregarse a un servicio humano vivido como realidad última. Las cuestiones metafísicas requieren una atención mayor de la que les presta Harvey Cox, so pena de poner en peligro los resultados que pretende conseguir (30).

La "Death of God Theology": William Hamilton, Thomas J. J. Altizer.

El 17 de octubre de 1965, el periodista de la sección religiosa del New York Times publicaba un artículo sobre William Hamilton, titulado: "Los nuevos teólogos conciben un cristianismo sin Dios"; inmediatamente después, el 22 de ese mismo mes, el semanario Time dedicaba un reportaje a "los teólogos de la muerte de Dios", agrupando bajo este título a Paul van Buren, Gabriel Vahanian, William Hamilton y Thomas J. J. Altizer. Casi con la misma celeridad otras publicaciones norteamericanas se ocuparon del tema, hasta colocarlo en primera fila de la notoriedad.

De los autores mencionados, los que en realidad han empleado la expresión "Death of God Theology" han sido Hamilton y Altizer. Estos dos autores han usado esa frase como un *slogan*, que han popularizado en escritos y conferencias, desarrollando una amplia actividad. Es pues a ellos dos a quienes nos referiremos en este apartado.

William Hamilton, baptista, profesor del Colgate-Rochester Theological Seminary, sostiene una reducción del cristianismo a la ética, similar en bastantes puntos a la de van Buren (31). Hamilton no ha expuesto de manera sistemática su pensamiento en ninguno de sus escritos, sino que ha ido afrontando diversos aspectos según

(30) Esto ha sido puesto de relieve por algunos de los autores cuyos escritos se recogen en *The Secular City Debate*, y Harvey Cox ha reconocido la fuerza de sus argumentos. En el párrafo final de su respuesta a las objeciones recibidas, escribe: "Pienso todavía que el problema de cómo hablar de Dios de una manera secular tiene importantes aspectos sociológicos y políticos. Pero me doy cuenta de que las dimensiones teológicas son más complejas de lo indicado en *The Secular City*. Aunque mis críticos no me han dado muchos elementos para resolver mis problemas, me han hecho abandonar la posición en que antes estaba. Y por eso les estoy agradecido". (*The Secular City Debate*, p. 203). La evolución de Cox se manifiesta aún más en las lecciones dadas durante el curso 1968 en Harvard, sobre el tema "The Secular Search for Religious Experience".

(31) Obras de HAMILTON: *The New Essence of Christianity*, New York 1961; *Radical Theology and the Death of God*, Indianápolis 1966 (esta segunda obra está realizada en colaboración con Altizer y recoge artículos de ambos ya precedentemente publicados).

las ocasiones; su pensamiento además ha sufrido una fuerte evolución.

En su obra de 1961, *The New Essence of Christianity*, Hamilton aparece preocupado por los hechos o ideas que pueden llevar a poner en duda la fe cristiana, especialmente el problema del dolor tal y como se manifiesta en la historia humana; la frase de Bonhoeffer, según la cual el que hayan sido cristianos quienes han cometido los crímenes de Auschwitz, hace difícil creer en Dios, le ha impresionado profundamente (32). Sin embargo, continúa aún siendo creyente y desaprueba explícitamente a quienes rechazan la existencia de Dios (33).

A partir de 1963 se inicia en él una evolución que culminará en 1964 (34), y que le lleva a una afirmación de la muerte de Dios entendida de manera radical y absoluta, y no como simple dialéctica de presencia y silencio de Dios. A partir de este momento, para Hamilton el centro o foco de su pensamiento no es Dios, sino el hombre, el mundo. El cristiano debe asumir sus responsabilidades mundanas, participando plenamente en los problemas de los hombres, esforzándose por realizar un orden social mejor y más justo. Esa actitud debe denominarse cristiana en cuanto que depende de la figura histórica de Cristo. En Cristo encuentra el cristiano su puesto, su lugar (*the place to be*). Con esta expresión, Hamilton quiere indicar por una parte que el cristiano debe comportarse como Jesús, por otra que debe descubrir a Jesús en el mundo. "Jesús —escribe— puede estar oculto en el mundo, en el prójimo, en la lucha por la justicia, en la lucha por la belleza, por la claridad, por el orden. Jesús está en el mundo como encubierto" (35). La misión del cristiano es pues la de descubrir a Cristo que está escondido en el mundo, convirtiéndose así él mismo en Cristo.

Hamilton advierte expresamente que esa actitud es meramente ética, y que prescinde netamente de todo anclaje trascendente. Los teólogos de la muerte de Dios, escribe, "han invertido de algún modo la relación usual entre fe y amor, teología y ética, Dios y el prójimo. Nosotros no vamos desde Dios y la fe hacia el prójimo y el amor, amando de una determinada manera porque hemos sido antes amados de ese modo. Nosotros vamos hacia nuestro prójimo, hacia la ciudad temporal, hacia el mundo, impulsados por el sentido de la pérdida de Dios. Nosotros dejamos de lado ese sentido de pérdida o de muerte: lo advertimos, permitimos que exista, ni contentos

(32) Desarrolla estas ideas en *The New Essence of Christianity*, p. 44-55.

(33) O. c., p. 55.

(34) Hamilton explica esta evolución en una entrevista a VED MEHTA: *The New Theologian*, en *The New Yorker*, n.º 41, 13-XI-1965. En ese artículo del semanario neoyorquino se recogen declaraciones de otros varios representantes de esta corriente de pensamiento.

(35) *Radical Theology and the Death of God*, p. 49. El artículo, de donde proviene esa frase, que fue publicado por primera vez en 1965, había sido escrito hacia finales de 1963.

por él, ni preocupados por si lo comparten los demás, ni tristes por lo que se refiere a nosotros mismos" (36).

De ahí que, en ese acercarse a los demás, reproduciendo la actitud ética de Cristo, el cristiano, según Hamilton, ha de prescindir de Dios: "La unión de un cierto tipo de rechazo de Dios con un cierto tipo de afirmación del mundo, es un punto en el que yo me adhiero al movimiento de la muerte de Dios" (37). El punto de partida para esa afirmación de la inexistencia práctica de Dios, en el Hamilton posterior a 1963, no es tanto el problema del dolor o del mal —aunque ese tema permanece—, sino más bien la consideración de que el hombre está en una situación de madurez, de conciencia de la propia fuerza, de manera que ha aprendido a recorrer por sí sólo el mundo, sin contar con la compañía de Dios. "La tecnología moderna está dominando todo el mundo, el cosmo eterno, que deja de ser numinoso, y, como con frecuencia dicen los moralistas, está entronizando al hombre como señor de todas las cosas. Está mejorando nuestra creación, alterando el mundo y nuestros cuerpos. Todo eso ha anulado nuestro sentimiento de piedad y de temor, y, por tanto, nuestra capacidad de hablar a Dios o de Dios" (38).

Hamilton es consciente de que esa argumentación no basta para excluir toda referencia a Dios, y vaciar de significado su nombre. De hecho en algunos textos se manifiesta una vaga esperanza de reencontrarlo: "Si ya no necesitamos a Dios, si es en el mundo y no en Dios en quien confiamos para nuestras necesidades y nuestros problemas, quizá pueda suceder que descubramos que Dios existe para alegrarnos y deleitarnos en El... Nuestra ansia de Dios, nuestro no saber estar sin Dios, es en parte la búsqueda de un lenguaje y un estilo en virtud del que podamos ser de nuevo capaces de estar frente a El, gozándonos en su presencia" (39).

Esa añoranza no tiene sin embargo ninguna consecuencia práctica: el cristiano debe vivir centrando todo su ser en el mundo. Todo lo que la teología tradicional atribuía o fundamentaba en Dios, para Hamilton, resulta, de una parte, en cuanto a su realidad efectiva, transmitido a la sociedad humana, y, de otra, en cuanto a su modelo histórico, referido todo a la vida y a la muerte del hombre Jesús. No es por eso de extrañar que el prescindir de Dios se manifiesta cada vez con más fuerza en el pensamiento de Hamilton. En un texto que data de 1965 afirma que la expresión "muerte de Dios" indica "no un simple no tener, sino una experiencia de pérdida. Total para algunos (de los que usan esa expresión), no tanto para otros, pero pérdida en cualquier caso. Y la pérdida no es la pérdida de los ídolos, o del Dios del teísmo, sino del Dios de la tra-

(36) O. c., p. 48.

(37) O. c., p. 41.

(38) *Nota sobre la teología radical*, en "Concilium", 1967, n.º 29 (edición francesa, p. 81).

(39) *Radical Theology and the Death of God*, p. 41.

dición cristiana" (40). Otro texto de 1966 confirma, sin lugar a equívocos esa postura atea: "Los teólogos de la muerte de Dios —dice— no se denominan así para dar escándalo. Piensan realmente que Dios ha muerto. El pensamiento religioso tradicional hacía referencia a veces al desaparecer o al estar ausente de Dios, o también al ocultarse o callar de Dios. Con eso se quería decir que los hombres no sienten ininterrumpidamente la fe o la presencia de Dios; de cuando en cuando su presencia nos es quitada y no podemos saber cuándo y cómo volverá Dios. Todavía hoy se sigue hablando así. Pero no es eso lo que quieren decir los que hablan de la muerte de Dios. Hablan de una pérdida verdadera y propiamente dicha, de un auténtico *prescindamos de Dios*, y, sea lo que sea que esperen del futuro, no esperan de ningún modo que vuelva, abierta o veladamente, el Dios cristiano" (41).

El análisis de los textos de Hamilton parece evidenciar un progresivo desmoronamiento de la fe, hasta llegar a su desaparición y sustitución por una vaga fe en el mundo, por una confianza en las posibilidades del progreso histórico. "La espiritualidad de la teología radical —escribe— es la política" (42).

Si la idea de la muerte de Dios, desemboca en Hamilton, según acabamos de ver, en una ética de la responsabilidad temporal, en Altizer, en cambio, lleva a un misticismo de tono panteísta. Thomas J. J. Altizer, episcopaliano, profesor de religión en Emory University (Georgia), defiende una peculiar filosofía en la que confluyen su visión de la historia de las religiones y en especial del misticismo oriental, la filosofía dialéctica y la afirmación del principio de inmanencia, tal y como se encuentra en los filósofos ateos del siglo XIX (43).

Este último elemento es central. Altizer acepta plenamente las críticas que los filósofos ateos del siglo pasado han hecho al pensamiento cristiano; más aún, afirma que sólo ellos permiten descubrir la verdadera significación del cristianismo. "En la perspectiva del destino histórico ateo de nuestro tiempo —escribe— un tiempo en el que la participación a la condición universal del hombre exige la asunción de una vida sin Dios, no está fuera de lugar plantear el problema de la necesidad de un ateísmo cristiano contemporáneo. Mi estudio acoge esa necesidad elaborando un aná-

(40) O. c., p. 6.

(41) *Cosa è la morte di Dio?*, en *Dio è morto?*, obra colectiva, Roma 1967, p. 179. Ver las Wielland Lectures de 1966. *The Death of God as a christian problem*.

(42) *Nota sobre la teología radical*, p. 83.

(43) Obras de ALTIZER: *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, Philadelphia 1961; *Mircea Eliade and the Dialectic of Sacred*, Philadelphia 1963; *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966. Además la ya citada obra en colaboración con HAMILTON, *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of W. Blake*, East Lansing, 1967; y la obra *Toward a new Christianity. Readings in the Death of God Theology*, New York 1967, en la que ha recogido escritos de diversos autores para exponer la génesis y sentido de ese pensamiento.

lisis teológico basado sobre la visión del cristianismo de Blake, Hegel y Nietzsche" (44).

Altizer realiza ese intento constituyendo su sistema sobre la idea de Palabra de Dios, pero negando su trascendencia e inmanizándola en la historia. "La teología —afirma claramente— debe abandonar su forma religiosa, repudiando plena y coherentemente la búsqueda de un algo sacro primordial, y al mismo tiempo la negación religiosa y el rechazo de lo profano; porque, en la medida en que la teología permanece unida a un Verbo primordial y trascendente, permanecerá cerrada, fuera del presente y de la actualidad humana de la historia" (45).

La contraposición dialéctica entre sacro y profano, que aparece en el párrafo que se acaba de citar, constituye la tesis fundamental de Altizer: lo sacro, negándose a sí mismo, se constituye en profano abriéndose así hacia una síntesis última. Este tema es unido a la visión, que ya de antiguo han sostenido algunas corrientes del pensamiento protestante, de la Encarnación como una kénosis o renuncia de Dios a su divinidad. Tal es el sentido que Altizer atribuye a la expresión muerte de Dios: Dios ha salido de sí mismo, ha dejado de ser Dios, para caer en la profundidad y asumir las incidencias y los dolores de la historia humana. Dios se hace inmanente a la historia: "muriendo a su forma primordial y trascendente, Dios pasa a estar completamente encarnado en la *palabra* o *cuerpo* de Jesús, y en tal modo cesa de estar presente o de ser real como el Dios que es solamente Dios... Podemos decir que Jesús es el nombre cristiano de una nueva actualidad, creada por la abolición del Ser primordial, cuya muerte inaugura una nueva humanidad liberada de todas las normas y significados trascendentes" (46). La figura histórica de Jesús se difumina para simbolizar esa fuerza inmanente que, a través de las incidencias del acontecer mutable, va anunciando y produciendo la coincidencia y superación de las oposiciones en las que se desgarró la vida humana, hasta llegar a la transfiguración total en la que la libertad triunfe sobre el caos. "El cristiano —escribe Altizer— puede creer tan sólo en el Jesús de la tercera edad del Espíritu, un Jesús que no puede ser identificado con el original Jesús histórico, sino que es conocido ahora de una manera nueva, y más comprensiva y universal, de una manera que va actualizando la promesa escatológica de Jesús" (47).

Basta el breve resumen que acabamos de hacer de las líneas generales del sistema de Altizer para advertir una clara similitud espiritual con movimientos históricos bien conocidos: el gnosticismo, el espiritualismo medieval de Ioachim de Fiore, algunas de las manifestaciones del idealismo alemán del siglo pasado. En todos esos casos nos encontramos con un mismo fenómeno: la utiliza-

(44) *The Gospel of Christian Atheism*, p. 23.

(45) O. c. p. 77.

(46) O. c., p. 73.

(47) Simposio recogido en "Christianity Today", X (7-I-1966) p. 374.

ción de una terminología cristiana para exponer una doctrina que es absolutamente ajena al cristianismo, más aún, que constituye su negación radical.

La actividad desplegada por Hamilton y Altizer para popularizar la frase "muerte de Dios" y las ideas que con ella relacionaban, y el contenido objetivo de esas ideas, explican que produjeran un fuerte impacto en los ambientes teológicos norteamericanos (48). Para la mayor parte de los comentaristas resultó enseguida claro que a ellos dos —como del mismo modo a Paul van Buren, con quien ordinariamente se les relaciona—, les resultaba plenamente aplicable el calificativo de *christian atheists*, cristianos ateos; más aún, que no se trata en realidad de pensadores cristianos, sino más bien de personas que quieren dar razón del elemento cristiano que encuentran en sus vidas y en la civilización en la que han nacido, reduciéndolo a un mero factor cultural (49).

El testimonio de Lesslie Newbigin.

Entre las diversas reacciones producidas, merece la pena detenerse un poco en las manifestadas en el seno de la Iglesia anglicana, por su peculiar posición religiosa y cultural.

Ya desde el primer momento, es decir desde los meses inmediatos a la publicación de *Honest to God*, se manifiestan una serie de pensadores que denuncian los peligros a los que ese planteamiento está expuesto. El escrito más importante es un libro de Eric L. Mascall, profesor de teología en London University, y una de las personalidades más conocidas del mundo intelectual anglicano. Su estudio (50) es un análisis de las obras de Robinson y van Buren y, a través de ellos, de todo el movimiento neobultmaniano en el mundo anglosajón. Para los efectos de esta exposición, podemos limitarnos a resumir su juicio conclusivo, sin necesidad de seguir los análisis a través de los cuales lo fundamenta. Todo ese movimiento ha nacido de la conciencia de que el teólogo debe conocer y tener en cuenta el contexto cultural en que vive y el-

(48) Reuniendo algunos de los numerosos artículos y críticas publicadas, han aparecido hasta ahora dos libros: *The Death of God Debate*, Philadelphia 1966; *The Meaning of the Death of God*, New York 1967.

Estudios críticos más unitarios son: TH. W. OGLETTREE, *The Death of God Controversy*, New York 1966; A. A. VOGEL, *The next Christian Epoch*, New York 1966; K. HAMILTON, *God is Dead. The Anatomy of a Slogan*, Grand Rapids (USA) 1966.

(49) Esta corriente de pensamiento ateo tiene también representantes fuera del ámbito del protestantismo norteamericano. Así por ejemplo la autora alemana DOROTHEE SÖLLE (*Stellvertretung: Ein Kapitel Theologie nach den Todes Gottes*, Stuttgart 1965), o el judío norteamericano RICHARD L. RUBENSTEIN (*After Auschwitz*, 1967, y *The religious Imagination*, 1968).

Con alguna salvedad, se puede incluir también aquí al escritor católico norteamericano LESLIE DEWART (*Christianity and Revolution*, New York 1963 y *The Future of Belief*, New York 1966). Algunos de los ecos suscitados por este último libro han sido recogidos en *The Future of Belief Debate*, New York 1967.

(50) *The Secularization of Christianity*, Londres 1965.

bora su teología; pero esa corriente de pensamiento ha planteado el problema de una manera desenfocada: "reduce el diálogo entre el cristianismo y el pensamiento moderno a un proceso en una sola dirección: no se plantea ni siquiera el problema de si el pensamiento moderno debe adaptarse al Evangelio, sino que se dice que es el Evangelio el que debe colocarse por completo en la línea del pensamiento moderno; aunque el Evangelio pueda exigir mucho al hombre moderno en el terreno de la ética, en el campo intelectual la actitud secularista supone una política de total sometimiento de la Iglesia al mundo" (51).

A esas palabras, escritas al principio del libro, hacen eco las frases finales: "La conclusión a la que me he visto llevado (por los análisis realizados a lo largo de los diversos capítulos) es doble. En primer lugar lo que esos autores nos ofrecen no es una reinterpretación de la religión cristiana, sino algo que la sustituye. En segundo lugar que los argumentos presentados, a pesar de todo el esfuerzo hecho para elaborarlos, son del todo inconcluyentes. Esto no quiere decir que el cristianismo tradicional no tenga nada que aprender de las nuevas técnicas y descubrimientos; al contrario, puede ser revivificado y enriquecido por ellas... Todo lo que yo espero haber hecho con el presente libro es mostrar que no hay razones válidas para la falta de energía que ha llevado a algunos teólogos contemporáneos a una total capitulación ante el ambiente que les rodea" (52).

Una postura similar ha adoptado también el teólogo quizás actualmente más representativo de la llamada vía media anglicana: John Macquarrie, actualmente profesor del Union Theological Seminary, de New York. Si bien no ha dedicado ninguna obra expresamente a este tema, ha manifestado repetidas veces su parecer sobre los autores que hemos ya examinado. Así en una de sus obras más importantes, en la que intenta dar una exposición sistemática de su doctrina, refiriéndose a Hamilton y van Buren, comenta que se trata de pensadores filosóficamente positivistas y, en cuanto a su modo de actuar iconoclastas y, como sucede en todo movimiento de ese tipo, "pueden servir para estimular en otros un pensamiento fresco y nuevo y quizás descubrir ellos mismos alguna perspectiva interesante. Pero a la larga no pueden ser creadores... La muerte de Dios traería pronto consigo la muerte del cristianismo" (53).

Me parece que es dentro de este ambiente espiritual donde conviene colocar la obra de Lesslie Newbigin, *Honest religion for*

(51) O. c., p. 7.

(52) O. c., p. 282 Con la obra de Mascall puede relacionarse la de un autor católico inglés que presenta con él una afinidad de lenguaje y temática: Hugo A. MEYNELL, *Sense, Non-sense and Christianity*, Londres 1964 y *The New Theology and Modern Theologian*, Londres 1967.

(53) *Principles of Christian Theology*, Londres 1966, p. 143.

secular man (54). Misionero durante varios años en India, director después de la División de evangelización y misión del World Council of Churches, y actualmente de nuevo en la India, como obispo anglicano de Madrás, Newbigin ha volcado en su escrito el testimonio de una fe vivida con el realismo que da la experiencia pastoral.

Newbigin comienza su exposición afirmando que, a su juicio, el proceso de secularización es una realidad llena de aspectos positivos y que puede ayudarnos a penetrar más hondamente en el mensaje cristiano y a superar algunas deficiencias de la teología precedente. En ese sentido aprueba la crítica de Bonhoeffer a la religiosidad, pero para comentar inmediatamente: "Sin embargo no pienso que constituya un servicio a la verdad el unirse al grito general: ¡Viva el mundo secular, abajo la religión!" (55). No sería servir a la verdad, añade, porque —y esta afirmación es central en su pensamiento— el proceso de secularización no es un proceso que tenga la firmeza de lo biológico o que incluya en sí mismo el criterio de la autenticidad y del progreso: como todo lo histórico está expuesto a reveses, y puede ser fuente tanto de libertad como de esclavitud.

Para Newbigin ese proceso se fundamenta en una serie de factores confluyentes: el desarrollo de la ciencia y de la técnica, la unión de toda la humanidad en una civilización universal, la separación de la política de una cosmología de tipo sacral con la consiguiente admisión de la movilidad social y técnica. Analizando esos factores, Newbigin va mostrando cómo en la raíz del aparecer histórico de todos ellos se encuentra el cristianismo (56). Una conclusión se impone: si queremos conservar las ganancias que se atribuyen a ese proceso, será necesario que conservemos su fuente: la fe cristiana. "Una mística secular no es suficiente", escribe (57), de manera que las respuestas que otros autores cristianos han querido dar al proceso de secularización, negando o disminuyendo la intervención de Dios en la historia y no hablando del diálogo personal con Dios para insistir sólo en el servicio a los otros hombres, "es comprender mal el proceso de secularización, y encamina a la Iglesia por una vía diametralmente opuesta a su misión actual" (58). Porque, si se priva al mundo actual del espíritu cristia-

(54) Londres 1966. Ciertas semejanzas con la obra de Newbigin, presenta la de otro autor anglicano ALAN RICHARDSON, *Religion in Contemporary Debate*, Londres 1966.

(55) *Honest religion for secular man*, p. 9. Newbigin interpreta a Bonhoeffer con relación al pietismo y como crítica no de la religión en sí, sino de la religión tal y como había sido entendida por el movimiento pietista. El juicio de Newbigin sobre el pietismo se encuentra en p. 134-135.

(56) O. c., p. 19-30. En toda esta exposición, Newbigin depende bastante del escritor holandés Arend van Leeuwen y concretamente de su obra *Christianity and Word History* (Londres 1964).

(57) O. c., p. 134.

(58) O. c., p. 43. Newbigin piensa especialmente en Robinson y van Buren y, en parte, también en Harvey Cox.

no, se expone a nuestra civilización a inmensos riesgos, ya que, carente de base, puede deslizarse hacia el nihilismo o intentar salvarse de la ruina apoyándose en una ideología totalitaria.

Planteado así el tema, Newbiggin dedica el resto de su libro a hablar de Dios: conocer a Dios y vivir para Dios, son los dos temas que desarrolla. Conocer a Dios es no sólo saber que existe, sino —y este es el punto en el que nuestro autor quiere insistir— conocerle personalmente, en un conocimiento que compromete al hombre: un conocimiento pues que supone fe y que se prolonga en oración (59). El hombre no debe temer en modo alguno que el reconocer la intervención de Dios en la historia —presupuesto de toda oración— traiga consigo la desaparición de lo humano; al contrario, la realidad de Dios es la garantía de la realidad de lo humano. El obispo de Madrás insiste en este aspecto haciendo referencia directa a la Resurrección de Cristo, cuya historicidad quiere dejar bien clara: “la Resurrección de Cristo —escribe, desarrollando el pensamiento que apuntábamos— nos asegura que la fe en Dios no concierne sólo a las almas retiradas de la vida de los hombres; es la última garantía de la creencia en la realidad y la bondad del universo creado” (60).

Por eso —y con estas ideas se cierra el libro— el trato con Dios y la adoración no separan al hombre de su misión en el mundo, sino que le ordenan a cumplir una voluntad de Dios que se realiza precisamente en el mundo. “Una adoración que separe al hombre del cumplimiento de la voluntad de Dios en el mundo para incitarlo a interesarse sólo por los goces de la oración, es una actitud pagana” (61); el ejemplo verdadero de oración lo encontramos en la oración de Cristo, que ha sido enviado por Dios Padre al mundo, y que continúa presente en la palabra y en el sacramento, en los que “la obra de Dios nos es presentada de tal manera que los hombres no se contentan con ser espectadores o con narrar esa obra, sino que participan en ella” (62).

Reflexiones finales.

En las páginas que preceden hemos ido exponiendo el pensamiento de los diversos autores procurando reflejar sus peculiaridades individuales. Podemos ahora trazar un breve resumen que ayude a la interpretación de este movimiento de ideas (63).

(59) La exposición es muy completa por lo que se refiere a los aspectos vitales del conocimiento de Dios, pero se echa de menos una referencia más extensa al valor racional de ese conocimiento.

(60) O. c., p. 55-56.

(61) O. c., p. 148-149.

(62) O. c., p. 150.

(63) En la exposición hecha nos hemos centrado en las obras originales o en algunos balances trazados por autores protestantes. Se han publicado además algunos ensayos de autores católicos de diversos países: R. L. RICHARD, S. J., *Secularization Theology*, Londres 1967; J. BISHOP, O. P., *Les théologiens de la mort de Dieu*, París 1967 (ver las observaciones que a este libro hace J. P. Jossua, O. P.:

Podemos, esquemáticamente, agrupar a esos diversos autores en torno a cuatro posturas fundamentales:

1. Algunos, como Gabriel Vahanian, centran su pensamiento en la secularización como hecho cultural, para denunciar que el cristianismo está siendo reducido a un vago factor humanitario, y toman ocasión de ahí para reivindicar una predicación de la pura fe. En el caso concreto de Vahanian eso es hecho a la luz de la teología calvinista y afirmando, por tanto, una contraposición entre razón y fe, entre religiosidad y cristianismo.

2. Para otros autores, como John A. T. Robinson, la actual situación constituye una llamada a modernizar el cristianismo, de modo que resulte adaptado a la mentalidad del hombre de hoy. La forma en que el obispo de Woolwich acomete esa empresa suscita dudas y perplejidades, puesto que resulta ambigua y encierra un claro germen de agnosticismo.

3. En otros autores, la idea de un proceso de secularización se convierte en una categoría intelectual, que desemboca en el ateísmo. Tal es el caso de Paul van Buren, William Hamilton y Thomas J. J. Altizer que, con profundas diferencias de énfasis y de trans-fondo vital, coinciden en afirmar la absoluta profanidad del mundo y de la historia, negando toda trascendencia.

4. Finalmente encontramos la postura de quienes, considerando que la secularización es una de las realidades fundamentales de nuestro proceso histórico, se esfuerzan por descifrar sus implicaciones teológicas, preguntándose por qué aspectos la fe cristiana nos incita a poner de relieve ese fenómeno. Esta es la posición de Lesslie Newbigin y, aunque formulada de manera menos precisa, también la de Harvey Cox.

Si de las posturas de conjunto, pasamos a señalar los temas planteados, podemos reducirlos a los siguientes:

1. Una descripción y juicio del mundo actual basada en la consideración de que uno de sus componentes centrales es el llamado proceso de secularización, es decir, el hecho de que la vida humana y el mundo tiendan a unificarse sin una referencia explícita a lo religioso o a Dios.

2. Una respuesta a esa situación que consiste en pensar que el problema debe ser resuelto no por la vía de encontrar un camino intelectual hacia Dios, sino a través de la praxis. De ahí la necesidad de exponer el cristianismo como llamada a la entrega a los demás compartiendo plenamente las incidencias de la historia y a las angustias y aspiraciones de la humanidad. Esta idea central es interpretada y expuesta de maneras muy diversas:

Les chrétiens devant la "mort de Dieu", en Informations Catholiques Internationales, n.º 304, 15-I-68, p. 21-23); B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio*, Torino 1968; CHARLES BENT, S. J., *The Death of God movement*, Westminster (USA), 1967.

Se trata de simples exposiciones; obras de pensamiento más constructivo son: GUSTAVE THILS, *Christianisme sans religion?*, Paris 1968; CORNELIO FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, cap. VI: Teología dialéctica y problema de Dios, pp. 383-462.

a) Para algunos la afirmación de la praxis equivale a sostener que las cuestiones últimas —existencia de Dios, destino eterno, etc.— deben pasar a un segundo plano (Robinson y, en menor grado, Cox) o, incluso, ser negadas del todo (van Buren y Hamilton) o interpretadas como el sustrato inmanente de la historia (Altizer). En esta conclusión influye poderosamente la consideración del proceso de secularización como la llegada del hombre a su madurez o mayoría de edad, recibida de Dietrich Bonhoeffer.

b) Para otros (Newbigin) la afirmación de la trascendencia ocupa un lugar central y de primer plano, pues sólo así se podría ser fiel a la vez al cristianismo y a los beneficios que pueda traer consigo el proceso de secularización.

c) Finalmente, partiendo de la realidad de Dios y de su trascendencia, la afirmación de la praxis se prolonga en un estudio, más o menos esbozado, del obrar del hombre y del tema de su cooperación con Dios en la obra de la creación (Cox, Newbigin).

En esos puntos puede quedar resumida la temática central de los autores que nos ocupan. Conviene no obstante señalar algunas de las implicaciones de su planteamiento central, aunque, para no alargar la exposición, no hayamos hecho referencia a ellas al analizar cada autor. Esas implicaciones afectan sobre todo a dos campos:

1. La eclesiología. La importancia atribuida a la praxis lleva a presentar a la Iglesia a la luz de la función de servicio al cristiano presente en el mundo. Esta consideración puede ser fecunda, y ayudar tanto en los planteamientos dogmáticos como en los pastorales. Hay el peligro, sin embargo, de caer en un antiestructuralismo, que disuelva la figura de la Iglesia, y, en las posturas extremas, que afirmen que lo divino es inmanente a lo humano, de decretar la desaparición de lo sagrado como realidad autónoma y por tanto de la Iglesia en cuanto tal.

2. La moral. En el núcleo mismo del modo de plantear el tema los autores examinados está el poner en primer plano las exigencias éticas que el cristianismo trae consigo. En este sentido, se suman a un movimiento más amplio e iniciado por razones muy diversas, que lleva a poner cada día más de relieve la unión entre fe, religión y moral, o, en otras palabras, a exponer la moral no como mera ética de obligaciones, sino como expresión de la existencia cristiana. También aquí, junto a las posibles aportaciones, es necesario señalar las deficiencias, concretamente la tentación —muy clara por ejemplo en Robinson— de reducir la moral a una moral de intenciones o actitudes, prescindiendo casi por entero de los contenidos éticos del obrar.

El breve resumen que acabamos de intentar muestra la complejidad de la temática estudiada: a partir de la idea de secularización se replantea la totalidad de la fe cristiana. Quisiera por eso concluir esta exposición con dos observaciones de fondo que me parecen esenciales.

La primera se refiere al mismo punto de partida: el proceso de secularización. La idea de que estamos en la etapa final de un proceso de secularización resulta sugestiva, y parece responder a experiencias que, en un grado o en otro, pueden considerarse universales. Si se examina el asunto con más detalle se advierte enseguida que esa frase significa cosas muy distintas: para algunos, que están por tanto abocados a caer en el ateísmo, el proceso de secularización significa que el hombre ha llegado a su mayoría de edad y que puede por tanto prescindir de la idea de Dios; para otros, que se mueven en un terreno no filosófico sino sociológico, indica que hoy la religión influye menos que en el pasado en las decisiones prácticas; en otros casos, quiere decir que la fe no debe manifestarse tanto en gestos exteriores, formalmente sagrados, cuanto en un modo de obrar y comportarse, etc.

No es necesario reflexionar mucho para notar que esos diversos sentidos no son equivalentes, más aún que incluso pueden ser contradictorios. En otras palabras, la teología no puede proceder, dando por supuesto que existe un proceso de secularización y sacando consecuencias, sino que, como primer paso, ha de enfrentarse críticamente con esa idea, analizar si verdaderamente existe ese proceso y determinar su naturaleza y sentido. Sólo una vez cubierta esta primera etapa, se estará en condiciones de trabajar con rigor.

La segunda observación tiene por objeto recordar que los autores examinados, y el modo en que se plantean los problemas, deben ser comprendidos con el trasfondo de la historia intelectual del protestantismo en los últimos tiempos. Las jóvenes generaciones de profesores protestantes de teología se han formado en la llamada Neo-Ortodoxia o teología dialéctica surgida después de la crisis del protestantismo liberal y cuyos representantes más significativos son Barth, Bultmann y Tillich. Una de las ideas centrales de la teología dialéctica es precisamente que la Palabra de Dios no puede ser captada por ninguna palabra humana que la exprese. Todo intento de manifestar a Dios o de señalar vías humanas que nos conduzcan a El, quedan pues totalmente excluidas. Al obrar así, la teología dialéctica se coloca en un círculo cerrado, del que, a modo de estallido, puede salir la "muerte de Dios".

Por una parte, aísla la palabra de Dios de todo contexto cultural. Barth, sobre todo el Barth de los primeros escritos, sostenía que el teólogo debe atender sólo a la Escritura, a la Palabra de Dios, que debe exponerse en términos bíblicos, sin tener especialmente en cuenta la historia y el pensamiento modernos. La pura fe puede llegar a ser así una fe que olvida al hombre, y que por tanto se hace inhumana. Esta experiencia podemos encontrarla reflejada en una página de Altizer: "Dos generaciones de teólogos han luchado contra el ateísmo del siglo XIX y sobre esos ataques han edificado una forma autónoma de la Palabra, que se ha aislado de las fuerzas demoníacas de la historia humana. Pero nosotros hemos podido ver que esa opción teológica ha desembo-

cado en una forma de la Palabra absolutamente inhumana y privada de significado..." (64).

Por otra parte, ante cualquier objeción o ante la duda del incrédulo, el teólogo de la Neo-Ortodoxia protestante no tiene más recurso que afirmar que Dios es el Totalmente Otro, y reiterar que no hay ninguna vía analítica que nos conduzca hacia el reconocimiento de la existencia de lo trascendente. Y una opción que se presenta como irracional, está expuesta a ser considerada como imaginaria. Este tránsito se observa con toda claridad en Paul van Buren que, al principio de su libro, cita un apólogo tomado de A. Flew (65), si alguien nos hablara de un jardín cuidado por un jardinero, pero al mismo tiempo nos dijera que a ese jardinero no hay manera de verlo ni de comprobar de ningún modo su acción, sería lícito preguntarle: En qué se diferencia un jardinero invisible, intangible y eternamente huido, de un jardinero imaginario o incluso de un jardinero inexistente?

Una reflexión sobre los autores protestantes que han tratado sobre la secularización no puede realizarse sin tener en cuenta esa problemática. Eso trae consigo una cierta dificultad de intelección para un católico, que está acostumbrado a moverse en un mundo intelectual diverso. Pero, sobre todo, obliga a plantear con toda claridad las cuestiones ontológicas. La metafísica —y concretamente la teodicea— es hoy más que nunca absolutamente necesaria para un diálogo intelectual en el tema que nos ocupa.

Las dimensiones y naturaleza de un boletín bibliográfico no permiten comentar y apuntar esas cuestiones filosóficas y teológicas esenciales para una clarificación de esta temática. Es necesario anotar no obstante que la teología de la secularización se lanza por un camino equivocado cuando, para presentar el mensaje cristiano a los hombres de hoy y poner de relieve la importancia de la praxis, postula que pase a un segundo plano, o que cese del todo, la predicación sobre Dios mismo. El mensaje sobre Dios es el núcleo de la doctrina y de la existencia cristiana: sólo hablando de Dios y viviendo de El puede alguien ser y llamarse cristiano.

Importa subrayar además que sólo partiendo de una clara y tajante afirmación de la existencia de Dios, de su señorío sobre la historia humana, y de su trascendencia, es posible elaborar una teología de la existencia terrena. Para un pensador ateo, hablar de existencia terrena, no constituye problema alguno: es la única realidad que conoce. El problema surge como cuestión específica al conocer el Dios trascendente y su revelación sobre el estado escatológico; porque eso equivale a afirmar que la existencia terrena no es la única existencia: más aún, que es una situación transitoria, que la figura de este mundo pasa (cfr. I Cor 7, 31), de modo que el cristiano no tiene aquí su ciudad permanente (cfr. Hebr 13, 14). Es entonces, teniendo presente todo ese trasfondo, como adquiere

(64) *The Gospel of Christian Atheism*, p. 20.

(65) A. FLEW, *New Essays in Philosophical Theology*, Londres 1955, p. 96.

un sentido preciso la pregunta: ¿qué valor tiene la existencia terrena? Sólo formulándola así nos puede llevar a elaborar una teología de la secularidad, es decir, del existir cristiano en el tiempo (*saeculum*). Todo lo que sea, pues, plantear el tema sin referirse explícitamente a Dios, no puede conducir más que al equívoco, cuando no es —como por desgracia sucede en muchos casos— una manifestación de ateísmo o de debilitación de la fe.

Las perspectivas apuntadas son muy elementales. Bastan quizá para mostrar en primer lugar que una reflexión sobre la situación cultural y religiosa de nuestro tiempo exige madurez y ponderación de pensamiento, pues están ahí implicadas cuestiones sociológicas y filosóficas de no fácil dilucidación. Y por otra parte —y esto es lo más importante— que una teología de la existencia terrena debe ser una teología de la vida de Dios en la historia humana, y no una teología “ateológica” de la historia humana sin la vida de Dios (66).

(66) He resumido brevemente algunas de las consideraciones que ya hice en un ensayo precedente (*Secularización y existencia cristiana*, en “Palabra” número 34, 1968, p. 13-18), y que me propongo desarrollar más ampliamente en un futuro inmediato.

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.