

Udo Schaefer

EL DOMINIO IMPERECEDERO



6/15

EL DOMINIO IMPERECEDERO

EL TORO - BATA DE ESPAÑA

EL DOMINIO IMPERECEDERO

La Fe Bahá'í y el Futuro de la Humanidad

A mi querida esposa

Sigra

"Tú eres mi dominio y mi dominio es impercedero,
¿por qué, pues, temes perecer?"

Bahá'u'lláh

EDITORIAL BAHÁ'Í DE ESPAÑA

EL DOMINIO IMPERECEDERO

La Fe Bahá'í y el Futuro de la Humanidad

"Tú eres mi dominio y mi dominio es impercedero."
"Por qué, pues, temes percert?"

Publicado al castellano en convenio con:
George Ronald, Publisher

Título original en inglés:
The Imperishable Dominion

Traducido al castellano por:
Josep Julià Ballbé

© Asamblea Espiritual de los Bahá'ís de España
Editorial Bahá'í de España
Bonaventura Castellet 17
08222 TERRASSA (Barcelona)

Primera edición en castellano:

Depósito Legal: B. 23.977-1988
ISBN 84-85238-38-9

Impreso en los Talleres Gráficos de la M.C.E. Horeb
E.R. No.265S.G. - Polígono Industrial Can Trias
Calles 5 y 8 - VILADECAVALLS (Barcelona)

Printed in Spain - Impreso en España

INDICE

Prefacio	11
Introducción	17
I. Terminó la religión	21
II. <i>A mi querida esposa</i> La Fisonomía de nuestro tiempo	47
III. <i>Sigrun</i> Religion y Ciencia. Armonía o Incompatibilidad?	89
IV. <i>ya que sin su ayuda no hubiese sido posible</i> Días no está <i>escribir este libro.</i>	111
V. La Revelación divina en la historia	127
VI. ¿Qué es la verdad?	137
VII. La unidad de los religiosos	149
VIII. La nueva sociedad	157
IX. Los babé is en el viejo orden de cosas	177
X. Autoridad y libertad	185
XI. La responsabilidad del hombre	227
XII. El hombre nuevo	245
XIII. La comunidad de Babé is	281
XIV. Perspectivas	303
Referencias	309

ÍNDICE

	Prefacio	11
	Introducción	17
I	Terminó la religión	21
II	La Fisonomía de nuestro tiempo	47
III	Religión y Ciencia: ¿Armonía o Incompatibilidad?	99
IV	Dios no está muerto	111
V	La Revelación divina en la historia	127
VI	¿Qué es la verdad?	137
VII	La unidad de las religiones	149
VIII	La nueva sociedad	157
IX	Los bahá'ís en el viejo orden de cosas	177
X	Autoridad y libertad	185
XI	La responsabilidad del hombre	227
XII	El hombre nuevo	245
XIII	La comunidad de Bahá'u'lláh	281
XIV	Perspectivas	303
	Referencias	309

Así los poderosos versos de tu Señor te han sido enviados nuevamente para que puedas levantarte a recordar a Dios, el Creador de tierra y cielo, en estos días en que todas las tribus de la tierra se han lamentado, y los cimientos de las ciudades han temblado, y el polvo de la irreligión ha envuelto a todos los hombres, salvo aquellos a quienes Dios ha placido eximir. Di: Aquél que es el Irrestringido ya ha llegado, en las nubes de luz, para revivir todas las cosas creadas con la brisa de su Nombre, el Más Misericordioso, y unificar al mundo, y reunir a todos los hombres en derredor de su mesa que ha sido enviada desde el cielo.

Bahá'u'lláh, Tabla a Napoleón III

¡Oh Rey! Yo no era más que un hombre como otros; dormía en Mi lecho, cuando, he aquí, las brisas del Todoglorioso soplaron sobre Mí, y Me enseñaron el conocimiento de todo lo que ha sido. Esto no es de Mí, sino de Uno que es todopoderoso, omnisapiente. Y Él Me ordenó elevar Mi voz entre tierra y cielo, y por esto Me sucedió lo que ha hecho correr las lágrimas de todo hombre de entendimiento. La erudición corriente entre los hombres no la estudié; en sus escuelas Yo no entré. Pregunta en la ciudad donde vivía, para que puedas estar bien seguro de que Yo no soy de aquellos que hablan en falso. Esta no es sino una hoja que los vientos de la voluntad de tu Señor, el Todopoderoso, el Todoalabado, han movido. ¿Puede estar quieta en tanto que soplan los vientos tempestuosos?

Bahá'u'lláh, Tabla a Násiri'd-Dín Sháh

¡Oh Papa! Desgarra los velos. Aquél que es el Señor de los Señores ha llegado bajo la sombra de nubes, y el decreto ha sido cumplido por Dios, el Todopoderoso, el Irrestringido... Verdaderamente, el día de la cosecha ha llegado, y todas las cosas han sido separadas una de otra. Él ha almacenado aquello que Él escogió en los receptáculos de la justicia, y ha arrojado al fuego aquello que lo merece. Así ha sido decretado por vuestro Señor, el Poderoso, el Amante, en este Día prometido. Él, ciertamente, ordena lo que Le place.

Bahá'u'lláh, Tabla al Papa Pío IX

Exhortamos a la humanidad en estos días, cuando el semblante de la justicia está mancillado con polvo, cuando las llamas de la incredulidad están ardiendo vorazmente y el manto de la sabiduría ha sido rasgado, cuando la tranquilidad y la lealtad han menguado y las pruebas y tribulaciones han crecido en severidad, cuando los convenios son violados y los lazos cortados, cuando ningún hombre sabe cómo discernir la luz de la oscuridad o distinguir la guía del error.

Bahá'u'lláh, "Lawh-i-Hikmat"

PREFACIO

Este es un libro valiente. Su autor, el Dr. Schaefer es verdaderamente valiente en sus convicciones. Hoy en día hace falta ser un hombre valeroso para ir contra corriente y atreverse a llamar a las cosas por su nombre. Una de las paradojas de la sociedad llamada permisiva es que no permite a nadie poner en tela de juicio su legitimidad. La sociedad permisiva no tolera a los críticos, pues la hacen sentirse culpable. No tiene ningún escrúpulo para usar las armas sofisticadas del terrorismo intelectual contra los defensores de la moralidad "pasada de moda" y la decencia común. El creyente religioso, el padre responsable, el niño obediente, la esposa amante, el marido fiel, el ciudadano que respeta la ley, el obrero concienzudo, el estudiante que estudia de verdad, el educador que educa de verdad, el sacerdote que ora y, por encima de todos, el moralista que continúa distinguiendo entre el bien y el mal, son ridiculizados, rechazados como fósiles sin importancia. "Les falta algo", es el veredicto final que condena a estos herejes ignorantes. Pueden creerse afortunados cuando se les injuria o amenaza: ¿no calificó Sartre a los que no estaban de acuerdo con sus puntos de vista como "salauds" (bastardos)? Sí, al Dr. Schaefer "le falta" realmente algo... pero no le importa. Su blanco favorito es la sociedad permisiva. No se anda con remilgos cuando denuncia su malignidad.

De todos los tipos de tiranía, la tiranía de la moda -y en especial de la moda intelectual- es quizá la más despiadada. En raras ocasiones se juzgan las ideas

filosóficas según su valor intrínseco, sino más bien según su grado de "modernidad". Ya no importa si son "verdaderas" o "sabias"; lo que sí importa mucho es si están de acuerdo con las modas al uso y el humor de cierta autodenominada "intelligentsia". La famosa declaración de Nietzsche sobre la supuesta muerte de Dios, por ejemplo, fue aceptada sin crítica como una información fidedigna por incontables personas, como si hubieran leído una noticia real en el periódico. Otro slogan más reciente, acertadamente citado en el libro del Dr. Schaefer, es el anónimo "Il est interdit d'interdire" (Prohibido prohibir), que probablemente es un récord histórico entre los aforismos absurdos. Y sin embargo, miles de personas lo han adoptado sin más como espina dorsal de su filosofía, sin darse cuenta de la contradicción inherente a esta ingeniosa máxima y de la inconsistencia de prohibir algunos tabúes —preferiblemente tabúes de otras personas— al tiempo que crean montones de nuevos tabúes propios. El Dr. Schaefer tiene poca paciencia con tales manías. Ve claramente que una sociedad decadente no puede producir sino una filosofía decadente y modos de vida decadentes, y que la decadencia no es redimida en absoluto por su modernidad.

Ni todo lo moderno o de moda es necesariamente bueno, verdadero o admirable; ni todo lo que es alabado por un pequeño grupo de jueces profesionales de la sabiduría es necesariamente digno de elogio, aunque multitud de personas irreflexivas crean y sigan ciegamente a tales jueces. Tal como señala el Dr. Schaefer: "...La verdad de una idea es independiente del número de sus partidarios. El número no es un criterio de veracidad". Ni lo es, estamos tentados a añadir, la "modernidad" o la popularidad temporal. El sentido común sería un criterio mucho más digno de crédito y el Dr. Schaefer demuestra que posee este, más bien poco común, don en un alto grado.

El Dr. Schaefer es abogado. Como tal, cree, por supuesto, que las leyes son superiores a la anarquía y las leyes sabias a las absurdas. Idealmente, las mejores leyes posibles tienen un origen divino más que humano. Las grandes religiones del pasado han declarado que tales leyes inspiradas en la divinidad existían y que fueron entregadas repetidamente a la humanidad a través de diversos videntes, profetas e iluminados, a lo largo de la dilatada historia humana. Sin embargo, las iglesias consolidadas —que, a la larga, se han constituido por decreto como únicas herederas y propietarias de estos antiguos mensajes de las alturas— estaban demasiado prestas a ofenderse por la intromisión de intrusos que proclamaban que la voz de Dios aún debía de oírse y que aún descendían de los cielos nuevos mensajes. La mera noción de una *nueva* revelación, de un mensaje *adicional*, era un anatema para la casta del clero profesional, pues consideraba que provocaría una especie de devaluación del mensaje más antiguo, que acaparaba como propiedad personal. Su monopolio parecía comprometido cada vez que un recién llegado decía haber establecido la comunicación interrumpida entre la divinidad y la raza humana. De ahí la oposición sacerdotal sistemática a cualquier alusión a la posibilidad de un nuevo ciclo profético, cuya revelación tenga lugar fuera de los "cauces adecuados". Todas las grandes iglesias establecidas, en una u otra ocasión, han luchado contra nuevos profetas y han tildado a la nueva profecía de herética: los fariseos consideraban a los primeros cristianos herejes, los católicos consideraron herejes a los protestantes, los protestantes consideraron herejes a los mormones y los musulmanes consideraron herejes a los bahá'ís; para dar sólo algunos ejemplos de una política eclesiástica general y respetada por largo tiempo. Las iglesias establecidas son propensas a ver la revelación como libro inalterable. Las personas realmente religiosas, en cambio, siempre anhelan efusiones frescas de lo que Swe-

denborg llamara "amor y sabiduría divinos". No se contentan con meras crónicas, por muy admirables que sean. Lo que quieren es el Logos... ¡vivo! Del mismo modo, los abogados saben que las leyes deben ser revisadas, redactadas de nuevo e imbuidas de un nuevo vigor periódicamente, pues, si no, pierden su relevancia o su eficacia.

Hace muchos años, el Dr. Schaefer se dio cuenta de que las "antiguas" leyes divinas ya no se entendían ni eran obedecidas. Vio que la humanidad necesitaba un nuevo conjunto de leyes, así como un nuevo Convenio con el Legislador Divino. Buscó una fe que pudiera satisfacer esta necesidad y descubrió la Fe Bahá'í.

La Fe Bahá'í es una religión poco conocida, al menos en Europa. Es también relativamente reciente, aunque quiere ser nada menos que la religión monoteísta perenne, la religión de Zoroastro y Abraham, de Melquisedec, Moisés, Jesús y Mahoma. Las iglesias establecidas, que fácilmente olvidan sus propios principios como cultos oscuros, ridiculizan al nuevo movimiento religioso considerándolo como "simple secta" que, por tanto, debería ser despreciada, perseguida y, a ser posible, aniquilada. Quizá el mundo ha olvidado las bárbaras torturas y masacres que sobrevinieron a los primeros bábís y bahá'ís mediado el siglo diecinueve, pero las recientes persecuciones infligidas contra sus bisnietos en el Irán del imán Jomeini han saltado a los titulares. Centenares, quizá miles de personas han sido humilladas y asesinadas salvajemente porque rehusaban creer que Dios sea Odio y que las leyes de Dios impliquen intolerancia, chovinismo, esclavitud para las mujeres, obscurantismo y fanatismo institucionalizados.

Estos espantosos estallidos de salvajismo moderno, junto con la profusión general del terrorismo, la crueldad, el vandalismo y la violencia caprichosa, de-

PREFACIO

muestran sólo el acierto del Dr. Schaefer cuando expresa la opinión de que una nueva religión, necesitada urgentemente, proporcionaría a los hombres y mujeres actuales una nueva ideología y una legislación capaz de alimentar una nueva civilización mundial. La triste realidad es que grandes porciones de la sociedad moderna ya no están **civilizadas** en ninguno de los sentidos de la palabra. En un pasado remoto el judaísmo, el cristianismo, el islam, el hinduismo, el taoísmo, el budismo y otros sistemas religiosos hicieron mucho por civilizar a las personas, o para ayudarles a civilizarse por sí mismas. Desgraciadamente, con la posible excepción de algunas versiones modernas de estos credos antiguos, ninguno de ellos da más de sí. El mensaje divino debe oírse de nuevo. Según el **Bhagavad Gita**, "cada vez que el dharma se desvanece y prevalece la injusticia, yo (el 'avatar' la manifestación de Dios en forma humana...) nazco de nuevo. Para la liberación de las personas rectas, para la destrucción de los que practican el mal, para restituir la Justicia a su trono, nazco y renazco, de generación en generación". Ver la Justicia restituida a su trono es ciertamente el deseo más ferviente del Dr. Schaefer. Él cree que Bahá'u'lláh, el profeta de la Fe Bahá'í, es el último mensajero celestial. Expone la causa bahá'í a personas no-orientales. Su razonamiento es muy fascinante y el lector se siente agradecido al ofrecérsele este género casi extinguido: unos cimientos razonables para la esperanza, en un mundo aparentemente desesperanzado.

Dr. Jacques CHOLEUR

Profesor de la Universidad de
Avignon (Francia)

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN INGLESA

Nadie puede negar con seriedad que vivimos en una época de conmoción global. Todos los aspectos de nuestra existencia están siendo transformados y revolucionados. También son muy evidentes los múltiples síntomas de una crisis espiritual, sin precedentes en la historia. ¿Cuál es la causa de este proceso siniestro y adónde nos lleva?

Este libro surge de la convicción de que la destrucción y la violencia que nos rodean y los peligros, ahora claramente visibles, que amenazan y oscurecen el horizonte de nuestro futuro tiene sus raíces en un acontecimiento espiritual que aún es muy desconocido por el mundo. Es el advenimiento del **Kairos**, la era profetizada en tiempos pasados y ahora realizada por la venida de Bahá'u'lláh. Es el tiempo señalado en el que lo eterno, lo incuestionable, se ha cruzado con el curso de la historia y ha intervenido en el mundo pasajero. Este acontecimiento, por el cual "el equilibrio del mundo se ha visto conmocionado" (Bahá'u'lláh, **Kitáb-i-Aqdás**; Sinopsis párrafo Nº 21), demostrará ser un punto de inflexión en la historia: el viejo orden ha sido sacudido y se desvanece gradualmente; amanece una nueva realidad.

Empezando con una descripción -inevitablemente bosquejada y fragmentaria- del declive de la religión y la derrota de los valores glorificados por el tiempo -en otras palabras, una descripción de nuestro mundo secular, que cambia velozmente-, este libro intenta comparar las características esenciales de esta nueva realidad con las actitudes que prevalecen en la sociedad actual. Esta comparación, que ocasionalmente se centra en conceptos cristianos tradicionales, capacitará al lector para alcanzar una comprensión más profunda del mensaje de Bahá'u'lláh.

La religión de Bahá'u'lláh difiere en muchos sentidos de los puntos de vista, ideas, valores y teorías que prevalecen en la sociedad actual; de hecho, es directamente opuesta a muchos de ellos. Tal como la luz sólo adquiere su color mediante el objeto sobre el que recae, así las insondables profundidades de la nueva Palabra de Dios son reveladas mediante una confrontación con maneras de pensar que están muy lejos de las "flores de la sabiduría y el conocimiento verdaderos" (Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Iqán*, p. 46). Por eso el autor no puede evitar adoptar una postura firme, puesto que, en un mundo que ha perdido su orientación y en una época que prefiere el lenguaje frívolo, nadie ganaría con una comparación tibia y sin color. Es necesaria una confrontación más que una comparación, incluso si este proceso demuestra ocasionalmente la verdad de la observación del Lichtenberg: "Es casi imposible ostentar la antorcha de la verdad sin que la barba de alguien se chamusque".

Debo decir algunas palabras sobre las citas, pues el lector puede preguntarse por qué hay tanta profusión. La razón es que en una crítica de tipo teológico, cultural o social, parece aconsejable dejar hablar por sí mismos a los autores relevantes. Al mismo tiempo permite a este autor contradecir la objeción de que los resultados a los que ha llegado son una interpretación muy subjetiva de sus intentos para demostrar lo que ya cree: a saber, que las arenas de la era antigua se han terminado. En los lugares en que la Fe Bahá'í es el tema del discurso, pareció al autor que la simple referencia al original no sería suficiente pues muchos lectores no tienen acceso a ellos. Además, no hay mejor modo de comunicar una impresión directa e intacta del espíritu que inunda la revelación de Bahá'u'lláh que permitir al texto revelado hablar por sí mismo.

Este libro es el resultado de la revisión de un artículo publicado unos años atrás ("Qué significa ser bahá'í", en *The Light Shined in Darkness*, pp. 19-52). Por ofrecer sólo un mínimo de información sobre la historia de la Fe Bahá'í, no pretende ser una introducción a ella. Sin embargo el lector es orientado a lo largo del libro hacia varias fuentes

INTRODUCCIÓN

de la literatura bahá'í. También sería ventajoso para él si se familiarizara con las enseñanzas bahá'ís esenciales, como las presentan cierto número de obras muy comprensibles. (Por ejemplo: J. E. Esslemont, *Bahá'u'lláh y la Nueva Era*, Terrassa 1976; John Huddleston, *The Earth is But One Country*, Londres 1976)

A propuesta del editor, y con el fin de incrementar la legibilidad del libro, se han incluido en un apéndice las traducciones de las locuciones y citas extranjeras. Las citas de la Biblia pertenecen a la versión del Rey Jaime; las citas del Corán pertenecen a la traducción de Rodwell. Las referencias de las citas de *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*, compilación ampliamente utilizada se utiliza por capítulo y párrafo y no por número de página, pues este libro bahá'í tiene varias ediciones diferentes.

Finalmente me complacería agradecer a todos aquellos que, con su crítica y estímulo, han contribuido al estilo y al contenido de este libro: Ulrich Gollmer, Dr. Ihsan Halabi, Foad Kazemzadeh, Peter Mühlshlegel, Dr. Bado Panahi y Joachim Reitz. Estoy particularmente en deuda con Gottfried Lemberg, juez del Alto Tribunal Administrativo de Baden-Württemberg, por su lectura crítica del manuscrito y sus valiosas ideas. Me gustaría agradecer su colaboración a todos los que han ayudado en la preparación de esta edición inglesa: los traductores, Janet Rawling-Keitel, David Hopper y Patricia Crampton, con la asistencia de Cornelia Meseke, Mathy Thymm-Bellows, Gerald Keitel y Peter Terry; al editor, May Ballerio, y a los administradores de George Ronald; los revisores de la Asamblea Espiritual Nacional del Reino Unido; y los correctores de pruebas. También estoy profundamente agradecido a mi esposa por la paciente mecanografía de las muchas versiones del texto y por hallar las ediciones inglesas de muchas citas.

Heidelberg,
Otoño de 1982

U. SCHAEFER

¿TERMINÓ LA RELIGIÓN?

LA SECULARIZACIÓN DE NUESTRO MUNDO

Cualquier persona que hoy en día confiese creer en una religión revelada será considerado, incluso por los eclesiásticos como una "excepción interesante" (1) y cualquier persona que profese realmente como seguidor de una nueva religión, y esté comprometido con ella, será considerado por sus contemporáneos, casi sin excepción, como un exótico extraño. Muchas personas consideran al pensamiento religioso una reliquia del pasado, anticuado, sentenciado a la extinción, una creación poética del intelecto humano que acompañó al hombre sólo en la medida que faltaba la explicación científica del mundo, basada en la razón y en la lógica. En nuestro mundo ilustrado, moldeado por la razón y la ciencia, la religión se ha vuelto superflua. Lo que una vez fuera el principio más profundo de nuestra existencia, ahora se ve empujado al último lugar. Pues el Dios del siglo veinte ya no es "una fuerza determinante de nuestra existencia terrena, sino simplemente un pretexto, una palabra vacía para envolver otros intereses. Existe sólo como tema de debate y no como fuerza vital en la vida" (2). Dios se ha desvanecido del horizonte y se ha vuelto una "palabra extraña" (3).

Vivimos en una nueva era, una "era tecnológica", una "era atómica", una "era cósmica", o cualquier otro apelativo que uno guste usar para expresar el hecho de que soporta las huellas de fuerzas cuyo carácter es profano, es decir, la ciencia y la tecnología. El hombre ha dividido el átomo y ahora intenta solucionar los problemas de la microestructura de la materia; ha aterrizado en la Luna y ha hecho pruebas

espaciales hacia los más distantes planetas de nuestro sistema solar; en el quirófano el corazón humano ha sido substituído durante horas por una máquina; los bioquímicos han descifrado las estructuras de la materia animada y están consiguiendo **alterarlas**. Ya no basta denominar a nuestro tiempo "era tecnológica", es la "era de la tecnocracia": "La tecnología se ha vuelto el argumento de la historia en la que nosotros sólo somos co-históricos"(4).

Nuestro mundo moderno tiene sus raíces en aquella revolución copernicana del pensamiento que desterró los recursos de las fuentes autoritarias del pasado (un método que en la Edad Media se practicaba como ciencia) y los substituyó por un modo de investigar la naturaleza que se cimenta en la teoría experimental y racional y que es independiente de los precedentes anteriores. El mundo moderno funciona según la máxima de Galileo: "Medid todo lo que sea medible y haced medible todo lo que sea inmedible". Esta nueva actitud de la mente, que implica una liberación del prejuicio y las ideas preconcebidas y al mismo tiempo un compromiso con la disciplina metodológica y la objetividad absoluta, se consideró el ideal del hombre en este recién conseguido estado de independencia y madurez.

La marcha progresiva de la ciencia señaló el retroceso de la religión. Esto condujo a la secularización(5) del mundo y al desarrollo de una concepción secular del hombre, que lo consideraba como individuo autónomo: "La fe ha prevalecido durante mil años, pero ahora la duda ha tomado su lugar... La duda se difunde sobre verdades por largo tiempo veneradas y lo que siempre se dio por sentado ahora se cuestiona"(6). El progreso científico y la pérdida de la trascendencia son las dos caras de una misma moneda, los componentes inseparables del mismo proceso histórico que ha conducido a nuestro mundo moderno. Con la aparición de la ciencia se produjo un hiato desastroso entre la religión y la ciencia, entre la fe y el conocimiento, pues la Iglesia también proclamaba la verdad en áreas que trascendían su autoridad, es decir, las de la ciencia empírica(7). El pensamiento científico y la fe religiosa se situaron desde entonces en los polos de una con-

ciencia moderna dividida.

El gran movimiento espiritual de la Europa moderna que condujo a la secularización de la sociedad fue la Ilustración, que empezó en el siglo diecisiete y floreció en el dieciocho. Este movimiento fue "esencialmente revolucionario, dirigido contra la autoridad de la tradición intelectual y religiosa. La fuerza positiva que lo empujaba era una afirmación determinada de la libertad del individuo, libertad social y política, intelectual y religiosa. Este espíritu se expresó a sí mismo de la manera más enfática en una fe nueva y extravagante en el poder de la razón. La fe en los antiguos presupuestos y autoridades, durante tanto tiempo considerada válida e incuestionable, dio paso a un espíritu de crítica. Ahora se buscaba la fe exclusivamente por el camino de la discusión; la demostración lógica, como la que hallamos en Euclides, fue considerada la única base adecuada para la convicción; la razón se proclamaba autónoma y asentada por sí misma como único tribunal de apelación. Y con la razón así acomodada, los misterios profundos de la vida, la indefinible e inculcable, recibieron un reconocimiento y una apreciación exiguos. La época era mayoritariamente ciega a los valores estrictamente religiosos. Aquello que, desde el punto de vista de la razón, estuviera rodeado de un halo de misterio, caía bajo el dominio de la sospecha; los sentimientos, pasiones y emociones del hombre tenían mala reputación. Así, el movimiento adoptó una frialdad austera y estéril, que fue bien recibida en un principio como el primer aliento de aire de montaña después del calor sofocante de las llanuras; con el tiempo, sin embargo, desanimó al hombre y lo condujo de nuevo a una apreciación de la cara más soleada y agradable de la vida humana"(8). La principal preocupación de la Ilustración que siguió "pisando los talones a las guerras religiosas de Francia y Alemania" fue la humanidad: "Estuvo marcada, en consecuencia, por un rechazo a la intolerancia y la persecución que habían caracterizado a estos conflictos"(9).

Progresivamente la fe declinó; se puso en duda la revelación cristiana, convirtiéndola en un tema de discusión, hasta que el ateísmo moderno alcanzó su primer cenit con la Ilus-

tración de la Francia del siglo dieciocho. En las obras de los racionalistas d'Holbach, Helvetius, Diderot y Voltaire, la razón asumió el trono que había ocupado hasta entonces la revelación. En 1793, en Nôtre Dame, París, Dios fue públicamente "destronado". El ateísmo se convirtió en un movimiento político. En un principio fue un tipo de ateísmo burgués-liberal, pero fue seguido más tarde por una forma proletaria-socialista que es hoy en día el ingrediente dominante de la doctrina de estado en los países comunistas.

El conflicto entre la religión y la ciencia llegó a su punto máximo en el siglo diecinueve. Estas tendencias se intensificaron y se aceleraron, culminando por una parte en los grandes descubrimientos de la ciencia y, por otra, en la disección filosófica de la religión, el quebrantamiento de la concepción religiosa de la vida y en la aparición de una ideología atea. El siglo diecinueve es el verdadero inicio de la era actual; en un sentido incluso más profundo, como veremos. Así como nuestra vida moderna y nuestro mundo tecnológico se basa en lo que se descubriera en el siglo diecinueve y en él se concibiera, así el pensamiento ateo predominante tiene actualmente sus raíces en las ideas que los filósofos destacados del mismo siglo pensaron y enseñaron. El grito "¡Dios ha muerto!" que resonó en aquel tiempo, ha hecho más que cualquier otra cosa por conformar la fisonomía del nuestro. Los pensadores que, en la fase final de las religiones del ciclo adámico, "en el tiempo del fin"(10), sentaron los cimientos filosóficos que constituyen hoy en día el credo de una falta de fe sistemática, fueron Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche.

"¡DIOS HA MUERTO!"

Ludwig Feuerbach intentó demostrar que Dios es simplemente un reflejo del hombre. Según Feuerbach, la relación entre el hombre y Dios es en realidad una relación entre el hombre y él mismo, su **alter ego**, al que ha conferido los más altos tributos de su especie: "Lo que un hombre declara respecto a Dios, lo declara en realidad respecto a sí mismo"(11). La

religión es la "naturaleza humana reflejada en sí misma", "Dios es el espejo del hombre"(12). Se sigue que "la vida futura es el presente en el espejo de la imaginación"(13). "El principio, centro y final de la religión es el hombre" (14). Invirtiendo el relato bíblico de la creación, dice Feuerbach: "El hombre en primer lugar crea inconsciente e involuntariamente a Dios a su propia imagen y después Dios crea consciente y voluntariamente al hombre a su imagen y semejanza"(15). En realidad, el hombre tiene su "más elevado ser, su Dios, en su interior"(16). "Así, el hombre es el Dios del hombre"(17): **Homo homini Deus**, dice Feuerbach(18) y añade que esta ocurrencia fue el punto de inflexión en la historia del mundo(19). La antropología es esencialmente, por tanto, "el misterio de la teología cristiana"(20). Para Feuerbach, la religión es una forma degradante de alienación, un extrañamiento del hombre respecto a sí mismo(21).

En su crítica de la religión, Karl Marx da un paso más que Feuerbach al declarar que la religión está determinada y depende de las influencias sociales. Las raíces de la religión están plantadas en el suelo de los intereses económicos en conflicto; si se elimina el conflicto, la religión morirá. El propósito de esta crítica es exponer a Dios y a la religión como una ideología, una "útil invención" y una superestructura ideológica de la clase dirigente. La religión es la autoafirmación del hombre esclavizado y alienado de sí mismo. Crece a partir del suelo de la pobreza y de la explotación: "La miseria de la religión es a la vez una expresión y una protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón y el alma de condiciones desalmadas. Es el opio del pueblo"(22). Según Marx, la religión es una forma de escape de la miseria social hacia una "felicidad ilusoria". Así, la crítica de la religión "es la crítica en embrión del valle de lágrimas cuyo halo es la religión... La crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica de la ley, la crítica de la teología en la crítica de la política"(23). Marx también creía que Dios debería morir para que el hombre pudiera vivir(24) y desprenderse de las muletas de la religión. Su crítica tam-

bién conduce a la conclusión de que el hombre es el ser más elevado y capaz de dirigir a la historia por un curso positivo, a condición de que sea capaz de apoderarse de los factores sociales que le han impedido tomar decisiones libres, en particular la idea engañosa de que Dios es el señor de la historia. Una vez liberado de tales engaños, estará en posición de tomar el timón con sus propias manos. La fe en Dios desaparecerá tan pronto como la explotación y la pobreza proletaria sean eliminadas y el "Reino de la Libertad" sea establecido. "El ateísmo primero, y el comunismo en segundo lugar, son las condiciones previas de la autoemancipación y autorrecuperación humanas"(25).

Después de Karl Marx, el pensador que ha jugado el papel más decisivo en el cambio de nuestro mundo moderno es Sigmund Freud, uno de los "padres de la iglesia" de la ciencia social moderna. Vivió en este siglo y, sin embargo, sus ideas fueron completamente conformadas por el diecinueve. Él también fue uno de los que "explicó" la religión. Tal como Walter Dirks señala(26), la teoría de Freud sobre el super ego ataca a la religión quizá incluso más radicalmente que Marx. En su obra **El Futuro de una Ilusión**(27), traza el origen de la religión remontándose a la indefensión del niño. Considera la religión como el resultado de deseos infantiles en adultos que añoran el refugio de la infancia. Según Freud, Dios es una figura paterna deificada y con esta idea concuerda el hecho de que la gente dirige sus plegarias al "Padre Nuestro". El psicoanálisis enseña que "un Dios personal es, psicológicamente, nada más que un padre enaltecido"(28). Freud considera la religión como un "delirio alucinatorio" o "una neurosis obsesiva universal" que, con la ayuda de la ciencia, la humanidad será capaz de erradicar(29).

Lo que para el poeta Jean Paul fue una pesadilla(30), para Nietzsche fue una certeza. Con "cautivadora fuerza de lenguaje" y "radicalidad de pensamiento"(31) anunció la muerte de Dios. La expresión "Dios ha muerto", que desde entonces se ha convertido en una frase tópica, tiene su origen en él. Describe al "loco" buscando a Dios con una linterna a plena luz del día: "¿Dónde ha ido Dios?" gritaba. "¡Te lo estoy

diciendo! Lo hemos matado, ¡tú y yo!". Proclama la muerte de Dios y celebra un requiem para Él en las iglesias, que desde su punto de vista se han convertido en nada menos que tumbas y sepulcros para este Dios. Que Dios ha muerto, que "la fe en el Dios cristiano se ha hecho inmerecedora de fe" es "el acontecimiento reciente más importante"(32). El hombre desea vivir sin restricciones e incluso ejercer el control sobre la eternidad que está atribuido al cielo. Lucha por ser el mismo divino, para alcanzar el ideal del "superhombre", y desea por tanto destituir a Dios; Dios debe morir para que el hombre pueda vivir. La fe en la otra vida es algo para los "enfermos y agonizantes". Ellos "inventaron lo celestial..." Buscaban escape a su miseria y las estrellas eran demasiado lejanas para ellos. Entonces suspiraron: "¡Oh si hubieran caminos celestiales para los cuales se pudiera entrar en otra existencia y en la felicidad. ¡Entonces idearon sus atajos y sus malditas aspiraciones!"(33).

Sin embargo, el loco que proclama la muerte de Dios no entona ninguna canción de alegría. Sus palabras despiertan temor y horror sobre lo que ha pasado: "¿Qué hicimos cuando liberamos a esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde vamos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos incesantemente? ¿Atrás, a los lados, hacia adelante, en todas direcciones? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos en una nada absoluta? ¿No nos ciega el espacio vacío? ¿No se ha enfriado? ¿No viene la noche continuamente, cada vez más oscura? ¿No habremos de encender linternas por la mañana?"(34).

Nietzsche, la Casandra de la cultura moderna, profetizó las consecuencias de la muerte de Dios, la abdicación de la transcendencia, este "período de tinieblas y eclipse, algo probablemente sin precedentes sobre la tierra"(35), y predijo: "Que todo ello debe ser colapsado ahora que esta fe ha sido socavada; pues hay tantas cosas construidas encima de ella, tantas cosas descansan en ella y se han convertido en ella misma: por ejemplo toda nuestra moralidad europea"(36). Reconoció claramente que la muerte de Dios era inseparable de la ruina de nuestros valores: "El nihilismo espera ante

la puerta: ¿de dónde viene éste, el más misterioso de los invitados?"(37). Su definición del nihilismo es "que los valores más altos se devalúan por sí mismos. Falta el objetivo; ¿por qué?, no hay respuesta"(38). Los valores supremos de la ética cristiana como el amor, la humildad, la generosidad, la sumisión y la compasión son abatidos y reemplazados por los nuevos valores de la dominación y la voluntad de poder. En términos concretos, Nietzsche previno las consecuencias que esto tendría para la humanidad: un "prolongado, vasto e ininterrumpido proceso de desmoronamiento, destrucción, ruina y derrota que ahora es inminente"(39). También se dio cuenta de que la abdicación de la trascendencia era un proceso lento cuyo nadir sólo se alcanzaría en el futuro. El loco dice: "Vengo demasiado temprano... aún no estoy en el momento adecuado. Este acontecimiento prodigioso aún está por el camino y viaja, aún no ha alcanzado las orejas de los hombres. Los relámpagos y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, incluso después de haberse realizado, para ser vistos y oídos"(40).

LAS TRADICIONES RELIGIOSAS DESGARRADAS

El "acontecimiento monstruoso", la "mayor oscuridad" anunciada por Nietzsche se hace visible en la actualidad. La fe tradicional en Dios se ha hecho inaceptable. Como el jesuita Arrupe lamentaba(41), el ateísmo se ha convertido en un "fenómeno mundial"(42). La noción de la providencia ha sido rechazada y la del "progreso" ha tomado su lugar; la fe en la revelación se ha visto reemplazada por la fe en la ciencia, una religión substituta a la que la gente "sirve" y para la que "hace sacrificios". El conocimiento basado en la razón ha tomado el conocimiento redentor de la religión. La razón está tomando el lugar de la tradición y se está convirtiendo en un factor determinante de la historia. Todos los problemas que no pueden ser resueltos empíricamente y expresados matemáticamente o solucionados de otro modo por los métodos de la ciencia moderna -por ejemplo, el sentido de la vida, el objetivo de la historia-, se exponen como "problemas aparen-

tes", como síntomas de una "migraña espiritual"(43), y son despachados por su falta de sentido. Se ha despojado al mundo de su magia, se le ha hecho racional, técnico y, en consecuencia, utilitario. Lo que resta es un vasto vacío en el que el hombre está desconectado de sus orígenes metafísicos y en el que se le empobrece con los meros "asuntos de este mundo" por los que preocuparse: "el descubrimiento, la invención, el progreso, la producción, el consumo"(44).

La creencia de que sólo las cosas que pueden comprenderse racionalmente, o ser medidas o demostradas científicamente son relevantes para la vida humana, junto con la convicción de que la ciencia "debería sin duda ser capaz por medios racionales de crear de la nada toda una cultura y todo lo que conlleva", descarría a la gente que "tira por la borda el vasto tesoro del conocimiento y la sabiduría que contienen las tradiciones de todas las culturas antiguas y las enseñanzas de las grandes religiones mundiales"(45). La ciencia se ha convertido plenamente en una institución autoritaria, una "religión substituta", que tiende a reemplazar a los sistemas religiosos trascendentales. Su racionalidad amenaza mudarse en ideología irracional en la que ya no sea simplemente descriptiva sino también prescriptiva, en la que desee decir la última palabra en todos los temas, incluso los relacionados con el sentido de la vida, y en la que reclame para sí el derecho a la autonomía, el derecho de poseer autoridad moral y política(46). El papel dominante que la ciencia ha asumido en la sociedad moderna tiende a convertir la convicción religiosa en una cuestión probada y a rechazarla de la esfera socio-política: "De este modo, el ateísmo metodológico se convierte en la fuerza que conforma el orden político y social"(47).

Lo trascendental se experimenta cada vez menos como una realidad llena de sentido(48), en tanto que la convicción de que Dios es irrelevante se extiende cada vez más. Nuestro punto de vista definido científicamente del mundo "ya no requiere el concepto, la 'hipótesis' de Dios... la autoayuda y el progreso organizado parecen ser de más confianza como garantías de un futuro tolerable que las prácticas religio-

sas"(49). Incluso preguntar si Dios existe o no, parece pasado de moda, como ya profetizara Auguste Comte en el siglo pasado: "Dios se desvanecerá sin dejar atrás ni tan sólo la huella de una pregunta"(50).

Nuestro siglo ha sido un siglo sin Dios. Jean Améry llega a este justificable veredicto al señalar que los grandes filósofos de nuestro tiempo, desde Husserl a Sartre, de Carnap a Heidegger, y la mayoría de los escritores importantes, como Proust, Joyce, Mann y Beckett, "no quieren saber nada de Dios": "Los grandes movimientos intelectuales que caracterizan a este siglo están desprovistos de fe religiosa"(51). Améry ilustra idóneamente la secularización de las ideas cristianas centrales mediante el espíritu del modernismo al considerar cosas tales como la escatología y el concepto de "alma": "El psicoanálisis ha destruido el mito del alma y en su lugar ha colocado la psique(52), que, al estar ligada a unos cimientos materiales, se ha convertido en un fenómeno puramente físico. El marxismo, el pilar intelectual del modernismo, ha desmitificado y secularizado a la escatología y la esperanza milenaria. No es Dios, una cantidad desconocida sobre la que no hay nada que decir, quien mueve la historia, sino el hombre: una cantidad conocida"(53).

No es simplemente el éxodo de la Iglesia(54) el síntoma de la decadencia del cristianismo; es más bien la pérdida de la conciencia religiosa y el desgarre de la tradición. En un libro sobre una encuesta dirigida por el Sínodo Unido de las diócesis de Alemania Occidental, Gerhard Schmidtchen, un sociólogo de la religión, habló de un proceso silencioso "cuya significación no debe hallarse en el declive de los adeptos a la iglesia -por muy importante que sea esta evidencia- sino en un análisis de las estructuras de la conciencia. Aquí, en estas estructuras, en lo que la gente siente y piensa, radica toda la monstruosidad de su existencia; este es el escenario del drama religioso en que se halla la misma Iglesia"(55). "En una medida colosal" el hombre moderno ha entrado en el proceso del "abandono espiritual del refugio de los vínculos tradicionales. Se ha lanzado de nuevo a experimentar consigo mismo y poner a prueba las potencialidades que en él residen,

sin saber si son constructivas o destructivas"(56). De este modo, la tradición o el apoyo de la fe, se ha roto. En la mayoría de las familias ya no se discute la fe religiosa. Tal como el experimento ya mencionado del teólogo Hahn demuestra poderosamente, la fe debilitada de los padres de la actualidad ya no es adecuada para conferir una conciencia religiosa a sus hijos. Y la "confirmación eclesiástica", que intenta fortalecer a los jóvenes en su fe, normalmente conduce a su retirada de la iglesia: la "bendición de salutación" se convierte en una "bendición de despedida".

Naturalmente podemos hallar aún hoy en día testimonios vivos de resurgimiento religioso y piedad genuina, siempre los habrá. Aquellos que no quieren admitir que la fe en Dios está muriendo se aferran a tales ejemplos y en ellos encuentran confortación. Pero éstos son ahora tan sólo islas de fe religiosa en el océano de un mundo sin Dios, oasis de trascendencia que el desierto del ateísmo continuamente invade (57). Como Paul Tillich observara, el hombre moderno retiene de hecho "sólo los remanentes de una visión del mundo, o incluso ni eso"(58) y "ya no le afecta el mensaje cristiano" (59). H.J. Schoeps habla de una "situación mundial postcristiana" en la que ha muerto incluso el interés en la discusión polémica entre los religiosos y sus críticos(60). La irreligión activa "ha sido sustituida por una falta de Dios e indiferencia paralizantes"(61). La sociedad moderna ha puesto a la utopía en el lugar de la religión: la "utopía no como un ideal trascendente, sino para ser realizado mediante la historia (progreso, racionalidad, ciencia) con el alimento de la tecnología y la obstetricia de la revolución"(62).

LA SALVACIÓN SECULAR

En el vacío que deja atrás al morir gradualmente el cristianismo, se infiltra una nueva forma secular de religiosidad: una fe de salvación de tipo socialista. Esta religión moderna y mundial se puede hacer remontar a las enseñanzas de los filósofos franceses del siglo dieciocho que estaban convencidos de que sus ideas estaban "destinadas a suplantar

la dispensación cristiana, contrarrestar el mal que había acarreado la religión (o según algunos hacer bueno el compromiso dado pero no realizado por la religión) y, de algún modo, empezar la historia en su curso real"(63). Consideraban su misión rescatar al hombre de su autodesdén y su equivocada fe en la que es incapaz de alcanzar nunca la salvación por sus propios medios. Afirieron triunfalmente que el hombre no tenía necesidad alguna de autoridad superior a quien someter sus impulsos, pues proclamaban haber hecho el descubrimiento revolucionario "de que la integración social era dependiente del grado de la autoexpresión individual y la libertad del hombre era proporcional al avance de la cohesión social. Pues la frustración individual era la causa primordial de todo desorden social, y la incoherencia social la razón de la inadaptación personal"(64). El objetivo era hacer trizas el sistema religioso, el cristianismo, y destruir los cimientos del "antiguo palacio de la impostura, construido hacia mil setecientos setenta y cuatro años"(65): "El hacha se dirige a la raíz del árbol"(66).

Estos filósofos del siglo dieciocho nunca dudaron de "que predicaban una nueva religión"(67). Espoleada por la Revolución Francesa que puso a las masas en contacto con las ideas abstractas de estos pocos filósofos, esta religión secular de ser primariamente una teoría ética se convirtió "en una doctrina social y económica, basada en premisas éticas. El postulado de la salvación... llegó a significar para las masas conmovidas por la revolución un mensaje de salvación social, por encima de todo". La ideología de la pujante clase-media se "transformó en la del proletariado"(68). Mientras que la fuerza conductora de las sectas milenarias era la Palabra de Dios y la esperanza de una salvación directa y no institucional, por contraste "el mesianismo moderno siempre ha apuntado a una revolución de la sociedad en conjunto"(69). Su punto de referencia es la razón y la voluntad del hombre y su objetivo la felicidad sobre la tierra, conseguida por medio de una transformación social. El punto de referencia es temporal, pero las pretensiones son absolutas"(70).

Exponente destacado en esta cadena de profetas de la Ilus-

tración es Karl Marx(71). Redujo toda la historia de la humanidad a "un proceso económico en movimiento hacia una revolución mundial final"(72). Su meta es profundamente mesiánica: desea crear la sociedad liberada y el hombre liberado. El "Reino de la Necesidad" debe ser reemplazado por el "Reino de la Libertad": un "Reino de Dios" sin Dios. El germen del hombre nuevo es el proletario y en el proletario Marx ve "el instrumento de la historia mundial para la consecución del objetivo escatológico de toda la historia mediante una revolución mundial. El proletariado es el pueblo escogido del materialismo histórico"(73).

Los paralelos sorprendentes entre la fe judío-cristiana en la salvación y este mesianismo político son numerosos y toman muchas formas. Hay una clase social compuesta por los hijos de la oscuridad y otra por los hijos de la luz; hay un juicio final, la crisis final del mundo capitalista burgués y un mal radical de este eón, es decir, la explotación que corrompe las posibilidades morales y espirituales del hombre (74). El **Manifiesto Comunista**, como lo describe Löwith, es en primer lugar un "documento profético, un juicio y una llamada a la acción; de ningún modo una afirmación puramente científica basada en la evidencia empírica de hechos tangibles"(75). Este manifiesto se mantiene firme en la característica principal de la fe religiosa: "en la 'certeza de las cosas' que deben esperarse"(76).

Más paralelos: que la lucha final entre la burguesía y el proletariado corresponde a la última lucha entre Cristo y el Anticristo, que la salvación universal de la clase oprimida corresponde al "modelo religioso de la cruz y la resurrección, que la última transformación del reino de la necesidad en un reino de libertad corresponde a la transformación de la *civitas Terrena* en una *civitas Dei* y que todo el proceso de la historia como se describe en el **Manifiesto Comunista** corresponde al esquema general de la interpretación judeo-cristiana de la historia como avance providencial hacia un objetivo final". El materialismo histórico es "una historia de cumplimiento y salvación en términos de economía social", el credo comunista "una pseudo-metamorfosis del mesianismo

judeo-cristiano"(77). Los filósofos marxistas modernos han expresado la creencia de que la mayoría de las personas son incapaces por su propia inteligencia de reconocer lo que es verdadero y bueno, y que las condiciones de vida del último capitalismo han estropeado y deformado a la gente hasta tal punto que ya no pueden ver lo que les beneficia. Estos filósofos están convencidos, por tanto, de que las masas que viven desamparadas en la oscuridad espiritual necesitan ser gobernadas por una élite avanzada -un sacerdocio secular y político- para "encontrar su camino de la conciencia falsa a la verdadera, de su interés inmediato al real"(78). Incluso esta creencia no es otra cosa que la secularización del concepto cristiano "del estado de pecado en el que los poderes de discernimiento están oscurecidos y la voluntad debilitada, de la necesidad de redención y de la mediación de la salvación a través de los sacerdotes de las enseñanzas verdaderas" (79). El veredicto de Talmon es: "La atracción distintiva del mesianismo político... reside... en haberse convertido en religión"(80).

Vestida con la ropa de la ciencia, esta nueva religión social está en vías de suplantar a las religiones antiguas, trascendentales y salvadoras. La promesa de la salvación en un mundo por venir está siendo reemplazada por una promesa relacionada con este mundo, es decir, la promesa de "un orden social de armonía y justicia, de igualdad y realización personal. En otras palabras, el socialismo celeste ha asumido la posición que ocupara previamente la promesa cristiana de la salvación en el más allá"(81). Mientras que el cristianismo prometía que en el mundo por venir el hombre sería redimido de la culpa del pecado y liberado de la ansiedad y el sufrimiento terrenales, la "religión social" promete una condición final de la sociedad "en la que el miedo, el dolor, la violencia, los soplos crueles del destino, la degradación, abuso, pobreza, enfermedad y tiranía ya no existan (en el proceso de alcanzar este fin, el hecho de la muerte ineludible es sistemáticamente erradicado)"(82). Las enseñanzas que se ocupan de "la trascendencia en el más allá" y "la salvación del alma" se invierten para convertirse en 'trascendencia en este mundo', es decir, la perfección del individuo y

de la sociedad en el futuro previsible"(83). En esta comunidad de creencia, la "salvación" mundial se reemplaza por la "revolución" mundial, que representa "una versión secularizada del 'Día del Juicio' en el que, y a partir del cual, el hombre se salva"(84).

En esta religión social de la salvación, tal como la define Talmon, es "una mezcla compleja de ideas, fe mística, volición, pasión, emoción, esperanza mesiánica y error" (85); y son precisamente estos ingredientes los que la hacen atractiva, puesto que, como Löwith acertadamente observa(86), la simple presentación de los hechos y pruebas científicos no hace nada para levantar el entusiasmo de las masas. El carácter esencial de este mesianismo político, que ha sido el factor determinante de la historia de los últimos ciento cincuenta años, es la "fe en una causa única y final como respuesta a todos los males del mundo; la creencia en que el secreto ya ha sido hallado, en que la humanidad se dirige en una marcha irresistible hacia algún desenlace, una ruptura violenta hacia un esquema final de las cosas preordenado y perfecto"(87).

Schelsky proporciona una descripción exhaustiva de esta nueva religión de la salvación social, que también ha encontrado su sitio en las naciones industriales occidentales y se ha infiltrado, deteriorándolas, en las instituciones contemporáneas. Ha presentado un análisis sagaz de sus exigencias de poder y su complejo mecanismo de influencia. Su análisis muestra claramente cómo, la reinterpretación de las enseñanzas cristianas y la promesa de un paraíso social mediante "la gratificante eliminación de todas las cargas de la vida"(88), bajo los estandartes de la "emancipación" y la "revolución", están sofocando la sed del individuo moderno, desarraigado de lo trascendente. El sentido del objetivo que había proporcionado la religión ha sido reemplazado por una interpretación sociológica de la existencia. El individuo, que ahora se ve a sí mismo simplemente como un "ser social" y ya no como un ser creado por Dios, sólo se preocupa por su salvación social, mientras que el tema del alma y su salvación ya no tiene ninguna relevancia para él. El espíritu mo-

derno "de mundanalidad sin límites, de trabajo, negocios y poder adquisitivo" es indiferente a la noción de salvación en un mundo futuro y menosprecia toda forma de disciplina espiritual(89). Pues en la conciencia del secularismo moderno el hombre y el mundo tienen "su base, su centro, su fin y significado en sí mismos; la relación con una realidad trascendente no existe"(90).

El rechazo de la fe en la salvación personal después de la muerte, a favor de un programa para asegurar la felicidad en este mundo, condujo a grandes cambios en la estructura del estado moderno. El estado se convirtió en "el organizador de la energía religiosa secular"(91), el campeón del progreso y garante de la felicidad personal. "Como oponente mundano a la Iglesia, se exige al estado que cumpla las demandas sociales, que satisfaga los deseos emocionales y proporcione la felicidad. Esto conduce a una permanente tensión excesiva, exagerada por la perspectiva de que todo parece posible, no sólo en el campo de la ciencia y la tecnología, sino también en el de la sociedad y la política"(92). Degradado a la condición de aparato técnico para la administración de servicios, el estado se hace cada vez más vulnerable a la crisis: "Pues cada pequeño error, cada esperanza desacertada y cada retroceso en el bienestar es visto como una catástrofe más allá de toda compensación"(93). Así vemos cómo la quiebra de la religión agrava la inestabilidad de los sistemas políticos y cómo el estado, "soporte y sustituto de los valores espirituales" se convierte en "una estructura hipersensible" (94). La ingobernabilidad de las naciones industriales occidentales(95) de la que nos quejamos a menudo, tiene sus raíces en este hecho.

LA CRISIS EN LA TEOLOGÍA

La agudeza de la crisis de la religión tiene sus bases en la crisis en la que se ha sumergido la teología. La pérdida de terreno que aparentemente sufre la religión va acompañada de una pérdida de identidad que amenaza a la fe religiosa desde su interior. Se ha infiltrado la duda, se han tambalea-

do las antiguas verdades y certezas. Lo que durante siglos se considerara constante e inamovible se cuestiona y se desafía. El proceso de desintegración, "del que el cristianismo no está exento", se fundamenta en el hecho "de que la realidad a partir de la que se originó el cristianismo, y a la que se refiere constantemente, se ha hecho cuestionable"(96). Incluso los temas centrales de la Biblia y la doctrina de la Iglesia como Dios, Cristo, la Iglesia y la Revelación "se han puesto en duda" entre los teólogos y laicos por igual(97).

Como se ha señalado en otro lugar(98), el cristianismo, desde la Reforma, se ha dividido en un número siempre creciente de escuelas de pensamiento separadas y mutuamente exclusivas, culminando con el pluralismo teológico actual que, incluso en temas fundamentales de la fe, no tienen ningún denominador común. Hermann Diem, profesor de Teología en la Universidad de Tübingen, considera que entre los teólogos protestantes universitarios "no hay apenas ningún terreno común en el que los contendientes puedan llegar a ningún entendimiento"(99). El debate en el interior del protestantismo sigue ardiendo; se habla del "fin de la teología" (100). Esta crisis atraviesa por completo las subdivisiones tradicionales de la cultura occidental(101), aunque el protestantismo la ha sufrido por más tiempo. Con la famosa publicación de Schleiermacher en 1799, titulada **Sobre la Religión; Alocuciones a sus Despreciadores Cultos**, empezó el proceso de adaptación con concesiones a un número siempre creciente de "despreciadores cultos", es decir, a "los de talante liberal", los científicos y las escuelas de pensamiento divergentes (102). Había también un cambio de énfasis para alejar la noción de la vida después de la muerte. Sólo la teología liberal, que dominó al cristianismo desde el siglo diecinueve a la Primera Guerra Mundial, apoyó la erradicación drástica del contenido trascendente del mensaje cristiano. En su neoortodoxia, Karl Barth apelaba al retorno a la fe religiosa incondicional característica de la Reforma, una fe basada únicamente en la revelación y no en la razón y la experiencia, pero esto fue sólo un intermedio que simplemente interrumpió pero no atajó el proceso de secularización. Paul Tillich y Rudolf Bultmann, que juntamente con Karl

Barth conformaban el gran trío de distinguidos teólogos protestantes del siglo veinte continuaron la tradición liberal y consideraron la "correlación", es decir, la armonización de la doctrina cristiana con la filosofía, como primera tarea de la teología para hacer el mensaje cristiano aceptable para el hombre moderno.

Los esfuerzos emprendidos para adaptar el mensaje cristiano al espíritu de la época e integrar la fe en un siglo hostil para con la religión es el resultado de la comprensión correcta de que el cristianismo, dentro de su estructura dogmática y legal, históricamente evolucionada, ha dejado de ser una fuerza viva. Como la palabra de Dios hecha carne, la religión es esencialmente dinámica y no estática, por eso son necesarias las adaptaciones a las condiciones alteradas. Pero esta adaptación se hace peligrosa cuando se persigue implacablemente con la esperanza de recobrar el terreno perdido, cuando se persigue con la intención de "saltar al último tren que lleva al ghetto de la fe religiosa"(103). Si las tendencias de pensamiento predominantes se asimilan y legitimizan constantemente como verdades vinculantes, entonces el peligro de la pérdida de identidad se hace agudo. Entonces la religión se convierte progresivamente en una fórmula vacía de significado indefinido. Peter Berger habla de la "curiosa vulnerabilidad" de los teólogos protestantes al espíritu de la época y describe el resultado como "una profunda erosión de los contenidos religiosos tradicionales, en casos extremos hasta el punto en que no queda nada excepto un vacío retórico. Últimamente parece cada vez más que este extremo se ha convertido en la norma(104)... es como si el creyente o el teólogo permanecieran en un paisaje de ruinas humeantes" (105).

TEOLOGÍA POLÍTICA

La medida en que el cristianismo se ha comprometido con el mundo, y el grado hasta el que los teólogos se han aferrado a la "cola del progreso"(106) y han conducido al cristianismo a su tumba, son patentes en el surgimiento de la "teo-

logía política", la "teología de la revolución", "la teología de la libertad" y, especialmente en los países de habla alemana y anglo-sajones, la "teología de la muerte de Dios".

Durante siglos el cristianismo, especialmente su forma protestante, se consideraba a sí mismo como el "camino directo" a Dios. El alma sedienta de gracia y anhelante de liberación de la culpa del pecado fue el tema principal de las enseñanzas de la Iglesia. El cristianismo era una religión de preocupaciones íntimas, probadas y personales, una religión que se autoconfinaba al individuo en su relación con Dios (107). El cristianismo tenía pocas o ninguna intención respecto a la sociedad. Frente a este individualismo salvacionista cristiano con su remarcable ceguera para con las realidades sociales y las exigencias de una sociedad humana, Karl Marx desarrolló su crítica a la religión, es decir, que la religión condenaba al individuo a la pasividad y a la resignación; le confortaba con promesas de una mejor vida en el más allá y paralizaba así su determinación de tomar su destino en sus propias manos; era por tanto el opio del pueblo. Por muy comprensible que fuera este veredicto, sin embargo es falso: sobre la base de su desarrollo particular del cristianismo, Marx extrajo una conclusión **a priori** sobre la naturaleza de la religión en su conjunto.

Bajo la influencia de los principios marxistas, se ha producido un cambio en la teología protestante y católica en las últimas décadas. "El futuro como componente decisivo de la fe cristiana ha sido redescubierto; la dimensión horizontal se ha tomado en consideración. En oposición a la enseñanza de Lutero de los dos reinos, el teólogo protestante Jürgen Moltmann, reconstruyendo la estructura escatológica del mensaje de Jesús, llega a una teología que incorpora aspectos políticos. Esta frase suya recuerda a Karl Marx: "El teólogo no se preocupa solamente de proporcionar una interpretación diferente del mundo, la historia y de la naturaleza humana, sino de transformarlos también con la esperanza de una transformación divina"(108).

En la "teología política" que él mismo desarrollara, el

teólogo católico Johann Baptist Metz, utilizando los métodos de la hermenéutica moderna, ha intentado aclarar el contenido socio-político del mensaje evangélico y "formular el mensaje escatológico bajo las condiciones de la situación actual de la sociedad"(109). Observando que el completo abandono del mundo a los poderes laicos es diametralmente opuesto a la cualidad interior de la fe, Metz desea que los cristianos den más énfasis a sus deberes con el mundo(110). Hans Maier levanta la objeción de que a este respecto "las interpretaciones marxistas actuales, adoptadas sin crítica", y la idea de "Karl Marx como el nuevo Aristóteles de la teología" son puestas en un pedestal y se les rinde homenaje(111). Los exponentes de la "teología política" no niegan aparentemente de ningún modo las sustancia de esta acusación. Pese a las advertencias de las Escrituras(112), E. Höflich pregunta muy abiertamente si las "ideas filosóficas" de Karl Marx servirían no tan sólo como materia de discusión para el diálogo entre cristianos y marxistas, sino también "como medicina para el rejuvenecimiento terapéutico de la Iglesia". De este modo Höflich desea "una regeneración de las enseñanzas y las funciones sociales de la Iglesia"(113).

La teología política es un asunto que acarrea considerables discusiones dentro de la Iglesia(114). Estigmatizada por los cristianos conservadores como "devastación de la Viña del Señor", la teología política se esfuerza por igualar la escatología con la revolución histórica(115). Esta es la "versión más moderada" de la "teología de la revolución"(116) o de la "teología de la liberación"(117), que surgió contra el marco social de explotación y opresión en las estructuras feudales de los países de América Latina. El modo brutal en que se han pisoteado la libertad, los derechos y la dignidad humana en muchos países ha conducido a una nueva convicción -un alejamiento completo de la teología tradicional- consistente en que la redención ya no debe buscarse primariamente en el perdón de los pecados, sino en la transformación del mundo en que vivimos. La salvación ya no es una meta para el más allá sino más bien un objetivo político aquí y ahora. El instrumento teórico de la "teología de la revolución" es el análisis social marxista, su método es la eliminación radical del

sistema existente de propiedad, su objetivo es el "hombre nuevo", la nueva sociedad sin clases. La guerra de clases es la "forma concreta de amor" mediante la cual la humanidad será redimida. La revolución es el único modo de cambiar la sociedad para mejor. Según esta teología, por tanto, la participación de los cristianos en la lucha política está prescrita. La redención es desde ahora algo cualitativamente diferente: los que cambian al mundo, o luchan contra la pobreza y la explotación, toman parte de la obra de la redención. El teólogo americano Shaull lo describe como sigue: "En el curso de la historia de la humanidad, Dios asumía forma humana y nos pedía que le siguiéramos, si queríamos ser la sal de la tierra(Mat.5:13-14). En este contexto se llama a los cristianos a tomar parte en la revolución conforme ésta se desarrolla. Sólo en su centro podemos observar lo que está haciendo Dios, comprender qué forma toma la lucha para la humanización y servir de agentes de la redención"(118). Muchos teólogos están convencidos de que si Jesús viniera de nuevo, tomaría un rifle.

La religión tiene de hecho una responsabilidad con este mundo, con el "aquí y ahora" y la estructura de la sociedad. Sin embargo, durante siglos se descuidó vergonzosamente la conciencia de esta responsabilidad y esto, junto al hecho de que la religión tiene una dimensión horizontal además de la vertical, conduce a una asimilación y aprobación ampliamente extendidas de los objetivos y principios comunistas y, en consecuencia, la degradación del mensaje evangélico a un conjunto de instrucciones políticas. La misma religión, que durante siglos se autoconfinó en la salvación del alma individual, está ahora limitando su meta al aquí y ahora, a asuntos de importancia meramente secular; la religión se ha convertido en un instrumento de la política. Este desarrollo amenaza con invertir a la religión hacia el otro extremo: la noción de vida en el más allá se ha visto reemplazada por el concepto de este mundo y su desarrollo futuro. Tan intenso es el énfasis en la "trascendencia futura" (Ernest Bloch) que la trascendencia ascendente se está olvidando. La teología se reduce a la antropología y la teoría social; se convierte a Jesús en un revolucionario, un oponente del sistema

establecido; su mensaje es considerado un evangelio social sólo para esta vida terrenal; y la historia del "Éxodo" es interpretada como un modelo clásico en la historia de la liberación social. Al mismo tiempo, se eleva a Marx y a Freud al rango de santos(119).

La buena nueva se ha convertido en el mensaje social. A través de los teólogos cristianos, que se encontraban entre los más entusiastas seguidores de las enseñanzas de salvación social como se presentaban inicialmente, la teología de la redención se ha convertido en una teoría de salvación social que se limita al aquí y ahora. Tal como Schelsky señala, la medida en que la filosofía de la emancipación y de la crítica social ha sido adoptada, la muestra el hecho de que en ambas denominaciones, catolicismo y protestantismo, esta nueva "teología del mundo" ha observado "toda la argumentación potencial de la sociología pseudo-salvadora, pseudo-religiosa: rebosa de expresiones como emancipación, madurez, manipulación, terror, violencia estructural, explotación, represión, frustración y, una y otra vez, crítica, crítica, crítica" (120).

Esta adopción de teorías laicas y su asimilación en el cuerpo de las enseñanzas cristianas, esta síntesis violenta de sustancias dispares, tiene efectos directos, prácticos: los sermones sobre el fuego del infierno con el propósito de atraer la atención sobre la culpa individual han dado paso a acusaciones a la sociedad para exponer fuentes de culpa social y política. Los clérigos que solían cuidar de las almas se han vuelto ahora predicadores e ingenieros sociales. La frívola indiferencia con la que ahora la gente se libra del lastre de una teología secular, evolucionada y establecida, y adopta los principios de una doctrina atea y materialista hace difícil resistirse al comentario sarcástico: "Se les reconoce por su lengua suelta y su grito refunfuante de: '¡Nosotros también, nosotros también!'".

El cardenal König, arzobispo de Viena, ha hecho un estudio crítico de este desarrollo(121) y señala que "una fe totalmente desprovista de misterio" no puede satisfacer las nece-

sidades religiosas primarias del hombre. Sin embargo, es evidente que considera este desarrollo como una tendencia de moda dentro de la Iglesia o una condición transitoria en el movimiento pendular entre la fe emotiva y la fe racional. El sociólogo Schelsky muestra una visión más penetrante cuando escribe: "Las aguas del cristianismo no se adelantan y se atrasan como las mareas, sino que más bien menguan continuamente"(122). En la "gran adopción" de una filosofía social de la salvación y de la teoría de la vida propuesta por los sociólogos, ve el peligro de la Iglesia hundiéndose al nivel de una "secta": "De una secta cuya motivación es específicamente cristiana y que posee la terminología tradicional cristiana, pero sólo una secta dentro de la matriz de una religión social humanitaria y general... por la que será absorbida con el transcurso del tiempo"(123).

ATEÍSMO CRISTIANO

Siguiendo los pasos de los filósofos, los teólogos ahora también proclaman la muerte de Dios. Herbert Braun, por ejemplo, considera que ahora Dios es poco menos que un cero a la izquierda "para amar a tu vecino". En la Primera Epístola de Juan se afirma que "Dios es amor"; para Braun la afirmación inversa también es verdadera: "El amor... es Dios". En otras palabras: "El hombre como hombre, el hombre con su amor fraterno, implica a Dios"(124). En un ensayo, "**Creando en Dios de modo ateo**", Dorothee Sölle propone una forma de creencia religiosa que "quizás tendrá que renunciar al nombre de Dios", una creencia que considera como "un estilo de vida que no necesita de conceptos sobrenaturales no supraterrrestres de un Ser celestial"(125). Para el pastor hamburgués Paul Schulz, que ha sido depuesto en sus funciones, Dios es "una proyección del pensamiento humano". Cuando el hombre habla de Dios "habla realmente de sí mismo"(126). Dios, como entidad activa en el cielo que dirige los asuntos del hombre en este mundo, no existe. Dios es el "principio de amor". No existe, sucede: "dondequiera que se unan los hombres en amor, Dios aparece en este proceso amoroso"(127). Para Schulz, ser cristiano no significa necesariamente ser religioso. Mientras

que en el pasado era tarea de la religión hacer comprensible la realidad trascendente al hombre con la ayuda de la ilustración mítica y simbólica, hoy en día la ciencia proporciona los diagramas y fórmulas que nos capacitan para entender la realidad. En la evolución de la conciencia humana, la ciencia, con sus métodos cualitativamente diferentes, es la continuación de la religión y la teología. Así, la Biblia "no es la palabra de Dios, sino la palabra hacia Dios"(128). Se prosigue diciendo que la muerte es sólo "algo bastante natural". Lo que ocurre "con la muerte del hombre no es otra cosa que lo que ocurre con la desintegración perpetua de todos los fenómenos naturales. La vida va antes que la muerte"(129). La opinión de Schulz es que también "después de la muerte el hombre se desintegra, no sólo como cuerpo, sino como conciencia"(130). Este es entonces el fin de la fe ortodoxia cristiana: todos los caminos conducen a la inmanencia. Thomas Altizer, un importante representante americano de la teología de "la muerte de Dios", pide la admisión solemne de que "la muerte de Dios es un acontecimiento histórico, que Dios ha muerto en nuestro cosmos, en nuestra historia, en nuestra existencia"(131). Recapitulando, Berger un sociólogo de la religión, dice: "La autoliquidación de la empresa teológica se emprende con un entusiasmo que raya lo chavacano, culminando en la reducción al absurdo de la 'teología de la Muerte de Dios' y 'ateísmo cristiano'"(132).

Durante mucho tiempo la Iglesia Católica y Romana se resistió al espíritu de la época. En el **Compendio de los Errores** (1864), el Papa Pío IX (y en el decreto **Lamentabili** y la encíclica **Pascendi** (1907) y en **Humanis Generis** los Papas Pío X y Pío XII) se opuso desafiante al mismo. Hasta el Concilio Vaticano Segundo, la Iglesia fue capaz de suprimir el surgimiento de tendencias modernas hacia la adaptación. Pero desde el Concilio, ni la roca de la Iglesia Romana ha sido capaz de contener la marea creciente del cambio. La lucha por el pluralismo se ha ensanchado y ha empezado la liquidación de las estructuras otrora sacrosantas(133). Berger informa de comunicados de círculos intelectuales católicos que, recientemente, son "de una modernidad espantosa, suficiente para avergonzar al protestante más radical"(134). En la conferen-

cia francesa de obispos de 1975 en Lourdes, se hizo evidente que "no sólo la estructura administrativa, la disciplina jerárquica y las tradiciones litúrgicas" son cuestionadas por los jóvenes sacerdotes hoy en día(135) sino incluso la misma fe religiosa. La medida en que esta última ha sido conmovida hasta sus cimientos se muestra en un ensayo del padre dominico Anselm Hertz(136), en el que declara que la "forma cristiana antigua" de la religión está condenada a la destrucción. Según Hertz ya no podemos rogar a un "Dios salvador", un creador y guía del mundo, porque sabemos demasiado bien que no es Dios, sino las leyes de la naturaleza, y el mismo hombre, los que determinan los muchos sucesos de este mundo. La religión, como fuerza pública y privada unificadora dentro de la sociedad y entre el individuo y Dios, ha muerto; todo lo que queda al hombre en su búsqueda del significado de la existencia es la posibilidad, de hecho la responsabilidad, "de trascenderse a sí mismo"(137). Nikolaus Lobkowicz, lector de ciencia y filosofía políticas en la Universidad de Munich, en un debate con el padre Hertz, corrigió a los teólogos y afirmó que el declive de la religión puede apenas ser remediado desgarrando la "vieja" religión en pedazos e intentar entonces dar consuelo a la gente diciendo: "¡Ahora trascendamos!"(138). Considera que el declive de la religión es incitado por aquellos "que realmente deberían saber más: los supuestamente ilustrados teólogos. Ellos y no los creyentes, escuchan atentamente el corazón del mundo por lo que pueden ser los primeros en oír cuánto ha avanzado el espíritu del mundo; fueron ellos, y no los creyentes, los que fueron informados por la auscultación de que Dios ya no está para ayudarnos, sino que sobrevive simplemente como una trascendencia anónima y quizá pueda haber muerto"(139). Según Erick Kellner, teólogo cristiano y fundador de la Sociedad Paulina (140), el cristianismo atraviesa en la actualidad la crisis más grave de su historia. Todos sus cimientos parecen tambalearse. Aquello a que los cristianos se han aferrado y han considerado verdadero y fiable durante dos mil años, las creencias y esperanzas por las que vivieron y murieron, todo parece ahora muerto y enterrado... "El cristianismo ha perdido su identidad"(141). Mario von Galli, jesuita y anteriormente consejero del Concilio, anunció en diciembre de 1976

en una reunión católica en Münster que "la Iglesia, en su forma actual, morirá; está dando su último aliento"(142).

Sólo hemos considerado el cristianismo, que fue la primera religión que afrontó el espíritu de la modernidad y la que más probablemente se sumerge en una crisis. Pero debería mencionarse que ni una de las civilizaciones de las principales religiones asiáticas ha permanecido inmune a las tendencias de la secularización; en su caso, el conflicto entre pensamiento tradicional y moderno estalló más tarde, pero fue igualmente violento(143).

¿UN FUTURO SIN RELIGIÓN?

¿Ha llegado la religión a su fin?(144). El teólogo Dietrich Bonhoeffer creía que el avance de la intelectualización y secularización del mundo moderno ya no podía ser invertido: "Nos movemos hacia un tiempo completamente carente de religión; tal como la gente es ahora ya no puede ser religiosa por más tiempo"(145). Mirando al futuro, Friedrich Tenbruck tampoco ve lugar para la trascendencia "en el sentido de un orden sobrenatural y superior prescrito para el hombre" y cree que "si extrapolamos el proceso de secularización, llegaremos a una iglesia enteramente de este mundo y desprovista de Dios o entraremos en las sectas marginales que deseen aferrarse a un orden sobrenatural"(146).

Así experimentamos "una situación sin precedentes ni paralelo"(147). El teólogo Heinz Zahrnt lo resume como sigue: "Lo nuevo de nuestra situación en la historia de la religión es que lo que está ocurriendo no es la desintegración de una religión específica, acompañada como en el pasado por la transición de una vieja religión a una nueva, sino la destrucción de la esencia misma de la religión. Algo ha llegado realmente a su punto final en nuestros días. Las cosas ya no serán nunca como antes"(148).

REFERENCIAS

CAPÍTULO I

- (1) En un congreso de obispos franceses en Lourdes, en 1975, el arzobispo Etchegaray de Marsella dijo: "Hoy en día la excepción interesante ya no es el que no cree, sino el creyente" (**Süddeutsche Zeitung**, 31.10.1975).
- (2) Max Müller, "Weisen der Sinnerfahrung des Menschen von heute", p. 28.
- (3) "Gott ein Fremdwort" (Dios, una palabra extraña) es el título de un artículo en el **Frankfurter Allgemeine Zeitung** del 11.9.1974. El artículo relata los resultados de una encuesta informativa a 550 niños de enseñanza media realizada por Hahn, un teólogo de Giessen. Para la mayoría de los niños, conceptos como Dios, Cristo, etc..., eran totalmente extraños.
- (4) Günther Anders, **Die Antiquiertheit des Menschen**, Vol. II, p. 9.
- (5) cf. David Martin, **A General Theory of Secularization**; Heinz Horst Schrey (ed), **Säkularisierung**.
- (6) Bertolt Brecht, **Galileo**, escena 1.
- (7) Hans Küng señala que la frase pasó a Galileo por obra del Papa Urbano VIII y que la oposición posterior por parte de la Iglesia a la teoría de la evolución de Darwin resultó ser solamente una defensa de la fe en Dios. De hecho, la Iglesia estaba defendiendo la cosmología grecomedieval tradicional y su propia autoridad en todos los asuntos de la ciencia y la vida humana. Esta oposición ha continuado envenenando la relación entre la religión y la ciencia justamente hasta el presente: "La brecha entre la Iglesia y la cultura moderna, que de ningún modo ha sido aún salvada, se basa en gran medida en estos hechos" (**Existiert Gott?**, p. 89).
- (8) Theodor M. Greene, "The Historical Context and Religious Significance of Kant's 'Religion'", p. ix.
- (9) op. cit., p. x.
- (10) cf. Mat. 24:14; Tim. 3:1-9.
- (11) **The Essence of Christianity**, p. 28.
- (12) *Ibid.* p. 62.
- (13) *Ibid.* p. 181.
- (14) *Ibid.* p. 183.
- (15) *Ibid.* p. 117.
- (16) *Ibid.* p. 275.
- (17) *Ibid.* p. 82.
- (18) Posible alusión a Hobbes, cf. notas cap. 8.
- (19) *Ibid.* p. 268.
- (20) *Ibid.* p. 337.
- (21) *Ibid.* p. 43.
- (22) Crítica de la "**Filosofía del Derecho**" de Hegel.
- (23) *Ibid.*
- (24) Ver Vitezslav Gardavsky, **God is not yet Dead**, Penguin Books, 1973.
- (25) J. L. Talmon, **Political Messianism**, p. 214.
- (26) "Gottesglaube und Ideologiekritik", p. 226.
- (27) **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund**

REFERENCIAS

Freud, Vol. XXI, Londres, 1910.

(28) "Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci" (S. Freud).

(29) "Actos Obsesivos y Prácticas Religiosas" (S. Freud). Más detalladamente: Badi Panahi, "Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Sozialwissenschaften", pp. 138 y sgs. 138. Además, Hans Küng (*Existeri Gott?*, pp. 299-63) trata la cuestión del ateísmo psicoanalítico. Su crítica principal es que la existencia del deseo de proyección de ningún modo puede aclarar si existe o no la proyección. La "sustitución" de la religión por la ciencia atea, que Freud esperaba, y la creencia de que esta ciencia puede resolver todos los problemas, es hoy en día considerada una ilusión por muchos.

(30) "Siebenkäs. Rede des toten Christus", Jean Paul Friedrich Richter.

(31) Heinrich Fries, *Gott is tot?*, p. 25.

(32) *The Joyful Wisdom*, Nos. 125, 343.

(33) *Así habló Zaratustra*, Parte I: "Los alucinados de la historia".

(34) *The Joyful Wisdom*, Nº 125.

(35) *Ibid.* Nº 343.

(36) *Ibid.* Nº 343.

(37) *La Voluntad de Poder*, "Hacia un esbozo", 1.

(38) *La Voluntad de Poder*, I, 2.

(39) *The Joyful Wisdom*, Nº 343.

(40) *Ibid.* Nº 125.

(41) En el octagésimo tercer "Día Católico Alemán", en Trier, 1970.

(42) El escepticismo general respecto a la religión se fortaleció considerablemente mediante la revolución en el pensamiento científico ocasionada por la teoría de la evolución de Darwin. Fue una revolución "cuyas consecuencias no fueron menores que las que asociamos al nombre de Copérnico" (Josef Ratzinger, "Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie", p. 232). La fe en la creación y la teoría de la evolución parecían ser modos de pensar incompatibles.

(43) Según el físico vienés Ludwig Boltzmann (1844-1906). Este positivismo fue combatido por la escuela de filosofía hermenéutica, en especial el filósofo de Heidelberg Hans-Georg Gadamer en *Wahrheit und Methode* (Verdad y Método), 3a. ed. en 1972.

(44) Marion Gräfin Dönhoff, "Leben ohne Glauben".

(45) Konrad Lorenz, *Los ocho pecados mortales del hombre civilizado*.

(46) Verbigracia el célebre neurofisiólogo francés Paul Chauchard, quien quiere determinar y definir la naturaleza esencial del hombre: cómo se corresponde a la naturaleza psicobiológica de la vida humana y quién idea modelos morales a partir de datos biológicos: "La nouvelle biologie humaine n'est plus seulement descriptive, mais tend à être normative, c'est-à-dire à définir dans toutes les conduites humaines ce qui est humain, conforme à la nature psychobiologique de l'être humain, ou plutôt ce qui est humanisant va dans le sens de l'épanouissement des possibilités de cette nature, et ce qui est inhumain, déshumanisant" (*Biologie et Morale*, p. 22). Muchos representantes de las demás ciencias humanas también creen que lo que no pueden investigar por medios científicos está fuera de lugar o no existe.

(47) Hugo Staudinger, "Atheismus als politisches Problem", p. 10. El ensayo de Hermann Boventer "Gott, Demokratie und politische Bildung. Sind Grundwerte verfassungswidrig?" (Dios, Democracia y Educación Política. ¿Son los valores fundamentales inconstitucionales?) en *Aus Politik und Zeitgeschichte* (Desde la política y la historia contemporánea). Suplemento 33-34/80 del semanario *Das Parlament* del 16-8-1980, que trata del ateísmo metodológico; la afirmación de Christian Graf von Krockow de que la política democrática sólo

REFERENCIAS

es posible en el contexto de la falta de fe ("Ethik und Politik", en R. V. Voss, **Ethik und Politik**, Colonia 1980), junto con la réplica de Krockow ("Glaube, Demokratie und Politische Bildung", en **Aus Politik und Zeitgeschichte**, Suplemento 33-34/80, pp. 81 y sgs.) no pueden ser tomadas en consideración habida cuenta de los plazos de impresión. Remitimos al lector a estos artículos, altamente interesantes y que merecen la pena leerse, que llevan directamente al corazón de la discusión sobre los valores fundamentales.

(48) Los que aún piensan que ello es de alguna importancia "se encuentran en situación minoritaria" (Peter Berger, **A Rumor of Angels**, p. 7).

(49) Max Seckler, "Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus?", p. 182.

(50) Citado de Karl Lehmann, "Von Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution", p. 47.

(51) "Provokationen des Atheismus", p. 215.

(52) cf. también Wilhelm J. Revers, "Die szientistische Einäugigkeit des modernen Realitäts-bewusstseins".

(53) Jean Améry, "Provokationen des Atheismus", p. 215.

(54) En 1974, en Alemania occidental, 83.277 católicos y 210.000 protestantes abandonaron su calidad de miembros de la iglesia (**Süddeutsche Zeitung**, 15.10.1975). La medida en que ha disminuido la cantidad de adeptos en muchos países la muestra el artículo de periódico según el cual el arzobispo sueco Ingmar Ström consideraba el vacío de las iglesias de Estocolmo tan opresivo como la atmósfera de un mausoleo. Por esto aconsejó a la iglesia estatal que vendiera las casas de Dios y las transformara en salas de baile, salas de exposiciones, salas de conciertos o piscinas. El obispo se lamenta de que en los servicios más importantes de los domingos, la congregación a menudo consiste sólo en la esposa del vicario y unos pocos residentes del hogar de ancianos del vecindario, situación que resulta muy desagradable tanto para el oficante como para el organista (**Süddeutsche Zeitung**, 16.3.1982).

(55) "Befrage Katholiken - Zur Zukunft von Glaube und Kirche", p. 164. Según un estudio dirigido por el Instituto para la Investigación Social y de Mercado, Traunstein, y patrocinado por la Agencia de Noticias Católicas, sólo uno de cada tres habitantes de Alemania Occidental puede considerarse, según los criterios establecidos por las iglesias, cristiano (**Süddeutsche Zeitung**, 23.12.1979).

(56) Gottlieb Hild y Helmut Aichelin, "Staat-Kirsche-Gesellschaft", p. 15.

(57) Peter Berger habla de islas de inmunidad al espíritu moderno "especialmente en áreas geográficas o sociales relativamente resguardadas de las comunicaciones de masas modernas" (**Un rumor de ángeles**, p. 17).

(58) Citado por Heinz Zahrnt, **La cuestión de Dios**.

(59) Loc. cit.

(60) **Jüdisch-christliches Religionsgespräch**, p. 54.

(61) H. R. Müller-Schwefe, **Atheismus**, p. 30.

(62) Daniel Bell, **The Cultural Contradictions of Capitalism**, p. 28.

(63) J. L. Talmon, **Political Messianism**, p. 506.

(64) *Ibid.*

(65) Voltaire, carta fechada el 3 de agosto de 1775 a Federico II, Rey de Prusia. **Letters of Voltaire and Frederick the Great**, p. 365.

(66) Federico el Grande a Voltaire, carta fechada el 5 de mayo de 1767, op. cit. p. 293.

(67) J. L. Talmon, **The Origins of Totalitarian Democracy**, p. 21. Cf. también Jean Servier, **Histoire de l'Utopie**.

(68) J. L. Talmon, **The Origin of Totalitarian Democracy**, pp. 5, 6.

REFERENCIAS

- (69) Ibid. p. 9.
- (70) Ibid. p. 10.
- (71) H. Schelsky considera la sustitución de la religión trascendente y redentora por la nueva religión social una ruptura muy importante en la historia mundial. Subraya sarcásticamente que "en el nacimiento y evolución de la nueva religión social nos hallamos, por decirlo así, en el segundo o tercer siglo **post Marxum natum**, y por lo tanto Hegel y la Ilustración ocupan una posición análoga a la de Juan Bautista o los demás profetas" (**Die Arbeit tun die anderen**, p. 100).
- (72) Karl Löwith, **Meaning in History**, p. 33.
- (73) Ibid. p. 37.
- (74) Para más detalles, Löwith, **Meaning in History**, pp. 42-51.
- (75) Ibid. p. 43.
- (76) Ibid. p. 44. Cf. a este respecto, Heb. 11:1.
- (77) Karl Löwith, **Meaning in History**, pp. 44 y sgs.
- (78) Herbert Marcuse, **El Hombre Unidimensional**, introducción.
- (79) Wolfgang Brezinka, **Erziehung und Kulturrevolution**, p. 117.
- (80) **The Origins of Totalitarian Democracy**, p. 254. En lo referente a la similitud morfológica entre el cristianismo y el marxismo, remitimos también al lector a David Martin, "Marxism: Functional Equivalent of Religion?" en **The Dilemmas of Contemporary Religion**, pp. 79 y sgs. Martin escribe: "Es una paradoja que un sistema que proclamaba que el principio de toda crítica era la crítica de la religión, haya acabado por ser una forma de religión que fue el fin de toda crítica... Los manipuladores de este sistema son intelectuales que se han transformado en sacerdotes" (pp. 88-9).
- (81) Helmut Schelsky, **Die Arbeit tun die anderen**, p. 53. Heinrich Heine celebra esta religión de la salvación aquí y ahora: "Voy a escribirte una canción nueva, más dulce;/ La cantarás sin estremecerte;/ Vamos a construir el reino del cielo en la tierra./ Este es un plan mejor y más hermoso./.../ Y los ángeles y los gorriones podrán compartir/ Los sutiles encantos del cielo" ("Germany. Romancero", 1844, **The Poetical Prose Works of Heinrich Heine**, Vol. III, pp. 6-7).
- (82) Helmut Schelsky, **Die Arbeit tun die anderen**, p. 102.
- (83) Ibid. p. 220.
- (84) Ibid. p. 183.
- (85) **The Origins of Totalitarian Democracy**, pp. 168-9.
- (86) **Meaning in History**, pp. 44-5.
- (87) **The Origins of Totalitarian Democracy**, p. 170.
- (88) Helmut Schelsky, **Die Arbeit tun die anderen**, p. 193.
- (89) cf. Karl Löwith, **Meaning in History**, p. 29.
- (90) Alfons Auer, **Autonome Moral und christlicher Glaube**, p. 21.
- (91) Reiner Schmidt, "Der geforderte Staat", p. 161.
- (92) Ibid. p. 162.
- (93) Ibid. p. 161.
- (94) Ibid. p. 162. En **Lawh-i-Dunyá** (La Tabla del Mundo), Bahá'u'lláh reveló: "Si el hombre observara estrictamente lo que ha revelado la pluma del Altísimo... entonces podría prescindir perfectamente de las regulaciones que prevalecen en el mundo" (**Tablets**, p. 90).
- (95) A este respecto: Paul Noack, **Ist die Demokratie noch regierbar?** (¿Es la democracia aún gobernable?), Munich 1980; W. Hennis, **Regierbarkeit, Studien zur ihrer Problematisierung** (Gobernabilidad: Un estudio de sus problemas), Stuttgart 1977.

REFERENCIAS

- (96) Max Seckler, "Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus?", p. 185.
- (97) Paul Tillich, citado en H. Zahrnt, **The Question of God**, p. 299 y nota.
- (98) U. Schaefer, **The Light Shineth in Darkness**, pp. 88 y sgs. y ibid. n. 224, p. 79.
- (99) **Dogmatics**, Prefacio del autor.
- (100) Gerhard Petry, "Das Ender der Theologie?", p. 17.
- (101) Peter Berger, **A Rumor of Angels**, p. 11.
- (102) cf. Berger, op. cit., p. 12.
- (103) Friedrich Tenbruck, "Ethos und Religion in einer zukünftigen Gesellschaft", p. 42.
- (104) Peter Berger, **A Rumor of Angels**, p. 12.
- (105) Ibid. p. 11.
- (106) Nikolaus Lobkowitz, "!'Vom Esel, der aufs Eis ging und dem Christen, der es ihm nachmacht" (Sobre el Asno que pisó el Hielo y el Cristiano que hizo lo mismo), **Am Ende aller Religion?**, p. 15.
- (107) Más detalles en el cap. 8.
- (108) **Theology of Hope**, p. 84; cf. también Moltmann, "Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz" (El Futuro como Paradigma de la Trascendencia), **Internationaler Dialog**, Zeitschrift 2, 1969, pp. 2 y sgs.
- (109) **Theology of the World**, pp. 107, 111.
- (110) Bibliografía: J. B. Metz, "The Church and the World in the Light of a 'Political Theology'", **Theology of the World**; H. Peukert (ed.), "Diskussion zur politischen Theologie"; Hans Maier, "Kritik der politischen Theologie"; J. B. Metz, **Jenseits bürgerlicher Religion. Reben über die Zukunft des Christentums** (Más allá de la religión burguesa. Ensayos sobre el futuro del cristianismo), Munich 1980.
- (111) "Kritik der politischen Theologie", pp. 34 y 35.
- (112) Mat. 6:24; Cor. 6:14-16.
- (113) J. B. Metz y E. Höflich, "Karl Marx für die Kirche. Eine Antwort auf Hans Maiers Polemik gegen die politische Theologie".
- (114) El artículo de Hans Maier, "Kritik der politischen Theologie" y las réplicas de J. B. Metz ("Politische Theologie", **Stimmen der Zeit**, Vol. 134, Freiburg 1969, pp. 289 y sgs.; "Erlösung und Emanzipation", **Stimmen der Zeit**, Vol. 191, 1973, pp. 171 y sgs.) dan un contexto a la discusión.
- (115) Para Metz, el "amor" es un "dinamismo sociocrítico" que, bajo ciertas circunstancias, podría exigir incluso "acciones de violencia revolucionaria" (**Theology of the World**, pp. 119 y 120). Ver también Hans Maier, op. cit., p. 80.
- (116) Hans Maier, op. cit., p. 65.
- (117) Bibliografía: Trutz R. Rendtorff y H. E. Tödt, **Theologie der Revolution**; H. E. Bahr (ed.), **Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen** (Paz Mundial y Revolución. Nueve análisis político-teológicos), Hamburgo 1968; E. Feil y R. Weth (ed.) **Diskussion zur "Theologie der Revolution"** (Discusión de la "Teología de la Revolución"), Munich, Mainz 1969; R. Shaull y C. Oglesby, **Containment and Change**; Norbert Greinacher, **Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung** (La Iglesia de los Pobres. La Teología de la Liberación), Munich, Zürich 1980.
- (118) "Revolution in theologischer Perspektive", en Rendtorff y Tödt, op. cit. pp. 117 y sgs.
- (119) Respecto a la reinterpretación de Buda y Mahoma como revolucionarios sociales, cf. Peter Gerlitz, **Die Religionen und die neue Moral**, p. 135.
- (120) **Die Arbeit tun die anderen**, p. 429.

REFERENCIAS

- (121) "Für ein Lächeln von Marx", *Deutsche Zeitung* del 30.8.1974.
- (122) *Die Arbeit tun die anderen*, p. 432.
- (123) Schelsky, p. 435. Respecto a la secularización de la teología moral católica, cf. la descripción del cap. 12.
- (124) *Gesammelte Studien zum neuen Testament und seiner Umwelt*, p. 235.
- (125) El ateo convencido Jean Améry considera ofensiva esta asimilación de las ideas marxistas por la teología cristiana; rechaza, por ejemplo, la declaración común de que el filósofo marxista Ernst Bloch es el teólogo más grande de nuestro tiempo, considerándolo un "eslogan vacuo", y habla de la "autosecularización del cristianismo" (*Provokationen des Atheismus*, pp. 212 y sgs.). Helmut Gollwitzer hace la objeción de que "Es un caso de resolución de la teología hacia el humanismo que difiere de otras formas de humanismo únicamente por su fundamentación y su terminología filosófica diferente" (*The Existence of God as Confessed by Faith*, p. 50).
- (126) Este modo de exponerlo podría derivarse de Ludwig Feuerbach.
- (127) *Ist Gott eine mathematische Formel?*, p. 32.
- (128) *Ibid.* p. 143.
- (129) *Ibid.* p. 236.
- (130) *Ibid.* p. 233.
- (131) Thomas J. Altizer y William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, p. 26.
- (132) *A Rumor of Angels*, p. 14.
- (133) Como lo demuestran el anatema de la enseñanza impuesto por los teólogos Küng, Halbfas, Holl, Denzler y otros por un lado y la protesta del arzobispo conservador Lefebvre contra las innovaciones modernizantes del Concilio Vaticano II, los conflictos son cada vez más graves y polémicos. La *missio canonica* le fue retirada a Horst Hermann, catedrático de ley eclesiástica en la Universidad de Münster, por la publicación de dos obras -*Ehe und Recht* (Matrimonio y Ley) en 1972 y *Ein unmoralisches Verhältnis* (Una relación inmoral) en 1974- sin obtener primero el imprimatur episcopal, por describir la iglesia católica como "una sociedad de lobos" y "un sistema de injusticia" y por haber acusado a la iglesia de "falta de dedicación pastoral bíblica" así como de "perversión bajo un disfraz cristiano". Rudolf Krämer-Badoni critica duramente la "palabrería liberal" del Concilio Vaticano II, describiendo a la vez al Papa Pablo VI como "una mediocridad intelectual" y llamándolo "orador de año nuevo" en *Revolution in der Kirche, Lefebvre und Rom* (Revolución en la Iglesia, Lefebvre y Roma), Berlín, München 1980. En una entrevista con la revista *Der Spiegel*, Norbert Greinacher, teólogo católico en la Universidad de Tübinga, expresó sus dudas respecto a que Jesús fuera miembro de la iglesia católica si hoy estuviera vivo. A la vista de la amenaza que representa para la iglesia oficial la crítica interna, el cardenal Joseph Höfner admitió ante la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Alemana en Fulda, en septiembre de 1982, que era plenamente consciente de que hoy en día muchos católicos se identifican sólo en parte con la iglesia. Comentó: "La falta de obligatoriedad plena de las enseñanzas sobre la fe y la moral conducirá a la postre al cisma" (*Rhein-Neckar-Zeitung* del 29.9. 1982).
- (134) *A Rumor of Angels*, p. 17. Cita al sociólogo inglés de la religión David Martin: "Pero para los sólo recientemente avezados a las ideas claras y nítidas como el tomismo o al ejercicio firme de la autoridad, el efecto es alarmante. Así como los católicos que dejan de ser conservadores a menudo se vuelven marxistas, los que dejan de ser tomistas fácilmente adoptan la forma más extrema de existencialismo".

REFERENCIAS

- (135) Klaus Arnsperger, en el *Süddeutsche Zeitung* del 31.10.75.
- (136) "Sind wir am Ende aller Religion?" (¿Estamos en el final de toda religión?), Lobkowitz y Hertz, am Ende Aller Religion, pp. 19 y sgs.
- (137) Loc. Cit. p. 27.
- (138) Loc. Cit. p. 29.
- (139) Loc. Cit. p. 36. En su sermón de año nuevo de 1977, el cardenal Ratzinger criticó a los cristianos por su "complacencia infantil con todo lo que el espíritu de la época alaba como moderno y de moda" (*Süddeutsche Zeitung*, del 2.1.1978).
- (140) Asociación de científicos y teólogos de reputación internacional que fue fundada en 1956 y tiene su sede en Mondsee, Austria. Se ocupa de la función de la fe religiosa en una era científica y pretende, mediante un diálogo racional entre las ideologías mundiales, crear una forma universal de humanismo. Abriga la esperanza de que el cristianismo sobreviva a su crisis actual, entrando así en una fase nueva y vital de estabilidad en el proceso a largo plazo "de la asimilación y repulsión de los elementos históricos" (Erich Kellner, *Experiment eines kritischen Christentums*, p. 10) y no aboga por la "democratización del cristianismo eclesiástico, sino por la desinstitucionalización de todo el aparato de la Iglesia. Una Iglesia que se presenta a sí misma como sistema de burócratas y dignatarios, que se asfixia y se aplasta en virtud de su organización, su poder y su riqueza, sólo puede abolirse, no modernizarse" (Kellner, loc. cit., p. 28).
- (141) *Experiment eines kritischen Christentums*, Prefacio.
- (142) Citado del *Süddeutsche Zeitung* del 23.12.1976.
- (143) Peter Gerlitz trata este tema en *Die Religionen und die neue Moral. Wirkungen einer weltweiten Säkularisation*.
- (144) En el sentido de una fe trascendente en Dios.
- (145) *Letters and Papers from Prison*, p. 279.
- (146) "Ethos und Religion in einer zukünftigen Gesellschaft", p. 34.
- (147) *The Question of God*, p. 139.