

¿Nuevos caminos en la Teología?

El "Ateísmo cristiano" y "La muerte de Dios"

(Bibliografía crítica)

El objeto del presente trabajo es una bibliografía crítica de la obra u obras más significativas de cada uno de los así llamados "teólogos radicales", o también, "teólogos de la muerte de Dios".

En principio habíamos pensado comenzar con una síntesis del pensamiento de D. Bonhoeffer y P. Tillich respectivamente, como fuentes más inmediatas. Sin embargo, a última hora les hemos dejado aparte, por no caer como tal dentro del campo de nuestro trabajo, y porque alargaría demasiado los límites de éste. Igualmente hemos hecho con G. Vahanian, cuyo campo de estudio es un poco diferente. No obstante incluimos sus obras y escritos en la bibliografía final.

Por tanto nuestro estudio se reduce a J. A. T. Robinson y H. G. Cox como precursores inmediatos del movimiento, y a P. van Buren, W. Hamilton y Th. J. Altizer como representantes más cualificados.

JOHN A. T. ROBINSON (*Honest to God*. Londres, 1963). Para nuestro trabajo usaremos la edición castellana de la obra¹.

Uno de los primeros pasos hacia el ateísmo cristiano ha sido dado por Robinson, que con su obra ha sacudido en poco tiempo todos los estratos de nuestro mundo religioso y laico, habiendo alcanzado un éxito editorial sin precedentes. Ha sido traducido ampliamente, y ampliamente discutido y estudiado.

Una parte no pequeña ciertamente de este suceso, se debe sin duda a la figura del autor y a su posición religiosa.

Pasando por alto las razones que el autor nos da en la Introducción,

¹ ROBINSON, J. A. T., *Sincero para con Dios*. Barcelona 1967.

por las que ha decidido escribir el libro, haremos un rápido recorrido a través de sus varios capítulos, en torno a su problemática.

En el primer capítulo —Revolución a regañadientes—, nos presenta ya la observación del lenguaje de la Biblia para la cual Dios vive “en lo alto”. Lenguaje que fue posteriormente modificado “puesto que, en lugar de Dios que se halla literalmente o físicamente “en lo alto”, hemos captado, como parte de nuestro bagaje mental, a un Dios que se halla afuera “en su sentido espiritual o metafísico”².

Por otra parte esta interpretación no parece válida hoy, en nuestra época, por lo que cree necesario abandonarla aun cuando este Dios sea el Dios de nuestra infancia y de nuestras pláticas, el Dios de nuestros padres y de nuestra religión”³. Esto no significa la muerte de Dios, sino la muerte de un concepto superado, y por lo tanto carente ya de significado. Para una sustitución de este concepto, Robinson acude a Tillich y a su concepto de la “profundidad de la existencia”⁴. Sobre esta misma idea de la inutilidad actual del teísmo tradicional, continúa a través del primer capítulo y todo el segundo a base de continuas citas de Tillich y Bonhoeffer sobre todo, para apoyar sus afirmaciones. Y tomando de Bultmann⁵ la idea de demitizar todo lo que huele a sobrenaturalismo. De ahí que nombres como Feuerbach y Nietzsche cobran un nuevo significado profético nada común: “Pocos eran los cristianos capaces de comprender la vehemencia de su rebelión, porque para ellos Dios no era el tirano que los otros describían, un tirano empobrecedor, esclavizador y aniquilador del hombre”⁶.

En el capítulo tercero —“El fondo de nuestro ser”—, responde precisamente a esta necesidad. Sustituir el concepto tradicional de Dios por el concepto expuesto por Tillich, con las ventajas que, según él, esto comporta.

CONSECUENCIAS.—Las principales que derivan de esta mentalidad en relación a la vida cristiana son tres:

a) “La distinción entre los que creen en Dios y los que no creen en El, guarda escasa relación con la creencia en la existencia de un Ser así. Más bien es ésta una cuestión que depende de su grado de abertura

² *Ibid.* p.34.

³ *Ibid.* p.36.

⁴ *Ibid.* p. 46.

⁵ *Ibid.* p. 66 ss.

⁶ *Ibid.* p. 75.

a lo santo, a lo sagrado que existe en las insondables profundidades, incluso en las relaciones más seculares”⁷.

b) “Una afirmación es “teológica”, no porque se refiera a un ser particular llamado Dios, sino porque suscita las últimas cuestiones acerca del sentido de la existencia. Toda afirmación acerca de Dios es un reconocimiento del elemento trascendente, incondicional, que existe en todas nuestras relaciones y, en un grado supremo en las relaciones con las demás personas. Las afirmaciones teológicas son, en realidad, afirmaciones sobre la existencia humana, pero son afirmaciones sobre el fondo último y la profundidad de esta existencia”⁸.

c) La tercera consecuencia está en relación con la cristología, y Robinson la presenta en el cuarto capítulo —“El hombre para los demás”—. Sigue en la misma línea demitizacionista librando del esquema sobrenaturalista las doctrinas de la encarnación y de la divinidad de Cristo. El mito de la navidad y el mito de Jesús-Dios. “Jesús era la expresión completa, el Verbo, de Dios. A través de El, como a través de nadie más, Dios hablaba y actuaba: cuando los hombres le encontraban a El eran encontrados —y salvados y juzgados— por Dios, y a semejante convicción es a la que los apóstoles aportaban un testimonio”⁹.

Es en Jesús, y sólo en El donde no existe nada de El mismo, sino tan sólo el amor último e incondicional de Dios. Porque se vació completamente de sí mismo, es por lo que llegó a ser el portador de un “nombre sobre todo nombre” (Fil. 2, 5-11), el revelador de la gloria del Padre (Jn. 17, 4 ss.), ya que este nombre y esta gloria son simplemente Amor. “La teoría kenótica de la cristología, basada en esta concepción del autovaciamiento, es la única, a mi parecer, que ofrece las mayores posibilidades para relacionar satisfactoriamente lo divino y lo humano en Cristo”¹⁰.

LA VIDA CRISTIANA.—El capítulo quinto —“Santidad del mundo”—, nos presenta una de las consecuencias de esta nueva teología.

La esencia de la vida cristiana será por tanto la entrega y el amor al prójimo. No la oración, el sacrificio, la adoración de Dios. “La finalidad del culto no consiste en retirarse desde lo secular a la zona de lo

⁷ *Ibid.* p. 87.

⁸ *Ibid.* p. 93.

⁹ *Ibid.* p. 121.

¹⁰ *Ibid.* p. 125.

religioso, y menos aún en huir de “este mundo” para refugiarse en el otro mundo, sino en abrirse al encuentro de Cristo en lo común, abrirse a aquello que tiene el poder de atravesar su superficialidad y redimirlo de su alienación. La función del culto estriba... en enfocar, agudizar y profundizar nuestra respuesta al mundo y a los demás más allá del interés inmediato (gusto personal, interés propio, preocupaciones limitadas, etc.), y en función del interés último; en purificar y corregir nuestros amores a la luz del amor de Cristo; y en encontrar en El, la gracia y la fuerza de llegar a ser una comunidad reconciliada y reconciliante. Todo cuanto logre este resultado o ayude a lograrlo es culto cristiano. Todo cuanto no nos lleve a alcanzar este objetivo no es culto cristiano, por muy “religioso” que sea”¹¹.

Referente a la plegaria coincide en la misma dirección ya indicada: “Me pregunto si la plegaria cristiana, la plegaria que surge en nosotros a raíz de la encarnación, ni ha de ser “definida” en términos que impliquen una penetración en el mundo para que, a través suyo, nos dirijamos a Dios, y no una retirada del mundo para así enderezarnos a Dios”¹².

NUEVA MORAL.—Esta nueva concepción de Dios, de la teología, comprende también un nuevo apreciamiento de la moral, tema que desarrolla en el capítulo sexto —“La nueva moralidad”—, en el cual comienza afirmando que “la plegaria y la ética son simplemente, el interior y el exterior de la misma realidad”¹³.

Rechaza la ética supranaturalística porque “subordina la relación individual real a algo universal y que le es externo, tanto si este algo es metafísico como moral. En ella la decisión no se alcanza y el juicio no se formula ateniéndose a las realidades empíricas de la relación particular y concreta existente entre las personas implicadas en una situación determinada. El hombre está hecho para el sábado, y no el sábado para el hombre. Cualquiera que sean las circunstancias individuales, la ley moral siempre es la misma para todos los hombres y para todos los tiempos. Es impuesta a la relación humana desde fuera, desde arriba: la función de la casuística estriba en “aplicarla” al caso en cuestión... El fundamento último de la moral es el amor y “el amor encontrará el

¹¹ *Ibid.* p. 143-144.

¹² *Ibid.* p. 156-157.

¹³ *Ibid.* p. 171.

camino, su propio y peculiar camino, en cada situación individual”¹⁴.

Por tanto, ninguna prescripción excepto el amor. El mismo Robinson reconoce abiertamente que se trata de una ética altamente peligrosa y siempre atemorizará a los representantes del legalismo supranaturalista, como los fariseos (Mt. 12, 14). No obstante, añade, creo que es la única ética válida para el “hombre adulto”¹⁵.

PRECISIONES.—Al principio del último capítulo —“Refundir el molde”—, Robinson nos da una síntesis de cuanto ha escrito anteriormente, precisando a continuación en diversos apartados, la diferencia que existe entre el naturalismo y este cristianismo que acepta la revelación cristiana; entre el supranaturalismo “ortodoxo” y esta nueva posición que no concibe a Dios como un ser externo al mundo.

Igualmente se defiende de la acusación de panteísmo que lógicamente podría imputársele. “La diferencia esencial —escribe—, que media entre la visión bíblica y cualquier visión imanentista del mundo estriba en el hecho de que la primera fundamenta de un modo último toda la realidad en la libertad personal, en el Amor. Para el panteísmo, en cambio, la relación que une cada aspecto de la realidad con su fondo es determinista en último análisis, sin que deje el menor hueco para la libertad o para el mal moral. Este panteísmo encuentra su expresión natural en las categorías mecánicas u orgánicas de la emanación o de la evolución, y no en las categorías personales de la creación. Pero la afirmación bíblica insiste en el hecho de que en la estructura misma de nuestra relación con el fondo de nuestro ser se halla entretejida una fibra indestructible de libertad personal”¹⁶.

Hasta aquí los fundamentos generales de la postura de Robinson y su ateísmo cristiano.

CRÍTICA.—A pesar de todo cuanto quiere hacernos ver, Robinson es ya un ateo cristiano al acostarse a las posiciones ateas de un Feuerbach y un Nietzsche, al renunciar al concepto de Dios como ser subsistente, al identificar la divinidad de Cristo con su “kenosis”, al reducir la vida cristiana a vida de entrega a los demás.

Por otra parte, sin embargo, aún no puede centrarse en el ateísmo

¹⁴ *Ibid.* p. 181.

¹⁵ *Ibid.* p. 187.

¹⁶ *Ibid.* p. 209.

cristiano, al sostener aún doctrinas como la existencia de Dios, la resurrección de Cristo, que los ateos cristianos abandonarían ya. Igualmente es contrario al movimiento de secularización. Es interesante a este respecto cuanto leemos ya hacia el final de su libro: "A no ser que la vida del cristiano esté "escondida en Cristo en Dios", toda distinción entre estar en el mundo y ser del mundo desaparece y entonces caemos despeñados por una vertiente del "filo de la navaja". Ha de existir lo que Jacques Ellul ha llamado un "estilo de vida", distintivamente cristiano, y si no lo fomentamos todo está perdido. No obstante incluso este estilo de vida no queda descrito del mejor modo posible si sólo es descrito en términos religiosos, ya que no está confinado a la esfera de la religión. Como dice Ellul, que es laico: "es la totalidad de la vida la que se halla implicada en ello, puesto que incluye nuestra manera de pensar las cuestiones políticas actuales, así como nuestra manera de practicar la hospitalidad"¹⁷.

Una de las deformaciones más claras de Robinson es la exclusividad de Jesús como "hombre para los demás", cuando en realidad en los Evangelios aparece más como un hombre "hacia Dios". Sólo siendo el "hombre de Dios" ha podido ser "el hombre para los demás" en la manera que El lo ha sido. No queda en claro por tanto "Quién" se revela en Cristo, "Quién" redime en Cristo. Su pensamiento en definitiva es ambiguo al dejar en la penumbra la personalidad divina de Cristo.

A pesar de todo su empeño por salvarse del ateísmo cristiano las barreras que alza son demasiado frágiles y se mantienen en pie sólo a fuerza de contradicciones, que en un momento dado es muy difícil, por no decir imposible, sostener. Sus argumentos contra el sobrenaturalismo y la encarnación pueden volverse contra sí mismo al tratar de la resurrección de Cristo y de su "no panteísmo".

Lo que es cierto es que la postura tan inestable y equilibrista de Robinson aboca ya al ateísmo cristiano y no será necesario para llegar a él sino deshacer sus contradicciones.

Robinson olvida que además del prójimo, el amor, la piedad y el culto tienen por fin a Dios, es más, sobre todo a Dios. Por eso su concepción del culto que hemos visto es unilateral y equivocada. Robinson se ha ido al extremo opuesto. De una exclusividad hacia Dios se pasa a un exclusivismo hacia el hombre y su mundo.

¹⁷ *Ibid.* p. 217.

Y el último capítulo sobre todo, no tiene en realidad nada de original. No es en definitiva más que una ética de situación. Ciertamente que una visión realista del problema nos obliga a reconocer que el contenido de la moral cristiana ha cambiado a través de los siglos. El cristiano, por tanto, buscará siempre una ética adecuada a la situación social en la que se encuentra, teniendo sin embargo siempre en cuenta que Cristo no ha dado un código ético, como no ha elaborado tampoco un sistema jurídico, económico o político.

Robinson, rechazando una moral legalista admite una cierta relatividad a la moral cristiana, insistiendo sobre todo en la prioridad del amor. En definitiva lleva demasiado lejos su relativismo¹⁸. Si sus exigencias morales pecan a veces de puro humanismo, es porque su concepto del amor es unilateral y formalista. Lo ha privado de su dirección vertical, de su dirección a Dios.

HARVEY G. COX. (*The Secular city*. New York 1965). Para nuestro estudio usaremos la edición española: *La ciudad secular*. Barcelona 1968.

La obra de H. Cox, modesta y sin pretensiones, ha alcanzado enseguida una amplia difusión, parangonable a la alcanzada por otro libro también sin grandes pretensiones: *Sincero para con Dios*, del Doctor Robinson.

La obra consta de cuatro partes: El adversario de la ciudad secular, La Iglesia en la ciudad secular, Excursiones en el urbanismo, Dios y el hombre secular.

FUENTES BÍBLICAS DE LA SECULARIZACIÓN.—Comienza la primera parte estudiando las fuentes bíblicas de la secularización, partiendo de la afirmación de Gogarten que “la secularización es la consecuencia legítima del impacto de la fe bíblica en la historia”¹⁹.

Los tres elementos centrales de la fe bíblica que han contribuido directamente a formar el espíritu secular son según Cox:

a) La creación con el desencantamiento de la naturaleza. “La crea-

¹⁸ Mc CABE, *The validity of absolutes: the new Morality II*. “Commonweal” 14 de enero de 1966, 433-435.

¹⁹ Cox, H. G., *La ciudad secular*. Barcelona 1968, p. 39.

ción separa a la naturaleza de Dios, y distingue al hombre de la naturaleza”²⁰. Cae por tanto, la concepción de la naturaleza como una fuerza semidivina.

b) La desacralización de la política con el Exodo, como consecuencia de lo anterior. El Exodo “simbolizó la liberación del hombre de un orden sacral-político hacia la historia y el cambio social; de unos monarcas religiosamente legítimos hacia un mundo donde la dirección política estará basada en el poder obtenido por la capacidad para realizar objetivos sociales específicos”²¹.

c) “El pacto del Sínai como la desconsagración de los valores humanos”. Con la prohibición de adorar ídolos viene implicado el no valorizar absolutamente toda producción humana. No se les niega su valor, sólo se les relativiza. En consecuencia de todo lo dicho dirá más adelante: “el relativismo histórico es el producto final de la secularización”²².

ANONIMIDAD Y MOVILIDAD.—Pasa luego el autor a analizar las características específicas de la ciudad secular: anonimidad y movilidad. Estudiando la anonimidad, sobre todo en su parte positiva, entendida como liberación, como emancipación de la esclavitud de la ley, Cox llega a preguntarse: “¿Cómo puede entenderse la anonimidad urbana tecnológicamente?”. Y continúa: “Aquí llega a la mente la distinción tradicional entre Ley y Evangelio. Al emplear estos términos no hacemos referencia a normas religiosas o a predicación fogosa, sino a la tensión entre la esclavitud al pasado y la libertad para el futuro. En este sentido la ley significa todo aquello que nos liga de forma no crítica a convencionalismos heredados; el Evangelio es aquello que nos libera para, decidir por nosotros mismos... La ley es impuesta por el peso de la opinión humana, el Evangelio es la actividad de Dios creando nuevas posibilidades en la historia”²³.

“Toda la tendencia en la sociedad apunta a una movilidad acelerada”. Aquí tenemos la segunda característica. Movilidad que ha sido considerada en general, negativamente. “Ha surgido toda una literatura de protesta, gran parte de ella de naturaleza religiosa, que lamenta

²⁰ *Ibid.* p. 44.

²¹ *Ibid.* p. 48.

²² *Ibid.* p. 55.

²³ *Ibid.* p. 70.

la pretendida superficialidad y frustración del hombre urbano. Incontables sermones deploran el vértigo de la vida moderna, y la disminución de los valores que se supone acompaña a la pérdida de los patrones culturales más sedentarios”²⁴.

“Yavé, por otra parte, no era un Dios circunscrito a un lugar... Una de las evidencias más claras de la movilidad de Yavé es el Arca de la Alianza... Al contrario de todos los pueblos incas, de las efigies egipcias o de los zigurats babilónicos, podía ser cogida a hombros y transportada, a dondequiera que fuera el pueblo”²⁵. La Biblia no llama al hombre a renunciar a la movilidad, sino “a ir a un lugar que yo te mostraré”. “Quizás el hombre puede oír con menos estática un mensaje sobre el Hombre que nació durante un viaje, pasó sus primeros años en el exilio, fue expulsado de su ciudad, y declaró que no tenía lugar donde reclinar la cabeza. La movilidad no es ninguna seguridad de salvación, pero tampoco es un obstáculo para la fe”²⁶.

PRAGMATISMO Y PROFANIDAD.—En el apartado siguiente, Cox nos habla del estilo de la ciudad secularizada, precisando que “la palabra estilo aquí alude a la forma en que una sociedad proyecta su propia imagen, cómo organiza los valores y significados por los que vive”²⁷. Este estilo es caracterizado por dos motivos: “pragmatismo y profanidad”, precisando no obstante que los usará en su sentido original.

“Por pragmatismo entendemos la preocupación del hombre secular por la pregunta: ¿Funcionará? Por profanidad aludimos al horizonte totalmente terrestre del hombre, la desaparición de toda realidad supramundana que defina su vida”²⁸.

Cox socia estos dos motivos a dos grandes personajes: J. F. Kennedy al pragmatismo, y A. Camus a la profanidad, delineando los rasgos más salientes de cada tipo. Se separa en definitiva del ateísmo de Camus, afirmando su creencia en Dios, una creencia tan pobre y un Dios tan irreconocible que en realidad volvemos al ateísmo, o mejor aún, a “la muerte de Dios”. Analiza luego los intentos tanto de Tillich como de Barth para acercar el mensaje de la Biblia a la secularidad del

²⁴ *Ibid.* p. 73.

²⁵ *Ibid.* p. 79.

²⁶ *Ibid.* p. 82.

²⁷ *Ibid.* p. 83.

²⁸ *Ibid.* p. 83.

hombre moderno, estando en definitiva más en conformidad con toda la concepción barthiana.

EL REINO DE DIOS.—En la segunda parte de la obra: —“La Iglesia en la ciudad secular”—, Cox intenta elaborar una nueva eclesiología de acuerdo con las exigencias de la secularización. Para ello parte de la concepción bíblica de la Iglesia como reino de Dios. “La idea de la ciudad secular nos proporciona la imagen más prometedora por la que podemos, tanto comprender lo que los autores del Nuevo Testamento llamaron “el Reino de Dios”, como desarrollar una teología viable del cambio social revolucionario”²⁹.

Inmediatamente Cox formula e intenta solucionar, tres objeciones teológicas.

A la primera: “El Reino de Dios es obra únicamente de Dios, la ciudad secular es la realización del hombre”, responde: “El reino de Dios, concentrado en la vida de Jesús de Nazaret, es la revelación más plena posible del consorcio de Dios y el hombre en la historia. Nuestra lucha por modelar la ciudad secular representa la forma en que respondemos fielmente a esta realidad de nuestros tiempos”³⁰.

A la segunda: “el reino de Dios pide renuncia y arrepentimiento, la ciudad secular requiere sólo habilidad y técnica”, se apela al concepto de arrepentimiento de A. Wilder y añade: “Si está en lo cierto, entonces el reino vino en Jesús, cuando el hecho de que Dios realizara algo totalmente nuevo “coincidió” con el hecho de que los hombres olvidaran previos valores y lealtades, y entraran libremente en la nueva realidad. La vida en la emergente ciudad secular acarrea precisamente esta especie de renuncia. Y así también requiere penitencia”³¹.

A la tercera cuestión: “¿No es el reino de Dios algo más allá y por encima de la historia, mientras que la ciudad secular está “inmersa” en ella? Para responder a esta dificultad comienza el autor, partiendo fuera de toda discusión, de una escatología que está “fuera del proceso de autorrealización”. Si aceptamos esta interpretación, entonces vivimos hoy día en un mundo en que lo que describen los autores del Nuevo Testamento, como el advenimiento del Reino, está ocurriendo todavía”³².

²⁹ *Ibid.* p. 132.

³⁰ *Ibid.* p. 134.

³¹ *Ibid.* p. 135.

³² *Ibid.* p. 135.

HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN.—A continuación Cox propone unas consideraciones para una teología de la revolución, volviendo al final sobre sus mismos pasos: “El mundo humano nunca es completamente humanizado. Por consiguiente, una y otra vez debemos arrojar las obras de las tinieblas. Debemos estar dispuestos a reaccionar ante las nuevas realidades en la historia, descartando incluso nuestras ideas más acariciadas y aceptando otras nuevas, para ser sacrificadas nuevamente más tarde. “Siempre nos estamos haciendo cristianos”, observaba sabiamente Kierkegaard. Siempre nos estamos convirtiendo en administradores maduros y responsables. La revolución permanente requiere permanente conversión”³³.

MISIÓN DE LA IGLESIA.—Llegamos al punto central de esta segunda parte: La Iglesia. Cox la define: “Es un pueblo cuyas instituciones deben capacitarle para participar en la acción de Dios en el mundo: la liberación del hombre para la libertad y la responsabilidad”³⁴. Esta Iglesia tiene que continuar la misión de Jesús. Su labor era triple: “anunciar la llegada del nuevo régimen, personificar su significado, comenzar a distribuir sus beneficios”. Similarmente la Iglesia tiene una triple responsabilidad. Los teólogos la llaman “kerigma” (proclamación), “diakonia” (reconciliación, curación y otras formas de servicio), y “koinonia” (demostración del carácter de la nueva sociedad)”³⁵.

Analiza luego largamente cada uno de los tres elementos. Termina el apartado referente a la Reforma afirmando: “En nuestros términos, la acción de Dios hoy día, por medio de la secularización y la urbanización, sitúa al hombre en una crisis inevitable. El debe asumir la responsabilidad en y para la ciudad del hombre, o hacerse una vez más esclavo de los poderes deshumanizantes... Referente a la diakonia, afirma: En todo caso, la labor de la Iglesia en la ciudad secular es ser el “diakonos” de la ciudad, el siervo que se doblega a la tarea de conseguir su integridad y su salud”³⁶.

“En nuestra discusión —el autor habla del tercer elemento, la koinonia— designará ese aspecto de la responsabilidad de la Iglesia en la ciudad, que llama a una demostración visible de lo que la Iglesia dice en su “kerigma” y apunta en su “diakonia”, esperanza hecha visible,

³³ *Ibid.* p. 144.

³⁴ *Ibid.* p. 147.

³⁵ *Ibid.* p. 149.

³⁶ *Ibid.* p. 156.

una especie de cuadro vivo del carácter y composición de la verdadera ciudad del hombre, por la que la Iglesia lucha”³⁷.

Continúa luego en el apartado séptimo exponiendo la realización práctica de los elementos analizados: la función exorcística de la Iglesia. Una acción exorcística adaptada al mundo de hoy, y no más al mundo antiguo.

Toda la tercera parte —“Excursiones en el exorcismo urbano”—, está dedicada a las potencias maléficas, de las que la Iglesia debe liberar al hombre de hoy. Cox las reduce prácticamente a tres demonios a exorcizar: el trabajo, el sexo, la universidad.

Referente al primero llega a decir: “La secularización del trabajo será una tarea difícil para una sociedad que vive del capital agonizante de una herencia religiosa puritana... Esta desreligionización del trabajo nos capacita para romper el eslabón usual por el que el trabajo está ligado a los ingresos, y por lo tanto a los bienes y servicios de la economía”³⁸.

“Ningún aspecto de la vida humana —dice refiriéndose al segundo—, hierve con tantos demonios sin exorcizar como el sexo. Ninguna actividad humana está tan abrumada por la superstición, tan asediada por el saber residual de la tribu, tan acosada por el temor socialmente inducido... en ninguna parte es más necesitada de exorcismo”³⁹.

Después de una larga digresión sobre el “Playboy” y “miss América”, símbolos del Hombre y la Mujer, Cox, vuelve a San Pablo y su visión de la sexualidad interpretándola. ¿Por qué limitar la penetración de San Pablo solamente al intercurso coital, o a contactos con prostitutas? La mera evitación del coito no exime a nadie de convertirse en una carne con otro. Todas las vírgenes que son promiscuas sin coito deberían saberlo. Y tampoco puede restringirse el fenómeno “una carne” al burdel”. Y más adelante añade: “Cuando se desmitifica, la ética sexual evangélica resulta una invitación a la vida juntos en una comunidad de egos” personales. El Evangelio nos libra de la necesidad de recurrir al autoengaño romántico y a la justicia de las obras por las que revestimos nuestra promiscuidad bajo el manto de la virginidad técnica. Toda ética del Evangelio pide más madurez y más disciplina que la ética de la ley. La ética evangélica es por naturaleza más arriesgada. Debemos correr

³⁷ *Ibid.* p. 167.

³⁸ *Ibid.* p. 210-211.

³⁹ *Ibid.* p. 213.

este riesgo, ya que el Nuevo Testamento insiste inequívocamente en que es el Evangelio y no la ley lo que salva”⁴⁰.

“La Iglesia y la ciudad secular” es el título del tercer capítulo, o mejor, del tercer apartado. Cox comienza afirmando: “Las iglesias nunca se han reconciliado con el hecho de que ya no tienen una responsabilidad paterna, por las universidades”. Y añade más adelante claramente: “La postura anacrónica en ninguna parte es más evidente que en el contexto de la comunidad universitaria”⁴¹.

Cox intenta distinguir claramente entre la “Iglesia de la fe” y las “Iglesias organizacionales”, sin insistir que las dos estén necesariamente separadas, y sin caer en la noción mística de una “iglesia invisible”. Por eso termina el apartado diciendo: “La iglesia organizacional no tiene papel alguno. Debería quedarse fuera. La iglesia como comunidad reconciliadora de siervos determinados a servir a la universidad, aun cuando nadie se lo agradezca, los ensalce, o los observe, “sí que tiene” un lugar en la comunidad de la universidad”⁴².

EL PROBLEMA LINGÜÍSTICO SOBRE DIOS.—En la cuarta parte de la obra, la más breve y sin duda la más discutible, Cox se plantea el problema del lenguaje sobre Dios en clave secular.

Ciertamente no se puede hablar de Dios al hombre secular en un lenguaje metafísico, mítico, y ni siquiera sociológico, ya que estas formas de lenguaje quedan fuera de su comprensión.

Cox juzga igualmente equivocado usar un lenguaje existencialista, ya que no es sino una derivación de la metafísica occidental. “Es el último hijo de una época cultural, nacido en la senilidad de su madre. Esta es la razón por la que los escritores existencialistas parecen tan idílicos y antiurbanos. Representan una época señalada para la extinción. Por consiguiente su pensamiento tiende a ser antitecnológico, individualístico, romántico, y profundamente suspicaz de las ciudades y la ciencia. Precisamente porque el mundo se había ya trasladado más allá del “pathos” y el narcisismo del existencialismo, los esfuerzos teológicos para poner la teología al día, como el de Rudolf Bultmann dan muy lejos del blanco... No pueden alcanzar al hombre de hoy porque traduce la Biblia del lenguaje mítico a la metafísica de ayer, más que al léxico

⁴⁰ *Ibid.* p. 233.

⁴¹ *Ibid.* p. 243.

⁴² *Ibid.* p. 258-259.

postmetafísico de hoy”⁴³. Cox sustituye este lenguaje inepto por el lenguaje de la política. “La razón es que en la sociedad secular, la política hace lo que la metafísica hizo en otro tiempo. Proporciona unidad y significado a la vida y al pensamiento humanos”. Por tanto, “debe ser reflexión sobre cómo, llegar a términos políticos con la nascente realidad técnica en que estamos sumidos. Estos son “asuntos políticos”, y el talante de la teología que debe reemplazar a la teología metafísica es el talante político... La manera en que hablamos de Dios en una forma secular es hablar de El políticamente...”. Más adelante especifica aún: “Hablamos de Dios políticamente siempre que damos ocasión a nuestro prójimo a hacerse responsable, agente adulto, hombre plenamente postburgués y posttribal que Dios espera que sea hoy día. Le hablamos de Dios siempre que hagamos que se percate conscientemente de la trama de reciprocidad interhumana en la que está cogido y sostenido como hombre. Le hablamos de Dios siempre que nuestras palabras hacen que arroje parte de la ceguera y el prejuicio de la inmadurez, y acepte un papel más amplio y más libre en la creación de instrumentos de la justicia humana y la visión cultural. No le hablamos de Dios intentando hacerlo religioso sino, por el contrario, instándole a que llegue a la madurez, dejando las cosas de niño”⁴⁴.

Después de todos estos intentos por adaptarse al lenguaje del hombre secular, Cox llega al problema del nombre de Dios. “Pero ¿cómo nombramos a Dios que no está interesado en nuestros ayunos y adoración cúllica, sino que al contrario nos pide actos de misericordia? Es demasiado prematuro decirlo como cosa segura, pero muy bien podría ser que nuestra palabra inglesa “God” tendrá que morir, corroborando en cierta medida el apocalíptico juicio de Nietzsche de que “dios está muerto”. ¿Por qué nombre llamaremos a Aquel que nos encontró tanto en la vida de Jesús, como en nuestra historia actual, como el libertador y el escondido? Quizá no debemos estar ansiosos de encontrar un nombre... Un nuevo nombre vendrá cuando Dios esté presto. Una nueva forma de conceptualizar al Otro emergerá en la tensión entre la historia que se ha ido ante nosotros, y los acontecimientos que están al frente. Emergerá cuando los asuntos de la civilización urbana comiencen a ser ensayo del pasado, reflexión sobre el presente, y responsabilidad por el futuro que “es” historia. Esto puede significar que tendremos

⁴³ *Ibid.* p. 274.

⁴⁴ *Ibid.* p. 277.

que cesar de hablar de “Dios” por un tiempo, tomar una moratoria en el lenguaje hasta que emerja un nuevo nombre”⁴⁵.

Sobre esta misma línea, Cox, termina su obra afirmando: “Más que aferrarnos testarudamente a apelaciones anticuadas o a sintetizar ansiosamente otras nuevas, quizá como Moisés, debemos simplemente asumir la obra de la liberación de los cautivos, confiados en que los acontecimientos del futuro nos proporcionarán el nuevo nombre”⁴⁶.

CRÍTICA.—Después de esta breve síntesis de la obra de Cox, brevemente expondremos algunos puntos críticos en su pensamiento, en relación sobre todo a la “teología de la muerte de Dios” a la que aboca, sobre todo, con su concepción de la tecnópolis.

El intento más genuino de Cox es la apertura hacia la secularización de la sociedad contemporánea, sin llegar —como nos hace ver al final de su obra— a un pleno reconocimiento de la muerte de Dios.

Parte para ello de unos presupuestos bíblicos que le permitirán concluir a una relativización de los valores humanos, dando así el primer paso hacia la secularización. Secularización que —e insistirá en esta precisión— no quiere decir secularismo. “La secularización implica un proceso histórico, casi ciertamente irreversible, en el que la sociedad y la cultura son liberadas de la tutela del control religioso y de las cerradas concepciones metafísicas del mundo... básicamente es un desarrollo liberador. El secularismo, por otra parte, es el nombre de una ideología, una nueva concepción cerrada del mundo que funciona de forma muy similar a una nueva religión... como cualquier otro ismo, amenaza la apertura y la libertad que ha producido la secularización”⁴⁷. Cabe preguntarse sin embargo con Bishop, “si la exégesis del autor no revela más las teorías de J. Locke que de la Biblia, ya que no hemos de olvidar que la edad media buscará precisamente en la Biblia, los fundamentos escriturarios de una concepción sacralizada de la política”⁴⁸.

Al hablar de la desconsagración de los valores, Cox mismo se pregunta: ¿Cómo es posible, en semejante situación, evitar una caída vertiginosa en un puro relativismo anárquico? ¿Cómo puede la secularización, si desemboca en la desconsagración y consiguiente relativización

⁴⁵ *Ibid.* p. 288-289.

⁴⁶ *Ibid.* p. 291.

⁴⁷ *Ibid.* p. 42-43.

⁴⁸ BISHOP, J., *Les théologiens de “la mort de Dieu”*. París 1967, p. 136.

de los valores, conducir al final a otra cosa que al nihilismo"... El mismo confiesa que hay un verdadero peligro de que una relativización de los valores pueda conducir, a un anarquismo ético y al nihilismo metafísico. Pero no tiene que ser así... El nihilismo representa la fase adolescente de la relativización de los valores"⁴⁹.

En toda la elaboración eclesiológica que Cox presenta a partir de la imagen bíblica del Reino de Dios, el puesto de la Iglesia dentro de la secularización queda reducido en realidad a una acción puramente social, filantrópica o humanitaria. En vez de liberar al hombre del pecado y darle la gracia, se reduce toda su actividad a proporcionarle un nivel de vida más elevado. Es precisamente en este punto donde más claramente Cox se ha olvidado toda la cuestión del pecado, más aún, del pecado original, que parece no tener cabida en toda su reflexión teológica. Por otra parte Cox parece igualmente olvidar la finalidad de la Iglesia. Su obligación es sin duda ayudar al mundo, a ser más plenamente mundo, pero más aún es su obligación ayudar al mundo a alcanzar a Dios. Por otra parte Cox no ha desarrollado la dimensión litúrgica de la Iglesia, que es la dimensión escatológica de la vida.

En el último capítulo sobre todo, Cox se inclina hacia el ateísmo cristiano. Sin embargo no llega aún a prescindir de Dios, en quien sigue creyendo. El problema sigue siendo para Cox el lenguaje, la expresión de esta trascendencia, y sobre todo la comunicación de esta misma trascendencia. Y aquí es donde Cox se aparta. Para hacer llegar el mensaje cristiano al hombre secular, el teólogo no debe hablarle de Dios, sino interesarse por su vida, por su madurez, por su liberación, como hemos visto ya más arriba.

El problema del lenguaje, que ciertamente existe en toda su profundidad, continúa, creemos, en pie, a pesar de todas las tentativas de Cox por solucionarlo, a pesar de sus referencias y su acercamiento al lenguaje bíblico. Al final tal vez tengamos que volver de nuevo al Concilio Vaticano II en su esquema 13.

PAUL VAN BUREN. (*The secular meaning of the Gospel*. New York 1963. *El significado secular del Evangelio*. Barcelona 1968).

En su obra van Buren intenta aplicar a la teología cristiana tradicio-

⁴⁹ *La ciudad secular*. p. 53-56.

nal los métodos de análisis del lenguaje propios de la filosofía moderna. De ahí su conclusión de “la muerte de Dios” a partir del lenguaje. Toda forma de “teología” ha de ser abandonada como ininteligible y hemos de sustituirla por una cristología y una antropología.

En realidad parte del mismo principio de los demás autores de la muerte de Dios: Ser cristiano no excluye, sino que al contrario implica una participación profunda en la cultura del propio tiempo. Inmediatamente pone como punto de partida el neopositivismo, como la filosofía actual en base a la cual hemos de analizar el lenguaje teológico cristiano.

La obra de van Buren consta de dos partes bastante claramente definidas: una negativa en la que examina diversas cristologías, y una, que quiere ser positiva, en la que expone su punto de vista. En la primera comienza analizando la doctrina cristológica tradicional.

Recorriendo la historia, van Buren constata, que ya al principio del cristianismo, al final del siglo primero, la cristología pasa a ser sencillamente una teología del Logos. Y así “al ser acusados de impiedad, por adorar a Jesús, los cristianos respondían que su señor Jesucristo no era un simple hombre, sino el logos eterno y universal de Dios, del cual procedía todo orden y racionalidad”⁵⁰. De aquí era fácil el proceso opuesto, afirmar la divinidad de Jesús, su identidad con Dios, pasando a un plano secundario su naturaleza humana. Es éste precisamente el defecto de toda la cristología griega, no resaltar suficientemente la humanidad de Jesús. Da la impresión de que fuese considerado como cualitativamente diferente de los demás hombres, como si tuviesen miedo los cristianos de afirmar que Jesús era “sólo un hombre”⁵¹.

Van Buren piensa, por tanto, que el hombre Jesús, tal como nos viene presentado por la cristología ortodoxa, no es bastante hombre, ya que la existencia del hombre es una realidad histórica, punto que no es suficientemente precisado por la definición clásica, según la cual “la existencia”, “la hipostasis” de Jesús no es otra que la del Verbo.

Analizando la doctrina cristológica de la teología bíblica reciente concluye que las categorías empleadas son diferentes. La cree más aceptable al usar la categoría “llamada-respuesta”, aunque igualmente abstracta para el hombre secular. Para éste es una abstracción “concebir a

⁵⁰ Van BUREN, P., *The secular meaning of the Gospel*. New York 1963, p. 25.

⁵¹ *Ibid.* p. 40.

Dios de cualquier forma fuera de como se ha manifestado a través de su alianza con Jesús por amor del mundo”⁵².

Reinterpretando a Bultmann desde un punto de vista neopositivístico, el punto de vista del hombre secular, según van Buren, llega a la misma conclusión: La interpretación cristológica de Bultmann es un fracaso. Es inútil hablar de “realidad experimentada no objetiva”. A este conocimiento van Buren niega todo valor. Usar así la palabra experiencia revela por lo menos confusión en la expresión y equívocidad de lenguaje.

Para van Buren, es claro, la única cristología capaz de ser aceptada hoy, es la que esté conforme con la filosofía moderna, entendiendo por tal la filosofía neopositivista del análisis lingüístico, representada especialmente por Ludwig Wittgenstein⁵³.

Naturalmente la primera conclusión indiscutible será la imposibilidad de hablar de Dios, ya que nos falta toda experiencia. No sabiendo qué es Dios no podemos llegar a usar, ni sabemos cómo usar la palabra “Dios”. Esta palabra, por tanto, carece de significado si pretendemos relacionarla a una realidad objetiva transcendente, porque ningún dato empírico puede asegurarnos la veracidad o falsedad de las proposiciones que lo contienen. No es posible ninguna verificación objetiva de frente a estos juicios, no cognoscitivos, que expresan un cierto modo de ver la realidad. Sólo nos queda como término de parangón la conducta de quien los propone en tanto en cuanto es coherente con ellos⁵⁴.

Van Buren cree poder conservar lo esencial del mensaje evangélico aun a costa de tener que transformar toda afirmación sobre Dios en afirmaciones sobre el hombre. Centra su atención en el hombre Jesús y lo que éste significa para sus discípulos. Utiliza los resultados del estudio sobre el Cristo histórico, convencido de que a pesar de todas las dificultades, los datos son en definitiva satisfactorios. Y la primera característica absolutamente esencial que la figura humana de Jesús nos revela es su libertad. Jesús era un hombre libre, libre de presiones políticas, libre de ceremonias y tradiciones religiosas, libre del ansia y del temor, libre sobre todo de ofrecerse a los demás, de ser totalmente un hombre para los demás. Por esto vivió, y por esto fue condenado a muerte⁵⁵.

⁵² *Ibid.* p. 51.

⁵³ WITTGENSTEIN, L., Obras. Cfr. Bibliografía.

⁵⁴ Van BUREN, o. c. p. 148-156.

⁵⁵ *Ibid.* p. 121-123.

Y es precisamente en esta capacidad de darse a los demás, más que en la independencia de los padres, de las tradiciones, de la ley hebrea, y hasta de las leyes naturales, en la que consiste la originalidad de la libertad de Jesús.

Van Buren justifica su elección de la libertad de Jesús para caracterizarle, por estar dentro del dato empírico. Si la característica de Jesús era su libertad, van Buren concluye que ser cristiano no será sino copiar en nosotros esta libertad. Y será precisamente mediante esta libertad, que Cristo llena en la vida de todo cristiano un puesto que nadie más puede disputarse o participar. El significado de Cristo es tal, que el cristiano se concibe a sí mismo, su vida, la historia y el mundo en una perspectiva que tiene precisamente su forma en la "libertad contagiosa" de Jesús⁵⁶.

¿Qué significado tiene la fe para van Buren dentro de este cuadro? Van Buren la fundamenta y la relaciona con la Pascua, y sobre el Cristo histórico, si bien afirma expresamente que la fe no se fundamenta en el Cristo histórico, aunque, añade, el Cristo histórico es indispensable para la fe. La fe será necesariamente —y en esto es consecuente con sus principios—, ininteligible y equívoca si nos propone afirmaciones metafísicas o abstractas sobre Dios o sobre la naturaleza última de las cosas. Y es precisamente en este sentido cuando tiene valor la frase "Dios ha muerto". Sólo será válida la fe, y consiguientemente verificable si se nos presenta como la forma de afrontar la situación humana, derivada de la "libertad contagiosa de Cristo".

Van Buren llega a la conclusión que se puede ser auténticamente cristiano sin referencia alguna a Dios. La fe como tal, no implica una particular visión cosmológica o metafísica, es sólo un punto de vista personal del cristiano sobre su situación existencial, una ética que encuentra su origen en la "libertad contagiosa de Cristo".

En la segunda parte de la obra de van Buren, la parte constructiva, hay una tendencia marcada a considerar como cosa adquirida y pacífica, los límites que el contexto de secularidad —ampliado libremente— pone a la teología. Hablar de "significado secular del Evangelio" es como afirmar que lo más importante en él es este contexto de secularidad de la teología, en vez del contenido del Evangelio. Y esto al menos perjudica la integridad del mensaje evangélico. Ciertamente que no podemos me-

⁵⁶ *Ibid.* p. 121-139.

nos de estar condicionados de algún modo por la cultura actual y por el momento histórico en que vivimos. Sin embargo esto es incluso algo relativo y no definitivo como van Buren parece hacernos creer.

Referente a la libertad de Cristo, y sobre todo al situar a Cristo fuera del nivel ordinario, van Buren no se da cuenta de que en esa misma medida está hablando ya de Dios, ya que de otra forma no podría comprenderse esta posición preeminente de Cristo. Por otra parte, este análisis de la libertad de Jesús es unilateral y muy parcial, ya que deja a un lado las relaciones de Cristo al Padre, que también aparecen claramente en el Evangelio. En definitiva, la pregunta que podría plantearse a van Buren sería: ¿Puede en realidad hablarse de Jesús sin hablar de Dios? Esta misma parcialidad indica a van Buren a excluir de la persona de Jesús, todo lo que huele a sobrenaturalismo, mutilando así el significado del Evangelio, y eliminando de la persona de Jesús una de las características que más atraía hacia El a las gentes.

WILLIAM HAMILTON. (*The New Essence of Christianity*. New York 1961. *Radical Theology and the Deth of God*. New York 1966). En colaboración con Th. J. Altizer. (*Teología radical y la muerte de Dios*. Barcelona 1967). Seguiremos esta edición.

Intentar una síntesis del pensamiento de Hamilton resulta harto difícil y problemático, sobre todo por la fragmentariedad de su pensamiento. Es esta la característica que distingue todos sus escritos. En ninguno de ellos nos da una visión sistemática de su concepción del cristianismo. Por eso nunca puede hacerse hincapié en sus expresiones, ya que queda siempre la sospecha si no serán "conejiillos de indias" para nuevas formulaciones.

Dejando ahora aparte el carácter personal de sus escritos, que en ocasiones son verdaderas confesiones de su propia vida y de quienes están en torno a él, casi una especie de diario personal, nos limitaremos a ver sucintamente, los puntos más característicos y constantes de su pensamiento.

LA MUERTE DE DIOS.—Todas las dificultades de fe de Hamilton, encuentran su punto de partida en el problema del sufrimiento y el dolor. Es precisamente este problema el que le lleva a negar la imagen tradi-

cional de Dios⁵⁷. Sin embargo, en los últimos escritos Hamilton atribuye esta muerte de Dios, esta pérdida, no tanto ya a la presencia del sufrimiento y el dolor, cuanto a la madurez, a la mayoría de edad del hombre moderno. Para él, el hombre moderno no necesita actos religiosos y litúrgicos para resolver sus problemas, sino que la solución de éstos dependen de la aplicación inteligente de sus descubrimientos y reservas científicas y técnicas⁵⁸. Dios por tanto ha desaparecido como “solucionador de problemas”, como “hipótesis de trabajo”. Aquí podría tal vez conservarse la expresión de San Agustín, Dios “de quo fruendum” en vez del Dios “de quo utendum”. El derrumbamiento del “a priori” religioso quiere decir que no hay ninguna manera, ni ontológica, ni cultural, ni política o psicológica, de señalar una parte del yo o de la experiencia humana que requiera a Dios. No hay ningún hueco en forma de Dios en el interior del hombre. El corazón del hombre puede estar en desasosiego hasta que descanse en Dios, o puede no estarlo. No es así necesariamente. Dios no está en absoluto en el reino de lo necesario; no es un ser necesario, y tampoco es imprescindible para evitar la desesperación o la suficiencia. Es uno de los posibles dentro de un medio espiritual o intelectual radicalmente pluralístico⁵⁹. Sin embargo él mismo se niega a admitir un ateísmo puro y simple, un ateísmo, por ejemplo, estilo Feuerbach o Sartre. Se apela sobre todo a su pasividad, única vía frente a la pérdida de Dios, a su espera, a su silencio, su oración para volver a encontrar lo que se ha perdido. No el Dios tradicional que se ha perdido para siempre, sino un Dios nuevo, verdadero. Hamilton pide por su venida, mientras busca un nuevo lenguaje para hablar de él. “Hay un elemento de espera, e incluso de esperanza, que separa mi posición de los ateísmos clásicos, y que la libra también de la angustia y la oscuridad. Además de la idea de espera de Dios, estoy interesado por la búsqueda de un lenguaje que no dependa de la necesidad o de la problematicidad. Quizás la distinción agustiniana entre “frui” y “uti” resultará útil. Si no necesitamos a Dios, si es al mundo y no a Dios hacia donde nos dirigimos para resolver nuestras necesidades y problemas, quizás entonces, llegaremos a ver que de lo que se trata es de que gocemos de El. La espera de Dios halla, en parte, su

⁵⁷ HAMILTON, W., *The new Essence of Christianity*, New York 1961. *Radical theology and the Death of God*, New York 1966, p. 44-45. Cfr. IDOC n. 1. Vid. Bibliografía.

⁵⁸ Concilium 9 (1967) 95-108.

⁵⁹ HAMILTON, o. c. p. 59.

significación en este intento de comprender qué puede significar para los hombres gozar de él... Nuestra espera de Dios, nuestra carencia de El, es en parte la búsqueda de un lenguaje y de un estilo, mediante el cual, podamos de nuevo estar ante El y deleitarnos en su presencia. Durante el tiempo de la espera tenemos un sitio que ocupar. No está delante del altar, sino en el mundo, en la ciudad, junto con el prójimo necesitado y también el enemigo... Así pues, esperamos, probamos nuevas palabras, rogamos a Dios que regrese, y parece que estamos deseando bajar a las tinieblas de la incredulidad y dudar de que, pueda surgir ninguna cosa en la otra orilla”⁶⁰.

Sin embargo ni la idea y la distinción agustiniana es definitiva. Hamilton intenta sustituir toda referencia a Dios por referencias a otras realidades humanas. Estas realidades humanas que tienen en sí algo de sagrado son sobre todo las experiencias sexuales y la muerte⁶¹.

Hamilton deja por tanto a un lado el lenguaje agustiniano para acercarse a Altizer y a van Buren. Se defiende sin embargo de la acusación de querer reducir la vida a pura ciencia o técnica. Su intento es dar al sacro, al misterioso, su verdadero nombre, que para el hombre de hoy no es ya el de Dios. Las nuevas vías de acceso a esta experiencia del sacro han de buscarse en estas otras realidades humanas, el sexo y la muerte sobre todo, o mejor, en definitiva “la moralidad”.

LA ÉTICA COMO RESPONSABILIDAD TEMPORAL.—Este es sin duda el punto positivo del pensamiento de Hamilton. Si Dios no existe cambia totalmente el sentido de la moralidad. Ya no se tratará del “amar a Dios sobre todas las cosas”, sino del “amar al prójimo como a ti mismo”. Por eso la esencia del cristianismo consistirá en un empeño activo y total por el progreso de la dignidad humana y de la justicia en el mundo.

Como fundamento teórico Hamilton parte del espíritu de la Reforma, reinterpretándola nuevamente, presentándola como un movimiento del claustro al mundo. “Dicha interpretación es más ética que psicológica o teológica y se centra no en la libre personalidad o en la justificación por la fe, sino en el movimiento del claustro al mundo... Ir del claustro hacia el mundo significa, en este caso, ir de la iglesia, de un lugar protegido y seguro, de un centro de orden y belleza al mundo

⁶⁰ *Ibid.* p. 58-65.

⁶¹ OGLETTREE, Th. W., *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia 1968, p. 48.

bullicioso de clases medias, de la nueva universidad, al mundo de la política, de los príncipes y de los campesinos”⁶².

Para Hamilton, por tanto, el centro, el punto vital de la existencia cristiana, se encuentra en este “estar al lado” del prójimo, en este empeñarse a fondo por él, en este estar a disposición del que está necesitado. Siempre con una visión optimista, con un genuino y sincero optimismo. No quiere con esto decir que ignore los problemas y las dificultades que existen, ni siquiera que les quite importancia. Hamilton afirma con su optimismo que en realidad podemos hacer mucho por los demás, para solucionar sus problemas y conseguir cambios sustanciales, si trabajamos con responsabilidad y empeño. Más que insistir en la parte negativa de la sociedad moderna como despersonalizante del hombre, Hamilton, con su optimismo, insiste en ver cómo esta misma sociedad puede contribuir a una profundización de los valores humanos⁶³.

LA PERSONA DE JESÚS COMO CENTRO DE LA RESPONSABILIDAD TEMPORAL. —Jesús es el ejemplar absoluto de este empeño ético-práctico. Este es el punto fundamental que aparece —a juicio de Hamilton—, en los Evangelios. La convicción más fuerte de Jesús no era la de la existencia de Dios, sino la certeza de que Dios se encuentra en “el dar de comer al hambriento y de beber al sediento”. Por eso Jesús no es tanto el fundamento de la fe en Dios, o el objeto de nuestra fe, sino simplemente su lugar, su ejemplo, su punto de vista para una acción empeñada en el mundo. Nuestra unión a Cristo significa sobre todo nuestra unión al prójimo, como él mismo estuvo unido; significa encontrar a Cristo escondido en los demás⁶⁴.

La misión del cristiano, por tanto, es la de “hacerse Jesús” en el mundo y para el mundo, descubrir el lugar y el modo cómo participar en la lucha y en el sufrimiento del prójimo.

Esta es a grandes rasgos la doctrina cristológica, si así podemos llamarla, de Hamilton. Sin embargo se propone desarrollar aún más esta cristología. A la vez se propone como programa para el futuro una reflexión más profunda sobre la naturaleza del hombre para descubrir sus posibilidades de resolver los problemas de mundo, para dar así una base más teórica al optimismo humanista del ateísmo cristiano. Considerar

⁶² *Teología radical...* p. 53.

⁶³ *Ibid.* p. 185-198.

⁶⁴ *Ibid.* p. 67-68.

además las relaciones de la teología radical y las comunidades eclesiales ya constituídas. Examinar la cultura del siglo XIX como fuente del pensamiento teológico radical. Examinar igualmente la aportación de la teología radical a un diálogo interconfesional, especialmente con el judaísmo y el budismo.

Si este programa conducirá o no a Hamilton a un ateísmo más teórico y radical, no lo sabemos. Lo que sí parece claro por sus escritos actuales, es que su teología se reduce ya a un ateísmo cristiano, a una ausencia de Dios, sobre todo el Dios milagrero, solucionador de problemas del hombre. Salva sólo, por ahora Jesús, como modelo de acción por el prójimo. Sin embargo, al dar un significado absoluto a la persona de Jesús, en el fondo está admitiendo eso mismo de Dios, como hemos visto ya en van Buren.

Como decíamos al principio, el carácter personal, típico de los escritos de Hamilton, dificulta en gran parte una síntesis crítica de su obra. Por otra parte no puede dejarse a un lado, ya que es un intento sincero de llegar a una reflexión más profunda de todo el pensamiento cristiano de Dios.

Por no alargarnos demasiado, y para evitar repeticiones, nos remitimos a las valoraciones de Th. W. Ogletree⁶⁵, y J. Bishop⁶⁶.

THOMAS J. J. ALTIZER. (*The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia 1966. *Radical Theology and the Death of God*. New York 1966). En colaboración con W. Hamilton. Seguimos la edición española ya indicada.

Con Altizer nos encontramos ante una construcción bastante diversa. Con frecuencia ha sido descrito como un "místico profano" o "un profeta apocalíptico". Y algo de verdad hay en estas afirmaciones. Lo cierto es que, al igual que Hamilton, no es ni sistemático, ni siquiera muy brillante. No es ni equilibrado en sus opiniones, ni se preocupa de aclarar sus ideas más discutibles. Escribe como arrebatado por visiones proféticas. De ahí que se vaya por extremismos, evitando todo compromiso. Esto dificulta más su lectura, con su estilo oscuro y contradictorio. Como consecuencia, es agresivo, injusto y tendencioso juzgando la Igle-

⁶⁵ OGLETREE, o. c. p. 54-62.

⁶⁶ BISHOP, o. c. p. 116.

sia, la historia y a los demás. Machacón y monótono, repite una y mil veces sus afirmaciones, que en realidad se reducen a poco: "Dios ha muerto, sobre todo porque el concepto tradicional es insostenible ya", y que ha sido gracias a Nietzsche, Feuerbach, Hegel, etc., cómo el cristianismo ha tomado conciencia de este hecho. Sin embargo, gracias a esta muerte de Dios, la realidad profana se hace sagrada. En definitiva es la Iglesia el blanco preferido, sobre el que descarga todas sus críticas y sus iras. Aunque asociado a Hamilton, intenta un sistema más universal y objetivo, sin meterse tanto en complicaciones ético-prácticas.

El punto de partida, sin embargo, es en cierto modo el mismo de Hamilton, sacándolo más allá de la sola experiencia personal a la experiencia de todo un siglo. Para ello Altizer se inspira sobre todo en primer lugar en la historia de las religiones, interpretada por Mircea Eliade y sus teorías sobre el mito, de quien Altizer es, y se confiesa, un sincero y convencido admirador. De hecho una de sus obras mejores se titula precisamente, "Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado"⁶⁷.

En segundo lugar se inspira grandemente en los ateos actuales y del siglo pasado: Nietzsche, Freud, Hegel, Sartre, Marcuse, como los representantes más cualificados de la auténtica fe en nuestra época. Se inspira también a las religiones orientales, en su misticismo, con el cual confronta siempre todas las cuestiones religiosas.

De frente a una cultura en la que se ha perdido ya la conciencia de la trascendencia, en la que el cristiano se encuentra alienado en el mundo occidental, Altizer intenta reconstruir la teología cristiana sobre las bases que le ofrece el ateísmo.

Comienza por dar un nuevo sentido a la fe. Si hemos de vivir teológicamente la muerte de Dios, tenemos que correr el riesgo —y la fe siempre ha sido un riesgo—, y abandonar toda forma anterior de fe, y con ella todos los valores tradicionales ligados al cristianismo, con la esperanza de poder descubrir una forma de fe auténtica que tenga sentido en nuestro mundo actual. Mundo y fe no pueden existir independientes, sino que han de ir inseparablemente unidos⁶⁸. Esta fe debe por tanto acomodarse a cada momento histórico, en vez de volverse al pasado, a las fuentes. Debe seguir el movimiento progresivo del Verbo encarnado, que está siempre en proceso transformativo de la realidad,

⁶⁷ ALTIZER, Th. J.J., *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966, *Radical Theology...* New York 1966. Cfr. Bibliografía.

⁶⁸ *The Gospel...* p. 17.

en vez de apelarse siempre a su estado originario⁶⁹. De igual modo que el Verbo va renovando todas las cosas, preparándolas y adaptándolas para el fin, igualmente nuestra fe ha de dejar el pasado y volverse al futuro. Por eso llega a afirmar que “sólo una teología que desvela una nueva forma del Verbo, una forma actual que se inserta en la vida inmediata y contemporánea de la fe, sólo esta teología puede considerarse auténtica y exclusivamente cristiana”⁷⁰.

Esta fe tiene que buscar un nuevo lenguaje. No puede seguir hablando el lenguaje tradicional, so penas de condenarse a un puro misticismo. Ha de encontrar un lenguaje diferente, un lenguaje “trans-cristiano”. Tiene que ir más allá del significado que la cristiandad compartía en un tiempo con la comunidad universal del creyente⁷¹.

Para toda su construcción, Altizer, sigue la metodología hegeliana de la dialéctica. No cree suficientes, ni el método de la analogía de Santo Tomás, ni el de la correlación de Tillich, ya que entre el sacro y el profano no hay relación de analogía o de correlación, sino solamente implicación dialéctica. Son dos realidades que se niegan y se afirman contemporáneamente. Cada una de ellas existe contemporáneamente en la otra en coincidencia total. Estamos, por tanto, en una concepción contraria al misticismo oriental con su transformación del profano en el sacro⁷². Dialéctica por tanto, no sucesiva sino simultánea, que no es en definitiva más que una “coincidentia oppositorum”⁷³, y que él usará sobre todo aplicándola a la encarnación y a la relación “entre carne y espíritu”. En realidad el método de la dialéctica usado por Altizer, no tiene nada de original y él mismo lo confiesa⁷⁴. Ya Agustín lo usó en su tratado “De Gratia” para las relaciones entre la naturaleza y la gracia, y posteriormente Lutero para la relación entre ley y Evangelio. Sin embargo la teología ha seguido otro camino diferente, estático, usando las leyes abstractas de la lógica occidental, de identidad y contradicción. En consecuencia, Altizer, se cree fiel a la revelación cristiana transmitida por Agustín y Lutero.

Dejamos aparte ahora la reinterpretación de la Biblia, que Altizer presenta, y por la que aboga, en base siempre a un “pneumatismo”, in-

⁶⁹ *Radical Theol...* p. 157.

⁷⁰ *Ibid.* p. 126.

⁷¹ *The Gospel...* p. 31.

⁷² *Radical Theol...* p. 172-173.

⁷³ *Ibid.* 168 ss.

⁷⁴ *The Gospel...* p. 78 ss.

terpretación pneumática o espiritual de la Escritura, teniendo en cuenta por otra parte, que estamos ya viviendo en la tercera y última etapa, la del espíritu, como afirma poco más adelante⁷⁵. En esta misma página nos habla de la incompleteza de la revelación, y de cómo el canon de la Sagrada Escritura está aún abierto.

Dejando, como decíamos, esto ahora, veremos brevemente los dos o tres puntos principales del sistema teológico de Altizer.

LA MUERTE DE DIOS.—A juicio del mismo Altizer, este principio de la muerte de Dios, está a la base de su teología. Explícitamente lo afirma en el párrafo segundo del capítulo tercero del “Evangelio del ateísmo cristiano”: El principio teológico absolutamente decisivo y fundamental, del punto de vista de la teología cristiana radical y dialéctica, es que el Dios de la fe, lejos de ser inmóvil e inmutable, está en un proceso continuo y progresivo de autonegación, pura negatividad o metamorfosis kenótica⁷⁶.

En el capítulo IV, titulado precisamente “La muerte de Dios”, Altizer comienza preguntándose: ¿Qué significa hablar de la muerte de Dios? Y responde inmediatamente que “la proclamación de la muerte de Dios es una confesión cristiana de fe”. Y más adelante afirma expresamente que “un lenguaje auténtico que habla de la muerte de Dios, debe hablar inevitablemente de la muerte de Dios mismo. El cristiano radical proclama que Dios ha muerto actualmente en Cristo, que su muerte es a la vez un suceso histórico y cósmico, y que en cuanto tal es un suceso, final e irrevocable que ningún movimiento religioso o cósmico posterior podrá ya invertir”⁷⁷.

A la base de toda esta concepción de la muerte de Dios, está el concepto hegeliano de la divinidad, como sujeta a continuo cambio y expansión. De los tres momentos de la dialéctica de Hegel: tesis-antítesis-síntesis, estamos en el segundo. Hemos superado la tesis —el dominio del sacro con exclusión del profano— llegando a la negación del sacro con la afirmación del profano. De ahí que Altizer nos hable siempre de una existencia kenótica o encarnada de Dios⁷⁸.

⁷⁵ *Ibid.* p. 27.

⁷⁶ *Ibid.* p. 84.

⁷⁷ *Ibid.* p. 102-103.

⁷⁸ *Ibid.* p. 68-69.

VACIAMIENTO DE DIOS Y ENCARNACIÓN.—Este vaciarse de Dios en Cristo es en definitiva para Altizer la esencia de la encarnación. Para él la encarnación es un acto necesario de la naturaleza mutable de Dios, la cual se encarna, no para redimir al hombre, sino para realizarse más plenamente a sí misma, para realizar así mejor sus posibilidades. Por otra parte, si Dios se ha vaciado enteramente en su Verbo, no tiene otra existencia fuera de la realidad concreta y carnal del Verbo. Por eso Altizer ataca al cristianismo el intento de retirar el Verbo de la carne con la que ha constituido una única cosa, para ponerlo en una trascendencia fuera del progreso.

Altizer delinea más exactamente su concepto de la muerte de Dios, ya que en sus primeros escritos, parecía abogar por una descripción de un hecho cultural al estilo de Vahanian, aunque insiste en considerar este hecho definitivo para nuestra cultura y como base imprescindible para un trabajo teológico serio ⁷⁹.

Altizer se apela a San Pablo en Fil. 2, 5-7, para fundamentar su sentido kenótico de la encarnación, aunque en definitiva es siempre la dialéctica, la “coincidentia oppositorum”, la que está a la base de su construcción. En este principio el que exige la total inmersión del Espíritu en la carne, la sujeción del Espíritu, con la participación incluso en la muerte, como consecuencia de esta sujeción. “Sólo en la crucifixión, en la muerte del Verbo en la cruz, el Verbo se ha hecho actualmente y totalmente carne. Finalmente, la Encarnación es verdadera y actualmente real, si causa la muerte del sacro original, la muerte de Dios mismo” ⁸⁰.

SÍNTESIS DEL PROCESO. EL ESPÍRITU.—Sin embargo, el devenir divino no cesa con la encarnación. Esta representa sólo el segundo momento, la antítesis, el triunfo del profano sobre el sacro, al que sucederá, por necesidad del proceso, un tercer momento, en el que se llegará a una síntesis, a una manifestación del Espíritu con la sublimación de la carne.

Esta segunda forma que estamos viviendo, la antítesis, la encarnación, según Altizer, no es definitiva, sino que está en continuo proceso encarnacionístico, buscando siempre nuevas formas, hasta llegar a una perfección final, que no será otra cosa que el tercer estadio del proceso.

⁷⁹ *Radical Theol...* p. 25 ss.

⁸⁰ *The Gospel...* p. 54.

La noción cristiana de la encarnación es para Altizer sólo el principio de esta manifestación.

Altizer critica luego el cristianismo por su continua tendencia a evadir el profano para refugiarse en el sacro. Por una parte el cristianismo afirma la encarnación del Verbo, pero insiste por otra en precisar que la carne no puede de manera alguna condicionarlo. La actitud del cristiano, su fe, está orientada completamente al pasado, a un hecho histórico, participando incluso con el culto sacramental, que representa una relación a ese pasado. Para Altizer, al contrario, debe nacer una forma de fe que responda a las exigencias del mundo profano y secular en que vivimos ⁸¹.

Hay por tanto en Altizer, más que una negación del pasado y la historia, una preocupación constante por orientar la fe al futuro, en vez de relacionarla a estos hechos ya consumados. En parte se apoya en el principio de Nietzsche del "eterno retorno", que comenta ampliamente ⁸².

CRÍTICA.—En toda la construcción de Altizer —y estamos en verdad ante una construcción original e impresionante—, hay muchos puntos oscuros que sin duda el autor intentará ir aclarando aún. Hay sin embargo también una gran cantidad de precisiones altamente positivas, que es necesario tener en cuenta.

Entre los puntos difíciles, está sobre todo el concepto de Dios, que Altizer atribuye al cristianismo ⁸³. Un concepto en realidad que ningún cristiano puede aceptar, ya que presenta un Dios estático, inmóvil, solitario, remoto, fuera de todo proceso vital. Un concepto de Dios que prescinde intencionadamente de la visión bíblica.

Toda la concepción de Altizer sobre la encarnación es ambigua, como lo es la aplicación que hace de la teoría kenótica. ¿Todo proceso encarnacionístico pasado hemos de abandonarlo, sólo porque pasado? ¿O más bien se trata de saber valorar exactamente ese pasado, que nos ayudará a comprender mejor el continuo progreso histórico, y a ser más libres y responsables? Olvida incluso que la encarnación del Verbo no queda encerrada en la existencia histórica de Jesús, sino que precisamen-

⁸¹ *Radical Theol...* p. 45-46.

⁸² *The Gospel...* p. 148.

⁸³ *Ibid.* p. 45 y 62.

te por medio de la resurrección y de la ascensión, es libre de participar en todo momento presente.

Otro punto oscuro, que lo aparta sobre todo de Hamilton, es el olvido voluntario en sus sistemas, de toda implicación ética. Para Altizer la ética, como obligaciones impuestas desde fuera, no tiene sentido, por lo que hemos de abandonarla igual que hemos abandonado a Dios. Cuando habla de un "empeñarse" en el momento presente, debe precisar mejor lo que esto implica.

Es necesario, sin embargo, reconocer que es ya una aportación positiva el empeño de adecuar la fe al momento presente, de buscar una forma de fe actual. Hemos de admitir igualmente que toda nuestra concepción del mensaje evangélico depende en gran parte del momento cultural en que vivimos.

La negación del concepto de Dios como un ser extraño al mundo, separado de él, y como consecuencia, el considerar la encarnación como la guía por la que hemos de percibir precisamente la presencia del sacro en nuestro mundo.

Estos son, a grandes rasgos, algunos de los teólogos más representativos del llamado "ateísmo cristiano", representantes de una "teología de la secularización", que trabajan honestamente por adecuar el mensaje evangélico cristiano al mundo actual.

Es aún muy prematuro e imprudente el intentar un juicio de conjunto, y ni siquiera podemos prever las consecuencias a largo plazo, que de este movimiento se derivarán para nuestra teología católica. Sólo el tiempo y nuestro esfuerzo se encargarán de valorarlas.

BIBLIOGRAFIA

BONHOEFFER

OBRAS DE BONHOEFFER:

- *Akt und Sein*. München 1966.
- *Begegnung mit Bonhoeffer Ein Almanach*. München 1964.
- *Ethik*. München 1958.
- * *Ethique*. Genève 1965.
- * *Etica*. Barcelona 1968.
- *Gemeinsames Leben*. München 1958.
- *Gesammelte Schriften*. 4 vols. München 1958-1961.
- *Nachfolge*. München 1958⁶.
- *Sanctorum Communio*. München 1954².
- *Versuchung*, München 1953.
- *Wer ist und wer war Jesus-Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis*. Hamburg 1962.
- *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München 1951.

ESCRITOS SOBRE BONHOEFFER:

- BETHGE E., *Die mündige Welt. Dem Andenken D. Bonhoeffers*. München 1955-1956.
- CARREZ M., *Dietrich Bonhoeffer: "Cath. interna."* 329 (1965) 29-30.
- DUMAS A., *D. Bonhoeffer et l'interprétation du Christianisme comme non-religion*. "Arch. de Soc. des Relig." 19 (1965) 5-30.
- *D. Bonhoeffer: une Eglise pour non religieux*. "Foi et Vie" 65 (1966) 92-107.
- *Une théologie de la réalité, Dietrich Bonhoeffer*. Genève 1968.
- FEIL, E., *Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation. Versuch einer kritischen Zusammenfassung*. "Theol. Rev." 64 (1968) 1-14.
- GODSEY J., *The Theology of Bonhoeffer*. London 1960.
- MARLE R., *Une biographie de Dietrich Bonhoeffer*. "Rech. des Sc. Rel." 56 (1958) 289-316.
- *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*. Casterman-Paris 1967.
- *Un témoin de l'Eglise évangélique: Dietrich Bonhoeffer*. "Recherches de Science religieuse" 53 (1965) 44-76.
- *Le message exigeant de Dietrich Bonhoeffer*. "Etudes" 330 (1969) 68-82.
- MACHOVEC M., *Marxismus und dialektische Theologie*. Zürich 1965.
- MARTY M., *The Place of Bonhoeffer*. London 1963.
- MÜLLER D., *D. Bonhoeffer Prinzip der Weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangelium*. "Theol. lit. Zeitung" (1961) 738 ss.
- OTT H., *Le problème d'une éthique non-casuistique dans la pensée de D. Bonhoeffer*. "Démystification et morale". Paris 1965.
- *Wirklichkeit und Glauben*. Goettingue 1966.

- PHILLIPS J., *The Form of Christ in the World: a Study of Bonhoeffer's Christology*. London 1967.
- ROSTAGNO S., *D. Bonhoeffer l'interpretazione non religiosa dei concetti biblici*. "Protestantesimo". 21 (1966) 65-82.
- SCHULZE R., *Hauptlinien der Bonhoeffer-Interpretation*. "Evangelische Theologie" 25 (1965) 681-700.
- SMITH R. G., *World Come of Age. A Symposium on D. Bonhoeffer*. London 1967.
- WEISSBACH J., *Christologie und Ethik bei D. Bonhoeffer*. "Theologische Existenz Heute" (München 1966) 131 ss.

TILLICH

OBRAS DE P. TILLICH:

- *Auf der Grenze*. Stuttgart 1961.
- *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt und der Supernaturalistischen Theologie vor Schleiermacher*. (Habilitationsschrift, Universität Halle-Wittengerg) 1.^a parte. Königsberg-Neumark: H. Madrasch 1915. la 2.^a parte no se publicó.
- *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago 1955.
- * *Religion biblique et recherche de la réalité dernière*. "Loevandel theologie et philosophie". (Losanna 1955) 83-103 (traducción incompleta).
- * *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*. Stuttgart 1956.
- *Christianity and the encounter of the world religions*. New York 1963.
- *Christianity and the problem of existence*. Washington 1951.
- *The courage to be*. New-Haven 1952.
- * *Le courage d'être*. Paris-Tournai-Casterman 1967.
- * *El coraje de existir*. Barcelona 1968.
- * *Il coraggio di esistere*. Roma 1968.
- *Dynamics of Faith*. New York 1957-1958².
- *The Eternal Now*. New York 1963.
- *The Future of Religions*. New York 1966.
- *The interpretation of History*. New York-London 1936.
- *Love, Power, and Justice*. New York-London 1954.
- *Morality and Beyond*. New York 1963.
- *The New Being*. New York 1955.
- *On the Boundary*. New York 1966.
- *Perspectives on 19 th and 20 th century protestant theology*. New York 1967.
- *The protestant era*. Chicago 1948.
- *Protestantische Vision*. Düsseldorf 1951.
- *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Darmstadt 1929.
- *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Ihre Voraussetzungen und Prinzipien*. Breslau 1910.
- *Die Religiöse Lage der Gegenwart*. Berlin 1925.
- * *The religious situation*. New York 1956.
- *The Shaking of the Foundations*. New York 1948.
- * *Se commueven los cimientos de la Tierra*. Barcelona 1968.
- *Systematic Theology*. Chicago vol. I 1951 vol. II 1957 vol. III 1963.
- *Theology and Culture*. New York 1957.

- *Ultimate concern: Tillich in Dialogue*. New York 1965.
- Está saliendo la edición alemana de las obras completas de P. Tillich preparada por R. ALBRECHT. Han salido ya los siguientes volúmenes:
 - I. *Frühe Hauptwerke*. Stuttgart 1959.
 - II. *Christentum und Soziale Gestaltung*. Stuttgart 1962.
 - IV. *Philosophie und Schicksal*. Stuttgart 1961.
 - V. *Die Frage nach dem Unbedingten*. Stuttgart 1964.
 - VI. *Der Widerstreit von Raum und Zeit*. Stuttgart 1963.
 - VII. *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Stuttgart 1962.
- *An afterword: Appreciation and Reply*. "Paul Tillich in Catholic Thought" Dubuque. Iowa (1964) 301-311.
- *Art and Ultimate Reality*. "Cross Currents" 10 (1960) 1-14.
- *The conception of man in existential philosophy*. "Journal of religion" (1939) 201-215.
- *Denker der Zeit: Der Religionsphilosoph Rudolf Otto*. "Vöössische Zeitung" 308 (1925) 2 julio.
- *Estrangement and reconciliation in modern thought*. "Review of religion" 9 (1944) 5-19.
- *Existential analysis and religious symbols*. "Contemporary problems in religion" (1956) 35-55.
- *Existential philosophy*. "Journal of history of ideas" 4 (1944) 44-70.
- *Existentialist Aspects of modern art Christianity and the Existentialist* (1956) 128-146.
- *God as Reality and Symbol*. "Essays and Analies" 11 (1961) 101-109.
- *Die Idee der Offenbarung*. "Zeitschrift für Theologie und Kirche" (1927) 403-412.
- *Jewis Dfluences on Contemporary Christian Theology*. "Cross Currents" II n. 3 (1952) 35-42.
- *Die Kategorie des "Heiligen" bei Rudolf Otto*. "Theologische Blätter" II (1923) 11-12.
- *The Kingdom of God and Mistory*. "The Kingdom of God and History" III (1923) 103-142.
- *Kirche und Kultur*. "Sammlung gemeinverständkicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte" 111 (1924) 219-241.
- *Logos und Mythos der Technik*. "Logos" XVI (1927) 356-365.
- *Mythus begrifflich und religionspsychologisch*. "Die Religion in Geschichte und Gegenwart". Tubinga 1927² vol. 4, 363-370.
- *The nature and significance of existentialist thought*. "Journal of Philosophy" 53 (1956) 739-748.
- *Offenbarung: Religionsphilosophisch*. "Die Religion in Geschichte und Gegenwart". Tubinga 1927-1932² vol. IV, 664-669.
- *Pacen in Terris*. "Criterion" IV n. 2 (1965) 15-18.
- *Participation and knowledge. Problems of an ontology of cognition*. "Sociologica" (1955) 201-209.
- *The permanent significance of the catholic Church for protestantism*. "Protestant Digest" 3 (1941) 23-31.
- *Philosophie und Religion, grundsätzlich*. "Die Religion in Geschichte und Gegenwart". Tubinga 1927-1932² vol. IV, 1227-1233.

- *The Problem of Theological method*. "Journal of Religion" XXVII n. 1 (1947) 16-26. Reimpreso en "Four Existentialist Theologians" 238-255.
- *Psychoanalysis, existentialism and theology*. "Faith and freedom" 9 (1955) 1-11.
- *Rechtfertigung und Zweifel*. "Vorträge der theologischen zu Giessen" n. 39. Giessen: Alped Töpelmann 1924, 19-32.
- *A reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation*. "Church Quaterly Review" 147 (1949) 133-148.
- *Rejoinder*. "The journal of Religion" 46 (1966) 184-196 part. II.
- *Relation of metaphysics and Theology*. "The Review of Metaphysics" 10 (1956) 57-63.
- *Religionsphilosophie*. "Lehrbuch der Philosophie. vol II: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten" Berlin 1927 665-835.
- *Das Religiöse Symbol*. "Blätter für deutsche Philosophie" (1928) 277-291.
- *The religious symbol*. "Daedalus" (1958) 3-21.
- *Religious symbols and our knowledge of God*. "The Christian Scholar" 38 (1955) 189-197.
- *Rephy*. "Gustave Weigel, S. I., The Theological significance of Paul Tillich" "Gregorianum" 37 (1956) 34-54. Reply is pp. 53-54. Todo el artículo reimpresso en O'Meara an Weisser, Paul Tillich in Catholic Thought, 3-24.
- *The Right to Hope*. "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie" VII n. 3 (1965) 371-377.
- *Theology and Architecture*. "Architectural Forum" 103 (1955) 131-136.
- *Theology and symbolism*. "Religious symbolism" (1955) 107-116.
- *Theonomie*. "Die Religion in Geschichte und Gegenwart" 2.^a ed. Hermann Gunkel and Leopold Zscharnack (eds) Tübingen: J. C. B. Mohr 1931 1128-1129.
- *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. "Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft" 24 (1919) 28-52.
- *What is Wrong with the "Dialectic" Theology?* "The Journal of Religion" 15 (1935) 127-145.

ESCRITOS SOBRE TILLICH:

- ALBRECHT R., *Paul Tillich: Gesammelte Werke*. Stuttgart 1959. 389-427.
- FORD L. S., *The Ontological Fondation of Paul Tillich's Theory of the Religious Symbol*. "Disertacion: Yale Univers" (1962) 251-64.
- KEGLEY Ch.,
- BRETALL R., *The Theology of Paul Tillich*. New York 1961².
- LEIBRECHT W., *Religion and Culture: Essays in honor of Paul Tillich*. New York 1959.
- ADAMS J. L., *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*. New York 1965.
- *Tillich's Interpretation of history*. "The theology of Paul Tillich" New York (1956) 294-309.
- ARMBRUSTER C., *The vision of Paul Tillich*. New York 1966.
- * *El pensamiento de Paul Tellich*. Santander 1968.
- BARTH K., 'Introductory'report', *The Systematic Theology of Paul Tillich*. Richmond, Va 1964.

- BARTHEL P., *Interprétation du langage mythique et Théologie Biblique*. Leiden 1963.
- BENNET J., *A Protestant view of authority in de Church*. "Theology Digest" XI n. 4 (1963) 209-219.
- BOSC J., *Paul Tillich*. "Inf. Cath. Intern." 253 (1965) 31-32.
- BRAVER J., *Preface*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 89-91.
- CLARQUE B., *God and the Symbolic in Tillich*. "Anglican theological Review" 43 (1961) 302-311.
- COCHRANE A. C., *The existentialists and God*. Philadelphia 1956.
- DOWEY, J.,
- EDWARD A., *Tillich, Barth and the Criteria of Theology*. "Theology Today" 15 (1958) 43-58.
- DULLES A. R., *Paul Tillich and the Bible*. "Theological Studies" 17 (1956) 345-367.
- EMMET D. M., *Epistemology and the idea of revelation*. "The Theology of Paul Tillich" New York (1956) 198-214.
- FERRE N. F. S., *Tillich's view of the Church*. "The Theology of Paul Tillich" New York (1956) 248-265.
- FORD L. S., *The Ontological Fondation of Paul Tillich's theory of the Religious Symbol*. "Yale University: dissertation" New Haven 1962.
- FORD L. S., *The Three Stands of Tillich's theory of religious Symbols*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 104-130.
- FOSTER K., *Paul Tillich and St. Thomas*. "Blackfriars" 41 (1960) 306-13.
- FOX M., *Tillich's Ontology and God*. "Anglican Theological Review" 43 (1961) 260-267.
- FREEMAN D. H., *The philosophical tehology of P. Tillich*. "Philosophia reformata" 22 (1957).
- GABUS J. P., *La théologie systématique de P. Tillich*. "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 35 (1955) 454-477.
- *Un grand théologien: Paul Tillich*. "Foi et vie" 59 (1960) 432-444.
- GREENE T. M., *Paul Tillich and our secular culture*. "The theology of Paul Tillich" New York (1956) 50-56.
- HAMILTON K., *The System and the Gospel*. New York 1963.
- HAMMOND G. B., *Tillich on the Personal God*. "The Journal of Religion" 44 (1964) 289-293.
- HARTSHORNE C., *The idea of God - literal or analogical?* "The christian Scholar" (1956) 131-136.
- *Tillich and the Other Great Tratition*. "Anglical Theological Review" 42 (1961) 245-259.
- *Tillich's doctrine of God*. "Theology of Paul Tillich" New York (1956) 164-195.
- HENDRY G., *Review of Tillich's 'Systematic Theology' vol. II*. "Theology Today" 15 (1958) 78-83.
- HENNIG K., *Der Spannungsbogen: Festgabe für Paul Tillich*. Stuttgart 1961.
- HERBERG W., *Four Existentialist Theologians. A reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaer, Martin Buber, and Paul Tillich*. New York 1958.
- HERRIGEL H., *Die philogophische Theologie Tillichs*. "Die Sammlung" 13 (1958) 234-241.

- HEYMOOD Th., *Paul Tillich: an Appraisal*. Philadelphia 1963.
- HOMANS P., *Transference and Transcendence: Freud and Tillich on the Nature of personal Relatedness*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 148-164.
- HOPPER D., *Towards Understanding the Thought of Paul Tillich*. "The Princeton Seminary Bulletin" 55 (1962) 36-43.
- HORTON W., *Tillich's role in contemporary theology*. "The theology of P. Tillich" New York (1956) 26-47.
- JOHNSON R. C., *A theologian of Synthesis*. "Theology Today" 15 (1958) 36-42.
- JOHNSON W. H., *Tillich's Science of Being*. "The Princeton Seminary Bulletin" 56 (1962) 52-62.
- KAUFMAN G., *Can a Man Serve Two Masters?* "Theology Today" 15 (1958) 59-77.
- KEGLEY Ch.,
- BRETTALL R., *The theology of Paul Tillich*. New York 1952¹, 1961.
- KIESLING Chr., *A Translation of Tillich's Idea of God*. "Journal of Ecumenical Studies" 4 (1967) 700-715.
- KILLEN R. A., *The Ontological theology of Paul Tillich*. Kampen 1956.
- KUCHEMAN Cl., *Professor Tillich: Justice and the Economic Order*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 165-183.
- KUHLMANN G., *Brunstäd und Tillich: um Problem einer Theonomie der Kultur*. Tübingen 1928.
- LEIBRECHT W., *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*. New York 1959.
- *The life and mind of Paul Tillich*. "Religion and culture: Essays in Honor of Paul Tillich" New York (1959) 3-27.
- MARTIN B., *The existentialist theology of Paul Tillich*. New York 1963.
- *St. Thomas and Tillich on the names of God*. "The Journal of religion" (1957) 253-259.
- MECHESNEY D., *God as ground of Being*. "Search" 5 (1966) 79-96.
- Mc KELWAY A., *The systematic theology of Paul Tillich. A review and analysis*. Richmond 1964⁵.
- Mc LEAN G., *Man's Knowledge of God According to Paul Tillich*. Extracto de tesis: "The Catholic University of America" Washington D. C. 1958.
- *Paul Tillich's existential philosophy of protestantism*. "The Thomist" (1964) 1-50.
- *The Problem of man's Knowledge of God in Paul Tillich*. "De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna (Acta VI Congressus thomistici internationalis)" II (Roma 1966) 232-241.
- *Symbol and analogy: Tillich and Thomas*. "Revue de l'Université d'Ottawa" 28 (1958) 193-233.
- MARLE R., *Paul Tillich*. "Cahiers Universitaires Catholiques" (1965-1966) 136-137.
- MOLLEGEN At., *Christology and biblical criticism*. "The theology of P. Tillich" 230-245.
- MONDIN P., *Paolo Tillich: vita, fonti del suo pensiero e intuizione fondamentale del suo sistema*. "Divus Thomas" 66 (1963) 219-234.
- *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*. Torino 1967.
- *The principle of analogy in protestant and catholic theology*. La Haya 1967².
- NOERENBERG K., *Analogia imaginis*. Gütersloh 1966.

- NIEBUHR R., *Biblical thought and ontological speculation in Tillich's theology*. "The theology of P. Tillich" 216-227.
- *The contribution of P. Tillich*. "Religion in life" 6 (1937) 574-581.
- O'CONNOR E., *Paul Tillich: An impression*. "Thought" 30 (1955-56) 507-24.
- O'HANLON D., *The influence of Schelling on the Thought of P. Tillich*. "Universidad Gregoriana: disertación" Roma 1957.
- O'MEARA Th.,
- WEISSER C., *Paul Tillich in Catholic Thought*. Dubuque Iowa 1964.
- PETERS E. H., *Tillich's Doctrine of Essence, Existence, and the Christ*. "The Journal of Religion" 43 (1963) 295-302.
- PITENGER W., *Paul Tillich as a Theologian: An appreciation*. "Anglical Theological Review" 43 (1961) 268-286.
- RANDALL J. H., *The ontology of P. Tillich*. "The theology of P. Tillich" 132-161.
- REARDON B., *Tillich and Anglicanism*. "Anglican Theol. Review" 43 (1961) 287-302.
- RHEIN Cr., *Paul Tillich: Philosoph und Theologe*. Stuttgart 1957.
- ROBERTS D. E., *Tillich's doctrine of man*. "The theology of P. Tillich" 108-130.
- ROWE W. L., *An Examination of the Philosophical Theology of P. Tillich*. "Universidad de Michigan: disertación" Ann Arbor 1961.
- *The meaning of 'God' in Tillich's theology*. "The Journal of Religion" (1962) 274-286.
- SCABINI E., *Il metodo teologico di Paul Tillich e i suoi rapporti con la filosofia*. "Rivista di filosofia neo-scolastica" 56 (1964) 186-196.
- SCHARLEMAN R., *Tillich's method of Correlation: Two proposed revisions*. "The Journal of Religion" 46 (1966) 92-103.
- SCHMITZ J., *Die Apologetische Theologie P. Tillichs*. Mainz 1966.
- SIEGFRIED T., *The Significance of P. Tillich's theology for the German situation*. "The theology of P. Tillich" 68-93.
- SIEGWALT G., *La théologie systématique de P. Tillich*. "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 41 (1961) 173-192.
- SKINNER J.-E., *A Critique of Tillich's ontology*. "Anglican theology Review" (1957) 53-61.
- SMITH D. M., *The historical Jesus in P. Tillich's christology*. "The journal of religion" 46 (1966) 131-147.
- SOMMER G. F., *The Significance of the Late Philosophy of Schelling for the Formation and interpretation of the Thought of P. Tillich*. "Universidad Duke: disertación" North Carolina 1960.
- TAMARU N., *Motive und Struktur der Theologie Paul Tillichs*. "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie" 3 (1961) 1-38.
- TAUBES J., *On the nature of theological method: some reflections on the methodological principles of Tillich's theology*. "The Journal of Religion" (1954) 12-25.
- TAVARD G. H., *Christ as the Answer to Existential Anguish*. "Continuum" Chicago (1966) 3-12.
- *Paul Tillich and the Christian Message*. New York 1962.
- THOMAS G. F., *The method and structure of Tillich's theology*. "The theology of P. Tillich" New York (1956) 86-105.
- THOMAS J. H., *Paul Tillich: an appraisal*. London 1963.
- UNHJEN A., *Dynamics of Doubt: a preface to Tillich*. Philadelphia 1967.

- VARIOS, *Proyección de la teología de Tillich en el Catolicismo*. Barcelona 1969.
- WEIGEL G., *Contemporaneous protestantism and Paul Tillich*. "Theological Studies" 11 (1950) 177-202.
- *Symbol, myth and analogy*. "Religion and culture" New York (1959) 120-130.
- *The theological significance of Paul Tillich*. "Gregorianum" 37 (1956) 34-54. Reimpreso en "Cross currents" (1956) 141-155.
- WILLIAMS D., *Tillich's Doctrine of God*. "The philosophical Forum" 18 (1960-61) 40-50.
- WISE S., *Das religiöse Symbol*. Essen 1963.
- WOLFF O., *Paul Tillich's Christologie des 'Neuen Seins'* "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie" 3 (1961) 129-140.
- ZABALA A. J., *Myth and Symbol: An analysis of Myth and Symbol in Paul Tillich*. "Inst. Cath. de Paris: disertación" 1959.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ACQUAVIVA S. S., *L'eclissi del sacro nella società industriale*. Milano 1961.
- ADOLF R., *La tombe de Dieu*. Paris-Tournai-Casterman 1967.
- * *The Grave of God*. London 1967.
- ALLCHIN A., *Sur la mort de Dieu*. "Contacts" (1968) 62-63.
- ALONSO J., *Antecedentes bíblicos de modalidades del ateísmo moderno*. "Sal Terrae" 56 (1968) 163-179.
- ALVAREZ BOLADO, *El culto y la oración en el mundo secularizado*. "Phase" 41 (1967) 412 ss.
- *La teología americana de la 'muerte de Dios'*. "Dios-Ateísmo III Semana de Teología Universidad de Deusto" Bilbao (1968) 297-374.
- *¿Una cristología sin Dios?* "Razón y fe" 852 (1968) 47-63.
- AUER A., *Säkularisierung*. "Lex. Th. Kirche" IX Freiburg (1964) 253 ss.
- BALDUCCI E., *Mondanità del cristiano*. "Testimonianze" 11 (1968) 14-20.
- BARNETTE H. H., *The new Theology and Morality*. Philadelphia 1967.
- BARRY F. R., *Christian Ethics and Secular Society*. London 1966.
- BARS H., *Désacralisation de la liturgie?* "Nova et Vetera" 42 (1967) 30-49.
- BEDOYERE, DE LA, *The Future of Catholic Christianity*. London 1966.
- * *De loekomst van het rooms-katholicisme*. Anvers 1967.
- *Objections to Roman Catholicism*. Hermondsworth 1966.
- BENZ FR., *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg 1967.
- BERTON P., *The Comfortable Pew*. Toronto 1965.
- ** *The Comfortable Pew. A Critical look at the Church in the New Age*. London 1966.
- BISHOP, *Les teologiens de la mort de Dieu*. Paris 1967.
- BOGLIOWI G., *'The Death of God Theology'. Il movimento dell'ateísmo cristiano negli Stati Uniti*. "Sacra Doctrina" 11 (1966) 589-609.
- BORNE, GUITON, RICOEUR, SCHWART y otros, *Dios, hoy*. "XVII Semana de los intelectuales franceses sobre el tema del ateísmo" Barcelona 1968.
- CALLAHAN D.,
- MACMILLAN, *The Secular City Debate*. New York 1966.
- CAMPS V., *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona 1968.

- CASTER M. van, *La sécularisation interprétée dans une perspective chrétienne*. "Lumen vitae" 23 (1968) 445-463.
- COGLEY J., *Religion in a Secular Age*. New York 1967.
- COLOMER E., *Nietzsche y la muerte de Dios*. "Orbis Catholicus" 13 (1963) 193 ss.
- CUMINETTI M., *La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*. "Testimonianze" 11 (1968) 23-34.
- DANIELOU J., *L'oraison, problème politique*. Paris 1965.
- DELEKAT F., *Über den Begriff der Säkularisation*. Heidelberg 1958.
- EDITORIAL, "Liturgia" 22 (1967) 115-123.
- DEWART L., *Christianity and Revolution*. New York 1963.
- *The Future of Belief Theism in a World come of Age*. New York 1966.
- DONDEYNE A., *Sécularisation et foi*. "Lumen Vitae" 23 (1968) 415-430.
- DUNPHY W., *The New Morality. Continuity and Discontinuity*. New York 1967.
- DURAND A., *Sécularisation et sens de Dieu*. "Lumière et Vie" 89 (1968) 61-85.
- FABRO C., *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma 1964.
- FACKRE G. J., *The Death and Life of God*. "Theology and Life" 8 (1965) 185-191.
- FEIVEL E., *Catechesi in un mondo senza Dio*. Torino 1968.
- FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, *¿Cristianismo sin ritos?* "Liturgia" 23 (1968) 125-157.
- FUCHS J., *Secolarismo e morale cristiana*. Assisi 1968.
- GARREAU A., *Mort du Sacré*. "Le Pensée Catholique" 110 (1967) 42-51.
- GEFFRE C., *Desacralización y santificación*. "Concilium" 19 (1966) 291-308.
- *The tension between Desacralización and Spirituality*. "Concilium" (1966) 57-66.
- GENTILONI S., *Consacrazione o sconsacrazione del mondo?* "Rassegna di Teologia" 7 (1966) 144-154.
- GERHARTZ J. G., *Die Kirche in der Säkularisierten Welt in Rahner-Semmelroth*. "Theologische Akademie" 3 (1966) 88-110.
- GONZÁLEZ RUIZ, *Comunità ecclesiale profetica per il tempo della secolarizzazione*. "IDOC" (1968) 236-275.
- *Cristianesimo e desmitização*. Lisboa 1966.
- GRANDMAISON, *Le monte et le Sacré*. 2 v. Paris 1966.
- HAHN W., *Säkularisation und Religions zerfall*. "Kerygma und Dogma" 5 (1959) 84-98.
- HAMER J., *Karl Barth. L'occasionalisme theologique de Karl Barth. Etude sur sa methode dogmatique*. Paris 1949.
- HODGSON P., *The Death of God and the crisis in Cristology*. "Journal of Religion" 46 (1966) 446-462.
- HOEKENDIJK J., *De Kerk Dinneenste buiten*. Amsterdam 1964.
- * *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*. Stuttgart 1965².
- * *The Church Inside Out*. London 1967.
- VARIOS, *Dio è morto*. Verona 1967.
- IDOC, *Processo alla religione*. Verona 1968.
- INF. CATH., *Les theologiens de la Mort de Dieu* (Dossier). "Inf. Cath. Int." 301 (1967) 30-36.
- JOSSUA L. P., *Les chrétiens devant la 'mort de Dieu'*. "Inform. Cath. Int." 304 (1958) 21.
- KENNEDY L., *Morality without God*. "Culture" 24 (1963) 343-347.
- KORTSFLEISOH, *Religion im Säkularismus*. Stuttgart 1967.

- LEBOEUF, *Théologies de la mort de Dieu*. "Rev. de Sc. Rel." 2 (1967) 129-149.
- LEEUVEN H., *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation*. Stuttgart 1966.
- *Secularisation et catéchèse*. "Lumen Vitae" 23 (1968) 464-476.
- LOEN A., *Säkularisation*. München 1965.
- LUEBBE H., *Säkularisierung*. Freiburg 1965.
- MACINTYRE A., *Secularization and Moral Change*. London 1967.
- MACKINNON, WILLIAMS, VIDLER, BEZZANT, *Objections to Christian Belief*. London 1965.
- * *Einwände gegen das Christentum*. Munich 1964.
- * *Bezwaren legen het Christendom*. Antwerpen 1965.
- MACQUARRIE J., *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*. London 1967.
- *Studies in Christian Existentialism*. London 1966.
- *Twentieth Century religious Troughth*. London 1963.
- MALDONADO, *La nueva secularidad*. Barcelona 1968.
- MALEVEZ L., *Le message chrétien et le mythe, la théologie de Rudolf Bultman*. Bruxelles-Bruges. Paris 1954.
- MANDERS H., *Désacralisation de la liturgie. Reflexions sur l'orientation de l'expérimentation aux Pays-Bas*. "Paroisse et liturgie" (1966) 702-717.
- *Desacralisering van de liturgie*. "Theologie en Zielzorg" 62 (1966) 129-143.
- MANZANAL P., *Desacralización y Liturgia*. "Liturgia" 237 (1967) 11-31.
- *La desacralización del lugar del culto*. "Liturgia" 237 (1967).
- *¿Desacralizamos la liturgia?* "Liturgia" 238 (1967) 115-123.
- MARIE R., *Bultman e l'interpretazione del nuovo Testamento*.
- *La cosiddetta 'Teologia della morte di Dio'*. "Civiltà Cattolica" 119 (1968) 245-254.
- *Le Christianisme à l'épreuve de la secularisation*. "Etudes" (1968) 62-80.
- *Cristianesimo e secolarizzazione*. "Civiltà Cattolica" 119 (1968) 34-52.
- *La foi chrétienne est-elle une religion?: Mythe et Foi*. Paris 1966.
- *Sécularisation*. "Lumen Vitae" 23 (1968) 401-414.
- *La théologie dite de la 'Mort de Dieu'*. "Etudes" (1968) 491-502.
- MASCALL E. L., *The Secularization of Christianity*. London 1967.
- MEHL R., *De la Sécularisation à l'athéisme*. "Foi et Vie" 65 (1965) 70-79.
- MEHTA Ved., *The New Theologian*. London 1966.
- *Over God gesproken*. Merksem 1967.
- MELAND B. E., *The Secularization of Modern Cultures*. New York 1966.
- MILLER D. L., "Homo religiosus" and the Death of God. "Journal of Bible and Rel." 34 (1966) 305-315.
- MONDIN B., *L'ecumenismo nella Chiesa Cattolica durante e dopo il Concilio*. Roma 1967².
- *I teologi della morte di Dio*. Torino 1968.
- MONTGOMERY, *The 'Is God Death?' Controversy*. Zondervan 1966.
- MOREL G., *Sur le sens du mot Dieu*. "Etudes" 327 (1967) 108-123.
- NELL-BREUNING, *Säkularisation und Utopie*. "Theologie und Philosophie" 43 (1968) 237-241.
- NEWBIGIN L., *Honest religion for secular man*. London 1966.
- * *Une religion pour un monde séculier*. Paris-Tournai-Casterman 1967.
- * *Una religione autentica per un mondo secolarizzato*. Assisi 1968.

- OCHAGAVIA J., *El proceso de la secularización: luces y sombras*. "Teología y vida" 84 (1967) 275-290.
- OGLETTREE T. W., *Is God Death? The 'Death of God' Controversy*. London 1966.
— * *La controversia sobre la muerte de Dios*. Barcelona 1968.
— * *La controversia sulla morte di Dio*. Brescia 1967.
- OUWERKERK C., *Ethique chrétienne et sécularité*. "Concilium" 25 (1967) 87-121.
— * *Secolarità et etica cristiana*. "Concilium" 5 (1967).
- PASTOR F., *La teología de la 'muerte de Dios'*. "Razón y fe" 175 (1967) 185-190.
- POL VAN DE, *Het einde van het conventionele christendom*. Maaseik 1966.
— * *Das Ende des Konventionellen Christentums*. Wien 1967.
- PRENTICE R., *The Death of God Debate*. "Antonianum" fasc. 4 (1968) 481-489.
— *The Theologians of the Death of God*. "Antonianum" fasc. 2-3 (1968) 311-318.
- PRINI P., *Ateismo et eclesialità*. "Studi Cattolici" 75-76 (1967) 29.
- PRITZ J., *Säkularisiertes Denken. Präambel des Glaubens? Theologisch-praktische*. "Quartalschrift" 116 (1968) 113-120.
- RICHARDSON A., *Le procès de la religion*. Paris-Tournai-Casterman 1967.
— *Theology for a New World*. London 1968.
- RIDEAU E., *Y-a-t-il un monde profane?* "N. R. T." 88 (1966) 1062-1082.
- SCHILLEBEECKX, *Theologische Peiligen. vol. II God en Mens*. Bilthoven 1964.
— * *Dio e l'uomo*. Roma 1967.
— * *Approches Théologiques. vol. II: Dieu et l'homme*. Bruxelles-Paris 1965.
— *Reflexions sur l'image conciliaire de l'homme et du monde*. "L'Eglise dans le monde de ce temps" Paris (1967) 139 ss.
— *Sécularisation et 'mort de Dieu'*. "Lumière et vie" 89 (1968).
- SMITH E. A., *Religious Liberty as a Secular Concept*. "Journal of Ecum. Studies" 2 (1965) 271-276.
- SMITH R. G., *Christlicher Glaube und Säkularismus*. "Zeitsch f Th. und Kirke" 63 (1966) 33-48.
— *A Theological Perspective of the Secular*. "The Christian Scholar" 43 (1960) 11.
- SMITH W., *The Meaning and End of Religion*. London 1964.
- SPENNA W., *Oriëntatie*. "Nieuwe wegen in de theologie" Anvers 1967².
- STALLAANN M., *Was ist Säkularisierung*. Tübingen 1960.
- STEEMAN, *Aspects psychologiques et sociologiques de l'athéisme moderne*. "Concilium" 23 (1967) 45-56.
- THILS G., *Christianisme sans religion?* Paris-Castermann 1968.
- TILLARD J. M., *Le document d'Upsala sur le culte: The Worship of God in a Secular Age*. "Nouv. Rev. Théol." 100 (1968) 812-833.
- VANBERGEN, *La crise de la liturgie. II Aspect d'une crise plus vaste*. "Paroisse et liturgie" 7 (1967) 642-659.
- VARIOS, *Ateismo de nuestro tiempo*. Barcelona 1968.
- VIDLER A. R., *Soundings. Essays Concerning Christian Understanding*. Cambridge 1962.
- VOGEL A. A., *The next Christian Epoch*. New York 1966.
- WEAKLAND R., *Le culte dans un monde sécularisé*. "IDOC" n. 58-11 (1968).
- WESTON Th., *Attitude chrétienne nouvelle. Témoignage d'un laïc*. Le Puy 1965.
- WILDIERS N. M., *Trois réformes de l'Eglise*. Paris 1967.
- WILLIAMS C., *Faith in a Secular Age*. New York 1966.

ZAHRNT H., *Die Sache mit Gott. Die Protestantische Theologie in 20 Jahrhunderten*. Munich 1967.

FUENTES BIBLIOGRAFICAS

- ALVAREZ BOLADO, *El debate ecuménico en torno a 'Honest to God'*. "Selecciones de libros" 7 (1967) 11-124.
 BRUGNOLI P., *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Sussidio bibliografico essenziale*. Roma 1968-69.
 MARRANZINI A., *Orientamento ideologico e bibliografico sulla secolarizzazione*. "Presenza Pastorale" 10 (1968) 953-962.
 MURGOITIO J., Seminario: *Problemi morali della Teologia della secolarizzazione (P. Fuchs)*. Bibliografia. Roma 1968-69.
 TITTON P., *La Foi chrétienne et l'Eglise face un monde en voie de sécularisation*. Bulletin I "Nouv. Rev. Théol." 3 (1968) 307.
 WITTE J., *Bibliographia: de Theologia 'Deus mortuus est'. Cum annotationibus explicativis ad cursum*. Roma 1968.
 X. X. X., *Il mondo secolare e la morale*. "Diálogo" ann. III n. 1 dic. 1967.

BIBLIOGRAFIA PARTICULAR

ROBINSON

OBRAS DE ROBINSON:

- *But that Can't Believe*. London 1967.
 — *Christian Morals Today*. London 1964.
 — *Exploration into God*. London 1967.
 — *Honest to God*. London 1963.
 — * *Dieu sans Dieu*. Paris 1964.
 — * *Dio non è così*. Firenze 1965.
 — * *Sincero para con Dios*. Barcelona 1967².
 ROBINSON, EDWARDS D. L., *The Honest to God Debate*. London 1963.
 — *In the End God*. London 1968.
 — *The New Reformation?* London 1965.
 — *Verhuiving in de moral?* Amsterdam 1964.
 — * *Christliche Moral Heute*. Munich 1966.

ESCRITOS SOBRE ROBINSON:

- ALVAREZ BOLADO, *'Honest to God': un libro insuficiente*. "Razón y fe" 172 (1965) 477-486.
 — *Honest to Robinson!* "Razón y fe" 173 (1966) 293-304.
 BAUM G., *Honest to God and Traditional Theology*. "The Ecumenist" (1964) 65-68.
 COPLESTON F., *Honest to God-debatten*. "Credo (Upsala)" 46 (1965) 15-209.
 CROUZET E., *'La Nouvelle réforme'*. Débat sur le livre de l'évêque de Woolwich. "Concilium" 29 (1967) 85-95.

- FRANCO R., *La solución de J. A. Robinson al problema de Dios del hombre actual*. "Estudios Eclesiásticos" 40 (1965) 21-266.
- MARRANZINI A., *Robinson e le immagini di Dio e di Cristo*. "Rassegna di Teologia" 7 (1966) 310-314.
- MCBRIANT R., *La Iglesia en el pensamiento del obispo Robinson*. Barcelona 1968.
- SCHILLEBEECKX, *Neues Glaubensverständnis. Honest to Robinson*. Mainz 1964.
- *Personale Begegnung mit Gott*. Mainz 1964.
- SÖLLE D., *Am Ende der Reformation*. Merkur 1966.
- TIHON P., *J. A. T. Robinson et la recherche d'un style théologique pour notre temps*. "Nouvelle revue théologique" 91 (1969) 149-168.
- VALVERDE C., *Sinceridad para con Dios*. "Sal Terrae" 56 (1968) 116-131.

COX

OBRAS DE H. COX:

- *The Epoch of the Secular City*. "Social Compass" 15 (1968) 5-12.
- *God's Revolution and man's Responsibility*. New York 1967.
- * *El cristiano como rebelde*. Madrid 1968.
- * *Il cristiano come ribelle*. Brescia 1968.
- *La mort de Dieu et l'avenir de la Théologie*. "Lumière et Vie" 89 (1968) 32-42.
- *On not Leaving It to the Snake*. New York 1967.
- * *Stirb nicht im Warten auf der Zukunft*. Stuttgart 1968.
- *Il progresso evolucionista e la promessa cristiana*. "Concilium" 6 (1967).
- *The secular city, secularization and urbanization in theological perspective*. New York 1966.
- * *Stadt ohne Gott?* Stuttgart 1967².
- * *La ciudad secular*. Barcelona 1968.
- * *La città secolare*. Firenze 1968.
- * *La cité séculière*. Tournai-Paris-Castermann 1968.
- *The secular Search for Religions experience*. "Theology Today" oct. (1968) 320-333.
- *Über Ort und Ziel der Theologie*. "Pastoraltheologie" 55 (1968) 193-199.

ESCRITOS SOBRE H. COX:

- CALLAGHAN D., *The secular City Debate*. New York 1966.
- LEONARD A., *H. Cox et la théologie radicale américaine*. "La Revue Nouvelle" (1967) 55-67.
- MARLE, L., *'La Cité Séculière' Un best-seller américain*. "Etudes" (1966) 120-130.
- THILS G., *La cité Séculière*. "Eglise Vivante" 19 (1967) 442-445.
- VAHANIAN G., *The death of God. The culture of our Post-Christian Era*. New York 1961⁴.
- * *De dood van God. De cultuur van onze na-christelijke tijd*. Maaseik 1967.
- * *La morte di Dio. La cultura della nostra era post-cristiana*. Roma 1966.
- * *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era post-cristiana*. Barcelona 1968.
- *An Schatological consideration of Calvin's conception of Responsibility*. (Tesis de magisterio) 1950,

- *The Faith of the Church*. New York 1958.
- *The future of Christianity in a Post-Christian Era*. "The Centennial Review" 1964.
- *No other God*. New York 1966.
- *Protestantism and the Arts*. (Tesis doctoral) 1958.
- *La question de 'la fin de l'ère religieuse' dans sa signification Theologique*. "Concilium" 16 (1966) 105-113.
- *Wait Without Idols*. New York 1964.

VAN BUREN

OBRAS DE VAN BUREN:

- *Christian Education. Post Mortem Dei*. "Religious Education" 60 (1965) 4-10.
- *The Dissolution of the Absolute*. "Religion in Life" 34 (1965) 342 ss.
- *Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur Säkularen Bedeutung des Evangeliums*. Zurich 1965.
- *The Secular Meaning of the Gospel*. New York 1963.
- * *El significado secular del Evangelio*. Barcelona 1968.
- *Theological Exploration*. London 1968.
- *Theology in the Contest of culture*. London 1967.

ESCRITOS SOBRE VAN BUREN:

- CAMPBELL J. I., *Van Buren: The Background of an Approach*. "Continuum" 4 (1966) 63-75.
- ALVAREZ BOLADO, *¿Una cristología sin Dios?* "Razón y fe" 852 (1969) 47-63.

HAMILTON

OBRAS DE W. HAMILTON:

- *Bemerkungen zur 'Radical Theology'*. "Concilium" 3 (1967) 730-735.
 - *The Christian Man*. Philadelphia 1961.
 - *The New Essence of Christianity*. New York 1961.
 - *De nievme Gestalte van het christendom. Coll. Christendom discussie*. Maa-seik 1967.
 - *Note sur la théologie radicale*. "Concilium" 29 (1967) 73-82.
- HAMILTON, ALTIZER Th., *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis-New York- Kansas City 1966.
- * *Teología radical y la muerte de Dios*. Barcelona 1967.

ALTIZER

OBRAS DE TH. ALTIZER:

- *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia 1966.
- *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. Philadelphia 1963.

- *Toward a New Christianity. Readings in the Death of God Theology.* New York 1967.
- *Truth, Myth and Symbol, Englewood.* Cliffs 1959.
- *Word and History.* "Theology Today" 22 (1965) 380-394.

ESCRITOS SOBRE TH. ALTIZER:

- MC AFEE R., *Critical Review of J. J. Altizer. The Gospel of Christian Atheism.*
"Theology Today" julio 1966.
- PRENTICE R., *An Alternative to Altizer's 'The Gospel of Christian Atheism'.*
"Antonianum" fasc. 4 (1968) 461-480.

LAUREANO ANDRÉS.