

ATEISMO Y TEOLOGIA

¿Qué piensa Dios de nosotros? Es el lema, según el P. Aguirre, de la búsqueda que debe emprender la Iglesia cuando las concepciones humanas de Dios, las «logías» sobre el trascendente «theos», mueren o se «esoterizan» en el mundo del siglo xx. La actitud religiosa del creyente, en esta perspectiva de la formulación de la fe, coincide para muchos con el vivir entre la espera y la esperanza. *Espera* de que los ingentes esfuerzos de la razón humana que, poco a poco, excavando a un tiempo en la Revelación y en el mundo (en el hombre), encuentren el punto de vista donde sea a un tiempo verdadero que Dios es el infinitamente «gratuito», el «don» por excelencia, y que el hombre está religado, existencial y ontológicamente a ese Dios, «Deus ex alto». Tarea que, históricamente, cada hombre y cada cultura realizan desde sí mismos para sí mismos. Transmiten la labor a generaciones futuras en forma de patrimonio-meritorio, pero todo hombre y toda generación *esperan* ser ellos mismos agraciados del «logos» divino porque, cada uno a su manera, en el juego de relaciones con todos y con Todo, dibuja de modo irrepetible el interrogante: ¿Qué somos nosotros para Dios y que es Dios para nosotros? Este es el tono de la pregunta cuando, como el hombre del siglo xx, se tiene conciencia hipersensible de la propia dignidad y de la digna misión que compete al hombre en el mundo.

Para el creyente esta espera, intelectual y existencial simultáneamente, tiene la calidad de la *esperanza* cristiana. El cancaneo de los hombres que buscan encontrarle a Dios un «Sitio», honestos con Dios, se convierte para el creyente en la eficaz esperanza de quien, haciendo el mundo y haciéndose en él, recibe y acepta esta obra como mediación de Misterio. *Esperanza* de que el empuje de la vida y el esfuerzo por construirla justa vaya inexorablemente animado, elevado e iluminado por la fe en Cristo, *Esperanza* de la manifestación de Dios.

En medio de estas preocupaciones ha transcurrido la *III Semana Internacional de Teología*. Celebrada bajo el patrocinio de la Universidad de Deusto, en los locales del Colegio «Santiago Apóstol», de Bilbao, los días 16 al 20 de octubre. Internacional, porque los problemas y las perspectivas con las que han sido abordados atendían a la situación religiosa de todos los hombres;

porque «deseaba» la participación de ponentes de diferentes países, y porque intenteron descubrirnos que, poco a poco, se manifiestan en España síntomas de descristianización y ateísmo muy similares a los existentes en otras naciones. Lástima que Metz no hubiera leído personalmente su ponencia; lo hizo en su lugar Armendáriz. Los diálogos que a continuación se establecían en lugares distintos a los de las ponencias, por el clima de confianza con que se llevaban a cabo, hubieran aportado nuevos esclarecimientos y puntualizaciones. Pero, a nuestro juicio, fue mayor lástima la sustitución de G. Girardi por el P. Aguirre. Este último no superó, el acaloramiento y la precipitación al enjuiciar los movimientos ideológicos europeos del siglo xx. Hizo, no obstante, verdadero alarde de erudición. El joven jesuita P. García Doncel, en su calidad de discípulo y buen conocedor del pensamiento del P. A. Dou, nos relató el contenido de la ponencia que este último se vio imposibilitado de leer personalmente. Por último, a J. R. Ruiz Jiménez lo vimos reemplazado por un Jiménez de Parga cogido en el imprevisto o con miedo a pronunciarse.

El P. Ellacuría, con claridad de buen profesor, describió las notas del existencialismo ateo, centrándose en dos autores de méritos reconocidos en este sector de pensamiento: Heidegger y Sartre.

D. José María González Ruiz, buen conocedor del pensamiento bíblico, disertó sobre lo que llamó: «Juicio bíblico sobre el ateísmo». Ateísmo, para él, significó el ateísmo humanista que sistematizó Feuerbach, el cual atribuye a la religión la negación (extrañamiento, alienación) del hombre a costa de la afirmación de Dios: «La religión hace de la actividad de la naturaleza —que no puede negar— una actividad mediata de Dios a través de la naturaleza. «Dios es el ser, el protagonista: el mundo es el no ser, lo accesorio» (Feuerbach, la Esencia del Cristianismo).

A partir de la crítica del ateísmo humanista la religión ha sido definida como el esfuerzo frustrado del hombre por alcanzar un modelo supramundano constituido por la hipóstasis de sus sueños insatisfechos. La religión, pues, para el ateísmo humanista, se convierte en rival de la búsqueda científica de los instrumentos aptos para esta progresiva promoción humana. La religión significa la búsqueda de un «plus» que el hombre no puede lograr con sus propios esfuerzos, produciendo así en el hombre la pasividad.

Por su parte, la Biblia, dice González Ruiz, sitúa toda la his-

toria de la humanidad entre los orígenes prehistóricos de la actividad creadora de Dios y las postrimerías escatológicas meta-históricas. Después del acto creador, Dios «da de mano» a su obra para que el hombre realice su propia historia. Para la Sagrada Escritura no existen los planteamientos cosmológicos o antropológicos: Dios no es nunca clave de interpretación en la progresiva complejidad de las obscuridades de la naturaleza. La Presencia de Dios se describe en la Biblia con el carácter de gratitud perfectamente alógica. «Lo creado es contingente. Sería «abominación» el que de las cosas surgiera, con exigencia científica o fáctica, la figura de Dios», dijo textualmente G. Ruiz. El conato religioso de meter en la historia el ANTES (por medio del pasivismo providencialista que mutila la misión humana de construcción del mundo) o el DESPUES (confundiendo realización intramundana con salvación cristiana) constituyen para el pensamiento bíblico, otras tantas abominaciones idolátricas: «Aprendan los pueblos que no son más que hombres» (Salmo).

Sin embargo, los orígenes y la parusía están dialectizados. Forman los extremos de una cadena cuyos eslabones son los sucesivos pasos de la Historia de Salvación. La Historia entre el ANTES y el DESPUES no es un paréntesis del Dios inactivo, antes bien se da una real Presencia de Dios en la Historia puramente humana e intracósmica. Presencia de Dios totalmente gratuita.

Por lo mismo, el juicio bíblico recae sobre la confusión del «Don» de Dios (la gracia) con un remedio inmanente de promoción humana; sobre el conato religioso de búsqueda de lo escatológico con medios propios, previos a la iniciativa divina; sobre el conato religioso de anticipación escatológica, presentando el Reino de Dios como un logro vinculado a una época o a una zona especial determinadas. Esta crítica recae no solamente sobre formas imperfectas de la vida religiosa; también recae sobre el ateísmo humanista que no ha superado el peligro «religioso» de las nuevas «torres de Babel» (búsqueda de lo trascendente con medios propios) y de los nuevos «paraísos terrenales» (anticipación del final metahistórico).

La Ponencia de González Ruiz atrajo la atención de muchos congresistas: fueron varios los coloquios que siguieron, en grupos reducidos y en sitios diversos. En uno de esos coloquios se hicieron las siguientes reflexiones. Entre los peligros de la actual reflexión sobre «el Problema de Dios» en el mundo de hoy, uno consiste en que, de tal manera se ponga de relieve la gratitud de la Presencia de Dios en el mundo y la responsabilidad humana

en la realización de la Historia, que no exista ninguna exigencia de Dios en la naturaleza anterior al don gratuito de la Presencia divina de que nos habla la Biblia. El deseo de plenitud y perfección, el ansia de amar y ser amado... que no satisfacen ni una ni todas las migajas de la tierra, permite únicamente, en esta perspectiva, hablar de un futuro continuo de transformaciones (humanismo ateo); o de llamada y vocación humanas en tanto dure el descanso del Dios Presente (G. Ruiz); pero en ningún caso puede significar un «requerimiento» de la transcendencia absoluta que posibilite el planteamiento y prueba gnoseológicos de la existencia de Dios a los que profesan ateísmo, (así se expresaba él).

El peligro fundamental que nosotros le encontramos al presente planteamiento es el siguiente. Así entendidas las cosas, puesto que para el hombre no existe más vehículo de lo religioso que la propia experiencia de hombre —con los demás— en el mundo, si Dios es el don infinitamente gratuito a la naturaleza, sin exigencias que bajo ningún concepto lo «requiera antes de su propia donación», el diálogo entre el creyente y el increyente se convierte en pasión inútil. Para dialogar es necesaria la «comunidad de comprensión» en la que, a través de la comunión de experiencias, intuyó el sentido de la existencia de mi interlocutor. Ahora bien, esto no es posible, tratándose de Dios, si para el increyente el «factor Dios» es absolutamente gratuito. Y, al menos, debemos conceder al creyente la posibilidad de demostrar que su situación no es una «sinrazón». Pero, repetimos, los únicos argumentos válidos en este nivel de existencia son los derivados de puntos «comunes» en la experiencia del mundo, la vida y el hombre, por la que en algún modo y momento se capta la «exigencia de Dios para el mundo, la vida y el hombre». «Científico» aquí también supone fidelidad al dato. Sólo que este dato ahora no es cualquier aspecto de su vida sico-física, controlable y experimentable, sino la «totalidad» y su dinamismo. No discutimos si estas reflexiones han sido objeto de la preocupación del hombre bíblico.

El P. N. Agúndez, profesor de Derecho Político en la Universidad de Deusto, recoge la advertencia que González Ruiz deja formulada al ateísmo marxista: su crítica de la religión no excluye la posibilidad ni el hecho de las «nuevas torres de Babel y los nuevos paraísos terrenales». Es decir, a pesar de su voluntad por excluir la Transcendencia, no deja de absolutizar elementos que, desde el punto de vista del cristianismo, deben quedar exclusivamente terrenales y efímeros.

No obstante, así formulada la crítica, es un tanto masiva. Con una erudición y conocimiento del tema que causó admiración, tanto en la ponencia como en los coloquios que tuvieron lugar en el Centro de S. Luis, el P. Agúndez deslinda y centra el problema: «Raíces del ateísmo en Marx».

El Marxismo no es un ateísmo, nos decía; es, en primer lugar, un método de crítica social y de iniciativa histórica. Modernamente los ideólogos marxistas nos permiten afirmar que, en segundo lugar, también el marxismo es un humanismo.

Que el marxismo no es un ateísmo quiere decir dos cosas. Que Dios no es un problema para Marx. Su inexistencia no es tema de discusión, sino postulado fundamental del sistema. La inexistencia de Dios es una «creencia» en Marx; por eso ocupa en sus obras tan poco relieve la negación (el ateísmo).

Según esto, investigar las raíces del ateísmo en Marx, significa preguntarse por las causas del humanismo excluyente de Dios, que él profesa. La raíz primera está en Hegel, el cual parte de la vivencia religiosa negativa de una sociedad desgarrada y escindida por la crisis de fe. La reacción de Marx se caracteriza por la «pasión de inmanencia» y la «instintiva repulsa de toda transcendencia». Con estas vivencias Marx se desprende del concepto de Dios de su infancia: El Dios de la ilustración y el Dios bíblico cristiano de las abstracciones de la lógica hegeliana. Se impulsa entonces hacia un humanismo realista, donde la religión se concibe como producto de una situación social determinada y como medio para obtener un fin social y humano; por ejemplo, de consuelo o de justificación de un orden (reducción antropológica y sociológica).

Antes de concluir la ponencia, el P. Agúndez hizo una descripción de los matices con que se presenta la crítica de la religión en los actuales marxistas, particularmente relevantes en los italianos y franceses.

El P. Marzal se hizo una pregunta que muchos se habrían formulado al oír tan finos análisis sobre un pensamiento que no se reconoce como propio: ¿Por qué se preocupa la Iglesia del ateísmo? Y la respuesta la formuló como sigue: «El gran hallazgo del Concilio ha sido el descubrimiento o, mejor dicho, la aceptación del hombre. Del hombre real, del hombre moderno, del hombre—simplemente, sin requisitos ni condiciones previas; del hombre tal como es y tal como se sabe a sí mismo, sin deformaciones, conscientes o inconscientes, de un viejo clericalismo orgulloso que pretendía saber del hombre más que el hombre mis-

mo; del hombre adulto dueño y legítimamente autónomo en su historia». Este descubrimiento radical y, en cierto sentido, inédito está en el origen de la nueva conciencia que ha salido del Concilio.

Desde este punto de vista nos mostró la exégesis de los números 19, 20 y 21 de la Constitución «Gaudium et Spes».

Al terminar hizo dos aplicaciones. La exigencia de colaborar con el increyente en la construcción del mundo; mundo que, desde la profundidad del hombre aceptado por el Concilio Vaticano II, significa tanto el mundo de los hombres como el mundo de Dios. Habló luego de las condiciones de ese difícil diálogo.

La segunda aplicación la formuló en forma de pregunta: ¿Están más cerca de la fe los hombres religiosos de hoy que los que se profesan arreligiosos?

Esta pregunta la recoge el P. Alvarez Bolado en su ponencia sobre la «Teología de la muerte de Dios». De ella hablaremos al final de estas breves notas.

Rafael Belda, manifestando gran información en estos terrenos, nos advirtió que los términos marxismo y comunismo, no son unívocos. Existen muchos tipos de presentación de ambas ideologías. Enseguida nos descubrió cómo el conflicto Dios-Tierra es la clave ideológica de nuestro tiempo; núcleo del conflicto y de las expresiones principales del mismo; de su origen histórico y de su desarrollo.

En dos vertientes, nos decía Belda, se puede dibujar la situación: como antinomia Ciencia-Fe, y como antinomia Promoción humana integral-Fe.

Para el marxismo la afirmación fundamental se centra en la tarea puramente terrestre del hombre y en la autonomía de lo temporal.

El cristianismo, por el contrario, se presenta como la «proclamación» de que la opción cristiana confiere a la autonomía terrestre su plena racionalidad; explica mejor el sentido último del ser y la estructura existencial del hombre, garantizando su dignidad moral. En segundo lugar, la opción cristiana otorga a la iniciativa histórica del hombre su plena significación.

Belda hizo alarde de delicadeza en la exposición. Los mismos individuos que en los coloquios manifestaron estar situados en el campo del marxismo, reconocieron y alabaron el hecho de compaginar la claridad de su postura religiosa, con la sinceridad del enfrentamiento de las injusticias en el mundo, verdadera pantalla a la fe en un Dios Providente.

El P. Tornos presentó una ponencia titulada «Sicología profunda y ateísmo». El punto de partida lo formulaba así: La característica fundamental del problema de teísmo o ateísmo a la luz de la sicología profunda es que su enfoque no tiende a constituirse en ideología, sino en disolución de toda ideología; porque su cuestión fundamental no es «qué es la vida», sino «qué significa ahora en tu lucha por vivir la explicación atea o teísta que das de tu actitud». La explicación no es el término al que hay que llegar, sino el comienzo, el disfraz de las pulsiones que hay que desenmascarar.

Esperamos el texto completo escrito de la ponencia, dado que lo dicho en sesión no clarificó por completo el pensamiento del P. Tornos.

No solamente la Sicología profunda intenta explicar el significado de la actitud religiosa en el individuo; la sociología y la estadística intentan también desenmascarar las pulsiones sociales de la misma actitud en sus manifestaciones comunitarias. Esto fue lo que intentó Enrique Miret Magdalena con su ponencia: «Ateísmo real en España 1967». Presentó datos de gran interés y reflexiones que nos hicieron pensar. No quedamos tan convencidos sobre la rigurosa interpretación del sentimiento religioso popular. Se nos antojaba un poco la actitud desconsiderada del que dice: «Tú haces mal, porque no haces como yo que soy sabio». Mostró con claridad la urgencia de la acción popular por revitalizar y rejuvenecer las manifestaciones religiosas de muchos pueblos de España, poniéndonos alerta sobre el hecho de que es posible que en breve esas manifestaciones no basten, y, entonces, la descristianización tenga fácil presa en la Católica España. (Para Miret, como para muchos, no ya tan católica).

«La fe israelita en la actuación de Dios en su historia» es la ponencia de J. M. Scheifler. En ella estudia el sentimiento religioso del pueblo de Israel, la naturaleza de su fe en el Dios de los Patriarcas.

«Dios al encuentro del hombre en la Biblia» es el título de la historia de la actuación del pueblo interpretada a la luz de su fe. La campaña de Moisés y Josué en el Sinaí y Canaán, lo mismo que la de Moshé Dayan en el mismo escenario, pueden interpretarse a la luz de la fe de un ortodoxo judío o a la luz de los datos históricos del judío ateo». Este es el problema con el que se enfrenta el ponente. ¿En qué medida la llamada Historia de Salvación, en el Antiguo Testamento, se confunde con la interpretación de los hechos en función de una cultura rigurosa-

mente monoteísta, igualmente preocupada por hacer la historia escenario de Dios que las religiones politeístas más primitivas que la rodean?

El autor responde describiendo con trazos vigorosos y eruditos las constantes genuinas de la religión de Israel. El género literario máximo de la Biblia: Historia Salvífica. El Dios que se manifiesta: Dios de la Alianza. Lo que los pueblos solamente llevan a cabo con sus monarcas, pero en ningún caso con sus dioses, Israel lo hace de manera inaudita con la divinidad: un pacto de vasallaje como pueblo y un pacto de fidelidad, como pueblo de creyentes. Y Dios se confiesa Dios del Pueblo, pero irreductible a las aspiraciones nacionales de Israel. Dios Salvador; un Dios que decreta la salvación, paradójicamente, en el interior de una revelación en contexto de pecado. Un Dios que promete más peligro que seguridad, que se manifiesta ocultándose. Desde el Sinaí al Gólgota es constante la intangibilidad e inaprehensibilidad histórica de lo sobrenatural.

Con gran sensibilidad religiosa, nos mostró el ponente el paralelismo, conservando la diferencia de etapa salvífica, entre la experiencia religiosa del Sinaí y del Domingo de Resurrección.

Sobre la Palabra de Dios se asienta la Fe Bíblica.

La síntesis de cuanto se podría decir sobre Dios desde el punto de vista de la fe cristiana corrió a cargo del profesor José Gómez Caffarena. «El cristiano tiene hoy que repensar su fe en Dios, incorporando de algún modo a ella la experiencia del ateísmo contemporáneo». Ha sido la forma de Dios, deteriorada por las negligencias de los espíritus que se llamaban cristianos, la que ha provocado en el mundo el ateísmo. Al cristiano, hoy más que nunca, le urge el volver a la pureza de sentimientos de los orígenes evangélicos y dirigir al Nuevo Testamento la pregunta sobre Dios con toda la claridad con que la formula el hombre de hoy. Para el auténtico cristiano ni es opio la fe (Marx) ni es infantilismo (Freud).

El Dios cristiano no es un Dios en la lejanía de los conceptos y al que, precisamente por estar allí, puede ser manipulado por la inteligencia y sufrir con ella sus mismas esclerosis. El Dios desconocido de Pablo es un Dios «que no está lejos de cada uno», «en El vivimos, nos movemos y somos», y hasta «somos de su linaje» (Hechos 17, 22-29).

«La imagen del «Padre que está en los cielos» queda así llamada a combinarse con la «Profundidad». Un proceso de «trans-

mitologización» se anuncia como necesario y nunca plenamente terminable».

Creer en el Padre no es buscar la solución fácil: es creernos capaces de amar a pesar de nuestro egoísmo, creernos así capaces de afrontar la dureza de la vida. Esperar en la resurrección no es desertar de las tareas de la historia; es creer en la definitiva victoria sobre la muerte del amor del que brotan esas tareas y del amor que ellas tienden a posibilitar.

En la longitud que hemos dedicado a cada una de las ponencias va implícito ya un juicio de valor sobre las mismas. Al principio simplemente hemos enumerado aquellas que, o no las dieron los personajes anunciados o que, si bien enviaron sus autores las ponencias que anunciaron los programas, no fueron leídas por ellos mismos.

A propósito de la ponencia de González Ruiz, hemos presentado algunas críticas que, en cierto sentido forman también parte del mensaje del congreso. Fueron formuladas en los coloquios.

Antes de terminar la crónica, debemos hacer referencia a otro ponente y emitir un juicio personal sobre un procedimiento bastante extendido en la manera de estudiar y reflexionar sobre el sentimiento religioso. Esta manera de ver las cosas ha hecho aparición más de una vez en el Congreso. Nos referimos a una especie de dicotomía existente entre los planteamientos del problema de Dios a escala del intelectual y los datos verdaderos con los que se presenta en la conciencia del hombre de la calle, de la totalidad de los hombres. Alvarez Bolado, en su ponencia sobre «La Teología de la muerte Dios», afirmaba que cierta teología excesivamente escolar no lograba alimentar el sentimiento religioso del hombre de hoy; más aún, muchos pensadores tienen la experiencia de que lo que ellos llaman «modelos» espirituales, «arquetipos intelectuales», dirían otros, con que tradicionalmente se venía expresando la idea de Dios, para muchos hombres no logran ser vehículos del mensaje religioso. De ahí la exclamación: «Dios ha muerto». Este grito ha sido recogido por el protestantismo norteamericano (Altizer-Hamilton...). Estos autores se dedican, en la línea teológica de Bonhoeffer y Robinson, a pensar teológicamente el Misterio de Cristo en el interior de la Muerte del Dios de la verticalidad, inaccesible fuera de conceptos altamente especializados. El hombre que gritó la muerte de Dios es un hombre que sólo reconoce su medio e intimidad, ni siquiera la Iglesia, la Confesión religiosa. Es allí mismo donde la Teología de la muerte de Dios quiere de nuevo encontrar a Cristo;

oculto bajo la máscara de pecado, injusticia, materialismo..., con que cubre el hombre el ansia de salvación por el Jesús encarnado... Tal vez a nuestra época, decía el ponente, le compete esperar, reducidos al punto de la fe, el nacimiento de una nueva teología construída a la luz del Evangelio con los nuevos modos de pensar del hombre de hoy.

Sin embargo nosotros nos atrevemos a advertir que los intelectuales, en sus construcciones, trabajan con épocas para los movimientos ideológicos se necesitan varias generaciones antes del cambio, una vida es poco representativa. En cambio para el pastor, lo que nace y muere, el que pregunta por Dios, o aquél para quien Dios es problema... siempre es el hombre individuo. Al pastor le importa poco si este hombre pertenece a tal o cual estadio ideológico, si sus expresiones, sus «arquetipos mentales» de lo religioso están o no trasnochados. El pastor busca y favorece la fe. Intenta purificarla, pero se guarda bien de apresurar un juicio excesivamente severo sobre algunas de sus manifestaciones, un tanto folklóricas tal vez.

El pastor dispone solamente de una vida para intentar que la fe exista y con ella la salvación. Para favorecer los cambios de manifestaciones, o la adaptación de los «arquetipos», dispone de generaciones de pastores que continuarán la difícil labor de cambiar las tradiciones de los pueblos. En tanto, se apoya sobre el sentimiento religioso pleno de autenticidad que ellas manifiestan, para incorporar nuevos modos de expresión.

En lo religioso se debe ser tan parco en la utilización del término «superstición» como en la del término «ateísmo».

Joaquín G. CARRASCO.

**5° CONGRES NATIONAL
DE L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX**

«DES CROYANCES A LA FOI»

19, Rue Varenne. - PARIS, VII.

Días: 16-18 de abril, 1968.