

## ATEISMO E INCREENCIA COMO TEMA DE LA TEOLOGIA: EL DESARROLLO EN ESPAÑA DE 1965 A 1987

### I.—INTRODUCCION

Mi intervención en este Congreso sobre el Vaticano II lleva por título «Ateísmo e increencia como tema de la teología» y por subtítulo «Algunas características de su desarrollo en España (1965-1987)». Con lo primero se indica tanto el *tema* como la *perspectiva* de esta ponencia; con lo segundo se circunscriben sus límites y se siguen las indicaciones hechas por los organizadores del Congreso sobre la necesidad de «tener como marco de referencia la enseñanza conciliar y el desarrollo y recepción de la misma en las respectivas iglesias y en la reflexión teológica».

Que la teología haga objeto de su reflexión un tema a primera vista extraño a ella misma, tal como puede parecer el ateísmo y la increencia, no deja de ser algo sorprendente. Pero de hecho así es, sobre todo desde que la afirmación del Vaticano II sobre el ateísmo como «uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo, que se ha de examinar con toda atención» se ha convertido en cita indefectible de toda reflexión teológico-pastoral sobre este problema. Intervenciones posteriores del magisterio, documentos de carácter eclesial, opiniones de teólogos significativos no han dejado de recalcar hasta hoy la importancia del tema y de urgir la necesidad improrrogable de su afrontamiento por parte de la teología<sup>1</sup>.

A continuación pretendo analizar algunas características más salientes de los principales «modelos de confrontación» propuestos por la reflexión teológico-pastoral en España durante esta veintena de años aproximadamente. El ateísmo y la increencia, en cuanto tales, pueden ser estudiados desde una gran pluralidad de perspectivas, tal como lo confirma la abundante y creciente bibliografía al respecto<sup>2</sup>.

1 GS, 19; en el mismo sentido se expresaba Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam*: «Haec res profecto gravissima est earum, quae nostris contingunt temporibus» (AAS 56 [1964] 651).

2 Cf., p. ej.: F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*

Admitiendo la legitimidad de todas ellas, en esta ponencia se adopta una perspectiva *teológica*, inspirada en la metodología de los trabajos de A. Charron para el ámbito de habla francesa<sup>3</sup> y en los de J. Figl para el ámbito de habla alemana<sup>4</sup>. E.d., el objeto directo de análisis no lo constituye el ateísmo o la increencia en sí mismos considerados, tal como aparecen en sus propios postulados o en su evolución histórica, sino en la medida en que están *mediados* por la reflexión teológica, en la medida en que son objeto de «recepción» por parte de la teología<sup>5</sup>. Al hacer «suyo» así un tema «extraño» la teología se ve obligada a analizarlo (interpretación) y a dar una respuesta (argumentación), dos constantes en la tematización teológica del ateísmo que serán tenidas en cuenta a lo largo de mi intervención.

No me consta, al menos no conozco personalmente, la existencia de estudios hechos con esta perspectiva y con esta metodología para el ámbito de habla española<sup>6</sup>. Pero con lo aquí intentado tampoco se pretende llenar definitivamente una laguna; para ello sería necesario un estudio más analítico, más detallado, más sosegado y más amplio, que llevar a cabo en etapas sucesivas. La presente ponencia

(reimp. Heildesheim 1963); R. Caporale - A. Grumelli (ed.), *Cultura de la increencia* (Bilbao 1974); J. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, I-V (Madrid 1971/1973); E. Coreth - J. B. Lotz, *Atheismus kritisch betrachtet* (Munich-Friburgo 1971); A. K. Wucherer - J. Figl - S. Mühlberg (ed.), *Weltphänomen Atheismus* (Wien 1979); *Evangelizzazione e ateísmo*, Atti del Congresso Internazionale Roma, 6-11 ottobre 1980 (Roma 1981); la rev. *Ateísmo e Dialogo*, publicada por el Secretariado para los no creyentes, incluye en sus números boletines bibliográficos prácticamente exhaustivos.

3 Cf.: A. Charron, *Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965* (Montreal 1973); *L'incroyance au Québec: approches phénoménologiques, théologiques et pastorales* (Montreal 1973); 'La critique de la religion, une fonction mal reconnue', *Science et Esprit* 38 (1986) 151-179.

4 Cf.: J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart* (Maguncia 1977); *Philosophische und theologische Argumentationsfiguren gegenüber dem Atheismus*, en *Weltphänomen...* 157-176; *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie* (Düsseldorf 1984).

5 Normalmente el concepto de «recepción» se emplea en un contexto teológico distinto, cf. Y. M. Congar, 'La recepción como realidad eclesiológica', *Concilium* 8 (1972) 57-86. Aquí se emplea en el sentido en que lo usa J. Figl, *Atheismus...* 12 s, 272 s para designar el hecho de que la teología haga «suyo» un tema a primera vista «extraño».

6 Entre otros trabajos y desde una perspectiva distinta, cf. J. Gallego, 'La secularidad en un país tradicionalmente católico (España)', en *Portare Cristo all'Uomo*, Congreso del Ventennio dal Concilio Vaticano II, Studia Urbaniiana (Roma 1986) 307-344; A. González Montes, 'La increencia en España, reto a la fe y al testimonio común de los cristianos', *Diálogo Ecuménico* 21 (1986) 149-170; L. López Yarto, 'Vida religiosa e increencia. Un análisis de actitudes', *Miscellanea Comillas* 44 (1986) 385-426; U. Gil Ortega, 'El reto de la increencia', *Lumen* 36 (1987) 3-26; 'La increencia, profanismo versus sacralismo', *Biblia y Fe* 39 (1987) 316-477.

tiene, pues, una limitación cronológica (1965-1987), lingüística (textos teológicos en español), geográfica (directamente España) y selectiva (textos que yo juzgo representativos de la postura eclesial o del pensamiento teológico en España). Lo más discutible será seguramente lo último a causa del inevitable componente subjetivo de toda selección; por ahora me conformo con que los textos elegidos sean «también representativos» y con indicar que las posibles ausencias no se deben a ninguna animosidad previa, sino a los límites propios de una ponencia, (6a). Finalmente quiero indicar que la posible división en dos periodos, 1965-1975, 1975-1987, obedecerá a un simple motivo de comodidad (los decenios aproximadamente), coincidente en el caso de España con un cambio socio-político de importantes consecuencias para el desarrollo de la temática que nos ocupa.

## II.—ATEISMO, INCREENCIA Y TEOLOGIA EN ESPAÑA DE 1965 A 1987

### 1. GS 19-21 Y LAS INTERVENCIONES DEL EPISCOPADO ESPAÑOL: CONDENA Y DIALOGO

El concilio Vaticano II terminará adoptando (1965) frente al ateísmo contemporáneo una actitud que, según el título de un conocido libro, suele caracterizarse como «del anatema al diálogo»<sup>7</sup>. Tal cambio de actitud por parte de la iglesia jerárquica no era ajeno al quehacer previo de pensadores cristianos, a las experiencias de diálogo, al intercambio de ideas y a la evolución de los espíritus que venían desarrollándose desde muchos años antes<sup>8</sup>; pero será todo el resultado de los mismos debates conciliares, ya que los trabajos preparatorios estaban animados por una finalidad primordial de condena del ateísmo. No es cuestión de describir aquí detalladamente la evolución que va

6\* Las ausencias son resultado de estos límites. Una de las más discutibles, tal como quedó de manifiesto en los diálogos, es la del pensamiento de X. Zubiri, que ciertamente podía haberse incluido. Su exclusión aquí obedece, aparte de la dificultad objetiva de hacer un estudio de su obra, al hecho de que Zubiri quiere permanecer como filósofo y de que su obra *El hombre y Dios* (1984) pretende ser estrictamente filosófica, mientras que la perspectiva de mi intervención es teológica. Cf. sobre el tema, A. Pintor Ramos, 'El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri', *Religión y Cultura* 146 (1985) 341-358.

7 R. Garudy - J. B. Metz - K. Rahner, *Del anatema al diálogo* (Barcelona 1980).

8 Cf. A. Charron, *Les catholiques...* 85-126 para el caso del catolicismo francés. Por lo que se refiere a la actitud del magisterio, cf. F. Padinger, *Das Verhältnis des kirchlichen Lehramtes zum Atheismus* (Viena 1973); V. Miano, *Continuità ed evoluzione nell'insegnamento del Magistero rispetto a comunismo, socialismo, marxismo* (Ciudad del Vaticano 1980).

desde los trabajos preparatorios hasta el texto definitivamente aprobado; baste remitir a los estudios ya existentes sobre la materia<sup>9</sup>. Lo que sí interesa directamente, de acuerdo con la finalidad propuesta, es conocer las intervenciones del Episcopado Español en cuanto reflejo de la conciencia eclesial y del modo teológico de tratar el problema del ateísmo.

Para ello nada mejor que acudir a las Actas Conciliares. En las relativas a los trabajos preparatorios y antepreparatorios destaca paradójicamente la *minima relevancia* que el tema en cuanto tal adquiere en las aportaciones enviadas por el conjunto de los obispos españoles; no hay indicio de que el ateísmo constituya un tema teológico<sup>10</sup>. Las menciones esporádicas que de él se hacen lo consideran sobre todo como un *error que se ha de condenar*<sup>11</sup>, o como un *castigo permitido por Dios* a causa de las deficiencias en el orden social (de ahí el comunismo ateo)<sup>12</sup>. Ahora bien, no se crea que los obispos españoles desentonan así de la música que suena en las propuestas de las Universidades Pontificias: la de Salamanca incluye el tema entre las cuestiones «de re sociali et morali» y pide una *condena expresa* de la doctrina y praxis del comunismo ateo<sup>13</sup>; la de Comillas no incluye el tema entre los puntos de la teología dogmática, pero considera que la existencia de Dios es uno de los aspectos de la filosofía perenne que han de ser defendidos mediante el recurso a las

9 Cf.: Th. Fornoville, 'La Constitution «L'Eglise dans le monde de ce temps» en face de l'athéisme', *Studia Moralia* 4 (1966) 263-290; A. Marzal, 'Exégesis de «Gaudium et Spes» 19-21', en *Dios-Ateísmo* (Bilbao 1968) 29-63; P. Ladrière, 'L'athéisme au Concile Vatican II', *Archiv Sociol Rel* 16 (1971) 53-84; A. Charron, *Les catholiques...*, 216-260; J. Figl, *Atheismus...*, 31-81; Y. Calvez, *Vatican II, il y a vingt ans*. Portée des prises de position sur la non-croyance, *Nouv Rev Théol* 107 (1985) 174-186; M. Simon, 'Lumen Gentium et les non-croyants', *Rev Théol Louv* 17 (1986) 38-54; E. Brito, 'L'athéisme selon Gaudium et Spes', *ibid.*, 55-60; L. Lago Alba, 'Fe e increencia en el Vaticano II', *Ciencia Tomista* 77 (1986) 465-496.

10 Lo confirma la lectura de las aportaciones enviadas por los obispos españoles, cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I (Antepreparatoria), vol. II, Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum (Typis Polyglotis Vaticanis 1960) 113-479.

11 «De erroribus damnandis... Agnosticismus damnetur... Atheismus damnetur... Fideles ne leviter de bona fide atheorum loquantur... Affirmetur impossibile atheismum positivum, ita ut existere nequeat homo positive atheus qui sit bonae fidei», *Acta et Documenta...*, Series I (antepreparatoria), Appendix vol. II, pars I... (1961) 197 s. Estas propuestas son compartidas por algunos obispos españoles.

12 «... progressus communismi athei, qui tot illudit promisso paradisso terrestris justitiae sociales. Certe communismus non erit solutio, sed potest esse flagellum a Deo permissum», Card. Arriba y Castro, *Acta Synodalia...* Appendix (1983) 70.

13 «Cum vero communismi athei doctrina maximum damnum Ecclesiae Catholicae his temporibus afferat... sollemnis in Concilio doctrinae praxisque communismi damnatio valde opportuna videtur», *Acta et Documenta...*, Series I (Antepreparatoria) vol. IV, pars II (1961) 547.

*pruebas tradicionales*, las cuales no han perdido ni fuerza persuasiva ni eficacia apologética<sup>14</sup>. De hecho era una manera de afrontar el problema del ateísmo que predominaba también en los cuatro esquemas propios de los trabajos preparatorios en los que se incluían referencias expresas a este problema. Así en el «Schema constitutionis dogmaticae de deposito fidei pure custodiendo» se *condenaba* toda forma posible de ateísmo materialista y comunista<sup>15</sup> y se defendía la *posibilidad del conocimiento natural de Dios* empleando formulaciones que iban más allá del Vaticano I y del juramento antimodernista<sup>16</sup>; lo último era, según el cardenal Ottaviani, un progreso teológico y lo primero la expresión del deseo mayoritario de muchos obispos<sup>17</sup>. En el «Schema constitutionis dogmaticae de ordine morali» se *reprobaban* los errores que privaban al orden moral de su fundamento último, negaban la existencia de un Dios personal o hacían incompatible la ley de Dios con la afirmación de la dignidad humana<sup>18</sup>. En los proyectos del «Schema decreti de cura animarum» se retenía necesaria una *lucha espiritual* contra el comunismo ateo<sup>19</sup>, si bien en el texto distribuido a los padres conciliares había desaparecido toda referencia expresa al tema del comunismo. Finalmente, en el «Schema decreti apostolarum laicorum» se describe al comunismo ateo como una pseudo-religión escatológica, condenable sin ambigüedades, frente a la cual se diseña una estrategia pastoral ajena a la mentalidad de diálogo y de colaboración<sup>20</sup>.

En resumen: la postura del episcopado español frente al ateísmo, tal como aparece en los trabajos preparatorios, coincide con la opinión mayoritaria que proponía como finalidad primordial la condena y rechazo del ateísmo, sobre todo comunista, estableciendo como premisa dogmática la posibilidad del conocimiento natural de Dios y proponiendo una reacción pastoral acorde con

14 «Traditionales vero probationes, quibus humana ratio Dei personalis realitatem objectivam per saecula demonstrare consuevit, nullatenus vim persuasivam... atque efficaciam apologeticam jam nunc amisisse... si tamen falsis principiis philosophicis praecupati non fuerint», *ibid.*, 82.

15 Cf. *Acta Synodalia...*, vol. I, pars IV, 657 s.

16 «Affirmatur Dei cognoscibilitas... Dei existentiam vel solo naturali rationis lumine per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci adeoque et demonstrari posse», *ibid.*, 660.

17 «... ulterior progressus consistit praesertim in brevi enumeratione argumentum... ut damnetur atheismus et ut declaretur an sit fidei dogma rationali tantum lumine hominem posse existentiam Dei demonstrare», *Acta et Documenta...*, Series II, vol. II, pars II, 308 s.

18 Entre otros se reprueba el error de los que «Deum personalem negant» y el de quienes exaltan tanto la dignidad de la persona humana «ut nulli legi a Deo vel ab Ecclesia sibi impositae sit subjecta», *Acta Synodalia...*, vol. I, pars IV, 698.

19 Cf. *Acta et Documenta...*, Series II, vol. II, pars III, 761-767.

20 Cf. *Acta et Documenta...*, Series II, vol. II, pars IV, 510-513.

tal premisa. Se hallaba, pues, lejos de una minoría que criticaba la insuficiencia de las propuestas condenatorias<sup>21</sup> y que en el desarrollo del concilio se iba a convertir en mayoría.

Las discusiones habidas en el aula conciliar a propósito del ateísmo adquirieron entonces una gran resonancia. Por lo que se refiere a la participación del Episcopado español persiste la *escasa relevancia* del tema en sus intervenciones, sobre todo si se compara con la frecuencia y amplitud con que intervinieron en el debate relativo, p.e., a la libertad religiosa<sup>22</sup>. Hay adhesiones a las propuestas de otros, en concreto a las de una condena del materialismo y del comunismo<sup>23</sup>; se muestra perplejidad por el silencio guardado sobre el ateísmo científico y práctico<sup>24</sup>; algunos acentúan la importancia de mencionar expresamente el comunismo<sup>25</sup>, mientras que otros ponen reparos a la mención conjunta de católicos, no católicos e indiferentes<sup>26</sup> o proponen establecer una distinción entre naciones católicas y no católicas, con referencia a aquellas con las que el diálogo no sería posible<sup>27</sup>. Pero entre todas las intervenciones de los obispos españoles destaca, por su extensión y por sus planteamientos, la de monseñor Guerra Campos, entonces obispo auxiliar de Madrid: ofrece una *fenomenología* del marxismo y de sus tendencias bastante *diferenciada*; en sus aspiraciones es posible descubrir un anhelo, con frecuencia no reconocido, de la transcendencia; le cree capaz de llegar a un *diálogo*, hasta entonces imposible por falta de amor sincero a la verdad; considera inadecuada la interpretación marxista de la religión; admite que su origen puede estar en las deformaciones de la religión y que en este sentido tendría una función *purificatoria* de vivencias religiosas alienantes; finalmente insiste en que el cristianismo no es una ideología<sup>28</sup>. Respecto a las demás intervenciones la diferencia es manifiesta, respecto al texto definitivo de GS 19-21 las coincidencias son también evidentes.

Este texto definitivamente aprobado, al que se llega tras distintas

21 Cf. *Acta et Documenta...*, Series II, vol. II, pars II, 313 s.

22 Cf. *Acta Synodalia...*, vol. IV, per. IV, pars I, 209-857 passim.

23 Cf. *Acta et Documenta...*, Series II, vol. II, pars II, 303-320; *ibid.*, pars III, 729-827.

24 Cf. intervención de arz. C. Morcillo, *Acta Synodalia...*, Vol. III, pars V, 285 s.

25 Cf. *ibid.*, 419, intervención del arz. S. García de Sierra: «Clarescat denique lucidius communismum, doctrinae tum ex jure naturali tum ex christiana doctrina de vocatione integra hominis, toto caelo opponi».

26 Cf. *ibid.*, intervención del ob. Pont y Gol.

27 Cf. *ibid.*, 470 s, intervención del ob. P. Gürpide.

28 Cf. *ibid.*, 520-525. J. Figl, *Atheismus...*, 82 considera ésta como una de las aportaciones más significativas a la discusión sobre el ateísmo.

redacciones<sup>29</sup>, constituirá en adelante un modelo universal de confrontación con el ateísmo, válido para la iglesia entera. He aquí sus rasgos más importantes:

a) Una *fenomenología diferenciada* del fenómeno del ateísmo en la pluralidad de sus tendencias y manifestaciones. Acento especial se pone, no obstante, en dos formas de ateísmo sistemático: el ateísmo de la libertad (existencialismo) y el de la liberación económico-social (marxismo), aunque ni uno ni otro se citan expresamente<sup>30</sup>. Tal modo de proceder, así como el esfuerzo por individuar las causas del ateísmo, es muestra de la voluntad de *comprensión objetiva* y del espíritu de *diálogo* que domina el texto conciliar de GS 19-21;

b) La pluralidad de las tendencias y formas del ateísmo corresponde a una gran diversidad de causas y motivos. Ello hace que el ateísmo aparezca como un fenómeno no originario, sino secundario y derivado<sup>31</sup>. Pero uno de los aspectos más llamativos es la *explicación genealógica* del mismo como una *reacción crítica frente* a la religión en general y frente al cristianismo en particular<sup>32</sup>, e.d., la consideración del ateísmo como un fenómeno *postreligioso* y *postcristiano*. Estamos así ante la presencia de un modelo confrontativo en el que se acepta una *interpretación religiosa* del ateísmo, modelo que en parte tiene sus antecedentes con uno ya operante en el I Concilio Vaticano (la reforma protestante como concausa del ateísmo moderno)<sup>33</sup> y que gozará de una vitalidad persistente, incluso predominante, hasta nuestros días. En esta perspectiva, que llevará lógicamente a la cuestión de los remedios del ateísmo, la pregunta por la propia culpa y responsabilidad de los cristianos era consecuencia inevitable. Y aquí aparecen dos novedades importantes: por vez primera un documento

29 Cf., J. Figl, *Atheismus...*, 44-50.

30 GS 19-20.

31 GS 19.

32 «Atheismus enim, integre consideratus, nos est quid originarium, sed potius ex diversis causis oritur, inter quas adnumeratur etiam reactio critica contra religiones et quidem in nonnullis regionibus contra religionem christianam», GS 19.

33 Con ocasión del Vat. I se consolida un esquema interpretativo que hace retrotraer el origen de los errores modernos como racionalismo, panteísmo, materialismo y ateísmo, hasta la reforma protestante; así aparece en el votum de Pecci, cf. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* (Friburgo 1968) 40 s; el matiz diferente en que entonces se hablaba de «error» («hos errores parentem habuisse protestantismum») y en el Vat. II se habla de «responsabilidad» de los cristianos. Sobre el origen del ateísmo en el protestantismo, cf. art. *Dieu* en DThC IV 762 ss y, en nuestro contexto reciente, M. Fraijo, *Realidad de Dios y drama del hombre* (Madrid 1985) 21. Para más detalles sobre el Vat. I, cf. R. Mate, *El ateísmo, un problema político* (Salamanca 1973); J. Figl, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 1 (Friburgo 1985) 109 s.

conciliar reconoce la culpabilidad de los cristianos en la génesis del ateísmo<sup>34</sup>; por lo que se refiere a la culpabilidad de los ateos, que no se excluye, se reconoce implícitamente la *posibilidad de un ateísmo inculpable*, con lo cual se abandona una tesis tradicional de los manuales de teología hasta el mismo Vaticano II<sup>35</sup>;

c) El elemento más decisivo de la argumentación desarrollada por el Vaticano II consiste en la presentación de una *antropología cristiana teológica como respuesta alternativa* a los humanismos ateos. Lo confirma tanto el lugar que se asigna a esta temática en el conjunto de GS como las afirmaciones antropológicas que se hacen.

Que el ateísmo encontrase su lugar definitivo en la constitución GS fue resultado de los trabajos conciliares y responde a la intencionalidad de que la constitución entera, no solamente los números 19-21, se considerase como la respuesta de la iglesia<sup>36</sup>. Pero a esto se añade además su inclusión en la parte Iª, *De Ecclesia et vocatione hominis*, y más en concreto en el cap. 1, *De humanae personae dignitate*, y antes del n. 22, *De Christo novo Homine*, con el que se cierra el capítulo. La antropología es, pues, el marco adecuado para tratar la temática del ateísmo.

La argumentación concreta se dirige toda ella a acentuar muy especialmente la dimensión antropológica de la fe y a presentarla ante todo en su función promotora y defensora del hombre. La causa de esta «funcionalización antropocéntrica» del cristianismo<sup>37</sup> reside en los mismos humanismos ateos que coinciden en presentar a Dios como rival del hombre y en rechazar toda idea de dependencia, ya que la relación Creador-creatura sería siempre una relación de amo-esclavo. Ahora bien, el Vaticano II no se conforma con afirmar simplemente lo contrario de los humanismos ateos, sino que, tomando

34 «Quapropter in hac atheismi genesi partem non parvam habere possunt credentes, quatenus, neglecta fidei educatione, vel fallaci doctrinae expositione, vel etiam vitae suae religiosae, moralis ac socialis defectibus, Dei et religionis genuinum vultum potius velare quam revelare dicendi sunt», GS 19. En las anotaciones recogidas en el Textus recognitus se dice: «... agitur de *culpabilitate*, sive ex parte atheistarum, sive ex parte credentium. Secundus aspectus iuxta desideria explicita multorum Patrum a Secretariatu pro non credentibus praeparatus et hic introductus est», *Acta Synodalia...*, vol. IV, pars VI, 445.

35 «Sane qui voluntarie Deum a corde suo arcere et quaestiones religiosas devitare conantur, dictamen conscientiae suae non secuti, culpa expertes non sunt», GS 19; completar con GS 22, LG 16, AG 7. Sobre la posibilidad de un ateísmo inculpable, cf. K. Rahner, 'Ateísmo y cristianismo implícito', en *El ateísmo contemporáneo* IV, 105 ss; Id., 'Kirche und Atheismus', en *Evangelizzazione e ateísmo...*, 9 ss; J. B. Lotz, *In jedem Mensch steckt ein Atheist* (Frankfort 1981) 154 ss.

36 Cf. J. Figl, *Atheismus...*, 79 ss.

37 Ibid.

en serios sus críticas, intenta superarlas de modo positivo mediante afirmaciones hechas desde la perspectiva de la fe; así sucede, p.e., con la acusación atea de que la esperanza escatológica merma el interés por las tareas temporales<sup>38</sup>. Dios, por tanto, no sólo no es un impedimento para ningún humanismo verdadero, sino que es, por el contrario, la condición misma de su realización. En torno al hombre es donde tiene lugar el encuentro común y donde se decide el debate sobre Dios. Teología y antropología aparecen íntimamente relacionadas. El problema de Dios coincide con el problema del hombre<sup>39</sup>;

d) La respuesta argumentativa va acompañada también de una respuesta «práctica» que está relacionada con el reconocimiento previo de la culpabilidad propia en el origen del ateísmo y con el juicio sobre él como una comprensión deficiente del hombre. Se trata de los *remedios* del ateísmo que abarcan la doctrina (presentación adecuada) y la praxis (reforma necesaria), el testimonio de fe, el compromiso social y el espíritu ecuménico<sup>40</sup>.

## 2. EL PROBLEMA DEL ATEISMO

La Cátedra universitaria «Pablo VI», como muestra de la preocupación ante el abandono de la iglesia y del cristianismo por parte de algunos universitarios, organizó en 1967 una serie de conferencias en las que diversos ponentes analizaban el fenómeno del ateísmo en sus distintos aspectos e implicaciones: fenomenología, filosofía, espíritu científico, dimensión social y política<sup>41</sup>. Al ser diversos los conferenciantes y las perspectivas difícilmente podía esperarse un modelo común de afrontamiento teológico. Sin embargo, en la introducción que hace E. Freijo<sup>42</sup> al conjunto de las ponencias es evidente la adopción de un modelo teológico ya conocido: en continuidad con GS 19-21 se interpreta *genéticamente* el ateísmo como una reacción contra el escándalo de la iglesia y las deficiencias de la formación religiosa, haciendo una aplicación concreta de este esquema interpretativo al ateísmo científico, marxista y existencialista (= *interpretación religiosa del ateísmo*); la respuesta argumentativa consiste en proponer una desmitificación de la fe, que equivale a una *purificación* de la concepción de Dios y a una superación de formas caducas de religio-

38 «Docet praeterea per spem eschatologicam momentum munerum terrestrium non minui, sed potius eorum adimpletionem novis motivis fulciri», GS 21.

39 Sobre el tema, cf. J. de Sahagún Lucas, 'Filosofía antropológica y quehacer teológico', *Burgense* 26 (1985) 493-512.

40 Cf. GS 21.

41 *El problema del ateísmo* (Salamanca 1967).

42 Cit. 9-23.

sidad, así como una praxis transformadora del mundo movida por la caridad<sup>43</sup>. Este modelo de confrontación lo comparte sobre todo E. Miret Magdalena<sup>44</sup>: para él la irreligiosidad o ateísmo es la reacción justificada y radical, aunque esencialmente equivocada, frente a una religiosidad defectuosa en su vivencia, en su formulación y en su praxis. El esquema interpretativo se mantiene idéntico. Y dentro de este esquema se da amplio espacio a la enumeración detallada, generalizada y sin matices de todos los defectos que permitan designar a la iglesia como «escándalo», en cuya superación se halla la respuesta adecuada a la irreligiosidad y al ateísmo<sup>45</sup>. En otras intervenciones puede percibirse una adopción parcial de la interpretación genética del ateísmo; p. ej., C. Paris, aunque no lo formule expresamente, da la impresión de compartir la tesis según la cual el origen del ateísmo científico está en una utilización inadecuada del concepto de Dios<sup>46</sup>, y M. Legido<sup>47</sup>, no en su ponencia marcadamente filosófica, pero sí en la respuesta a la pregunta de si su exposición, que quiere comprender la postura del ateo, no termina haciéndola totalmente injustificada, acude a las dificultades del encuentro con Dios, entre las que se hallan las deficiencias del «Dios de los creyentes»<sup>48</sup>. Finalmente, en la intervención de A. Palenzuela se apunta hacia un modelo de confrontación, parcialmente nuevo, que adquirirá difusión creciente en los años sucesivos: no ya las deficiencias o carencias del cristianismo, sino el mismo cristianismo en cuanto tal, por el proceso *desacralizador* de desencantamiento del mundo que puso en marcha, puede considerarse como una causa del ateísmo<sup>49</sup> (cf. más adelante el esquema propio de la teología de la secularización).

### 3. CONTINUIDAD Y PROGRESO RESPECTO AL II CONCILIO VATICANO

La III Semana de Teología organizada por la Universidad de Deusto se propuso estudiar de manera objetiva el ateísmo como hecho y como teoría, superando toda perspectiva pragmatista que redujese la confrontación al simple encuentro de creyentes e increyentes en la praxis<sup>50</sup>. De ahí el estudio de la relación Dios-ateísmo en los distintos lugares antropológicos, el examen de las ideologías ateas y el análisis del encuentro positivo Dios-hombre. Si se toma como punto

43 Ibid.

44 E. Miret Magdalena, *El escándalo de la iglesia...*, 195-229.

45 Ibid., 212 ss.

46 C. Paris, *El ateísmo del espíritu científico...*, 49-80.

47 M. Legido, *Persona humana y Tú absoluto...*, 249-286.

48 Ibid., 279 s.

49 A. Palenzuela, *La dinámica de la fe...*, 287-300.

50 *Dios-Ateísmo*, III Semana de Teología Universitaria de Deusto (Bilbao 1968).

de referencia comparativa el Vaticano II puede decirse que la Semana aparece en *continuidad* con él, pero también en *actitud crítica* que apunta hacia un *progreso ulterior*, admitida, por supuesto, la inadecuación de una caracterización global para perspectivas tan diversas y numerosas como las presentes en esta Semana.

La *continuidad* respecto al Vaticano II aparece en el mismo planteamiento y realización de la Semana, más en concreto en el esfuerzo mantenido de *comprensión*; las distintas corrientes y tipos de ateísmo son analizadas detalladamente, con una atención especial al marxismo en sus diversas versiones y un intento de aproximación a la dimensión real del ateísmo en España<sup>51</sup>. Igualmente se mantiene la postura de *diálogo*, apertura y receptividad, con una propensión espontánea a evitar la polémica y a acentuar lo positivo del ateísmo, a descubrir su verdad latente y profunda, todo ello en sintonía con el clima esperanzado que había sugerido a propósito de los encuentros entre cristianos y marxistas<sup>52</sup>. En esta misma línea de continuidad se puede colocar la consideración del ateísmo como problema antropológico y su interpretación como un *ateísmo cristiano*, e.d., como una realidad en gran parte aceptable y positiva, ya que no es sino la negación de un dios falso, el rechazo de un ídolo que deja espacio libre para el Dios verdadero<sup>53</sup>.

Los elementos de *crítica* temprana al Vaticano II predominan en la breve relación de J. Aguirre<sup>54</sup> y se pueden reducir a tres: la intención y metodología de la GS han quedado *desbordadas* por la nueva situación cultural, ya que no resultan capaces de garantizar plenamente una comunión del «yo» con el «otro» ni de comprender al «otro» como «ateo»; con el Vaticano II se ha conseguido que los ateos ya no estén lejos de nosotros, pero *siguen estando fuera*, cuando las situación actual impone una consideración del ateo como posibilidad real *dentro* de nosotros; en la medida en que el origen de la increencia se limita a la mala praxis de los cristianos se permanece atrapados por una interpretación religiosa del ateísmo que hace de la fe cristiana el centro del mundo, algo superado por la actual situación cultural. A estas anotaciones críticas pueden añadirse las de A. Marzal<sup>55</sup> sobre la *inexactitud* en la presentación que hace GS de la crítica marxista de la religión (no debería decirse, según la crítica marxista, que la religión es «por su propia naturaleza» un obstáculo para la libera-

51 Ibid., 269 ss.

52 Cf., *Christentum und Marxismus heute*, Gespräche der Paulus-Gesellschaft (Viena 1966).

53 Cf. A. Marzal, *Exégesis de «Gaudium et Spes» 19-21...*, 43 ss.

54 J. Aguirre, *El ateísmo de la realidad...*, 15-27.

55 A. Marzal, cit., 50 s.

ción del hombre, sino que lo es «como hecho histórico persistente y substantivo»); igualmente se ha de insistir en la insuficiencia que supondría reducir la finalidad del estudio del ateísmo a la comprensión del mismo (forma moderna y compasiva de propaganda), pues la finalidad última ha de ser, la búsqueda de la verdad.

Como *desarrollo ulterior* puede considerarse la misma Semana en cuanto tal, animada por el propósito expreso en muchos participantes de considerar el Vaticano II no sólo como punto de llegada, sino ante todo como punto de partida; de hecho las críticas apuntan hacia adelante y algunas intervenciones, p.e., las relativas a la justificación filosófica de Dios y al saber racional sobre él<sup>56</sup> desarrollan aspectos prácticamente marginados en GS 19-21. No obstante, es la intervención de J. B. Metz, *¿Iglesia para los increyentes?*<sup>57</sup> la que más desarrolla ulteriormente las perspectivas del Vaticano II.

Metz propone aquí unas *reglas hermenéuticas* para el diálogo con los no-creyentes, deducidas de distintas afirmaciones del Vat. II sobre la Iglesia: a) si se tiene en cuenta que somos *Iglesia de pecadores*, no sólo se superará la dureza de corazón en el juicio emitido sobre los increyentes, sino que se considerará la *increencia* como una *posibilidad* no tanto externa, cuanto *interna a nosotros mismos*; b) la *misión y responsabilidad universal* de la Iglesia llevará a una solidaridad decidida con el hombre amenazado, lugar donde se prueba la verdad de la fe o de la increencia, pero sin que esta solidaridad suponga reducir humanitariamente el mensaje cristiano ni pretender convertir en cristianismo anónimo todo lo humanamente logrado; c) la *orientación escatológica* de la iglesia llevará a ver en la primacía del futuro, raíz decisiva de la increencia actual, y en la comprensión del mundo como realidad histórica y secularizada, la inspiración de la fe bíblica en la promesa y la actuación del Dios «delante de nosotros».

Para una mejor comprensión de esta reflexión hermenéutica de Metz se han de tener en cuenta también otros artículos suyos, en los que analiza la incredulidad como problema teológico<sup>58</sup>. Su proyecto pretende ser más radical que la apologética indirecta de quien descubre una fe anónima en el interior de la increencia. Para ello se esfuerza en poner de manifiesto la condición general de riesgo y amenaza permanente en que se halla siempre la fe, precisando mejor después

56 Cf. J. M. Isasi, *Aproximación de la razón humana a Dios...*, 375-394; J. Manzana, *La vida de la razón y la afirmación de Dios...*, 395-434.

57 J. B. Metz, *¿Iglesia para los increyentes?...*, 65-87.

58 J. B. Metz, 'La incredulidad como problema teológico', *Concilium* 6 (1965) 63-83; Id., *El problema teológico de la incredulidad*, en *El ateísmo contemporáneo* IV, 83-101. Para un estudio de la postura de Metz, cf. J. Figl, *Atheismus...*, 98-109.

su carácter teológico. Lo *primero* se deduce de la gratuidad de la fe (siempre don de Dios), de su carácter libre en cuanto acto del hombre y de su invisibilidad en cuanto acontecimiento; el creyente vive, pues, su fe bajo el riesgo continuo de la increencia. Para lo *segundo* parte de la doctrina sobre la concupiscencia, interpretada en este contexto como posibilidad real de una increencia de hecho ínsita en la misma tentación de incredulidad; la fe se da, pues, en simultaneidad existencial con la increencia, es posible afirmar un «simul fidelis et infidelis»<sup>59</sup>. De esta reflexión sistemático-hermenéutica se deduce una consecuencia importante en el diálogo con los no creyentes: para la teología la *increencia* es antes que confrontación hacia afuera una *cuestión dirigida hacia dentro*, es algo con un horizonte intrateológico; la fe lleva siempre consigo el riesgo de la increencia, el ateísmo es una posibilidad real para el creyente. He aquí una conclusión hermenéutica que coincide también con el resultado de las interpretaciones históricas que el mismo Metz hace en otros lugares: el ateísmo es una posibilidad derivada indirectamente de la fe cristiana (cf. teología de la secularización)<sup>60</sup>.

#### 4. BAJO EL IMPACTO DE LA TEOLOGIA DE LA SECULARIZACION

El Instituto «Fe y Secularidad», que en su programa de 1968/9 se presentaba como un órgano «para el estudio del moderno proceso de secularización y de la inflexión atea de este mismo proceso» publicó en 1972 una ampliación de las intervenciones que distintos autores habían tenido previamente en la XVIII Semana de misionología de Bériz<sup>61</sup>. La obra se halla bajo el impacto producido por la teología de la secularización en un país tradicional y mayoritariamente católico como España. En este contexto se propone hacer una presentación del fenómeno de la secularización que ayude a comprender las causas del mismo, sus implicaciones, sus valores positivos y sus ambigüedades. Las intervenciones son numerosas y muy variadas, de ahí la dificultad para discernir un modelo común de confrontación teológica. No obstante, puede detectarse la presencia operante del modelo propio de la teología de la secularización, en ocasiones muy difuminado, en otras expresamente asumido, en otras objeto de correcciones. Sus trazos esenciales podrían resumirse como sigue<sup>62</sup>.

59 Cf. O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther* (Maguncia 1982) 201 s.

60 Cf. pp. ss.

61 Instituto Fe y Secularidad, *Fe y nueva sensibilidad histórica* (Salamanca 1972).

Este resumen corresponde sobre todo a la teología de Gogarten y de Metz y está hecho teniendo en cuenta los estudios de J. Figl, *Atheismus...*, 87-109; *Philosophische und theologische Argumentationsfiguren...*, 157-165.

Especial importancia adquiere en este modelo la distinción *secularización/secularismo*. Por *secularización* se entiende el proceso de desencantamiento y desecralización de toda realidad mundana puesto en marcha por la revelación bíblica. Tal proceso se justifica bien en el hecho de la creación (el mundo creado por Dios sigue siendo «mundo», e.d., no divino), bien en la encarnación (Dios asume el mundo y el hombre como lo «otro», e.d., en su mundanidad, en su humanidad, en su no divinidad), bien en la condición filial del hombre (en cuyas manos libres y responsables ha puesto Dios todo lo creado). Así surge la valoración cristiana del mundo en su secularidad, e.d., libre de potencias numinosas, en su mundanidad, e.d., no en concurrencia con Dios, en su configuración científico-técnica, e.d., como resultado de la libre responsabilidad del hombre. Tal proceso de desdivinización no va dirigido contra la fe cristiana, sino que está posibilitado por ella. De ahí que se hayan de aceptar como propias de la fe cristiana las exigencias de la secularización. En fin de cuentas, con ello se está dejando espacio libre al Dios verdadero; hay, pues, un tipo de «ateísmo» (= secularización) que es plenamente cristiano. Por *secularismo* se entiende la postura que suprime también el espacio libre para el Dios verdadero, e.d., el ateísmo en sentido estricto. En este caso la autonomía de la razón, que había sido posibilitada por la misma fe, adquiere un desarrollo contra la fe y da origen a las distintas ideologías salvíficas. Estas son aquellas que prometen la salvación fundamentándose únicamente en las fuerzas del hombre, pretensión titánica destinada al fracaso ya que la salvación viene solamente de Dios.

En este modelo, descrito aquí muy sumariamente<sup>63</sup>, nos encontramos con el siguiente resultado: la secularización (ateísmo aparente) es consecuencia legítima de la fe cristiana; el secularismo (ateísmo verdadero) es su resultado ilegítimo. En el origen de ambas realidades está la fe cristiana que, en un caso, lleva a la purificación de la concepción de Dios y, en otro caso, a su negación. En consecuencia, este modelo posibilitaría aceptar la secularización como algo propio de la fe cristiana, comprender ésta como lugar originario de su misma negación (ateísmo verdadero) y rechazar esta negación como algo inadecuado e inexacto.

Elementos de este esquema se encuentran integrados en diversas colaboraciones de esta Semana de 1972, p. ej., el enraizamiento bíblico de la secularización<sup>64</sup> o la distinción entre secularidad (seculariza-

<sup>63</sup> Sus elementos han sido fusionados por mí teniendo en cuenta los trabajos citados en la nota anterior.

<sup>64</sup> Cf., A. González, *La secularización desde la perspectiva del AT...*, 201 ss.

ción) y secularismo<sup>65</sup>. El interés general se centra, no obstante, en lo primero, a lo que se dedica una atención mucho mayor que al secularismo.

Igualmente se hallan dispersos a lo largo de la obra elementos de una valoración teológica, pero es sobre todo F. Sebastián quien expresamente se propone llevar a cabo una tarea de discernimiento<sup>66</sup>. Respecto al modelo propio de la teología de la secularización el juicio teológico de F. Sebastián ofrece *coincidencias y correcciones*. *Coincidencias* en la distinción entre secularidad (carácter no divino de lo creado) y secularismo (autodivinización del hombre, ateísmo), en la valoración de la secularidad como algo no solamente compatible con la fe cristiana, sino incluso necesario para una percepción adecuada tanto de la trascendencia y soberanía divinas como de la autonomía del mundo y del hombre; coincidencias también a la hora de reconocer que la forma sacralizada de vivir la historia y la existencia humana han dado lugar a graves deformaciones justificadoras de la rebeldía antirreligiosa y de la tentación atea, posturas que en el fondo estarían más cercanas a los planes divinos de lo que los mismos protagonistas podrían sospechar; coincidencias finalmente en la aceptación de los efectos positivos que la secularización ha traído consigo, p.e., la superación de una imagen de Dios como fantasma terrible opuesto al desarrollo o el abandono de una cierta concepción idolátrica de Dios<sup>67</sup>. Las *correcciones* se hacen necesarias ante la enorme ambigüedad que envuelve al fenómeno pluriforme de la secularización. Para F. Sebastián no se trata directamente de un fenómeno religioso que haya de interpretarse en clave religiosa<sup>68</sup>, sino de un fenómeno histórico-cultural en el que el influjo humanizador de la fe cristiana se integra como un elemento más dentro del proceso; por otra parte, la secularización ha traído consigo efectos negativos que dificultan la fe verdadera, fomentan nuevos ídolos («dioses de paisano»)<sup>69</sup> o hacen pensar que en sí misma sería portadora de valores capaces de hacer al hombre bueno. Por esta ambigüedad, que obliga a un juicio complejo y matizado, la teología no puede canonizar sin más el proceso secularizador como si equivaliera de por sí a la evangelización o como si trajese automáticamente una purificación de la fe.

65 Cf. o.c., 21s, 196ss, 253s.

66 F. Sebastián, *Discernimiento teológico de la secularización...*, 279-314.

67 Ibid., 284-290.

68 Ibid., 279 s.

69 Ibid., 294.

## 5. EL ATEISMO COMO PROBLEMA POLITICO

En el panorama español de los años setenta destaca como paradigma de tematización explícita del ateísmo por parte de la teología el trabajo de tesis doctoral de R. Mate, que propone considerarlo ante todo como un problema político<sup>70</sup>. En sí se presenta como un estudio histórico sobre el ateísmo en el Vaticano I, pero su objetivo es ofrecer una aportación encaminada a la elaboración de una respuesta teológico-sistemática al ateísmo actual, teniendo en cuenta «ese país sacral que es España»; e.d., una reflexión analítica retrospectiva motivada por el deseo de esclarecer el presente, especialmente la problemática española del ateísmo, en la que la negación de Dios se mide por el comportamiento práctico de los creyentes y la veracidad del cristianismo se juega en el terreno de la funcionalidad de la iglesia<sup>71</sup>. Un estudio en el que la crítica ideológica desempeña un papel preponderante y en el que se quiere ir más allá de una presentación objetiva y distanciada del ateísmo, pues lo que teológicamente interesa es comprender por qué la teología denomina «ateísmo» a un fenómeno histórico que no siempre ni necesariamente se comprende a sí mismo como ateo. La interpretación del ateísmo, su calificación como problema político y el ofrecimiento de una respuesta adecuada serán, pues, los puntos fundamentales de este modelo de confrontación.

Para la *interpretación* del ateísmo en el Vaticano I se han de tener en cuenta los dos textos respectivos: el proemio a la constitución «Dei Filius», donde al ateísmo aparece como un fruto derivado del racionalismo<sup>72</sup>, y el c. 1, donde el ateísmo es objeto de condena explícita<sup>73</sup>. En ambos casos el ateísmo se entiende como un *antiteísmo racionalista*, como negación teórica y especulativa de la existencia de Dios, frente a lo cual se opone un *teísmo* que afirma racionalmente su existencia. Se impone así una consideración de Dios como objeto de demostración o negación de la razón autónoma, a pesar de que en el cuerpo de la constitución se hable del Dios bíblico y no de un Dios abstracto. Ahora bien, esta imposición es fruto de la *funcionalidad* desempeñada por la tesis del conocimiento natural de Dios: si

70 R. Mate, *El ateísmo, un problema político. El fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del concilio Vaticano I* (Salamanca 1973).

71 *Ibid.*, 19, 205-207.

72 «Tum nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu naturalismi doctrina... Relicta autem proiectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo eius, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justitietique normam negantes, ima humanae societatis fundamenta diruere conitantur», MANSI 51, 429D-430A.

73 «Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit, anathema sit», DS 3021.

en una «societas christiana» dicho conocimiento era expresión de la racionalidad interna a la misma fe, en la filosofía moderna se ha convertido en crítica de la revelación y en el Vaticano I es usado como «preambulum fidei». Así, pues, frente al *ateísmo*, al que de hecho se termina identificando con la *filosofía moderna*, la teoría del conocimiento natural de Dios se convierte en una teoría antiatea.

Desde la perspectiva de la funcionalidad se apunta ya a la tesis central de hermenéutica histórica, el *ateísmo* como *problema político*, tesis que el autor ve confirmada tanto en el pensamiento tradicionalista, como en el ilustrado, como en el neoescolástico.

Para el *tradicionalismo* la autoridad es la esencia de su concepción social, Dios es el mejor garante de la autoridad y la religión el fundamento de toda vida política; consecuencias de ello son la teologización de la política, la legitimación religiosa de la sociedad y la afirmación de una civilización cristiana. El ateísmo o negación de Dios será, por tanto, un problema político de primera magnitud, pues Dios y la religión son una cuestión pública<sup>74</sup>. La crítica del pensamiento *racionalista ilustrado*, al que se atribuye o se identifica con el fenómeno del ateísmo, es también política, pues se rechaza un Dios que es negación de la autonomía humana y de la emancipación del sujeto, así como una religión que no es sino ideología de conservación del orden político autoritario y antidemocrático. A la misma conclusión lleva finalmente la consideración de la *neoescolástica* como teología de la restauración burguesa. Es cierto que, a diferencia del tradicionalismo, aquí se admite la existencia formal de la filosofía y la racionalidad interna del cristianismo, pero esta aceptación va acompañada de unos intereses políticos encaminados a demostrar la falsedad de la filosofía moderna y la incompatibilidad del pensamiento ilustrado con el cristianismo. El ateísmo es también aquí en fin de cuentas un problema político, pues lo que se rechaza y condena es de hecho la ilustración y el liberalismo<sup>75</sup>.

Los elementos de la *respuesta sistemática* están directamente relacionados con la tesis central de interpretación histórica (si el ateísmo es un problema político la respuesta al mismo será también de carácter político) y proceden en gran parte de la teología de la secularización y de la teología política; más en concreto podrían resumirse así:

Es necesario *superar una concepción de Dios como objeto* de conocimiento racional y demostrable, ya que tal concepción ha supuesto

<sup>74</sup> Cf. o.c., 131-133.

<sup>75</sup> Ibid., 170-173.

desde Descartes un proceso reductivo que ha llevado a la *muerte epocal* de la significación histórica de Dios, e.d., al «ateísmo» de la época moderna. Tal reducción no tenía lugar cuando las pruebas de Dios eran un momento intrateológico en el que el proceso razonable servía para poner de manifiesto el carácter gratuito de Dios y la apertura del hombre que cree. A partir de Descartes, sin embargo, se convierte en objeto puro de conocimiento demostrable y en condición de la propia finitud humana; su existencia garantiza la seguridad del hombre. Este planteamiento, cuyas consecuencias últimas sacará Heidegger, ha llevado a una muerte epocal de Dios<sup>76</sup>. Por ello, para dar una respuesta a esta muerte epocal, es necesario un planteamiento distinto de la cuestión de Dios, que parta de la filosofía y de la subjetividad modernas caracterizadas por la idea de soberanía, autonomía y emancipación; que supere, pues, la negación de la legitimidad de la filosofía moderna tal como tuvo lugar en el Vaticano I.

De esta manera el ateísmo moderno desempeña una *función catártica para la teología*, ya que le ayuda a descubrir en su mismo interior los gérmenes de una concepción falsa de Dios y la posibilidad de superar «ateamente» esta falsa concepción. Por ello es necesario *interiorizar teológicamente la crítica atea*, aceptar la racionalidad moderna no sólo como algo compaginable con el cristianismo, sino como su producto más genuino<sup>77</sup>, creer desde un ateísmo radical que lleva consigo la negación de todos los ídolos mundanos, absolutizaciones conceptuales de Dios y sacralizaciones de intereses eclesiales. En fin de cuentas, entre ateísmo moderno y «ateísmo cristiano primitivo» se da un gran paralelismo, ya que los dos no son sino la crítica radical del orden establecido<sup>78</sup>. Esta interiorización y asimilación teológica ha de llegar hasta sus últimas consecuencias, de modo que podría reconocerse como formulación adecuada el conocido axioma de E. Bloch: «sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo»<sup>79</sup>. E.d., interiorizando la crítica atea la fe cristiana podrá superar la incredulidad como amenaza interna permanente y potenciar la emancipación que persigue dicha crítica; a su vez, mediante esta relación dialéctica, el ateísmo superará el riesgo de convertirse en ideología al servicio de intereses determinados y permanecerá como un fenómeno emancipador.

76 Ibid., 176 ss.

77 Ibid., 185, 199.

78 Ibid., 184 s. La acusación de ateísmo hecha a los primeros cristianos reaparece con frecuencia en los modelos teológicos de confrontación con el ateísmo moderno. Sobre dicha acusación, cf. N. Brox, 'Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche', *Trier Theol Zeitschr* 75 (1966) 274-282.

79 E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Frankfort 1977) 6. Cf., M. Ureña, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?* (Madrid 1986).

Ahora bien, si toda respuesta posible se redujese a esto, estaríamos simplemente ante una nueva «explicación» hermenéutica más o menos oportunista, lo cual sería insuficiente. Lo que de verdad urge es una *nueva praxis eclesial* en la que encuadrar la respuesta sistemática al ateísmo moderno. Y como éste es un problema político (crítica de la religión en cuanto identificada con la institución iglesia), la nueva praxis tendrá una dimensión *política* y una dimensión *eclesial*; aceptará la racionalidad moderna y los procesos de autonomía y de liberación económico-política, criticará la praxis eclesial existente y llevará a cabo una estrategia precisa orientada no a la separación entre religión y sociedad, sino a la transformación dialéctica de la institución eclesial<sup>80</sup>. Así es como se podrá garantizar hoy día la veracidad de la fe en Dios y la credibilidad del mensaje cristiano. Una nueva praxis eclesial, lugar donde surgió la crítica de la religión que la teología acepta hoy como legítima, es lo que podrá levantar la hipoteca de su funcionamiento ideológico. Esta nueva praxis, no la demostración racional de la existencia de Dios, constituye hoy día el nuevo «preambulum fidei».

#### 6. LA INCREENCIA COMO PROVOCACION Y ESTIMULO HUMANISTA

Es muy probable que el epígrafe aquí elegido no traduzca con toda exactitud la riqueza de aspectos incluidos en el modo de afrontar la increencia contemporánea por parte de J. Gómez Caffarena; creo, en cualquier caso, que sí corresponde a una de sus características más significativas y constantes<sup>81</sup>. Por otra parte, tengo la impresión de que el centro de interés, al menos en las publicaciones cuyas tenidas en cuenta para esta conferencia, no se halla tanto en la confrontación directa cuanto en la *interpretación y presentación de la fe cristiana en clave humanista*<sup>82</sup>, una tarea en la que demuestra especial sensibilidad para la crítica, minusvaloración y abandono de dicha fe por gran parte del pensamiento y de la cultura actual. A pesar de todo pienso que también en él puede percibirse ese doble movimiento de interpretación y respuesta que marca el hilo conductor de mi intervención.

80 Cf. R. Mate, *El ateísmo...*, 203 ss.

81 De entre las numerosas obras de J. Gómez Caffarena relacionadas más o menos directamente con el tema aquí tratado, v.g., *La audacia de creer* (Madrid 1969), *¿Cristianos hoy? Diagnóstico y perspectiva de una crisis* (Madrid 1976), *El ateísmo moral de Kant* (Madrid 1983), *Razón y Dios* (Madrid 1985), *Lenguaje sobre Dios* (Madrid 1985), *Dios, pregunta humana* (en preparación), he seleccionado para esta conferencia las dos siguientes: *La entraña humanista del cristianismo* (Bilbao 1984; 2 ed., Estella 1987); 'Raíces culturales de la increencia actual', *Razón y Fe* 210 (1984) 273-285, 401-415; 211 (1985) 17-29.

82 Cf. *Entraña...*, 8 y 16.

La labor de análisis e interpretación permite conocer un cuadro diferenciado de las causas, raíces y tipologías de la increencia contemporánea. *Filosóficamente* es sobre todo una determinada filosofía como condición teórica de posibilidad lo que lleva al ateísmo, una filosofía que en última instancia no es sino un *proyecto humanista*. Pero este proyecto tiene originariamente una entraña cristiana, tal como aparece en el manifiesto fundacional del humanismo ateo, la «Esencia del cristianismo» de Feuerbach<sup>83</sup>. Aquí se señala como su esencia más auténtica el amor, pero se considera la fe como su esencia falsa y se excluye a Dios del proyecto humanista. Exclusión que en rigor no está justificada y que proviene según Gómez Caffarena de haber identificado equivocadamente al Dios Jesucristo con Zeus (= rival del hombre). A esta confusión ha podido contribuir la misma manera de vivir la fe cristiana, la praxis eclesial y las imágenes idólatricas de Dios, no sólo en cuanto representaciones mentales, sino especialmente en cuanto productos sociales<sup>84</sup>.

Pero la increencia contemporánea se presenta hoy sobre todo como un *fenómeno cultural*, cuyas raíces también culturales serían las siguientes<sup>85</sup>: la mentalidad *empirista*, que ha erosionado la fe tradicional y ha cuestionado la supuesta verificación más o menos empírica de Dios; la sensibilidad *humanista*, que ha conocido distintos vaivenes y han llevado pardójicamente hasta una reacción *anti-humanista*, lo cual puede considerarse hoy día como el ateísmo más radical y la impugnación más dura de la fe religiosa; el *pragmatismo vital*, que acelera el proceso de *indiferencia religiosa* (síntoma de una indiferencia más global que es crisis de civilización) y hace difícil el clima propicio para la experiencia del Dios-Amor<sup>86</sup>.

Teniendo en cuenta esta situación propone Gómez Caffarena *redescubrir urgentemente la entraña humanista del cristianismo*. Es

83 *Ibid.*, 55 s.

84 En su intervención *¿Qué significa creer en Dios hoy?, Misión Abierta* (1985) 663 (texto incluido en la 2ª ed. de *Entraña...*, 279 ss) sostiene que la idolatría es un problema más grave que el ateísmo. Esta tesis es característica de la teología de la liberación y supone una importante modificación de la perspectiva (no sólo las raíces culturales de la increencia, sino en primer lugar las realidades históricas contrarias a Dios). Sobre este modelo complementario, que aquí no ha podido ser tenido en cuenta, cf. el n. de *Misión Abierta* apenas citado y especialmente J. Sobrino, 'Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología', *Rev Latinoam Teol* 3 (1986) 41-81. También: *La lucha de los dioses* (S. José de Costa Rica 1980); V. Araya, *El Dios de los pobres* (S. José de Costa Rica 1983).

85 A pesar de las reservas frente al término «increencia» (propio del sistema semántico de un grupo social concreto), quiere designar mediante él «la pérdida, total o parcial, de la fe cristiana; una baja general del tono de la fe en una sociedad que se pensaba mayoritariamente cristiana», *Raíces...*, 273.

86 *Ibid.*, 274 ss, 17 ss.

cierto que la fe cristiana no puede reducirse a un puro humanismo, pero hoy urgen una conversión humanista, un redescubrimiento del cristianismo como religión del amor, una fe en el hombre que sea fe en Dios<sup>87</sup>, una vida cristiana que haga transparente el profundo humanismo encerrado en las bienaventuranzas. Una fe lúcida que reconozca cordialmente el servicio prestado por la crítica de la religión, una fe purificada de los defectos de inmadurez<sup>88</sup>, que sepa incorporar el impacto de la teología de la secularización, despierta de una ficticia intemporalidad, consciente de sus implicaciones sociales y políticas. De especial urgencia se presentan dos tareas: una fe como coherencia vital, que lleve a vivir «*como que hay Dios*», y una fe en Dios no tanto como «Causa» sino como *Realidad fundamentante y Amor originario*<sup>89</sup>.

Más en concreto, ¿cómo creer en Dios dentro del contexto de hoy, cuyas raíces culturales alimentan de manera casi espontánea la increencia? La respuesta que ha de ofrecerse en una cultura fuertemente empirista no es atenerse a una fundamentación empirista o puramente formal de la fe, ni tampoco buscar una fundamentación pseudo-empírica, sino la aceptación de la fe en *Dios* como *suprema hipótesis no científica*<sup>90</sup>. Ante las variaciones de la sensibilidad humanista se ha de mantener de forma constante que el *cristianismo tiene una entraña humanista*, reivindicando nuestra especificidad de «sujetos» frente a los métodos objetivantes; salvada esta entraña será necesario buscar nuevas síntesis, ya que, p.e., Prometeo era ateo de Zeus, no del Dios de Jesucristo y la fe cristiana implica una reconciliación gozosa con la vida<sup>91</sup>. En una cultura determinada por el pragmatismo la fe no deberá pragmatizarse para venderse mejor, e.d., deberá ejercer una crítica desde dentro (no desde instancias previas al proceso de secularización) del desarrollo seguido por la razón instrumental que olvidó la cuestión de los fines; igualmente deberá ayudar a que se produzca un paso de la indiferencia al agnosticismo, como un progreso positivo<sup>92</sup>; finalmente reconocer que la fe no es utilidad,

87 «La proclamación de la fe en el hombre puede parecer eclipsar la más esencial fe en Dios. Parodiando un texto del Nuevo Testamento, respondería en síntesis: mostradme sin fe en el hombre vuestra fe en 'Dios'; que yo os mostraré por mi parte una fe en el hombre, que es ya fe en Dios», *Entraña...* (Estella 1987, 2 ed.) 20.

88 *Ibid.*, 282.

89 *Ibid.*, 286 s., 290. Sobre el tema, cf. más ampliamente su artículo 'El logos interno de la afirmación cristiana del Amor Originario', en *Convicción de fe y crítica racional* (Salamanca 1973) 369-391.

90 Cf. *Raíces...*, 282 s.

91 *Ibid.*, 413 s.

92 *Ibid.*, 28. Cf., H. R. Schlette, 'Del indiferentismo religioso al agnosticismo', *Concilium* 185 (1983) 226-240; *Id.*, 'Vom Atheismus zum Agnostizismus', en *Der*

ni la religiosidad es rentable, y sobre todo acentuar y vivir la *gratuidad de Dios*<sup>93</sup>.

#### 7. RACIONALIDAD, FE Y ATEISMO

En las publicaciones a las que ahora me refiero brevemente no puede constatarse en rigor la presencia de un modelo bien preciso de confrontación teológica con el ateísmo. Más bien rompen en parte la perspectiva aquí adoptada y se colocan en un contexto más amplio de acercamiento, interpelación y diálogo interdisciplinar. Se pretende superar así la consideración de la teología como subcultura enclaustrada en sus propios límites y en su peculiar racionalidad interna para abrirla a la confrontación con otros tipos de racionalidad que frecuentemente hacen a la teología más consciente de sus propios límites, la ponen en entredicho o le niegan legitimidad en el campo del pensamiento racional y riguroso (crítica proveniente de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del hombre, del pensamiento ilustrado y de la mentalidad neopositiva, del análisis del lenguaje y de la filosofía de la ciencia). No obstante, a pesar de este marco más amplio, confrontarse con la racionalidad moderna en sus múltiples variaciones, supone para la teología confrontarse de hecho con formas representativas del ateísmo actual y asumir una tarea no suficientemente encarada hasta ahora, tal vez a causa de la gran dificultad inherente a la misma.

Como ejemplo significativo de este quehacer en España pueden citarse dos publicaciones del Instituto «Fe y Secularidad». Una lleva por título «Convicción de fe y crítica racional»<sup>94</sup>, obra heterogénea tanto en la extensión de las aportaciones como en el planteamiento de fondo, como en las opiniones mantenidas, pero animada por un deseo común de superar todo fideísmo extremo y toda teología natural pseudocientífica. Aquí nos encontramos en parte con la temática tradicional de la relación entre fe y razón filosófica, la demostrabilidad de Dios, las divergencias católico-protestantes sobre este punto, la incorporación de la filosofía moderna a la reflexión teológica; pero también las dificultades específicas de la relación entre fe y razón científica, la significatividad del lenguaje religioso, la verificabilidad de las aserciones de fe, lo propio de la experiencia religiosa, las ga-

*moderne Agnostizismus* (Düsseldorf 1979) 207-224. En referencia directa al contexto español, cf. J. Gómez Caffarena, 'La lección de un agnóstico: E. Tierno Galván', *Sal Terrae* 212 (1986) 195-203.

<sup>93</sup> Cf. *Raíces...*, 29.

<sup>94</sup> Instituto Fe y Secularidad, *Convicción de fe y crítica racional* (Salamanca 1973).

rantías de objetividad de la misma, la conexión entre metafísica y experiencia religiosa como lugar originario de la primera, la pregunta por el hombre como un ser necesariamente religioso...

De entre las numerosas cuestiones suscitadas hay dos que me parecen tener especial relevancia para el tema que nos ocupa. Una es la tesis de *interpretación histórica* defendida sobre todo por P. Cerezo<sup>95</sup> y objeto de debate: el principio de inmanencia, característico de la modernidad habría llevado por dinámica interna propia a la muerte de Dios, e.d., el ateísmo moderno sería la consecuencia lógica de la filosofía de la inmanencia que, a través de Descartes, Kant y la filosofía idealista en el seno del protestantismo, habría desembocado finalmente en el nihilismo de la razón y de la fe. Esta tesis no lleva a su defensor, sin embargo, ni al rechazo de una mediación racional de la fe<sup>96</sup>, ni al rechazo de la inmanencia como tal, sino tan sólo de su versión cartesiana. La otra se refiere a la propuesta que hace J. Manzana<sup>97</sup> de: una *vía de acceso a la realidad de Dios*. Rechazada como impropcedente toda estrategia de inmunidad que pretenda reservar la cuestión de Dios al ámbito de las opiniones subjetivo-personales, cerrado en sí mismo e inaccesible desde fuera, este autor mantiene la necesidad de una mediación racional que, no obstante, siempre será aporética (con dificultades racionalmente no dominables) e incluirá un elemento de libertad y decisión personal. La vía por él propuesta busca *radicar antropológicamente la afirmación de Dios*, descubriendo la presencia de lo Absoluto en la existencia dialógica, interpersonal y moral del hombre; para poder afirmar incondicionalmente al otro se ha de afirmar lo Absoluto. De esta manera lo Absoluto (Dios) se descubre, no se demuestra, en la experiencia-presencia del otro como aquello que da consistencia incondicionada a lo humano. Lo *Absoluto* (Dios) es el *logos de la existencia humana*.

La otra publicación de Fe y Secularidad constituye un género literario peculiar<sup>98</sup>, pues recoge los protocolos de un seminario tenido a lo largo de dos años, en su mayor parte resúmenes de las ponencias o extractos de los debates. Esta característica impide de ella una referencia más amplia. Pero sí importa destacar que se trata de un diálogo en directo, no sistemático, en el que se cuestionan mutuamente tanto la convicción creyente como la racionalidad científica; un diá-

95 P. Cerezo Galán, *La reducción antropológica de la teología (Historia del problema y reflexiones críticas)*, 135-223.

96 *Ibid.*, 222.

97 J. Manzana, *De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencialización de Dios en la existencia humana*, 343-368.

98 Instituto Fe y Secularidad, *Papeles del seminario «Racionalidad científica y convicción creyente»* (Madrid 1980).

logo en el que desde distintas partes se pide que el discurso teológico no renuncie a su dimensión argumentativa ni a presentar la fe religiosa como algo razonable. Los mismos increyentes se encuentran un tanto sorprendidos ante algunos intentos de la nueva teología y desean que ésta sea capaz de elaborar un discurso comprensible también para los que están fuera, sin reducirse a la reafirmación de posturas justificables sólo desde dentro.

Finalmente, se ha de mencionar en este epígrafe el diálogo aún en curso entre A. González-Montes y F. Broncano sobre racionalidad filosófica y fe cristiana, la relativización mutua de una y otra y las fronteras y alcances de sus respectivas autonomías<sup>99</sup>. Me parece de justicia subrayar cómo de esta manera se quiere superar por parte teológica algunas diferencias del método dialogal (complejo antiapolo-gético) y por parte filosófica la reducción del diálogo a una problemática unidimensional política (la cuestión de los humanismos); por este camino la confrontación se coloca en un nivel más estrictamente intelectual, va más allá de la discusión sobre la demostrabilidad de Dios y se centra en la racionalidad tanto del discurso filosófico como del discurso teológico.

#### 8. FE E INCREENCIA COMO RETO RECIPROCO

Entre las obras teológicas que desde 1975 hasta hoy han hecho de la increencia en España objeto temático de su reflexión ocupa un puesto destacado la de O. González de Cardedal, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*<sup>100</sup>.

Los cambios enormes sufridos por la sociedad española en el último decenio han afectado profundamente a la fe, lo cual no puede dejar indiferente al pensamiento teológico. Tal situación y tal problemática reciben en la obra de O. González un tratamiento central, en el que me parece posible distinguir un propósito claro de acertar con el *diagnóstico* exacto del momento presente, una voluntad mantenida de valentía y lucidez en la *valoración* y un objetivo final de contribución al ofrecimiento de una *respuesta* adecuada.

El *diagnóstico* de la situación actual, inseparablemente unido a su valoración, es objeto de atención amplia, repetida y detallada; di-

<sup>99</sup> F. Broncano, 'Teología y Pseudoracionalismo', *Diálogo Ecuménico* 21 (1984) 217-239; A. González-Montes, 'Quiebra en el discurso ateísta contemporáneo', *ibid.* 240-260; F. Broncano, 'Nuevas consideraciones sobre fe y racionalidad', *Diálogo Ecuménico* 21 (1986) 241-256; en el primer n. de la misma revista de 1988 aparecerá la contestación de A. González-Montes.

<sup>100</sup> (Madrid 1985). Aquí me refiero directamente a esta obra, aunque referencias al tema también pueden hallarse en otras obras suyas recientes como *El poder y la conciencia* (Madrid 1984), *El lugar de la teología* (Madrid 1986).

riase que es el objetivo perseguido con más ahínco. La tesis central es que «está teniendo lugar hoy día en España, por primera vez y de manera pública y pacífica, una afirmación simultánea de dos proyectos totales de sentido para la vida humana, y por consiguiente de dos éticas y dos culturas, con las configuraciones sociales y políticas derivadas de ello»<sup>101</sup>. Dos proyectos de humanidad enfrentados, el uno basado en la referencia a Dios como su quicio, el otro en la absolutización del hombre. Y si por cultura se entiende «la manera de orientarse el hombre ante la realidad y de relacionarse con la naturaleza, la historia y el futuro»<sup>102</sup>, entonces se ha de hablar de la existencia de *dos culturas*, la de la *fe* y la de la *increencia*. Por *increencia*, término preferido sobre los demás, se entiende el fenómeno amplio y complejo de la ausencia de Dios y abarca el ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia y la insensibilidad religiosa. Una increencia que en España adquiere dos formas fundamentales: la de quienes nunca han sido evangelizados y consideran la fe como algo prerracional, premoderno y alienador, y la de quienes, habiendo creído, se han alejado de la fe o la han abandonado. Una increencia que en España supone además una gran *novedad*: por su ruptura con la historia pasada, por su prevalencia sobre la fe, por su mayor vigencia social, por la mayor resonancia que encuentra, por hallarse instalada y protegida desde la plataforma del poder, por su convencimiento de encarnar la única modernidad válida, por la abundancia de propagadores, aunque no de creadores de increencia teórica que aporten razones nuevas para no creer. Una increencia *postcristiana* que pretende invalidar teórica y prácticamente la fe, pero heredando sus ideales y valores; que mira despreciativamente el pasado y trivializa lo religioso, haciendo de Dios un resto resentido, un juguete roto o una amenaza totalitaria; que no formula explícitamente los presupuestos operantes en sus órganos de expresión, presupuestos que O. González cree poder explicitar de forma concentrada en lo que él designa como «decálogo de la increencia dominante»<sup>103</sup>. Es finalmente una increencia con graves *repercusiones en la fe* de los cristianos en España: presos en gran parte aún de la teología de la secularización; proclives a admitir la imposibilidad teórica, práctica y psicológica de una identidad cristiano-católica; dispuestos a aceptar incluso la interpretación que la increencia hace de su propia fe, sin percatarse bien del vaciamiento de la misma que así tiene lugar; remisos a afrontar expresamente el problema de la «verdad» de la

101 O. González, *La gloria...*, 92.

102 *Ibid.*, 113.

103 *Ibid.*, 182-186.

religión y, por ello, no suficientemente despiertos ante el riesgo de que la «cultura» en cuanto tal sustituya en herencia a la religión, pero reducida a su pura dimensión antropológica y vacía de toda referencia trascendente. En resumen, el diagnóstico es sombrío, pero quiere ser riguroso y lúcido.

Lo diagnosticado hasta aquí puede considerarse ya en gran parte como *valoración* de la situación real. Una sociedad que reprime la apertura hacia la transcendencia y corta sus raíces, olvidando que el humanismo occidental tiene un origen religioso, es una sociedad que engendra violencia y agresividad y que se halla a merced de todos los desiertos y embaucamientos. La cultura de la increencia es cultura de la represión y del encubrimiento de preguntas<sup>104</sup>. Pero por encima de todo, domina la valoración de tal estado de cosas como *reto y desafío*, como un nuevo capítulo de algo normal en la historia del cristianismo, como *reto recíproco* que reclama una *respuesta recíproca*, por parte de la fe y de la increencia; reto y respuesta son, pues, categorías centrales, frecuentemente repetidas y explicadas por el propio autor con las siguientes palabras: «reto como acusación, provocación, reproche, lance de honor, acoso, amenaza, encuentro, combate... respuesta como defensa, justificación, explicación, acreditación»<sup>105</sup>.

El diagnóstico valorativo incluye ya elementos integrantes de la *respuesta* que se quiere ofrecer; ésta, no obstante, precisa ser explicada y desarrollada ulteriormente. Ante la increencia de quienes nunca han creído urge llevar a cabo una nueva evangelización individual y comunitaria; ante la increencia de quienes han perdido la fe siempre recuperar su confianza, mostrar acercamiento, hacer una iglesia habitable «también intelectualmente»<sup>106</sup>. Las *acciones concretas* pueden ser muchas y variadas: superar el enfeudamiento en la teología de la secularización, promover una acción solidaria, repensar la dimensión de transcendencia, reconstruir una «conciencia católica»... Elemento importante será la creación de una *cultura de la fe*, en medio de la actual pluralidad de culturas, que esté en relación de apertura y diferenciación respecto a la cultura de la increencia. Para la relación entre ambas establece el autor unos criterios determinados: reconocimiento y valoración mutua, diálogo que busca el encuentro y la comprensión, descubrimiento de objetivos comunes y aportaciones específicas...<sup>107</sup>. Pero lo teológicamente más decisivo

104 Cit. 150 s.

105 Cit. 102.

106 Cit. 109.

107 Cit. 181-186.

consiste, sin embargo, en garantizar la *entraña humanista* del cristianismo redescubriendo simultáneamente su *entraña cristiana*. A ello apunta el libro ya en el mismo título, donde resuena la frase decisiva y central de S. Ireneo de Lyon: «gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei» (*Adv. haer.* IV, 20, 7). Teología y antropología se hallan en una mutua relación de correspondencia, Dios y hombre no son rivales entre sí. «La gloria de Dios y la vida del hombre coinciden. La gloria de Dios consiste en que el hombre viva, avance en vida, llegue a poseerla en plenitud. Y la gloria del hombre consiste en llegar al hontanar de la Vida, dada y recibida como Amor, a la vez que en devolverla en alabanza agradecida»<sup>108</sup>.

El modelo de confrontación teológica con la increencia, presente en esta obra de O. González, se caracteriza por la ampliación del campo sometido a análisis y diagnóstico (no sólo el ateísmo teórico, sino la increencia en toda su amplitud), por la incisividad de los juicios emitidos, por la deferencia concreta a la nueva situación cultural española, por la preocupación alerta ante las repercusiones intraeclesiales e intrateológicas de la increencia, por el talante teológico que acompaña constantemente su esfuerzo reflexivo. Al prolongarse en tantas direcciones los efectos de la increencia se ve obligado a enumerar distintos elementos integrantes de la respuesta global. Pero lo teológicamente nuclear de ésta, al centrarse en la correspondencia Dios-hombre, representa una clara continuidad con la respuesta de la GS 19-21 comentada al comienzo de esta intervención.

#### 9. EL ATEISMO COMO «EVANGELIZACION» DEL CRISTIANISMO

En esa misma sintonía se encuentra también la obra de A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, y su comunicación *Evangelizar el ateísmo* presentada al Congreso «Evangelización y hombre de hoy»<sup>109</sup>.

Más que el análisis fenomenológico del ateísmo destaca aquí el *planteamiento metodológico* para un encuentro con él, la acentuación de los elementos *positivos* tanto en su surgimiento como en su valoración, la *afirmación del hombre* como lugar de *encuentro* y la presentación del *Dios de Jesús* como expresión de esta afirmación.

Su *propuesta metodológica* supone en primer lugar un cambio de acento que va más allá del esfuerzo por comprender teóricamente el ateísmo y hace bascular el interés hacia el *encuentro desde la experiencia*; allí donde son más tangibles los intereses vitales, la intención

<sup>108</sup> Cit. 377.

<sup>109</sup> (Santander 1986); (Madrid 1985).

de fondo y los motivos profundos del ateísmo. Para facilitar este encuentro la opción propuesta implica además dejar a un lado los elementos negativos, aligerando de este modo la tarea de descubrir positivamente lo que se halla en la base del ateísmo. Solamente así será posible una *relación dialéctica* entre creyente e increyente, cristianismo y ateísmo: se ofrece y se acoge, se habla y se escucha, se evangeliza y se es evangelizado: «Esto significa que si los creyentes queremos evangelizar a los ateos debemos dejar que, a su vez, ellos nos 'evangelicen' a nosotros. Es decir, tenemos que dejarnos interpe- lar sincera y honestamente por aquello que en ellos hay de positivo y dejar que nuestra fe sea puesta a la prueba de los valores reales que a ellos les motivan» <sup>110</sup>.

Tomada esta opción, que tiende a hacer más auténtico el encuen- tro entre ambos, se comprende la *acentuación de lo positivo* en la postura atea; reconocerlo tendrá efectos positivos también para la misma fe cristiana. Torres Queiruga quiere ponerlo de manifiesto cuando presenta las *causas* que han dado origen al ateísmo: choque frontal entre dos paradigmas culturales, en el que la teología no supo advertir cómo la Ilustración no cuestionaba la *fe* cristiana sino su *interpretación* cultural y teológica; ceguera de un cristianismo inca- paz de descubrir en los movimientos sociales revolucionarios el im- pulso profético proveniente de la misma entraña cristiana; incapaci- dad de una renovación institucional y teológica que termina haciendo aparecer a Dios como enemigo del mundo moderno. Urge, pues, que la fe cristiana descubra la *intención profunda* de la moder- nidad y el «humus» nutricional de las actitudes ateas: no tanto la nega- ción de Dios, cuanto la afirmación del hombre y de su autonomía, la preservación de lo humano, la negación de lo negativo. Por todo ello, en cuanto aguijón permanente, el ateísmo moderno puede signifi- car una oportunidad histórica de purificación de la fe, un caso de «profecía externa», una ocasión providencial para redescubrir la conciencia del «Deus semper maior», para dejar a Dios ser Dios <sup>111</sup>.

¿Optimismo ingenuo? Diríase que a esta pregunta espontánea ha intentado responder el autor en el capítulo V de su obra dando cabida a *otros factores determinantes* en el origen del ateísmo y necesarios para su justa valoración. También sin las deficiencias cristianas el ateísmo seguiría siendo una posibilidad abierta a la libertad del hombre <sup>112</sup>. La increencia no es solamente resultado de un trágico malentendido entre fe cristiana y modernidad; pues, aunque la con-

110 *Evangelizar el ateísmo...*, 241 s.

111 *Creo en Dios Padre...*, 38-38.

112 Cit. 152.

traposición entre cultura de la fe y de la increencia no sea tan obvia como a veces parece suponer, se ha de reconocer, sin embargo, que en la cultura moderna están operando determinadas causas generadoras de una atmósfera ambiental contraria a Dios. Hay además algo que radica más hondamente en el llamado «ateísmo de la criatura», e. d., en la tensión entre el «ser más» y el «no ser», en el ateísmo como posibilidad libre de realización, en el hecho del mal y del pecado. En resumen, una serie de factores a tener en cuenta como contrapeso necesario de lo dicho precedentemente.

La *respuesta* cristiana supone, ciertamente, reconocer las deficiencias propias para superarlas, compartir la defensa del hombre amenazado, mostrar solidaridad ante los fracasos de la Ilustración que la misma modernidad ha reconocido (cf., postmodernidad, muerte de Dios, muerte del hombre), aceptar cordialmente los logros y las aportaciones positivas, e. d., «dejarse evangelizar». Pero responder cristianamente es, ante todo, «evangelizar», proclamar una Buena Nueva que consiste en *Dios Padre como la afirmación plena del hombre*. He aquí el núcleo de la respuesta teológica y evangélica al ateísmo: «tan sólo el rostro verdadero del Dios de Jesús podrá romper la ambigüedad y desenmascarar como un ídolo, rechazado con razón, la idea de un dios rival del hombre»<sup>113</sup>. Mostrar este evangelio corresponde primero a la vida cristiana; pero es también tarea de la reflexión teórica. Y este segundo camino es el que Torres Queiruga quiere recorrer situándose directamente en la problemática autonomía humana -relación con Dios y haciendo de la *paternidad divina*, pasada por la prueba de la crítica freudiana, la preservación, la garantía y la afirmación del hombre.

No cabe duda de que en esta manera de afrontar el ateísmo sigue predominando la perspectiva antropológica como clave de comprensión del ateísmo y de la fe. Es propio de una teología que pregunta por Dios en su relación y significado para el hombre. El acento nuevo, sin embargo, no reside en este planteamiento ni en el juicio sobre el ateísmo como purificación de la fe; lo nuevo está en ir del simple diálogo teórico al encuentro cordial desde la experiencia y en valorar el ateísmo como «evangelización» del cristianismo.

#### 10. FE E INCREENCIA, JUSTICIA E INJUSTICIA

En el mes de febrero de 1986 se reunieron en Madrid representantes de los Jesuitas españoles en un encuentro destinado a reflexionar sobre el significado de la increencia y el modo de su afrontamiento

113 Cit 77.

por parte de la Compañía de Jesús (SJ) en España (publicación: *Jornadas sobre la increencia*. Número extra de Información SJ) <sup>114</sup>.

Una mirada *retrospectiva y prospectiva* sobre la tarea encomendada por Pablo VI hace veinte años y confirmada por la Congregación General (CG) 33ª como «misión para anunciar el evangelio a los no creyentes y a los que creen de manera distinta, más que a los que son fieles a la Iglesia del Señor» (P. Kolvenbach, carta del 3 de marzo de 1985). Reflexiones en torno a la misión especial de los Jesuitas para con los que están «lejos», no geográficamente, sino por vivir en continentes culturales de los que ha desaparecido la fe; cuestiones de talante y métodos misioneros, de planificación apostólica en un momento de reevangelización dentro de España.

En general predominan los *estudios analíticos* detallados, de tipo sociológico, sobre el estado real de la increencia en España, sobre las respuestas dadas a cuestionarios previos, sobre las actitudes subyacentes a las opiniones y conductas de los jesuitas españoles. El interés de estos análisis para un afrontamiento teológico es doble. Facilitan el conocimiento objetivo y diferenciado de la realidad vigente del ateísmo en sus ramificaciones, lo cual es una gran ayuda para que la reflexión teológico-pastoral encuentre con más rigor los modelos adecuados de confrontación y de encuentro. Permiten, además, conocer también la representatividad real de determinados modelos, bien expresamente afirmados, bien subyacentes a la estrategia pastoral propuesta, p. e., importancia de unos «preambula fidei» adecuados a la actual situación cultural y social, dar razón más de la «caridad» que de la «fe», admitir una vía no religiosa para el acceso a Dios, dar preferencia a la relación fe-justicia.

Esta problemática (*fe-increencia, justicia-injusticia*) adquiere especial relieve en dos intervenciones. El P. I. Camacho <sup>115</sup> analiza el proceso seguido por la Compañía de Jesús en estos veinte años de postconcilio, teniendo como marco de referencia general las opciones de las distintas CG y como marco especial la situación de la Iglesia española en los últimos diez años de cambio político-social. Las distintas CG han confirmado sucesivamente la validez de la línea adoptada al comienzo: si se tiene en cuenta el carácter «práctico» del ateísmo contemporáneo y la relación entre increencia e injusticia como fenómenos generales e interdependientes, entonces se impone *reinterpretar la misión de servicio a la fe como opción en favor de la justicia*. Por su parte, el nuevo contexto político-social de España,

114 (Madrid 1986).

115 *Increencia - injusticia: doble reto para el anuncio cristiano en nuestro mundo*, 149-172.

en el que se cuestiona no un aspecto de la misión de la Iglesia (acción en favor de la justicia), sino su misma función en el seno de una sociedad pluralista y secularizada, lleva a que el servicio de la fe y la promoción de la justicia se hagan de manera *más diversificada e integrada*; e. d., se requieren análisis más rigurosos, atención a los nuevos ídolos, revisión de la forma de evangelizar, reconstrucción de la unidad e identidad eclesial *no en contra* del mundo secular, sino *en medio* de él.

En la intervención del P. Y. Calvez<sup>116</sup> se hace un breve balance del camino recorrido. Al comienzo hubo por parte de la Compañía de Jesús (cf. CG 31<sup>a</sup>) una aceptación real y seria de las preocupaciones del Vaticano II y de Pablo VI, pero limitada: en algunos países como España (1968) no se detectaba una incidencia fuerte del ateísmo; se pensó que era una tarea de «especialistas» y así surgieron los Institutos correspondientes, como «Fe y Secularidad» en Madrid; ciertos sectores creyeron que a partir de la CG 32<sup>a</sup> era más importante luchar contra la injusticia que oponerse al ateísmo. Esta convicción, junto con la impresión de que la increencia es un problema intelectual un tanto alejado de la vida real del hombre concreto, persiste en los años 70; pero aumenta la conciencia de estar ante un fenómeno creciente, de que no se puede eludir su afrontamiento responsable, de que provoca tensiones dar prioridad al contacto con los no creyentes o preferir la consolidación de la comunidad eclesial. De ahí que los problemas prácticos de hoy apunten hacia una respuesta que tenga muy en cuenta las distintas situaciones reales (increencia incipiente, de transición, estabilizada) y que vaya más allá del diálogo especializado, formal y un poco forzado.

### III.—DESIDERATA FINALES

Entre los años 1965-1987, la manera de afrontar teológicamente el problema del ateísmo y de la increencia en España ha conocido diversidad de enfoques y de acentos. Algunos, que creo representativos<sup>117</sup>, han sido descritos aquí bajo el epígrafe recurrente y tal vez un tanto pretencioso de «modelos de confrontación». Lo que se pre-

116 *La Compañía de Jesús y el ateísmo* (De la Congregación Gral. 31 a la Congr. Gral. 33) 173-186. Cf., también Id., *Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización* (Santander 1986).

117 Repito de nuevo que la selección hecha tiene un carácter parcial y limitado. En un principio tuve intención de analizar el tema también a través de su presencia en las revistas españolas de teología y pastoral, pero hube de abandonar el proyecto porque desbordaba los límites de una conferencia. Igualmente

tendía era simplemente presentar características significativas de la reflexión teológica en su doble aspecto de interpretación de la increencia y de argumentación frente a ella. Llegados a este punto, más que un balance provisional, quisiera expresar algunos desiderata conclusivos abiertos a la discusión:

1) Sigue siendo necesario para la reflexión teológico-pastoral un *conocimiento diferenciado* de la realidad del ateísmo en España, con una atención especial al fenómeno de la indiferencia religiosa, a la posible evolución del mismo en su aspecto teórico y práctico<sup>118</sup>, al proceso creciente de alejamiento de la fe, a la posible existencia de un «ateísmo eclesial»<sup>119</sup>, al emerger de fenómenos imprevistos o de «nuevos signos» de los tiempos (¿menores prejuicios frente a lo auténticamente religioso, retorno a lo sagrado?)<sup>120</sup>, a la conciencia de crisis en la propia modernidad y las posibilidades de la fe en una cultura cambiante parcialmente postmoderna<sup>121</sup>, a las circunstancias

he leído con detención los documentos de la *Asamblea Conjunta de Obispos Sacerdotes* (Madrid 1971), en los que hay únicamente menciones pasajeras, tal vez porque el centro de interés eran preocupaciones más bien clericales; también he consultado los *Documentos colectivos del Episcopado Español, 1870-1974* (Madrid 1974), en los que no hay ningún apartado especial dedicado al ateísmo, indiferencia, increencia, agnosticismo...; los *Documentos a la Conferencia Episcopal Española, 1965-1983* (Madrid 1984), en los que hay alguna referencia más, pero siempre muy escasas. Como signos de una preocupación creciente por el tema pueden considerarse el documento *Testigos del Dios Vivo* (1985), la carta pastoral de los obispos del País Vasco y Navarra *Creer hoy en el Dios de Jesucristo* (1986), la publicación próxima de una nota sobre increencia, las dos últimas *Semanas de Estudios Teológicos de León* (1986/7) y el reciente encuentro entre Obispos y Teólogos (sept. 1987).

118 Sobre el fenómeno del indiferentismo religioso, cf.: *L'indifférence religieuse*, Ed. Secretariado para los no creyentes (París 1974); 'El indiferentismo religioso', *Concilium* n. 185 (1983); F. X. Kauffmann, 'Religiöser Indifferentismus', en E. Paul-A. Stock (ed.), *Glauben ermöglichen* (Maguncia 1987, en prensa). Para su incidencia concreta en España, cf. más adelante nota 122.

119 La expresión proviene de P. M. Zulehner, *Das Gottesgerücht* (Düsseldorf 1987) 46 ss. y con ello se pretende caracterizar el hecho de que la fe en Dios parece carecer de una gran vitalidad a veces dentro de la misma iglesia; puede preguntarse «si Dios está realmente en medio de nosotros».

120 Cf.: M. P. Gallagher, *Approaches to Unbelief* (Belfast 1980); G. B. Amidei, *La riscoperta de Dio* (Milán 1984); W. Oelmüller (ed.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Paderborn 1984); P. Koslowski (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft Religion und ihre Theorien* (Tubinga 1985); V. Bo, *La religione sommersa* (Milán 1986); J. Vernet, *Au pays du nouveau sacré* (París 1981); *Les sectes et l'Eglise Catholique. Le document romain* (París 1986); H. Mynarek, *Religiös ohne Gott?* (Düsseldorf 1983); J. Sudbrack, *Neue Religiosität* (Maguncia 1987).

121 Cf.: H. Cox, *La religión en una sociedad secular* (Santander 1985); H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (Viena 1986); F. X. Kauffmann, 'Religion und Modernität', en J. Berger (ed.), *Die Moderne, Kontinuitäten und Zäsuren* (Gottinga 1986) 283-307; G. Cottier, 'Post-moderne et post-chrétien', *Nova et Vetera* 61 (1986) 175-192; J. M. Rovira, *Fe i cultura al nostre temps* (Barcelona 1987).

peculiares del contexto socio-político español. Se trata de una tarea rigurosa de estudio y análisis que en los últimos años ha conocido entre nosotros un gran desarrollo<sup>122</sup>. El conocimiento y valoración de estos resultados, que la reflexión teológica recibe de otras ciencias (fenomenología de la religión, sociología, psicología, filosofía...) <sup>123</sup>, constituye un *presupuesto* indispensable para un acercamiento real a las distintas manifestaciones de la increencia, así como para una confrontación intelectualmente honrada y pastoralmente eficaz<sup>124</sup>.

2) Al comienzo comentaba el gran cambio que a la hora de afrontar el ateísmo supuso la GS del Vaticano II ratificando una *actitud dialogal* que se ha mantenido como elemento integrante de todos los modelos de confrontación vigentes desde entonces hasta nuestros días. La validez y eficacia pastoral de tal actitud para el momento actual se pone a veces en entredicho de formas más o menos claras y diríase que razones aparentes no faltan: dicha actitud exacerbó en España una polémica intracatólica, las dificultades reales han sido mayores de las previstas y los resultados tangibles más exiguos de lo esperado, la invocación del diálogo se ha convertido a veces en apelación puramente retórica y los diálogos mantenidos en una especie de juegos florales o de batallas civilizadas, en ocasiones llevó a la crisis de la propia identidad cristiana<sup>125</sup> e incluso a abandonos de la fe. A pesar de todo y aunque la década de los ochenta no parezca ser una época mundial del diálogo en el mismo sentido en que lo fueron las dos anteriores, creo que la actitud dialogal sigue siendo necesaria y válida y que los viejos caminos de la intolerancia, intransigencia o fanatismo terminarían llevando a callejones sin salida ya conocidos. De los fallos o deficiencias se puede aprender y, si es cierto que el diálogo en sí mismo no es sin más

122 Para una aproximación a la realidad española, cf.: el informe de FOESSA (Madrid 1983) 519-784; los de la Fundación Santa María sobre la juventud española 1980-1982 (Madrid 1984) 117-157 y sobre la juventud española 1984 (Madrid 1985) 247-287; el estudio publicado por el Instituto de Sociología aplicada de Madrid, *Catolicismo en España. Análisis sociológico* (Madrid 1985) 169-214, 399-482; la encuesta del CIS, 'Iglesia, Religión y política', *Rev Esp Invest Sociol* 27 (1984) 295-328; la obra de J. Stoetzel, *Les valeurs du temps présent: une enquête* (Paris 1983) 87-120; el informe de Mons. Echarren en *Ateísmo e Dialogo* 20 (1985) 138-150.

123 Cf.: J. Martínez Cortés, 'La increencia hoy en España. Aproximación sociológica', *Sal Terrae* 74 (1986) 163-176; J. M. Mardones, *Raíces sociales del ateísmo moderno* (Madrid 1985); A. Vergotte, *Religion, foi, incroyance: étude psychologique* (Bruselas 1983); M. Bellet, *La Dieu pervers* (Paris 1979).

124 Cf., AA. VV., *Il problema ateismo. Per una comprensione del fenomeno* (Roma 1986); A. González-Montes, 'La increencia en España, reto a la fe y al testimonio común de los cristianos', *Diálogo Ecuménico* 21 (1986) 149-170.

125 Uno de los que mejor han percibido y expuesto el problema de la identidad y relevancia de la fe cristiana en nuestros días ha sido J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (Munich 1972) en el primer cap. de su obra.

la respuesta ni la solución al ateísmo, tampoco se puede prescindir de él. Lo que deberá ganar es en verdad, autenticidad e interpelabilidad mutua<sup>126</sup>. A este respecto comparto la opinión de Rahner sobre su necesidad en la iglesia y la de Gómez Caffarena sobre su validez en la actual situación española<sup>127</sup>.

3) En el *análisis, interpretación y valoración* del origen del ateísmo o de la increencia se han dado diversidad de explicaciones, tal como lo confirma la exposición previamente hecha. Entre ellas creo que ofrece especial interés para una perspectiva teológica como la aquí mantenida su *interpretación histórico-genética* como fenómeno postreligioso y *postcristiano*, e. d., como algo relacionado directamente con la religión y más en concreto con el cristianismo. En una o en otra medida se halla presente en todos los modelos de confrontación teológica, si bien las modalidades son distintas.

Una de ellas tiende a ver el origen de la increencia en la historia del cristianismo y en la vida de los cristianos, sus deficiencias habrían provocado como reacción el ateísmo. En este sentido no queda sino reconocer la función purificadora que respecto a nuestras imágenes, conceptos y vivencias de Dios desempeña la crítica de la religión. Esta crítica constituye hoy un fenómeno omnipresente, como democratizado a través de los medios de comunicación; la religión como realidad global es sometida a examen crítico para verificar su validez y pertinencia, para alcanzar un juicio valorativo de discernimiento mediante un proceso de análisis, de desciframiento, de contestación, de deconstrucción, de desenmascaramiento. Crítica que puede ser hecha desde un punto de vista exterior al cristianismo (crítica externa de los que están fuera) o desde una perspectiva inmanente a la fe (crítica interna de cristianos esforzados por discernir entre autenticidad y falsificaciones), crítica que puede ser a su vez cultural (referida a las expresiones de la fe vivida, transmitida o enseñada como hecho cultural) o radical (concerniente a la misma conciencia religiosa, poniendo en cuestión la raíz misma de la actitud

126 Cf.: «*Ecclesiam suam*». *Première Lettre Encyclique de Paul VI*, Colloque International, Rome 24-26 oct. 1960 (Brescia 1962); todo el n. de la rev. *Asprenas* 34/1 (1967).

127 «Ich meine, die Kirche muss einen Dialog mit dem Atheismus unterhalten, ich meine, dass die konkrete Kirche im grossen und ganzen noch einen bedeutenden Nachholbedarf hat, um wirklich selber dialogfähig zu werden». K. Rahner, 'Kirche und Atheismus', en *Evangelizzazione...*, 209; J. Gómez Caffarena en *Ateísmo e Dialogo* 20 (1985) 40 s. sostiene: «El espíritu de la *Ecclesiam Suam* y de la GS es hoy más actual que nunca... Quizá asistimos, al menos en España y yo pensaría que se trata de un fenómeno universal, a una vuelta atrás y a un 'rearme' receloso por ambas partes... Querría creer que el espíritu de diálogo tiene futuro, que reverdecerá y fructificará».

religiosa)<sup>128</sup>. La reflexión teológica deberá reconocer en esta crítica una función necesaria, incluso una dimensión profética que ayuda a purificar las expresiones de fe y el discurso teológico<sup>129</sup>; especialmente deberá procurar una tarea de discernimiento en la crítica cultural, pues, aunque a veces vaya unida con una crítica de la misma fe en sus fundamentos más radicales, sin embargo no equivale siempre ni necesariamente al ateísmo<sup>130</sup>. Una crítica de la fe como hecho de cultura, incluso ejercida desde el exterior, puede dejar abierto un espacio de interrogación, un lugar de credibilidad para la fe, una posibilidad de ésta liberada de su identificación con una expresión cultural históricamente determinada; en todo rechazo hay normalmente también una búsqueda.

Mi reserva, por tanto, no se refiere al reconocimiento de la función positiva de la crítica de la religión. Lo que me deja insatisfecho es convertir teológicamente esta actitud en modelo absoluto de afrontar la increencia, hacer de la interpretación religiosa del ateísmo su clave hermenéutica determinante o exclusiva. La increencia es una realidad compleja y la teología deberá preguntarse si en su origen no han intervenido también, junto al hecho cristiano, motivos extracristianos o anticristianos. Por otra parte, aún en el supuesto imposible de que no se dieran ni deficiencias en el cristianismo ni fallos en los cristianos, seguirían probablemente existiendo personas no creyentes. Esta posibilidad real de un ateísmo verdadero sigue constituyendo para la teología algo difícilmente comprensible, más adelante volveré sobre ello. Pero en cualquier caso la reflexión teológico-pastoral no deberá olvidar nunca ni la libertad del hombre ni la realidad del mal y del pecado; desde luego no para considerar de nuevo al que no cree como una persona intelectualmente deficiente o moralmente depravada, sino para evitar frustraciones de inmediatez ineficaz que intensifican el complejo de culpabilidad (¿por qué la gente cree menos, si la iglesia cambió tanto a partir del Vaticano II?) y para mantenerse en un sano realismo antropológico cristiano.

128 Para estas distinciones, cf.: A. Charron, *La critique de la religion...* 153 ss. Para un estudio más amplio, cf. A. Dartigues, *Le croyant devant la critique contemporaine* (Paris 1975); H. Groos, *Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen. Christentumskritik am Ende des 2. Jahrtausends* (Tubinga 1987).

129 Cf.: J. F. Six, *L'incroyance et la foi ne sont pas ce qu'on croit* (Paris 1976).

130 Cf.: P. Poupard, *L'Eglise devant le défi de l'athéisme contemporain* (Tournai 1982); 'Indifférences, incroyances et foi: quelle parole?', *Lumen Vitae* 38/2 (1983); *L'esperienza religiosa oggi. La coscienza cristiana di fronte all'ateismo e all'indifferenza* (Milano 1986); F. Varone, *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente* (Santander 1987).

Otra modalidad de esta interpretación genealógica del ateísmo pretende descubrir en la misma fe cristiana un principio de desdivinización y desencantamiento del mundo que habría llevado tanto a la secularización (consecuencia legítima) como al secularismo (consecuencia ilegítima). Es el modelo más característico de la teología de la secularización y se presenta fundamentalmente como una tesis teológica de interpretación histórica. Que la fe bíblica afirme claramente la transcendencia de Dios y garantice la autonomía de la creación, la consistencia propia de lo mundano y de lo secular, la no identificación entre sagrado y profano, todo esto es indiscutible. No obstante, este modelo de confrontación, que radica en último término en una hermenéutica histórica, no puede pretender exclusividad puesto que deja sin responder precisamente cuestiones también de carácter histórico: ¿hasta qué punto no han intervenido también otros factores, no sólo la fe bíblico-cristiana, en la comprensión secularizada del mundo? ¿Hasta qué punto es cierto que la fe cristiana en Dios haya de entenderse necesariamente como un impulso desacralizador, desdivinizador, antimetafísico, que esté en contraposición radical de rechazo frente a todo lo sagrado, lo religioso, lo metafísico? ¿Por qué la fe judeo-cristiana, supuesto motor de la secularización, ha necesitado tantos siglos de incubación para poder dar a luz sus intenciones originariamente bíblicas? ¿Es verdad que el mundo moderno secularizado debe su legitimidad a esta fe, de la que pensó que tenía que prescindir para poder autoafirmarse?<sup>131</sup> Son todas ellas cuestiones que necesitan un análisis más detenido, sobre todo de tipo histórico.

Se puede mencionar finalmente otra modalidad que no obedece a esta conexión entre fe cristiana y ateísmo, pero que constituye también una categoría interpretativa ampliamente aceptada entre pensadores cristianos. Me refiero a la tesis de hermenéutica filosófica, según la cual las raíces últimas del ateísmo moderno estarían en Descartes e incluso en la reforma protestante. En la filosofía de la

131 Para estas preguntas críticas, cf. J. Figl, *Atheismus...*, 116 ss. Un juicio de discernimiento fue llevado a cabo por Ch. Duquoc, *Ambigüedad de las teologías de la secularización* (Bilbao 1974). El tema goza nuevamente de actualidad merced al ensayo de filosofía de la historia y de la religión ofrecido por M. Gauthier, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris 1985); cf., al respecto, F. A. Isambert, 'Le «désenchantement» du monde: non sens ou renouveau du sens', *Arch Sc Soc Rel* 61 (1986) 83-103; S. Breton, 'La religion s'efface-t-elle de nos sociétés modernes?', *Rev Sc Ph Th* 69 (1985) 563-576. Sobre la discusión en torno a la legitimidad de la época moderna, cf.: H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966); P. Koslowski (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien* (Tubinga 1985); J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, 1-2 (Paderborn-Viena 1983/4).

subjetividad y de la inmanencia se hallaría operante desde sus comienzos una dinámica interna que habría conducido por lógica coherente e inevitable al ateísmo moderno; éste no sería sino el fruto maduro de una semilla plantada al inicio de la filosofía moderna. Dicha tesis hermenéutica es compartida tanto por los que siguen rechazando la filosofía moderna y contemporánea como tendencial o manifiestamente atea (de ahí la vuelta a la síntesis medieval o neoescolástica), como por algunos que ven en esta interpretación un argumento a favor de su ateísmo filosófico, como por otros que creen necesario ir más allá y elaborar un nuevo pensamiento filosófico.

La aceptación amplia de la tesis parece hacerla difícilmente impugnabile y no pretenderé yo tal empresa mediante una referencia marginal. Sin embargo, no me parece descabellado someter a revisión y problematizar la tesis que coloca el inicio del pensamiento ateo en Descartes y Kant<sup>132</sup>. Sobre todo me deja especialmente insatisfecho que esta tesis condicione determinantemente la manera de afrontar teológicamente el problema del ateísmo en el plano del pensamiento. ¿No hay en la filosofía moderna y contemporánea otras posibilidades inexploradas o rechazadas de modo prematuro, que no lleven al inmanentismo subjetivista como conclusión necesaria e inevitable? ¿Por qué no pensar a Dios también a partir de la subjetividad? ¿No es cierto que ha sido precisamente en gran parte de la filosofía contemporánea donde con más radicalidad se ha planteado el problema del ser divino de Dios?

4) El modo de *argumentación-respuesta* empleado por la reflexión teológica y pastoral se halla estrechamente ligado a la interpretación que se hace del ateísmo y de la increencia; los dos aspectos pueden considerarse como interdependientes. En estos años ha prevalecido un método de respuesta concreto, existencial, centrado en la experiencia, la praxis, el testimonio; un método que quiere superar las confrontaciones esencialistas y los viejos debates sobre las pruebas de la existencia de Dios. De ningún modo se trata de negar validez a este método, juzgándolo irrelevante, ni de cuestionar su urgencia, ni de proponer el retorno a una comprensión estrechamente racionalista del hombre, ni de rebajar las implicaciones prácticas, sociales y políticas de la fe. Y, sin embargo, es obligado reconocer que la perspectiva concreta y existencial, con ser decisiva, es *incapaz de responder por sí sola* a las demás cuestiones que el ateísmo y la increencia plantean también como algo ineludible en el campo del pensamiento.

132 Cf. L. Sartori, 'Ripensare l'ateismo', *Studia Patavina* 34 (1987) 270 ss.

Dar preferencia a una respuesta práctica, testimonial o política presupone que el ateísmo y la increencia son en primer lugar un problema de praxis, de vivencia testimonial o de naturaleza política. La cuestión decisiva sería entonces la relativa a la «veracidad», credibilidad o plausibilidad de la fe en Dios. No niego que tal preferencia pueda estar pastoralmente justificada ni que la veracidad tenga mucho que ver con la verdad. Pero la respuesta teológica no puede hurtar la pregunta clave por la *verdad* y por la *realidad de Dios*, con ello se haría imposible el mismo diálogo riguroso y verdadero con la increencia. Se ha de reconocer que ésta es una cuestión especialmente aguda para aquella teología actual que sigue una orientación post-metafísica: Dios sería un término mediante el que dar validez de exigencia incondicional al amor interhumano, sería el futuro que abre al hombre un espacio de libertad, la palabra de justicia que transforma el mundo y trae la liberación para el hombre. De este modo se lleva la preferencia la pregunta por la función y por la relevancia del discurso sobre Dios. Ahora bien, el discurso teológico no puede reducirse a preguntar por la relevancia de la religión, ha de preocuparse expresamente por la *realidad* de Dios y por la *verdad* de su discurso. Pues, ¿será verdadero sólo cuando tenga éxito o cuando parezca plausible a la mayoría, o cuando responda a las necesidades humanas, o cuando se adapte bien a un esquema ideológico? Reducir unilateralmente la cuestión a la pregunta por la relevancia lleva consigo el riesgo real de que Dios termine sustituyendo a otra cosa y se convierta, por tanto, en un término intercambiable<sup>133</sup>. Riesgo que, en último término, no creo que constituya algo exclusivo de la teología reciente, sino que podría extenderse también a los caminos antiguos y modernos que llevan a Dios: la idea de Dios como recurso para explicar coherentemente el mundo, como fundamento de la finitud humana, como condición de posibilidad para la plenitud del hombre, como medio necesario para elaborar una antropología, ¿no lleva ya en su misma raíz un componente funcional y utilitarista en la comprensión de Dios? ¿No será necesario un repensamiento radical de Dios como amor superabundante, como don libre, como gratuidad pura?<sup>134</sup>.

133 Cf. P. Lonning, *Der begreiflich Unergreifbare. «Sein Gottes» und modern-theologische Denkstrukturen* (Gotinga 1986); H. U. von Balthasar, *Theologie, II: Wahrheit Gottes* (Einsiedeln 1985); W. Kasper, 'Das Wahrheitsverständnis der Theologie', en E. Coreth (ed.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit* (Düsseldorf 1987).

134 Cf. E. Schillebeeckx, *Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt* (Friburgo 1987) 14 ss.; C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (Paris 1984) 157 ss.

Al urgir la preguntar por la verdad de Dios no se excluye, sino que se incluye también la necesidad de afrontar la crisis de los *presupuestos de comprensión* de la fe y de la teología. Aquel que cree en Dios está convencido de poseer un «plus» de verdad y de plenitud del que carece el no creyente. ¿Cómo hacer comprensible que así es? Si la teología rehúye la confrontación discursiva e intelectual, busca refugio en el calor del fideísmo o se parapeta tras estrategias de inmunización, se quedará sin lenguaje y sin posibilidad de intercambio comunicativo; el diálogo sería en todo rigor un diálogo de sordomudos. Que Dios constituya la respuesta al problema del hombre, que el hombre viviente sea la gloria de Dios, que la confesión trinitaria sea la respuesta adecuada al ateísmo moderno, he aquí el núcleo de toda argumentación teológica frente al ateísmo. Pero hoy día no basta, en realidad nunca fue suficiente, contraponer sin más respuestas opuestas entre las que media un abismo de extrañamiento y de incommunicabilidad mutua. Es necesario afrontar también continuamente la tarea de hacer plausible y comunicable la experiencia vivencial de la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu, sigue siendo tarea propia del quehacer teológico buscar y encontrar *mediaciones* adecuadas de la respuesta ofrecida<sup>135</sup>. En esta línea apunta el proceso de «fundamentación» del pensamiento dogmático-sistemático, que me parece posible percibir hoy día.

Finalmente valdría la pena analizar con más detención un camino bastante seguido en el afrontamiento teológico del ateísmo, que consiste en aceptar la crítica atea de la religión como plenamente justificada para añadir inmediatamente que ese Dios negado no tiene nada que ver con el Dios cristiano o que la crítica de la religión no afecta al núcleo de la fe. ¡Qué gran responsabilidad para la teología por haber contribuido a tan graves equívocos, pero qué enorme sensación de alivio si así fuera! La complejidad del problema desborda ampliamente los límites de mi intervención; pero sí quisiera mencionar brevemente algunas cuestiones que necesitarían ser analizadas más a fondo.

En primer lugar sería necesario comprobar con más rigor en los distintos casos la verdad de la tesis establecida, sobre todo cuando la reflexión filosófica ha impuesto su propia ley en el pensamiento teológico. La negación de Dios sería la muerte epocal de una significación histórica de Dios, no el rechazo del Dios verdadero. Que así ha sido de hecho en ocasiones constituye algo comúnmente admitido.

135 Sobre el problema de la transmisión y comunicación de la fe, cf. *Lumen Vitae* 42/3 (1987) = *Foi et communication*; E. Feifel-W. Kasper (ed.), *Traditionungskrise des Glaubens* (Munich 1987).

Utilizar, sin embargo, esta respuesta como un recurso omnipresente en la confrontación teológico-pastoral con el ateísmo puede convertirse en un recurso demasiado fácil para esquivar el ataque y en una estrategia sutil de inmunización (¡todo eso no afecta ni a mi fe ni al Dios de Jesucristo en quien yo creo, en todo caso valdría para los demás!). De esta manera no se tiene suficientemente en cuenta que la increencia se da especialmente en los países occidentales de cultura y tradición cristiana. Quizá acudamos casi espontáneamente a esta respuesta porque la teología, tanto tradicional como moderna, sigue encontrando enormes dificultades para comprender y explicar la posibilidad real de un ateísmo verdadero y no sólo aparente<sup>136</sup>.

Todo esto lleva, por otra parte, a repensar la relación entre *comprensión conceptual, ateísmo riguroso y ser divino de Dios*. Como ha puesto de relieve J. L. Marion<sup>137</sup>, la muerte de Dios fue en primer lugar de orden filosófico, fue la negación de un concepto con el cual Dios se encontraba, por hipótesis, identificado (p. ej., en Marx Dios como objeto alienante). Todo concepto, sin embargo, es una definición y tiene sus límites. Por ello todo ateísmo que pretenda ser rigurosamente conceptual es también rigurosamente provisorio, pues la eliminación de *un* concepto abre las puertas a otros conceptos de Dios. Ningún ateísmo conceptual podrá legitimar, en consecuencia, pretensiones universales y definitivas. Todo concepto se ve afectado por una finitud constitutiva. Pero esta finitud constitutiva del concepto afecta también a la teología, no solamente al ateísmo: la pretensión de que haya un concepto supuestamente adecuado de Dios es también una tentación constante del pensamiento teológico. De ahí que, por una parte, la teología sistemática deba agradecer que en nuestro tiempo haya sido la filosofía la que con más insistencia ha planteado la pregunta por el ser divino de Dios; y que, por otra parte, la teología deba ser una instancia crítica y alerta ante la posible idolatría conceptual de todo discurso sobre Dios<sup>138</sup>.

136 Creo que esta dificultad sigue subyacente no sólo en las formas del pensamiento filosófico-teológico tradicional, sino también en los modelos de confrontación de la teología más reciente. Desde una perspectiva más tradicional, cf. E. Gilson, *L'athéisme difficile* (Paris 1979).

137 J. L. Marion, 'De la «mort de Dieu» aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique', en *L'être et Dieu* (Paris 1986) 106 ss.

138 Sobre esta cuestión, cf. J. Möller (ed.), *Der Streit um den Gott der Philosophen* (Düsseldorf 1985). De hecho el ateísmo provoca un repensamiento del discurso sobre Dios, exigencia que encuentra un gran eco en la teología actual, p. e.: E. Jungel, *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984); W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985); J. L. Marion, *Dieu sans l'être* (Paris 1982); *Qu'est-ce que Dieu?*, Mélanges Coppieters de Gibson (Bruselas 1985); *Dieu*, prés. J. Greisch (Paris 1985); G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être* (Paris 1986); P. Gordan (ed.), *Gott* (Graz 1986). Uno de los puntos claves de la discusión gira en torno a la categoría de «Ser» como concepto privilegiado para pensar

En conclusión: la respuesta teológica necesita *repensar y rehacer el discurso sobre Dios*. El ateísmo no cuestiona sólo determinadas afirmaciones teológicas, sino la esencia misma de la teología en cuanto discurso válido sobre Dios (teología); afecta, pues, no sólo a algunos aspectos regionales, sino al conjunto global de toda la teología. La respuesta teológica, por tanto, no podrá ser tarea exclusiva de un tratado concreto, sino *instancia englobante y estímulo permanente de todo el quehacer teológico*. Un quehacer hoy y en España más urgente que nunca. Mientras esta tarea siga pendiente no podrán decir los teólogos que no tienen trabajo.

SANTIAGO DEL CURA ELENA

#### SUMMARY

Amongst the various perspectives possible in an analysis of disbelief, this contribution deals with the phenomenon from a theological standpoint. It discusses the various models which theology, as interpretative analysis and reasoning response, has taken in dealing with disbelief.

This is applied to theology in Spain between 1965 and 1978. This discussion is limited to certain models, felt to be the most representative: the model of dialogue advocated by Vatican II and its reception in Spanish theology; disbelief as an internally-oriented question; atheism as a post-Christian phenomenon; Biblical faith as an originating factor of secularisation; disbelief as an encouragement to humanism, as evangelization directed towards Christianity or as a mutual challenge for Christianity; the connections between faith, rationality and atheism; relations between faith and justice, and disbelief and injustice.

The contribution goes on to advocate a number of relevant desiderata, both for schemes of interpretation of disbelief and for possible guidelines for a theological and pastoral response.