

ENTRE BARCELONA Y MADRID (1965-1968). EL INFORME SOBRE EL ATEÍSMO Y LA FUNDACIÓN DEL INSTITUTO «FE Y SECULARIDAD»

Alfonso ÁLVAREZ BOLADO

1965 fue para la Iglesia católica, para la Iglesia de España en particular, y en ella también para la Iglesia de Cataluña, un año singularmente decisivo. El 8 de diciembre se había clausurado solemnemente el Concilio Vaticano II, que con tanta atención y esperanza habíamos seguido las gentes de mi generación y las generaciones más jóvenes, laicos y clérigos. En la sesión pública del día 7 se habían votado la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la Declaración *Dignitatis humanae*, las dos con excelentes resultados, a pesar de lo abrupto del camino recorrido.¹ Ambos documentos, que suponían un significativo giro en la relación de la Iglesia con el mundo histórico, comenzaron a operar con agudo efecto movilizador en el contexto político-religioso español.

También para la Compañía de Jesús resultó aquél un año decisivo. Durante la última intersesión del Vaticano II (diciembre 1964-septiembre de 1965) se había inaugurado la Congregación General 31 abriendo el largo proceso de «aggiornamento» de la Compañía de Jesús (CG 31-34, 1965-1995), si es que podemos suponer que haya concluido.² Lo que nunca había ocurrido en la historia de la orden, la Congregación se realizó en dos sesiones. La primera entre el 7 de mayo y el 15 de julio de 1965. La segunda, del 8 de septiembre al 17 de noviembre de

1. *Concilio Vaticano II. Documentos Completos*. Edición bilingüe, Madrid: Razón y Fe 1967, historia del texto de la *Gaudium et spes*, p. 923; historia del texto de la *Dignitatis humanae*, p. 706.

2. Tiene sentido ver en la CG 34 (6 enero-22 marzo 1995) la culminación de este proceso de *aggiornamento*, porque precisamente pone al día el derecho de la Compañía, tal como exigían el decreto *Perfectae caritatis*, el *Motu proprio* de Pablo VI, *Ecclesiae Sanctae*, y los Códigos de Derecho Canónico, de 1983, para la Iglesia Latina, y los Cánones de las Iglesias Orientales, de 1990, estructurando, además, sistemáticamente la normativa brotada de las decisiones jurídicas de las Congregaciones 31 a 34 (cf. *Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, Santander: Mensajero – Sal Terrae 1996, pp. 15-18).

1966, nueve meses más tarde de la conclusión del Vaticano II. Habiéndose convocado para dar un sucesor al general J. B. Janssens († 5 octubre 1964), era conveniente comenzarla durante la intersesión conciliar. Pero habiéndose provisto sucesor, ya el 22 de mayo, en el padre Pedro Arrupe, a la sazón provincial de la Provincia Japonesa, era tan obvio que, al ritmo del Concilio, la Congregación comenzara el desbrozamiento preciso para proceder al *aggiornamento* espiritual y jurídico de la Compañía, como que no podía culminarse este proceso, antes de la solemne aprobación de algunos de los más decisivos documentos del Concilio.

El día 7 de mayo de 1965, al comienzo de la primera sesión de la Congregación de los jesuitas, Pablo VI se había dirigido a todos los delegados.³ Ante el amplísimo horizonte abierto por el Concilio, les dice, la Iglesia «os pide que, manteniendo incommovible la antigua fe, saquéis del tesoro de vuestro corazón “las cosas nuevas y antiguas”». Después, larga y comprometedoramente, el Papa les sitúa ante «un terrible peligro que amenaza a la humanidad entera: el ateísmo». La Compañía debe «aunar todas sus fuerzas para oponerse valientemente al ateísmo, bajo la bandera y protección de san Miguel, príncipe de la milicia celestial». Y está seguro de que se pondrán a ello «con más entusiasmo y prontitud si pensáis que esta tarea, que ya hacéis en parte, y a la que os dedicaréis más plenamente en el futuro, no os la habéis fijado vosotros por vuestra voluntad, sino que la habéis recibido de la Iglesia y del Sumo Pontífice». Es indudable que el grave problema del creciente ateísmo y sus realizaciones militantes, embargaban el ánimo del Pontífice. Aunque, en psicología tan complejamente rica como la de Pablo VI, es difícil determinar el conjunto de motivaciones que dieron lugar a tan comprometedora misión. En todo caso, los jesuitas acogimos el dramático encargo con emoción, con un punto de sorprendida auto-satisfacción, también con ingenuidad y, desde luego, con prontitud. Haciendo una excepción, la CG 31 aprobó el decreto «Misión de la Compañía acerca del ateísmo» dentro de la primera sesión, el día 5 de julio, y como manifestación de la pronta recepción del encargo del Papa, acordó por unanimidad promulgarlo de inmediato.⁵ El talante del decreto de los jesuitas, sin embargo, mostraba una

3. «Allocutio Summi Pontificis Pauli VI ad Patres Congregatos die 7 maii 1965», en *Acta Romana Societatis Iesu* (= *ARSI*) XIV (1966) 996-997.

4. Hay una clara intención de Pablo VI de comprometer seriamente a los hijos de Ignacio de Loyola. Espera que se tomen el encargo, les dice, como miembros de una Compañía que, según sus Leyes y Constituciones, está formada «por soldados de Dios, que militan bajo la fiel obediencia de nuestro Santo Padre el papa Paulo III, y los otros Romanos Pontífices sus sucesores...»; como religiosos que han establecido como regla fundamental «que obedeceremos a todo lo que nuestro Santo Padre que hoy es, y los que por tiempo fueren Pontífices Romanos nos mandaren para el provecho de las almas y acrecentamiento de la fe». Las citas entre comillas las toma Pablo VI, aun más abundantemente, de las Letras Apostólicas *Exposcit debitum*, 1550, que forman parte de la *Formula Instituti Societatis Iesu*.

5. En la ordenación final de los decretos de la CG 31 pasa a ser el decreto 3 de los Introductorios (cf. *ARSI* XIV [1966] 854-857).

mayor sintonía con el estilo y talante del Pablo VI autor de la *Ecclesiam suam*, o con los números dedicados por la *Gaudium et spes* al tratamiento del ateísmo, que con algunas de las belicosas expresiones de la mencionada alocución del día 7 de mayo.⁶

Por aquellas fechas, era yo un joven profesor de la Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la «Universidad Central» de Barcelona. Y dirigía además, en la Casa de las Congregaciones Marianas en el cruce Rosellón-Balmes –hoy una de las sedes de la Universitat Pompeu Fabra– una Escuela de Teología para Seglares, de las primeras, sino la primera, que funcionó en España. En ella colaborábamos, bien avenidos, un grupo variopinto de jóvenes hombres de Iglesia: los jesuitas R. Valls Plana, R. Muñoz Palacios, J. Aleu, F. Manresa, E. Colomer, J. Cuyàs; los benedictinos J. B. Vilanova y G. Camps; los diocesanos J. M. Rovira, C. Martí, J. Bigordá, J. Piquer, etc. Nacía fuerte en la Universidad el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB) y quedaba herido de muerte el Sindicato de Estudiantes Universitarios (SEU). Hervían en las fábricas y en las extensas zonas suburbanas la actividad anti-régimen y las huelgas. Ardientemente dedicados a las comunidades cristianas sobre todo juveniles, en los tres ambientes, no era nada raro nuestro encuentro y nuestro diálogo con jóvenes ateos, agnósticos, o que no sabían muy bien en qué Dios querían o podían creer. Seriamente preocupados por el crecimiento del ateísmo, sobre todo en los sectores universitarios y obreros, el tono, un tanto «frentista», del discurso de Pablo VI a los jesuitas no dejó de preocuparnos.

En la Barcelona de 1963-1966, y en el entorno ambiental de la Facultad de Filosofía, el diálogo con el ateísmo cobraba las más de las veces la forma del debate y el diálogo con el ateísmo y el humanismo marxista. En el entorno de la Escuela de Teología para Seglares, la búsqueda sincera e inquieta se polarizó pronto en torno al libro del obispo anglicano J. A. T. Robinson, *Honest to God*, publicado en 1963 y prontamente conocido, primero en su versión francesa y después en la catalana y castellana. En ambos frentes andaba yo implicado en seminarios y artículos. Si me extendo en el *cómo*, es pensando favorecer la comprensión de dos fenómenos posconciliares que, aunque protagonizados por los jesuitas, tienen mucho que ver con el clima cultural de la Barcelona de la segunda mitad de los sesenta y mi traslado de Barcelona a Madrid. Me refiero a la Comisión de ateísmo que constituyen los jesuitas en el tránsito de 1965 a 1966, y al Instituto Fe y Secularidad, que se funda en julio de 1967. Es preciso extenderse en algunos precedentes.

6. La *Ecclesiam suam* está fechada el 6 de agosto de 1964, diez meses antes de la alocución dirigida a los jesuitas. Precisamente sobre «El diálogo con el marxismo en cuanto humanismo ateo», había escrito yo una veintena de páginas en la obra colectiva *El diálogo según la mente de Pablo VI. Comentarios a la Ecclesiam suam*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1965, pp. 227-238. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* fue votada en diciembre de 1965. Al tema del «ateísmo» están dedicados los núms. 19-22. El tema pertenece a los controvertidos hasta última hora.

1. Acontecimientos y escritos del período barcelonés (1964-1967)

El debate y el diálogo con el ateísmo, especialmente con el derivado de la mentalidad científica, y todavía más con el marxismo, estaba en la hora de Europa. Y no se trataba de un irenismo delicuescente. Bastante antes del *Acta final de Helsinki* (1 agosto 1975) diversos colectivos, entre los que destacaban las Iglesias evangélicas alemanas de ambos lados del «telón de acero», se esforzaban para que el bloque de la Europa Oriental sometido al sistema soviético se abriera al reconocimiento práctico de los derechos humanos, al pluralismo de una democracia real y, por consiguiente, a favorecer un clima de libertad religiosa. Si el muro de Berlín se derruyó en 1989, había comenzado a ser minado desde galerías convergentes muchos años antes. Entre tales entidades, se encontraba la *Paulus-Gesellschaft*, asociación cultural independiente de origen católico, que promovía el diálogo entre científicos y teólogos (católicos y protestantes). En el otoño de 1964 me vi sorprendido por una invitación de dicha sociedad que, prácticamente me conminaba a aceptar una ponencia, en el primer Congreso que iba a dedicar al debate entre teólogos cristianos y pensadores marxistas, ante un numeroso foro de científicos de toda clase de disciplinas. Tenía además que escribir y mantener mi ponencia en alemán. Rezumando aún por todos los poros mi ocupación exhaustiva con M. Heidegger en mi tesis doctoral, titulé mi intervención «Die transzendente Begründung des Pluralismus» (la fundamentación transcendental del pluralismo). Logré ponerla en alemán con la ayuda del doctor H. R. Picard, por entonces director del Instituto Alemán de Barcelona y entrañable amigo. El Congreso tuvo lugar en Colonia los últimos días de octubre, y para allí me fui acompañado de Miguel Siguán, catedrático de psicología de la Universidad de Barcelona, junto con su esposa. En mi intento de hacer comprender a nuestra contraparte de los países orientales europeos la importancia del pluralismo cultural y político, fueron tres los núcleos que traté de aportar: en el concepto contemporáneo de «ciencia» no era eliminable el componente cosmovisional, interpretativo y, por tanto, la pluralidad y el «conflicto de interpretaciones», el «pluralismo». Las grandes tradiciones filosófico-culturales eran fundamentalmente «comunidades de interpretación del sentido de la existencia» (*hermeneutische Gemeinschaften*). Todas las actualmente existentes, incluidas las iglesias cristianas, estaban desafiadas por un futuro que desbordaba las previsiones heredadas y establecidas y, por lo mismo, estaban llamadas a un «diálogo» urgente y a la «colaboración», a pesar de diferencias quizá irrenunciables.⁷ Adam Schaff que tuvo otra de las ponencias, expresó un punto de vista coincidente con mi primer núcleo. Ante el sorprende-

7. Desafortunadamente, no conservo entre mis papeles el original de la ponencia. Probablemente introduzco en mi recuerdo matices de algunas formulaciones posteriores. La *Süddeutsche Zeitung* se refirió laudatoriamente a ella y Carlos Ferrer Salat me pidió un par de artículos sobre el Congreso para el *Diario de Barcelona*, que tampoco he sabido encontrar.

do público de científicos, advirtió que la «materia» que, como materialista dialéctico, él afirmaba ser principio originario y evolutivo de toda la realidad natural, no era nada contemplable por un microscopio. «Confessus sum et non negavi –proclamó–; credo in materiam.» Al término de mi ponencia, se me acercó J.B. Metz –discípulo también de K. Rahner–, para preguntarme por mis fuentes literarias. No sé si quedó defraudado al oírme decir que la fecundación filosófica de mis lecturas bíblicas provenía de Heidegger y de Hegel y no de Bloch, para él tan querido, pero del que yo todavía no había leído nada.

Unos días antes del discurso de Pablo VI a los jesuitas, había vuelto yo a ser invitado por la *Paulus-Gesellschaft* a tomar parte en las «Conversaciones de Salzburgo. Encuentro entre pensadores marxistas y teólogos católicos». ⁸ Esta vez participamos más españoles: J. Aguirre, por entonces director literario de la editorial Taurus, L. Díez del Corral, el prestigioso catedrático de Historia de las ideas políticas de la Universidad de Madrid, de nuevo M. Siguán, catedrático de Psicología de la Central de Barcelona, y O. González de Cardedal que culminaba su doctorado de teología en la vecina Múnich. ⁹

No trato de repetir aquí lo expuesto en los citados artículos, sino de presentar en escorzo cómo este acontecimiento creaba unas condiciones de recepción del encargo de Pablo VI, y preparaba nuestra lectura de los números que, en el próximo diciembre, consagraría la *Gaudium et spes* al problema del ateísmo. A Salzburgo acudió una elite del comunismo occidental que tanteaba ya los caminos del eurocomunismo: R. Garaudy, todavía entonces cabeza pensante del Partido Comunista francés; L. Gruppi, responsable ideológico del Partido Comunista italiano. Y, a pesar de la reticencia soviética, acudieron también ideólogos marxistas de los países del Este: W. Hollitscher de Leipzig, A. Polikarov de Sofía, B. Bosnjak de Zagreb. Y significativos teólogos católicos y evangélicos, sobre todo del área germana, francesa e italiana: K. Rahner, J. B. Metz, G. Weter, W. Dantine, D. Dubarle, J. Y. Calvez, G. Girardi.

¿Dónde estuvo la novedad de este intento de traspasar el anatema hacia el debate y el diálogo respetuosos? *Por parte de los teólogos cristianos*, en constatar lo que de positivo no sólo puede haber, sino de hecho existe en el *humanismo* ateo. Lo que llevará a la *Gaudium et spes* a declarar que el ateísmo «debe ser sometido a un examen especialmente atento» (GS, 19), a declarar la Iglesia

8. Con este título publiqué en *Razón y fe* 171 (1965) 83-102 una crónica que llegó a tener eco internacional, y fue traducida al inglés. C. Martí da cuenta del evento en una entrevista que me hizo y se publicó en las mismas fechas, «Cristianisme i Marxisme avui. Col·loqui a Salzburg entre cristians i marxistes», en *Qüestions de Vida Cristiana* 27 (1965) 109-121. Esta entrevista comunica una excelente información del clima de la época. Cf. también «Diàleg entre cristianisme i marxisme», *Avant* 5-6 (1965) 5-18.

9. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL se refería a estas «Conversaciones», en su artículo «¿Marxismo y cristianismo hoy?», publicado en *El País* (31 de mayo de 1999). Él mismo era el quinto de los participantes españoles en el evento, mencionado como «un joven teólogo caído de una universidad alemana».

su empeño «por descubrir en las mentes de los ateos las causas de esta negación de Dios... causas que se han de examinar con seriedad y profundidad» (GS, 21). Lo que llevará a la relativización y superación de la apologética tesis teológica de que no puede darse actitud atea duradera que no provenga de la perversión o de la apostasía espiritual. Nos llevó también a un mayor reconocimiento de los *escándalos objetivos* con que tropiezan muchas veces los humanistas ateos en la praxis cotidiana e institucional de los cristianos y de las iglesias. Lo que la futura Constitución declararía con palabras tan graves: «los mismos creyentes, con frecuencia, tienen en esto su parte de responsabilidad», pues el ateísmo brota a veces como «una reacción crítica contra las religiones, y, en particular en algunas regiones, contra la religión cristiana». Responsabilidad no pequeña de los creyentes, cuando «en vez de revelar el rostro auténtico de Dios y de la religión, se ha de decir que más bien lo velan» (GS, 19).

Por parte de los pensadores marxistas, lo nuevo consistió en reconocer ante todo el rico «fondo humano» de la espiritualidad cristiana (R. Garaudy). En abrirse al menos a la comprensión de que la fe bíblica en Dios está muy lejos de estimular una disminución de la dignidad y la responsabilidad humanas. La ponencia de Rahner sobre Dios como «futuro absoluto del hombre», abrió horizontes nuevos. Ciertamente los teólogos quisimos contribuir a desmontar el viejo contencioso montado sobre una comprensión de Dios como antagonista del hombre. L. Radice confesaba además que la sensibilidad para la «persona humana», insustituible e inmanipulable, constituía una contribución riquísima de la espiritualidad cristiana. Estas aproximaciones, que desmoronaban prejuicios que contaban al menos dos siglos de existencia, me llevaron personalmente al convencimiento de lo importante que era una fenomenología depurada de la fe y la espiritualidad cristianas, que pudiera presentarse a «no creyentes» en términos contemporáneos. Por esta razón se me grabó tan entrañablemente la invitación formulada meses más tarde por la *Gaudium et spes*: la Iglesia «a su vez, invita cortésmente (*humaniter*) a los ateos a que consideren el Evangelio de Cristo con sinceridad de corazón» (GS, 21).

También se produjeron avances en la antropología política. El propio Radice reconocía en su ponencia que no todo pluralismo es un pluralismo corrompido, que brote de la injusta asimetría socioeconómica. Hay un pluralismo inseparable de la verdadera ciencia y de toda realización auténtica de la democracia. Se apuntaba claramente el camino que llevaría en breve al distanciamiento del eurocomunismo del comunismo soviético.

González de Cardedal ha sintetizado bien lo que a unos y otros nos era común: «la voluntad de desenmascarar todos los poderes e ideas, estructuras o palabras, que encubriesen una real negación de todo lo verdaderamente humano, de la libertad y de la esperanza».¹⁰ Y esto precisaba colaboración y diálogo, pese a las profundas diferencias. Una vez más, la *Gaudium et spes* lo proclama-

10. Cf. artículo citado en n. anterior.

ría algunos meses más tarde, autorizadamente: «... todos los hombres, sean o no creyentes, deben colaborar en la debida edificación de este mundo, en el que viven en común. Lo cual, ciertamente, no se podrá hacer sin un sincero y prudente diálogo» (GS, 21). Es una falsa interpretación mayúscula juzgar que estos caminos hacia la colaboración y el diálogo debilitaban nuestra percepción del gravísimo peligro del ateísmo. Lo situaban responsablemente en el contexto de una sociedad plural, secular y de interacciones recíprocas.

Todavía en mi período barcelonés participé, hasta donde me fue posible, en los siguientes coloquios entre teólogos cristianos y pensadores marxistas, y he dejado constancia escrita de su desarrollo.¹¹ Pero me parece suficiente, con lo expuesto, para ayudar a la comprensión de los dos procesos que este artículo quiere presentar.

El otro vector de preocupación intelectual y existencial que me ocupa los últimos cuatro años de mi estancia en Barcelona, como ya he dicho, es el fenómeno religioso-cultural suscitado por el libro de Robinson, *Honest to God*, y su posterior debate, trabajo del que he dejado constancia en cuatro escritos.¹² La reciente afirmación de J. Gómez Caffarena sobre la importancia que esta ocupación mía con Robinson, y el debate ecuménico en torno a él, tuvo para los dos cuando, al comienzo del verano de 1967, poníamos en pie y buscábamos un título para el Instituto Fe y Secularidad,¹³ me evita justificar más ampliamente el breve recuerdo que aquí dedico a estos trabajos.

Lo primero a decir, aunque resulte repetitivo, es que mi ocupación con Robinson nació inseparablemente de una sincera preocupación pastoral que, en mi caso, no podía llenar sin decencia y rigor intelectuales. También a las costas hispanas, y muy especialmente a las barcelonesas culturalmente muy sensibles, comenzaban a llegar «los impactos de una crisis de múltiples manifestaciones. Dificultad en emplear el lenguaje sobre Dios en los términos consagrados, desconfianza de la institución eclesial, reventamiento interior de rigideces y encorsetamientos en el terreno moral como en otros, necesidad de desmontar acobar-

11. El siguiente se desarrolló del 28 de abril al 1 de mayo de 1966 en Herrenchiemsee (Baviera): cf. «Marxistas y cristianos en la "Isla de los Hombres"», *Razón y Fe* 173 (1966) 619-630; 174 (1966) 81-96; y «Humanisme cristià i humanisme marxista», *Qüestions de vida cristiana* 32 (1966) 105-130; al posterior que tuvo lugar en Marienbad del 26 al 30 de abril, no pude ir porque el Gobierno español me negó el pasaporte; como toda la documentación me fue remitida, pude, sin embargo, escribir «Crónica "diferida" de Marienbad», *Razón y Fe* 176 (1967) 477-488.

12. Dos primeros de vulgarización: «"Honest to God": un libro insuficiente», *Razón y Fe* 172 (1965) 477-486, y «Honest to Robinson!», *Razón y Fe* 173 (1966) 293-304. Un extenso boletín bibliográfico: «El debate ecuménico en torno a *Honest to God*», *Selecciones de Libros. Actualidad bibliográfica de filosofía y teología* 4 (1967) 11-124; un último de teología espiritual: «El culto y la oración en el mundo secularizado (a propósito de unas páginas de *Honest to God*)», *Phase* 7 (1967) 411-445.

13. J. GÓMEZ CAFFARENA, «Todavía un retorno más a *Honest to God*», en X. QUINZÁ LLEÓ – J. J. ALEMANY BRIZ (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas 1999, pp. 223-236.

dados bloqueos frente a los cuestionamientos de la cultura contemporánea, demanda de revisiones más radicales que las que hasta entonces se habían emprendido... Procesos de reforma católica culminados en y alentados por el Vaticano II, revoluciones estudiantiles, movimientos hippies, emigraciones exteriores e interiores, afán de experimentación...».¹⁴ El libro de Robinson fue sólo uno más de los catalizadores de esta «remoción de los fundamentos».

La primera tarea, frente al escándalo integrista, era hacer caer en la cuenta que «tenía que venir un libro así, aun en su índole exploratoria». Si la Iglesia y la espiritualidad cristiana advertían –como lo había hecho notar Pablo VI– «la asombrosa novedad del tiempo moderno», preguntas, aspiraciones y orientaciones como las planteadas por Robinson no es sólo que fueran inevitables. Tenían que ser expresadas en el ámbito público de la Iglesia y de la sociedad. Pero en una cultura tan amante de los planteamientos nuevos y los giros radicales, había que asumir también la tarea de apuntar las insuficiencias de un planteamiento pionero. De ambas tareas fue testimonio el primero de los artículos citados.

El segundo artículo está escrito después de haber leído las aclaraciones hechas por el propio Robinson en *The Honest to God Debate*, y el segundo estudio crítico que, conocidas estas aclaraciones, había dedicado Schillebeeckx a la empresa del obispo anglicano.¹⁵ No bastaba con subrayar las insuficiencias. Había que ser también honesto con Robinson. Y traté de hacerlo subrayando el valor global del intento con palabras tomadas del propio Schillebeeckx: la «empresa apostólica de Robinson: la reinterpretación de la fe a la luz de la secularidad». No recuerdo haber usado anteriormente el término «secularidad».

No es mi intención resumir aquí el extenso boletín bibliográfico en que centré las diversas aportaciones al debate que fueron apareciendo en las áreas lingüísticas anglófona (Reino Unido y USA), germanófona y francófona.¹⁶ Sólo retengo, apoyándome en el ya citado trabajo de J. Gómez Caffarena, un par de ideas clave, que fueron importantes posteriormente en la fundación de *Fe y Secularidad*.

El libro de Robinson y el debate en torno a él representaban una clara toma de conciencia de la dificultad que la fe cristiana experimentaba al tratar de

14. *Ibíd.*, 42.

15. J. A. T. ROBINSON, «The Debate continues», en ID. & D. L. EDWARDS (eds.), *The Honest to God Debate*, London: SCM Press 1963, pp. 232-275; y E. SCHILLEBEECKX, *Dieu et l'Homme*. (Approches Théologiques II), Bruxelles: Cep 1964, cap. 4, pp. 79-186. La expresión que cito enseguida está tomada del segundo de los escritos del teólogo holandés sobre Robinson.

16. En realidad, debería escribir *concentramos*. Porque mía fue la responsabilidad de la exposición y valoración del debate, y también de la redacción. Pero la colaboración de Victoria Camps –a la sazón profesora ayudante de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea de la Universidad Central de Barcelona y colaboradora en la Escuela de Teología para Seglares–, fue tan significativa, especialmente por lo que se refiere a la bibliografía inglesa manejada, que el trabajo se publicó a nombre de los dos. Cf. GÓMEZ CAFFARENA, «Todavía un retorno», en QUINZÁ – ALEMANY, *Ciudad de los hombres*, 224; V. CAMPS, «Religión y liberalismo», también en *Ciudad de los hombres*, 209-211.

inculturarse, es decir, de ser comprendida y vivida en los términos de la cultura modernizada que es la nuestra, «en un mundo donde va siendo ambiental lo aportado por la Ilustración, antes muy elitario». Era preciso asumir *críticamente* la inculturación en esa cultura-ambiente, compartida por cristianos y no-creyentes.

Es para expresar esa cultura-ambiente, cada vez más universalizada, para la que buscando un término no peyorativo, y siguiendo a Schillebeeckx en su segunda interpretación de Robinson, opté por el término «secularidad», deliberadamente diferenciado del «secularismo», como tendencia cultural eliminadora o reductora de la fe. Se excluye por tanto cualquier tendencia de «secularización de lo religioso». El término «secularidad» se entiende como «simplemente descriptivo de una situación de hecho en la que vive el mundo occidental», preferentemente el del hemisferio Norte.¹⁷

2. La Comisión de ateísmo, su informe, y la fundación del Instituto «Fe y Secularidad»

El 9 de diciembre de 1965, al día siguiente de la solemne clausura del Concilio, y antes por tanto de que se reanudara la segunda sesión de la CG 31, los Provinciales jesuitas de las siete Provincias españolas y de la Provincia hermana de Portugal, deciden hacer algo concreto para llevar a la práctica el ya promulgado decreto tercero, *Misión de la Compañía acerca del Ateísmo*. Acuerdan, pues, provisionalmente, «organizar una Comisión Nacional, para tratar del asunto del ateísmo y ver la manera de responder prácticamente en España a las conclusiones del Decreto de la Congregación General». La Comisión estará formada por dos miembros de cada Provincia. Uno de carácter más intelectual (cerca del sector universitario) y otro de carácter más pastoral (cerca del sector obrero). Gómez Caffarena ejercerá como presidente. De la Provincia Tarraconense somos nombrados Torres Gasset (por el sector social-obrero) y yo mismo (por el sector intelectual-universitario).¹⁸

Celebramos una primera reunión en Madrid el 6 de enero de 1966. Cada uno de los miembros de la Comisión debería aportar a ella, reflexionados, estos dos puntos: «1) perspectiva del ateísmo desde su ángulo y campo de apostolado; dónde *juza* que está su raíz; 2) qué debe hacer la Compañía española (en la formación para la comprensión del ateísmo y de los ateos, en el «diálogo» con éstos, en la preservación de los que previsiblemente sufrirán el impacto del ate-

17. Las frases citadas entre comillas, en los dos últimos párrafos, están tomadas del citado artículo de Gómez Caffarena.

18. Se anticipaban así los Provinciales españoles a la carta de 31 de julio de 1966 en que el padre Arrupe recomendaba esto mismo, con la misma preferencia de sectores, a todas las Provincias de la Compañía en las que todavía no se hubiera realizado algo semejante.

ísmo... Ítem: debemos emprender ministerios nuevos, reestructurar los clásicos...»).

El encuentro fue muy rico y también crítico de la situación político-religiosa. Dio lugar a la preparación de un *Informe* que se remitió a los provinciales reunidos en Roma a mitad de febrero. El Informe constaba de tres secciones: I. «Apreciación de la situación española por respecto al ateísmo»; II. «Espíritu de una campaña “pro-fide”»; III. «Medidas aconsejables en el apostolado de la Compañía».

Sólo voy a detenerme en aspectos de la primera sección, que dieron ocasión, un año más tarde, a una polémica pública típica de la situación postconciliar. Una primera conclusión general afirmaba:

«A pesar de que en España el proceso de descristianización y ateísmo ha venido ciertamente retardado por respecto al de otras naciones occidentales, y a pesar de que aún hoy es menos visible (por el catolicismo oficial y el mito de la “unidad religiosa” del pueblo español), en realidad el ateísmo en todas sus formas existe y tiende a crecer como fenómeno masivo. Debe, pues, considerarse como uno de los hechos más serios al planificar la acción apostólica.»

Los miembros de la Comisión insistían en que se echaban de menos estudios sociorreligiosos serios de suficiente amplitud. Pero estimaban que los que existían confirmaban la conclusión, que sin embargo los miembros de la Comisión daban ante todo como fruto de su experiencia personal.

La descripción de los tipos y las causas de ateísmo que se enumeraban en esta primera sección llevaba a la conclusión de que «fundamentalmente coinciden con las mencionadas del ateísmo contemporáneo occidental...», aunque se necesitaría un estudio más cercano de las diferencias regionales.

Al tratar las causas específicas de la situación española que matizaban las enunciadas como generales, se producen algunas afirmaciones que, meses más tarde, causarán la irritación de los sectores más conservadores:

«Como nota el Decreto núm. 5 (citando *Eclesiam suam*) y es de especial aplicación en España, existe una seria raíz de ateísmo en la imperfecta “imagen de Dios”, que se permite y aun fomenta desde la infancia (por la tradición familiar, popular; por la predicación poco ilustrada...). Una rápida ilustración cultural (como ocurre fácilmente hoy con el acceso a la Universidad, cada vez más pluralista; con la emigración; con los medios difusivos...) puede dar al traste con la fe, por la deficiencia de conceptos o representaciones suficientemente depurados de antropomorfismos en que expresarla al nivel cultural personalmente adquirido o propio del nuevo ambiente» (núm. 33.2).

«Como nota el Decreto (núms. 3 y 6), y es también especialmente aplicable a España, fomenta el ateísmo la implicación que aparece tener la religión (y, concretamente, la Iglesia como organización) con la injusticia social, los egoísmos de clase y otras manchas de nuestra sociedad. Esto sólo lleva lógicamente a un cierto “anticlericalismo”, pero es psicológicamente fácil pasar de ahí al pleno ateísmo» (núm. 33.3).

«La misma “oficialidad” de la religión católica resulta entonces ambigua. Mientras, por una parte, favorece la permanencia de formas de vida religiosa y evita el planteamiento inmediato de muchas crisis personales de fe, por otra, trae contrapartidas muy desfavorables...» (núm. 33.4).

«La Iglesia aparece hoy comprometida oficialmente con una situación política que sectores cada vez más amplios de la conciencia nacional juzgan nociva al progreso social y político y que, en todo caso, es caduca. La doctrina social católica tiende a aparecer ineficaz a través de la “fiel aplicación” que el régimen político español proclama hacer de ella. Esto provoca, al menos, una desconfianza muy honda y, con frecuencia, una reacción violenta, de la que se favorece el ateísmo marxista» (núm. 334.3).

«De hecho, la situación ha quitado mucha libertad a la Iglesia. Las organizaciones apostólicas seculares (que con su testimonio y acción son gran apoyo de la fe donde está más en peligro) se ven muy trabadas» (núm. 334.4).

El conjunto del *Informe* estaba lejos de ser radical. Los Provinciales lo leyeron con interés y comunicaron al padre Gómez Caffarena que les parecía que se había ido al fondo de la cuestión. Dieron carácter permanente a la Comisión, adjuntándole dos teólogos (Joaquín Losada, de la Facultad de Teología de Comillas y Ricardo Franco, de la de Granada). Nos encargaron que publicáramos un comentario al Decreto de la Congregación General sobre el Ateísmo e indicaron que el padre Arrupe, y su Delegado para el cumplimiento de la misión encargada por Pablo VI, insistían en que se fundara un Instituto para el estudio del Agnosticismo. Debería ir unido a alguna Universidad y, puesto que ya se tramitaba el traspaso de la Pontificia de Comillas a Madrid, «parece lo más indicado que esté en conexión con la rama de Filosofía de la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid».¹⁹

Mientras se acababa de preparar el comentario al Decreto, se hizo público mi nombramiento como consultor del reciente Secretariado Pontificio para los no creyentes, del que era vocal monseñor Guerra Campos, secretario a la sazón de la Conferencia Episcopal Española. En un llamativo equilibrio de tendencias el otro consultor español era el profesor Adolfo Muñoz Alonso.²⁰

El comentario al Decreto estaba en imprenta a mitad de diciembre de 1966. Pero pareció conveniente, puesto que estaba destinado *ad usum Nostrorum tantum*, adjuntarle como apéndice el *Informe* enviado en febrero a los padres Provinciales. Aunque no parecía necesario, pareció prudente dado el rigor de la censura, hacer el oportuno depósito legal.

A fines de diciembre de 1966 y comienzos de 1967 llegaba un ejemplar a todas las casas de la Compañía.²¹ Otros trescientos ejemplares se enviaron a las Provincias latinoamericanas que lo habían pedido, y de la Curia General se solicitaron ochenta y ocho ejemplares para enviar a los coordinadores de las Comi-

19. Cartas del Presidente de la Junta de Provinciales al Presidente de la Comisión (5 de marzo y 27 de abril de 1966).

20. Cf. *La Vanguardia* (2.9.1966) y *El Correo Catalán* (6.9.1966).

21. El opúsculo, de 128 páginas, llevaba por título *Decreto sobre Ateísmo. Comentario pastoral*, y figuraba como autora responsable la COMISION INTERPROVINCIAL S. J., Madrid 1966. Contenía cuatro partes: el Decreto de la Congregación General XXXI sobre la misión de la Compañía acerca del ateísmo (pp. 7-11); un Comentario pastoral (pp. 13-102); el Informe de la Comisión Interprovincial, como Apéndice I (pp. 103-114); y una Bibliografía sobre ateísmo (pp. 115-126).

siones de Ateísmo de todas las Provincias de la Compañía. El *Informe* sufrió una filtración multidireccional y causó una profunda irritación en los sectores conservadores e integristas. Tanto más que estaba en trámite parlamentario la Ley de Libertad religiosa, presentada por el ministro Castiella, que encontraba muchos opositores entre los miembros del propio gobierno, y sufriría drásticas modificaciones en el Parlamento.

El prestigioso líder integrista Blas Piñar escribió en *Informaciones*, tres sábados consecutivos, sendos artículos de acerba crítica al *Informe*.²² El primero, titulado «La “oficialidad” Religiosa», atacaba acremente la expresión «mito de la unidad religiosa del pueblo español» y el arriba citado núm. 33.4 (sobre todo el 334.3). Trataba de oponer los juicios del *Informe* a la Declaración de la Comisión permanente del Episcopado del 29 de junio del año anterior.²³ En los dos artículos siguientes centraba su crítica en la expresión «trabas puestas al apostolado seglar» (núm. 334.4) y en la de «aceptar con naturalidad el pluralismo» (II 7).²⁴

El 23 de febrero publicaba Gómez Caffarena en el *Ya*, como presidente de la Comisión, una réplica elegante. Sin mencionar a Blas Piñar, explicaba el verdadero sentido de algunas de las expresiones impugnadas. Indicaba el sentido de los trabajos de la Comisión y el carácter reservado del primer *Informe*. En el mismo número del *Ya* aparecía un editorial (verosímilmente de la pluma de don Jesús Iribaren) sobre *Libertad religiosa* que recogía y subrayaba muchas de las ideas de Gómez Caffarena. Y en *La Vanguardia* del mismo día 23, al reseñar

22. Cf. *Informaciones* 4,11,18 de febrero de 1966.

23. Se trata del documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal titulado *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*: cf. J. IRRIBAREN, *Documentos de la Conferencia Episcopal española, 1965-1983*, Madrid: BAC 1984, pp. 70-102. En su sobria introducción escribe Iribaren: «La II Asamblea Plenaria del Episcopado español se reunió el 10 de julio, y un grupo de obispos preguntó al Consejo de presidencia si estaba justificada por razones de tanta urgencia la promulgación de un escrito largo, de lenta elaboración y de trascendencia nacional, cuando sólo diez días más tarde podría haber sido sometido a la Conferencia en pleno. Dado que la extrañeza por la urgencia había trascendido ya a los periódicos y podría dar lugar a que se comentara sobre la división de criterios en el Episcopado, el presidente rogó que, en votación secreta, los obispos se adhirieran a la declaración de la Permanente, haciendo notar que la adhesión, con la finalidad expuesta, no exigía necesariamente una actitud uniforme de todos y cada uno respecto a la totalidad del documento y dejaba a salvo las reservas intelectuales que alguno pudiera tener sobre ciertos puntos. La mayoría de la Asamblea se adhirió.»

24. El párrafo, no citado anteriormente, decía: «Debe hacerse [el creyente] a mirar con su clima propio el de la *libertad religiosa*, que acepta con naturalidad el pluralismo. Donde aún sea necesario, la acción apostólica debe proclamar el derecho a la libertad en materia religiosa (según la reciente declaración del Concilio Vaticano II) y las condiciones cristianas de un orden político justo (según la Constitución Pastoral del mismo [*Gaudium et spes*]). Así es como se favorece una religiosidad auténtica, personal» (p. 111 del opúsculo citado en n. 21). Como ya he insinuado, en la Comisión opinábamos que la acre crítica al *Informe* era sólo un pretexto para la campaña de ataque que el grupo de Blas Piñar (con la probable connivencia de los ministros Carrero y Silva) llevaba a cabo contra el proyecto de estatuto de libertad religiosa elaborado por Castiella.

una reunión sacerdotal en el Seminario de Barcelona sobre el tema del ateísmo, se volvían a transcribir, adhiriéndose a ellas, las afirmaciones que, como resumen del *Informe*, había publicado en octubre *Mundo Social*.

Surgida la polémica que, poco después, prolongarían jesuitas del sector conservador, el padre Arrupe, a quien había gustado el *Informe* y que se congratulaba de la confianza dada por los Provinciales a la Comisión, escribía a Gómez Caffarena:

«Con todo, quizás hubiera sido mejor evitar algunas expresiones que han podido dar pie a malas interpretaciones y tal vez molestar a las autoridades civiles y eclesiásticas.»²⁵

El día 2 de abril volvía a reunirse la Comisión. Además de los nuevos miembros de la Comisión (padres Agúndez, Matías García Gómez, Ricardo Franco y el portugués Silva), se había invitado también a ella a Alfonso Carlos Comín. Los Provinciales habían vuelto a urgir la erección de un Instituto de Estudios sobre el Ateísmo, adherido a la Facultad de Filosofía de la Universidad Comillas en Madrid. La Comisión estaba de acuerdo en que la empresa sólo podría llevarse adelante, si se encontraba un “liberado” para organizar tal Instituto. Como yo había renunciado en firme, durante las anteriores Navidades, a presentarme a las oposiciones a la cátedra de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Barcelona (que ganaría brillantemente E. Lledó), resultaba un candidato verosímil. La Comisión sugirió mi nombre a los Provinciales.

Mientras tanto, a finales de marzo, un pequeño grupo de jesuitas catalanes muy conservadores (en torno al padre J. Roig Gironella), habían enviado a los Provinciales un extenso *contra-Informe* de 58 folios, titulado «Observaciones». Tenía poco valor, salvo al subrayar algunas «omisiones», con propuestas aceptables. Pero corría el peligro de que se difundiera, ahondando la división en la Iglesia española y entre las generaciones de la propia Compañía. Con disgusto de sus principales autores, así acabó pasando.²⁶ La principal y nada despreciable repercusión de la campaña fue que los Provinciales se mostraron desde entonces muy cautelosos a la hora de admitir que otros informes se hicieran públicos.

El 13 de mayo se comunicaba mi nombramiento como director del futuro Instituto, advirtiendo: «aunque tendrá que seguir atendiendo sus compromisos de Barcelona». El 27 de julio erigía el Instituto el Presidente de la Junta de Provinciales con el nombre de «Instituto Fe y Secularidad» y con sede jurídica en la Casa de Escritores de Madrid, mientras se gestionaba su agregación a Comillas-Madrid. Al título le habíamos dado muchas vueltas en junio y julio Gómez Caffarena y yo. Él me lo atribuye con cierta exclusividad, aunque lo importante es lo que se pretendía comunicar con él:

25. Carta del 14 de marzo de 1967.

26. La entonces francamente integrista *Ilustración del Clero* publicó un resumen, en su número de julio-agosto de 1967, y el *Qué pasa* comenzó a publicarlo íntegro en octubre.

«... fue Alfonso quien tuvo la ocurrencia; no sin manejar otras posibilidades, como “fe y humanismo”. A todos los que ultimábamos el proyecto, en junio y julio de 1967, nos pareció muy bien. Pero dudo de que ése hubiera sido el nombre de no mediar la larga lectura de Robinson y su debate —y, sobre todo, de la segunda valoración de Schillebeeckx— hecha en los dos años anteriores por Bolado... Veámos, en todo caso, la conveniencia de evitar la mención expresa del “ateísmo” (y aun del “agnosticismo”); preferíamos hablar positivamente de la fe y de su situación en la sociedad de la modernidad avanzada, de sus crisis. Pero había que cifrar todo eso en un lema breve, que sugiriera ya una dedicación a estudios históricos, sociológicos y filosófico-teológicos, capaces de arrojar alguna luz en el tema: que expresara también la voluntad de un diálogo muy abierto a todos los que pudieran aportar algo en la empresa... Todo en un lema breve y nuevo».²⁷

Todavía por dos años pude mantener mis compromisos con la Universidad de Barcelona y con la Escuela de Teología para Seglares. Después, los nuevos compromisos imponen las nuevas tareas. Pero aquellos años entre 1961 y 1967 marcaron indeleblemente mi derrotero intelectual y eclesial. La profunda amistad y la colaboración con él y la admiración por la vida y la obra de Josep M. Rovira han crecido a través de estos treinta años.

Alfonso ÁLVAREZ BOLADO
Pablo Aranda, 3
E – 28006 MADRID

Summary

The author comments on two post-conciliar processes, indicative of the immediate post-conciliar climate: the *Report on Atheism*, published by the Spanish Jesuits in 1966, and the founding of the «Instituto Fe y Secularidad» in Madrid. At that time, the author was lecturing in the Faculty of Philosophy at the University of Barcelona and directed the «School of Theology for Lay Persons» in the same city. This enables him to soberly describe the atmosphere of Barcelona at that time and to record in detail his participation in two other contemporary phenomena: the dialogue with the Marxist intelligentsia, and the debate centred on J. A. T. Robinson's book, *Honest to God*.

27. «Todavía un retorno», en *Ciudad de los hombres*, 229-230.