



ERLIJIOA
HAUZIPEAN

joseba arregi
eusebio osa
joxe azurmendi
larresoro
joan m. torrealday
piarres xarriton

JAKIN sorta

5

400
/

JAKIN sorta

ERLIJIOA
HAUZIPEAN

joseba arregi
eusebio osa
joxe azurmendi
larresoro
joan m. torrealday
piarres xarriton

EDITORIAL FRANCISCANA ARANZAZU

E. F. A. (N.º de Registro 1692)

Depósito Legal: S. S. 1971-671

TALLERES GRAFICOS DEL SANTUARIO DE ARANZAZU
OÑATE (GUIPUZCOA)

aurkibidea

<i>Sarrera</i>	7
PROTESTANTISMOAREN PENTSABIDE BERRIAK	11
Karl Barth. Joseba Arregi	21
Jainkoa, Jainko	
Bide berrien bila	24
Jainko-gizonen artean hitza	25
Jainkoa, hasiera; Jainkoa, buru	26
Eta munduaz zer?	
Barth, kulturaren kritikoa	27
Teologi metoduak	28
Zer da sinesmena	29
Jainkoa, gizon ere bai	32
Kristo, denaren ardatz	34
Jainko, errebelazioaren ekarle bakar	35
Paradojak ala kontraesanak?	37

Rudolf Bultmann. Joseba Arregi	39
Zer da hermeneutika	43
Gizona, historia egile	44
Historiaren handikaldea	47
Mitoa, egia bila	49
Kristoren paradoja: historia ala eskatologia?	51
Biblia, giza autoulermenaren bide	52
Paul Tillich. Joseba Arregi	57
Historiatik egia	61
Korrelazioaren metodologia	64
Filosofia zertarako?	65
Eta Jainkoaz zer?	67
Erljio sinboluak	69
Teologia, galdera baten erantzuna	70
Errealismoaren fededun	72
Kritika bideak	74
Pentsalarion nondinorakoa. Joseba Arregi	75
Tradizio baten harian	77
Teologiaren tradizioan	79
Gaurregunerako teologia	80
Eta teologia Euskal Herrian ere	81
Bonhoeffer-en erlijiorik gabeko kristautasuna. Eusebio Osa .	85
Bere bizitzaren zenbait berri	88
Mundu heldua	89
Erljioaren kritika	96
Karl Barth eta biak	99
Teologia liberalaren erlijiozko "a priori" delakoa	101
Apologetikari kritika	104
Kristo munduaren estruktura	107
Lurra, gure ama	110
Kristauaren tensiozko ibilera	112
Jainkoaren sufrikarioetan parte hartzea	114
Besteentzat izatea	116
Biharko Elízaz hitz erdi	118

“HANDIK” EUSKAL HERRIRA	121
Filosofia sobietarraren erlijio kritika. Joxe Azurmendi	125
Euskal Herriko erlijio kritika	129
Lehenengo saila: praktikoa	129
Bigarren saila: printzipiozkoa	131
Europako tradizio erlijio kritikoa	141
Euskal Herria Europan	142
XVI mendetik	143
Ilustrazioa	146
Marx eta Engels	148
Laburpen	149
Gaurko marxistak	150
Positibismo logistikoa	154
Estrukturalismoa	154
Darwinismoa	156
Non dago gaur erlijio kritika	158
Marxisten gaurko kritika joerak	160
Gaurko euskal erlijio kritikaren arbasoak	162
Erljio kritika sobietarra	163
Filosofia sobietarraren erlijio kritika eta marxismoa	168
Erljioaren sorkura eta izakera	171
— <i>Erljioaren iturburu ezaupide teoriko eta si-</i> <i>kologikoak</i>	174
— <i>Erljioaren izakera edo ariurria</i>	177
Hauziaren ingurumaria	185
Ohar batzu	190
Luzagarri	197
APAIZA, GAURKO “EUSKAL” FEDEAN. POLEMIKA BAT	203
Zalantzatan dagoen apaiz horri. Larresoro	207
Apaiz berriak hauzitan. Joan Mari Torrealdai	217
Zalantzatan nindagon apaiz hunek. Piarres Xarriton	223

Erljioa hauzipean. *Liburu hau ez da Eliza katolikoaz ari, ez eta inongo Eliza jakin bati buruz, bidenabar Eliza bat baino gehiago aipatuarren. Harago doaz hemengo pentsakizunak, erlijioaren beraren zuzterretaraino. Baina zer da erlijioa bera? Galdera horretarainoxe heldu bait da hauziaren eztabaida.*

Beraz, delako giza-erlijiotasunaz ari garenean, zer esan nahi den argitu beharko litzake, ez bait da aski hitz zaharrak erabiltzea, zertaz dihardugun asmatzeko. Izan ere, betiko hitz-hotsak, gutiena uste dugunean, esanahi berriz betetzen dira, eta sinbolu zaharrak gezur esaka hasten zaizkigu. Hanartean elkar konprenitzeko genituen hitzak traizio egiten digute bapatean. Horra berriz ere hizkuntzaren amildegi aurrean: hitza ala esanahia?

Katramila hauk argitu nahirik publikatzen dira lanok. Ez dakigu noraino helduko garen, baina gogoz ekin zaio lanari. Gaiaren aldetik, liburu hau, askotan, nahiko sakona dela esango genuke, eta seguraski poliki-poliki irakurri beharrekoa. Zenbaitetan,

lanen mamiaz behar bezala jabetzeko, oharrak jasotzen baldin badira, hobe.

Erliijoari egin zaion kritikan askok eskuartu du Europan eta Ameriketan, fededunek eta fedegabeek. Erliijoarekiko fededunen kritika, neurri handi batetan, Protestantismoak egin du, XIX mendetik hasita bereziki. Eta gerora —azken aldian batez ere— hortik ireki dituzte katolikoek beren kritika-bideak.

Gaurko kritika fededunaren jatorburuen bila goazela, lau izen hautatu ditugu: Karl Barth (1886-1968), Rudolf Bultmann (1884), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) eta Paul Tillich (1886-1965). Lehenengo biak aspaldidanik hemen ere entzunak eta, batzutan, ezagunak; beste biak, berriz, azken hamarrekoan gutarteraino etorri zaizkigunak, euskeraz kasik deus esan ez baldin bada ere.

Pentsalari hauen oihartzuna zabala izan da Europa zehar eta —dakigunez— gurean ere ba dute, denek era berean ez izanarren, eraginik. Izan ere, pentsamendu protestanteak erakarmen bortitza bait du gaurregun teologo katolikoengan. Zergatik? Behar-bada, haien pentsaketa entseguak sarri katolikoena baino gaurkotasan biziagoa ukan duelako.

Euskal Herrian ere, fededunak beren teologia birpentsatzera bortxatuak daude. Ez da eskapabiderik. Lanak emango dizkie, eginkizuna komeni den seriotasunean egitekotan, birpentsaketa horrek. Betebehar hari gure indartxoak ematen hastean, JAKINen zenbait lankidek saiakera hauk eskaintzen dizkigu. Lan estimagarria egin dutela esango genuke.

Erliijoari, aldiz, ez zaio barnetik —hau da, kristau fededu-

netatik— bakarrik begiratu. Mundu zabalean asko da fedegaberik nahiz fedegabe fededunik. Eta Euskal Herrian ere bai. Hauen abots ofizial bat jaso nahi izan dugu: horretarako, Sobietar Batasuneko Partidu Komunistaren gerizpean sortu den erlijio-kritikaren berri ematen da. Uste dugunez, pentsaera batzuk argitzeko, ezagutu beharreko lana da hau.

Liburua polemika batekin burutzen da. Zein apaizkera behar du fededunen euskal gizarteak? Hor daude galderak eta iritziak.

JAKIN

**protestantismoaren
pentsabide berriak**

Pentsamendu protestantearen histori liburuetara hurbiltzen baldin bagara, beti aurkituko dugu pentsaketa haren berrikuntzaz mintzatzen zaigun kapituluren bat, izan ere Erreformaren ondoren XIX eta XX mendeetan ezagutu bait du Protestantismoak bere pentsamenduaren unealdirik eder eta aberatsenetako bat.

Baina pentsaketa hori ez da pentsabide bakar batetik egin. Bi erregebide zabal izan ditu ahalegin bikain horrek: bata, liberalismoan hasi eta burutu da; bestea, jatorburu beretik hasita gerora liberalismo kanpoan gailurretaratu da. Eskema batean nolabait agertzeko —ilun- eta argiuneak mugatu gabe, beraz— honelatsu eman liteke eboluzioera hori:

XIX eta XX mendeetako Protestantismo liberalak ekinbide hau izan du, laburki esateko:

- Ritschl-engandik Harnack-enganainokoa,*
- erlijio-historiaren eskola,*
- eskatologi eskola, eta ondotik etorri diren*

- eklesiologia azterketak eta Jainko Erreinuari dagozkionak,
- eta Theologisches Wörterbuch-eko zenbait lan.
- Bide honetatik letorkiguke Bultmann.

Liberalismo horren kanpotik osatuko litzake bigarren korrante aberatsa:

- Liberalismoaren jatorburutik hasita,
- eskola dialektikoa dator, eta, esegesiaz arduratuaz,
- hemen ere eklesiologia bat eta Jainko Erreinuaren teologia bat egiten da,
- Theologisches Wörterbuch bere pentsakizunak emanaz.
- Ekinbide honetako izenik handiena Karl Barth izanen litzake.

Protestantismo liberala. Eman dezagun hemen pentsabide honen nondinorakoa. Albrecht Ritschl-engandik (1822-1889) Adolf von Harnack-engana (1851-1930) luzatzen da lehenik. "Elizaren azken gurasoa" deitu zion Harnack-ek Ritschl-i, hau bait da teologia liberalaren aintzindari nagusia. Historiara itzuli nahi izan du Ritschl-ek Protestantismoaren pentsamendua; haren lana, teologia kritiko-historiko-sistematiko bezala defini daiteke. Batez ere kristautasunaren esentziazko intuizio garbi bat atzeman nahi luke, historia zehar jasan dituen kutsapen guzietatik garbitua. Nola egin, ordea, garbiketa hau? Horra arriskua. Teologia honek geroz eta estruktura sekulartuagoa edukiko du, bere pentsaketa, munduaren intuizio etiko batetik egin nahi bait du, azkenean.

Harnack-ek jasotzen du Ritschl-en lastargia. Har-

nack, Ritschl-en gisara, luterotar ortodoxiatik irtenik burujabetasun zientifiko batera etorriko da. Harnack-en azterketak lehenen kristau mendeai begira egingo dira. Pentsalariaren galderarik funtsezkoena hau da: nola jaio da Elizaren dogma? Eta bestea: zein metoderekin aztertu behar litzake Elizaren historia?

Protestantismo liberalaren kondaira ibai-behera datorrela, hurrengo pausoa ez da batere harritzekoa. Maisu haien eraginak, teologia protestantea erlijioen histori eskolara eramango du. 1902-1920 urteetako lana izango da batez ere hau. Baina historiak sistemagabetasuna dakar bere baitan, eta Ritschl eta Harnack nekez etor zitezkeen bat gabezia horrekin. Erlijioen histori eskolaren metoduetan dihardute Gunkel, M. Dibelius, Bousset, Wrede, Troeltsch, Weiss, Schweitzer. Inbestigabide honen kontra da Harnack eta, azkenik, baita eskola-koak berak ere, urrutixko joan direla aitortuaz.

Erlijioen histori eskolak, kristautasunak mendeak zehar inguruarekin izan dituen harremanen berri jakin nahi zuen, zenbaitetan kristau berezitasun ukaezina inguru horretan murgilduaz. Honela, lana argibide baino nahaspide gehiago izateraino agian.

Nahasmenduaren ihesbide bezala jaioko da, orduan, eskola eskatologikoa, pentsamendu protestanteari sistematasun bat eskainiaz. Histori eskolak berak jaiotarazi du joera berria, lehenen kristaudiak judeguen apokaliptikarekin duen lotura hura erakustean. 1910-1930 urteetako pentsaketa lana da eskola honena. Kristau pentsamoldearen ardatza eskatologi-ideian ezartzen du teologia berriak.

Sistematasun gogo hau baliozkoa izanik ere, Holmström-ek esan digunez, bada teologia honetan aje

bat: Bibliatik baino Kant-engandik gehiago jaso du pentsa-etorria. Bide honetatik —histori beharra eta sistematasun gogo aurrez-aurre jarririk— histori eskola eta eskatologismoa elkarrezinak gertatu zaizkigu.

Zer pentsa eskola liberaletik etorri zaigun teologiaz? Neunheuser katolikoak honela eman du bere iritzia: teologia liberalak, bideak ireki ditu, baina ez zezakeen jakintza teologiko behinbetirakorik ardiets, hain zuzen fedean eta Goiagerpenean oinarritu ez zuelako. Bestaldetik, ordea, teologi metodoak zientziakiago zimentarritu ditu, teologiaren histori kondizionamenduak denei ikasaraziaz. Azterketa hauek, gainera, lehentxeago asmaezina zen hamaika ezagupide berri eman digute. Hori dena liberalismoan egin da, baina 1914-az gero Alemaniako pentsalari asko liberalismotik at hasi da bere lana egiten, elizeginkizunei gehiago begiratuaz.

Teologia dialektikoa. Aipatua den teologi bide haretatik kanpora pentsabide nagusi bat gelditzen zaigu mende honetako Protestantismoan, teologia dialektikoa alegia. Protestantismoaren ortodoxia zahartuaren eta liberalismoaren artean haize-enbata berri hau sartzen zaigu. Eman dezagun zenbait izen: Edmund Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten eta, batez ere, Karl Barth. Honen Der Römerbrief-ek ireki zituen teologi aldi berrien ateak (1918 eta 1922), beren asmoen albisteak ematean honela mintzatzen zela:

Bibliaren ikerpenetan, inbestigazioetan, metodo kritiko-historikoa (liberalismoarena, alegia) justifikagarria da adimenaren beharrezko presamenari begira. Baina metodo horren eta Goeitorriari, inspirazioari, dagokion irakaspen za-

harraren artean aukeratu behar banu, azken honekin geldituko nintzake, izan ere honek eskubide zabalago, sakonago eta garrantzizkoagoak bait ditu, ardietsi behar den xedea izentatzen digulako eta gainerakoan, helbururik gabe, alferrikakoa litzakeelako.

Zwischen den Zeiten (1922) aldizkariaren inguruan elkartzen dira pentsalariok, eta taldearen aztergaia Jainkoaren Hitza izanen da. 1932-an hasten da Barth-en Kirchliche Dogmatik-aren argitalpena. Teologia dialektikoak egia bat aurkitzen du batez ere errealidadearen eta honi erantzun nahirik ari den Bibliaren artean: aldiaren eta betikotasunaren arteko amildegi salbaezina. Antitesi honen elkarrizketaren ausnarketa da teologia:

Jainko honen gizon honekiko harremana, gizon honen Jainko honekiko harremana da Bibliaren agerikizuna.

Fedeak, Bestearen eta gure arteko paradoxa ezin eta beldurgarria du beregan. Gizonak bere buruaz hustu egin behar du burua: bereburutasunaren hutsunea handitzen den neurrian honenganatuko bait da Hura.

Barth-ek ez du teologiarik fedegabe egin nahi. Fede kanpoko arrazoiak eraginda, Harnack-ek "Izpiritu Sainduaz Mariagan gizon egin zelako" egia hura baztertu egingo du. Barth-ek, berriz, horretan, eta beti, egia bera fedearen eskubideari zor zaion leialtasunaren arabera ontzat emango du, eta gero eskainiko dizkigu fedezko fakto horren teologi gogoetak.

Liberalismoaren aurrean izan duen jokatide honengatik, Barth-ek badu halako "katolikotasun" bat, ez noski Eliza katolikoaren bila ibili delako, baizik-eta

Erreformaren gurasoetara hurbiltzean, haiek katolikotasunetik xurgatu zutenak Elizarengana gerturatu duela-ko.

Barth-en iritziz, Katolizismoa Protestantismoari zuzentzen zaion galdera serio bat da eta, galdera horri erantzutean, katolikoek izate-analogi (metafisika arazo sakona, beraz) tesiaren onarrezinak iraunarazten dio Barth-i Protestantismoan, bi kristau elizbideok tesi horretantxe bait dute —berak dioenez— alderik funtsezkoena.

Eta, hain zuzen, teologia dialektikoaren ardatza hortxe dago, Jainkoaren eta sorkarien arteko izan-analogia ukatzean. Barth-en asmoetan, teologia dialektikoak Erreformatzaileenganaino zuzendu behar du jededuna. Barth-en pentsamoldea arras deskatolikoa da, baina era berean kondentatzen du berak protestantismo berria, hau da, Ritschl-engandik Bultmann-enganaino datorkiguna, Bultmann bait da protestantismo liberalak eman dituen fruituetatik ezagunenetakoa bat eta liberalismoak plandeatu zituen aztergai baliozkoenen testigu bat.

Rudolf Bultmann, desmitoketaren teologaria da. Bultmann-ek liberalismoaren kezkak jaso eta gorde ditu bere teologigintzan, baina haren metodo historiko-kritikoari seriotasunik arretatsuen eskatzen dio, gertatu zitzaion gisara berriz ere desbidetu ez dadin. Thieme eta Herrigel-ek Bultmann-i buruz idaztean esan duena gogora daiteke hemen:

Liberalismoak plandeatu zituenak ez ziren hil (Barth-en teologiarekin, esan nahi du), isilaziaz izan ziren bakarrik eta, gero ere, bizirik

iraun zuten urpean. Eta hemen daude oraindik ere, egiazko teologi hauziak bait dira.

Bultmann-ek larru gorritan utzi nahi du fedearen guna. Eta, honetarako, teologi eginkizuna, Testamendu Berriaren mezua pentsamendu-molde historiko-mitologikoetatik garbitzea izango litzake. Jesus-en Hitza, ur garden eta ur hutsa izan dadila nahi du; ez ditu onartzen historiaren eta esan-moduen ur nahasietan lezokiokeen hondarrak.

Bultmann-ek, Barth-ek bezalatsu, artzain-eginkizunen antsia du bere teologigintzan. Gizonari, gaurko eta biharko gizonari, eman behar zaio Hitza, hemengo eta egungo gizonarentzat eman bait da Hitz hori. Zerbitzu-min honek elkar-lotzen ditu oraingo teologi pentsamendu gehienak, katolikoak barnean ditugula. K. Rahner-ek ere bertatik jo du:

Jainko-Gizonaren Hitza eta betiko Hitz honen Haragihartzea nola predika dakizkioke gaurko gizonari; hain aldaketa bizkorrean doan munduko gizonari nola mintzatuko gatzazkio Kristori buruz? Nola hitzegin, gure predikua mito-kutsapenik gabe ager dakion?

Bultmann-en teologiak, Heidegger-ekin batera, gizon fededunaren historitasuna erakutsi digu. Eta historitasunaren aurkikunde honek, gaurko gizabide berriak gogoan ditugula, beste galdera bat dakar beregan: nola mintza fedea mundu sekulartu bati? Keixu honen eraginen ondorioak dira Tillich eta Bonhoeffer-en pentsaketak: nola sor kristau teologiaren eta kultura sekulartuaren arteko elkarriketa?

Teologia protestantearen aldapa-gora aldapa-be-

hera hauk ikusi ondoren zer pentsa ote liteke? Pondu askotan pentsabideak tradizio katoliko zaharreneaino heldu dira, eta funtsezko beste zenbaitetan arras alden-
duak daude gaur ere teologia horiek eta pentsamendu katolikoa. Baina denek dute oraindik aztertzeorik oinarritzko pondu horietan, hangoek eta hemengoek. Izan bitez ondorengo lanok elkarren berri emateko.

J. I.

KARL BARTH
joseba arregi

Teologia liberalak zioenez "historiko bilakaeraren jainkotiar helburua honetan datza, alegia, historia zuzentzen duten Espiritua-
ren indarrek, pausoz pauso, garaipena lortzen dutela, eta, horrela,
gizadia, pausoz pauso, izadi egoeratik kultur mailara lantzen doala.
Giza banakoak ba du zirkulo horretan parte, indar espiritualetara
ireki ta, horrela, bere burua izadi egoeratik askatasunezko nortasun
bateruntz desarroilatzen duen neurrian. Noizik behin jainkotiar
indar espiritualak modu bereizi batean berekin daramazkiten indi-
biduo batzuek azaltzen dira kondairan. Horietako errebelazio
ekarle bat, horietan gorenena ta haundiena, Nazaretako Jesus
izan zen. Gizonak aintzinerudi hau jarraitu eta honen barne bi-
zitzan hartukizun duen neurrian bere Jainko kontzientzia indartu
egiten du eta pertsonatasun aske, espiritual eta moral bateruntz
heltzen doa".

Bide berrien bila

Honela labur genezake teologia liberal protestantea, kultur protestantismoan desarroilatu zenez. Iritzi honen aurka, positibismo historiko hau eraman ezinik, gizonaren arrokeria hau jasan ezinik hautsi zuen Barthekek teologia liberalaren tradizioarekin eta beste era berri batera pentsatzen hasi zen. Ez zen Barth bakarrik izan. Barthekek teologo belaunaldi oso bati eman zion hasiera, 20. mendeko teologia protestanteari hasiera emanaz: Barth, Brunner, Gogarten, Althaus, Bultmann, Käsemann, Moltmann, Braun, Tillich eta beste asko. Hasieran, teologo batzuek talde bat osatu zuten. Teologia dialektika deritzaiona egiten zuten. "Zwischen den Zeiten" (garaien artean) aldizkaria zuten ahots: Barth, Thurneysen, Brunner, Gogarten, Bultmann... Ez zuen batasunak asko iraun. Haustean, teologia protestanteak 19. mendean egindakoarekin haustean guziak zetozen bat. Hautsitakoaren orde zerbait berrikerik eraikitzerakoan bakoitzak bere bidea hartu zuen, ordea. Bide horietatik, laburki bederen, hiru aztertuko ditugu hemen: Barthena, Bultmannena ta Tillichena. Hiru horiek guztiz bat zetozen Schleiermacher-ek teologiari eman zion eginkizuna ukatzean: gizonaren bere buruzko kontzientzia jainkozalea Schleiermacherren pentsaeraren sustriaian zegoen. Teologiak kristauen bere buruzko kontzientzia jainkozaleak adierazten duena deskribatu beste egitekorik ez du. Horrela, Jainko hitzaren edo Jesukristoren ebangelioen orde zetozen gizonaren erlijioa edo jainkozaletasuna sartzen da.

Schleiermacherrek, 19. mendearen hasieran teologia liberalari hasiera eman zion. Optimismoz eta positibismoz jositako pentsaera ta teologia. Positibismo historiko honek lehenengo mundu gudura eraman zuen. 20. mendeko teologo protestanteari zail egiten zitzaion oinarri horretatik hasita Jainkoa predikatzea... Izan ere 20. mendeko teologia protestantearen berritzea Elizaren eginkizun sustriaientatik sortzen da, predikatu beharretik hazitzen, zehatzago,

apaizaren prediku problema bereizirik. Nola daiteke posible predikatzea esku batean periodikoa ta bestean IB edukiaz? Non dago bi mundu horien arteko batasun organikoa, nola da posible biak elkarrekin joanaraztea?

Jainko-gizonen artean hitza

12 urtetan Suizako herri batean erretore izandako Barth problema honekin topatu zen. Bi mutur dituen problema bat: batean giza bizitzaren problema, ta bestean Idazteunaren mamia; batean gizonei hitzegin beharra, bere bizitzaren kontraesan izugarriekin, eta bestean hain izugarria den Idazteunaren berriarekin hitzegin behar. Idazteuna zuzen ulertzeko problema sortzen da, beraz, hermeneutiko problema. Bainan Barthentzat problema ez da hainbeste nola egiten dugun hori, Idazteuna zuzen ulertu, baizik eta nola daitekeen posible hori, hau da, nola den posible Jainkoaren hitza giza ahoan; Jainkoaz mintzatu behar, eta gizon bezala ezin Jainkoaz mintza. Hemen azaltzen zaigu Barthen teologiaren, Barthen pentsamenduaren ulermenerako oinarrizko alderdi bat. Teologia liberala gizonaren ahalaz konbenziturik zegoen, historiaren eboluzio positiboaz (Hegel, Marx). Itzala ta errespetao zituen teologo liberalak kondairaren aurrean. Hau zuen bere jakintzaren iturri ta arau. Nahiz Jainkoari zegokionez, nahiz gizonari zegokionez. Barthekek begien aurrean duen probleman gizona ere sartzen da bere bizitzarekin, bainan mutur bat besterik ez da Beste muturrean Jainkoa ta bere hitza dago. Eta bi mutur hauen artean pisurik handiena azkenengoak hartuko du, hau da, Jainkoak eta bere hitzak. Gizona negazio bezala azalduko da. Teologia liberalaren optimismo ta positibismoaren aurrean Barthekek ez du ez kondaira ez gizona hain positibuki ikusiko. Aitzitik baizik, negatibuki ikusiko ditu. Eta horrela positibutasun guztia beste muturra azpimarkatzeko izanen da: Jainkoaren Hitza, Teologia liberalaren

kondairari buruzko errespetoaren ordez Jainkoaren Hitzaren errespetoa jarriko du Bartheke; giza kontzientziaren teologiaren ordez, Jainko errebelazioaren teologia. Gizonagan, bere Jainkoari buruzko mintzatze ta pentsatzean hasi beharrean, Jainkoagan hasten da Barth, bere gizonari buruzko mintzatze ta pentsatzean. Eta Jainkoaren Hitza Idazteunean dago. Teologiaren eginkizuna, beraz, Jainkoaren Hitza da, hori da bere eginkizun bakarra, hain beharrezko, ezinezko bezala. "Jauna mintzatu da". Hau da Barthentzat egia nagusia. Gainontzeko guztia itzalpean gelditzen da, ukazio bat besterik ez da. Eta Jaunak hitzegin izana da gizonarentzat errebelazio gertaera bakarra, guzia erabakitzen duena eta gizonaren esku ez dagoena. Gizonak egin dezakeena gauza bakarra da: Hitza entzun, eta ulertu; Historia, Sikologia ta Espekulatze guzien aurka.

Jainkoa, hasiera; Jainkoa, buru

Kristautasunaren interpretazio historiko, sikologiko ta espekulaziozko guztien kontra Bartheke Jainkoaren Errebelazioa berraurkitu du teologiaren kategoriarik nagusiena bezala. Horrela, galduta zedukan bere gai propioa itzuli dio Bartheke teologiari (1).

Idazteunaren menpean dagoen teologo bezala ulertzen du Bartheke bere burua, Idazteunaren teologo izan nahi du. Horregatik bere lehenengo liburua *Der Römerbrief* izango da, Erromatarrei eskutitza. Lan honetan bertan azaltzen da gerokoan bat Barthen adierazgarri izango den alderdia. Alderdi hau, orainarte ikusi dugunagatik, nahitaezkoa zen Barthen metodologian: Idazteunaren azterketa historiko-kritiko guztiari uko egitea. Idazteunarekiko

(1) HEINZ ZAHRT: *Die Sache mit Gott — Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. R. Piper & Co. Verlag. München, 1966. 20 horr.

elkarrizketak emankorra izan nahi badu Idazteunaren azterketa bere alderdi gizatiar, historiko-sikologikoaren harunzkaldetik hasi behar du, horiek gaindituaz. Idazteunarekiko elkarrizketa emankorra izango da honi bere *mami* bereiziaz, bere *gauza* harrigarriaz, bere *gai* jainkotiarraz galdetzen zaion neurrian bakarrik. Zergatik uko egiten dio Bartheke metodu historikoari? Gizonari beldurra dago sustraian, gizonak Idazteunaren testoa metodu hertsia batez baliatuaz bere esku hartuko ote duen beldurra, eta horrela Jainko Hitzaren gain esku izango ote duen. Horrela teologia berriro gizatiar presupostu batetan oinarrituko litzake, jainkotiar presupostuan oinarritu beharrean. Baina Bartheke hasiera eta bukaera, sustraia eta oinarria Jainkoa da, "gutziz bestelakoa" den Jainkoa. Jainkoa eta bere errebelazioa. Eta beste aldean gizona bere sinesmen, jainkozaletasun, erlijio, kultura, etab. Baina biak zeharo desberdinak. Jainkoa zeruan eta gu lurrean. Jainkoaren eta gizonaren arteko harreman modu bakarra horixe da: diastasia, distantzia, neurririk gabeko ezberdintasun kualitatibua. Bartheke teologia krisiaren teologia da. Baina zentzu honetan bakarrik: *Jainkoaren errebelazioa munduaren* krisia delako.

Bartheke, kulturaren kritikoa

Galda dezakegu Bartheke teologiari mendebaldeko erorketak zenbaiteraino eragin dion. Optimismoz eta positibismoz jositako gizaldi baten ondoren, mendebaldeko kultura, bere ideia, teoria, ohitura, erakunde ta guzti ankazgora doa. Gizaldi oso batean gizonagan eta bere ekintzetan zihurtasunik handiena izanez geroz, etsipena (2). Mendebaldeko kulturaren hondamendi honetatik Jain-

(2) Ez da ahaztu behar 19. mendea kulturari dagokionez 1914an bukatzen dela. Urte honetan hasten da lehenengo mundugudatea, 1914. Abuztuaren 4. Harnackek (teologo liberaletan handienetakoa) kaiserrak bere herriari egin behar zion dela idatzi zuen. Egun batzuk geroago beste 92 intelektualekin batera "Manifest der Intellektuellen" deritzan papera izenpetu zuen. Manifestu honetan kaiserraren gudapolitika onartzen zen. Harnack ez beste, teologo hauek izenpetu zuten delako paper hori: Wilhelm Herrmann, Adolf Deissmann, Friedrich Naumann, Reinhold

koa salbatzeko, gizonen eskuetan ez dagoen Jainko bat izan behar du, horrela kultur hondamendien menpe ez legokeena.

Litekeena da Europako mendebaldeko giro honek Barthen teologian eraginik eduki izana. Bainan kultur hondamendi horrek, mendebaldeko kulturarenak, alegia, atze-giro-ingurua bakarrik osatuko luke. Barthekek kulturari buruz dagien kritika ez bait da urte horietako kulturaren kritika bakarrik. Gehiago ere ba da: Barthekek munduko forma edo itxura guztiaren heriotz usteltasuna eta erlatibitatea salatzen du. Barthekek ez du giza kondairan aurreramenik ikusten, ez du optimismorako batere ziorik aurkitzen: *Gizonen historia amairik gabeko adierabigatasun bat da . . . , eta zati askotan zeharo erabatekoa, adierabakarrekoa* (3). Hau da: zorakeria da giza kondairan aurrerapen moral eta espiritualaren indarren bilakaera aurkitu nahi izatea, giza kondaira ez bait da zentzu bakarrekoa. Bainan askotan bai, zentzu bakarrekoa da. Ez, ordea, aurrerapenaren zentzu positibuan, aitzitik baizik, gizonaren ezinaren, frakasoaren zentzuan.

Teologia metoduak

Ez ahal du, ordea, guzti honek ezkristau doinu bat hartzen? Jainkoa Jesusengan gizon egin bait zen. Bainan Barthekek ezetz erantzungo du, bere teologia ez dela ezkristaua. Jainkoaren giza-kundean Jainkoa ez bait da benetan kondairan sartzen, tangente batek zirkulo bat ukitzen duen moduan bakarrik ukitzen du, ukitu gabe, Jainkoak mundua. Pondu matematiko bat bezala da

Seeberg, Adolf Scletter; filosofo hauek: Wilhelm Windelband, Rudolf Eucken, Wilhelm Wundt; historiagille hauek: Eduard Meyer, Karl Lamprecht, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf; izadi jakintzalari hauek: Wilhelm Rötgen, Max Planck, Ernst Haeckel, Wilhelm Ostwald; bainan Max Klinger, Gerhart Hauptmann eta Max Reinhardt izenak ere tartean ziren.

93 intelektual horien manifestuak 19. gizaldiko burges-idealistaren pentsamenduaren hondamendia adierazten du. Ikus honetarako Oswald Spengler: *Die Untergang des Abendlandes*. (Mendebalaren hondamendia).

(3) BARTH, KARL: *Der Römerbrief*. Zollikon-Zurich. Edizio berlandua, 1954 295 horr.

Jainkoaren errebelazioa, eta horregatixe ez da gizonarentzat inola ere oinarri, jarleku. Jainkoaren errebelazioa ez da kondairako gertakizun bat gehiago munduko beste gertakizunen ondoan: aintzinkondaira da, kondairarik gabeko gertaera, denborarik gabeko denbora, lekurik gabeko lekua, ezinezko ahala. Agertzen duena baino gehiago ezkututzen du errebelazioak, irekitzen duena baino gehiago hersten.

Horrela Barthen metodu teologikoaren ezagutzera iristen gara: Jainkoaz eta bere errebelazioaz ez dago zuzenki berri ematerik. Jainkoaren egia ezin daiteke giza hitz batean adieraz, beti *esaera* ta *kontraesaera* batean baizik. Baiezko esaera bakoitza ezezko kontraesaera batean osatu ta zuzendu beharra dago ahal bezain laister. Baietza ezetzean argitu behar da, ta ezetza baietzean. Baietzaren eta ezetzaren artean dago jokia, beraz. Hori da Barthen metodu dialektikoa: Jainkoaz ezer esan orduko ukatu beharra, Jainkoari buruz ezer positiburik esan ezina. Gizona ta gizazko den guztia dago Jainkoagandik urruti, oso urruti. Gizona ta gizazko den guztia (kondaira, kultura) dago Jainkoaren epaiean. Horregatik da ezinezko Jainkoari buruz ezer positiburik esatea, horregatik berehala ukaziora pasa beharra. Guztia, ordea, ez da ukazio Barthengan. Ba dago baita ere positibu alderdia: epaia graziaren nahiez gertatzen da, Bainan indarra epaian egiten du Barthehek grazian baino gehiago. Azkenean Barthengan ezetza indartsuago da baietza baino.

Zer da sinesmena?

Guzti honen ondorio bezala, sinesmena Barthengan mintzairarik gabe gelditzen da, ia mamirik ez duela sinesmenak, inoiz ere ez duela gizonaren posizio bat aurkezten, honen ukazioa baizik. Honela ageri da, Barthehek deskribatzen duenez, sinesmena: jainkotiar Ezezagunarekiko errespetoa da; Jainkoarekiko maitasuna,

Jainkoaren eta gizonaren arteko ezberdintasun kualitatibuz jakinaren gainean egonik; Jainkoaren ezetza Kristogan baiezte; izuturik Jainkoaren aurrean geldu egotea; ezetzean mogituzko irautea. Hutsunea, antsia, zai egotea, eza, irikiera, seinalea, airean dagoen lekunea. Sinesmenak hutsune baino zerbait gehiago izan nahi duen neurrian ez-sinesmen da. "Credo quia absurdum" esaera, absurdua delako sinesten dut, azkeneraino eramaten du. Barthekek sinesmenari buruz dioen guztia kristau sinesmenaren jakiteari buruzko galdera gizonaren esperientzia erlijiosoan oinarriturik erantzuteko saiakera guztien kontra zuzendua dago (4). Barthekek ez ditu begi onez ikusten gizonaren erlijioso saiakerak. Jainkoaren jainkotasuna berraurkitu duenez, ez du Jainkoaren jainkotasuna gizonaren erlijio saiakeraren menpean utzi nahi. Sustraitik kritikatzeko Barthekek erlijioa, erlijioa bait da gizonak Jainkoa bere mende jartzeko duen medio naturala. Erlijioa da sinesmenaren etsia, Jainkoaren eta gizonaren arteko distantzia desegitea, gizonaren jainkotzea ta Jainkoaren gizontzea. Erlijioa: Jainkoagandik honutz bakarrik gerta daitekeena alde aurretik jakin nahi izate lotsagabea, esklabuen errebolta. Bainan erlijioa giza ahaleen burutzea delako, horregatik da erlijioa, Jainkoari dagokionez, giza ezinaren goreneko pondua. Erlijio deritzan guztia leizearen, Jainkoaren eta gizonaren artean dagoen leizearen honunkaldetik gelditzen da, gose, lo-behar eta sexualidadetik maila diferentziaz bakarrik bereizita. Erlijioa Jainkoaz jabetzeko gizonen saiakera da; Jainkoa bezala izan nahi duen gizonaren errebolta; Jainkoarekiko harremanen alderdi

(4) Sinesmenaren ulemaren honen ondorio bezala zera agertzen da: kristau ekintza bera ere sinesmena bera bezain mugarik gabea gelditzen dela, indeterminatua. Barthekek hotz bezala deskribatzen ditu kristautasunaren kulturarekiko harremanak: kristautasuna eta aurrerapen kulturala berdintzen zituen kultur protestantismoaren aurka. Kultur emaitz guztietan heriotzaren zantzua dakus Barthekek. Benetan azkenengoa denagandik (Jainkoagandik) honutz azkenaurreko den guztia kolokan jarria dago. Honek bi ondoren ditu: 1) mundu honetakoa den guztiaren erlatibutasun "absolutua", eta 2) kristauen askatasun osoa era batera edo bestera erabakitzeko, mundu honetan ez bait dago ezer absoluturik. Horregatik emango dio Barthekek ezezkoa iraultzari, ez positibuki agintariekiko beti esaneko izan behar delako (Erromatarrei eskutitzean, 13. atala interpretatuaz), benetako iraultzagatik bakarrik, Jainkoagandik bakarrik datorrelako.

sujetibua, nahitaezko alderdia, baina horregatixe, alderdi subjeti-
 bua delako, nahitaez heriotzaren legepean dagoena. Eta erlijioaren
 gailur bezala Eliza ikusten du Bartheke. Eliza, eliztar-erlijioso saia-
 kera bezala ezinezko dena, eta, une berean, eliztar-erlijioso posi-
 bilidade bezala itzuriezinekoa dena. Bartheke gogor borrokatzen
 du erlijioa, gizonagandik datorren guztia bezala, batez ere gizonar-
 en saiakerak Jainkoa dutenean gai. Lehen esan bezala Bartheke
 Jainkoaren jainkotasuna berraurkitu du, gizonaren esku ez dagoen
 Jainkoa (5). Lan eta borroka horretan beste teologo asko abiatu
 zen Bartheekin batera. Bainan inor ez da Bartheke radikaltasunera
 iristen, eta iristen bada ere ez da hor gelditzen. Brunner, Gogarten,
 Althaus eta beste batzuek ez dira hor gelditzen. Jainkoaren jain-
 kotasuna errespetaturik eta honen errebelazioaren bakarra onar-
 turik, ez dituzte gizona eta honen ekintza guztiak —kultura, kon-
 daira, etab.— usteldutakotzat jotzen, guztia heriotze itzalpean
 jaurtitzen. Horrela izadiaren eta graziaren harremana ondo uler-
 tzen saiatuko da bat (Brunner), gizonaren eta giza pentsaeraren
 kondairatzearen garrantzia aztertuko du besteak (Gogarten), eta
 aintzin-errebelazioa azkenik besteak (Althaus). Baina Bartheke
 bere ezetzik gogorrena emango die saiakera guzti horiei. Jain-
 koaren errebelazioarentzat ez dago giza lokaririk, hunkigunerik
 (Espiritu Sainduak berak jarriko du beharrezkoa bada). Eta kon-

(5) Jainkoaren jainkotasunaren berraurkitze honetan hiru autoreen lanak dira,
 batez beste, erantzule:

—*Rudolf Otto*, "Sagaratua eta Profanoa", jainkotasunaren alderdiak aztertzen
 ditu lan honetan. Hauen artean "Numinum" izena hartzen duena. Alderdi honek
 berarekin du beti "Fascinum" osatzailea. Horrela jainkotasunaren gizonaren esku
 ez dagoen zerbait ikusten du, gizonaren beldurra ta errespetoa sortarazten duena.

—*Albert Schweitzer*, "Jesusen bizitzaren azterketaren kondaira". Idazti honetan
 teologia liberalak azterketa historikoetan oinarriturik lortu zuen Jesusen irudiaren
 frakasoa azaltzen du. Schweitzerrentzat Jesus ideia ta beldur harrigarriak zituen
 gizon bat zen, mundutik urruti zegoen apokaliptiko bat, Jainkoaren erreinuaren
 etorrera berehalakoa itxaron zuena eta bere itxaropenetan frakasatu zuena. He-
 mendik sortuko da gero formen kondairaren metodoa; Schmidt, Dibelius, Bultmann.

—*Karl Holl*: "Lutherren azterketa". Lutherren erlijioan kontzientziak leku
 handia badu erlijioaren oinarrian ez gizona, bere bizitze, gozatzeko, nahi-izate ta
 irrikiekin dagoelako, baizik Jainkoa dagoelako da, bere etengabeko sortzeaz, bere
 bizitasun ta santutasunaz, eta abar.

junzioak adierazten duen joskera guztia borrokatuko du Bartheke: izadia *eta* grazia, adimena *eta* sinesmena, gaurkoa *eta* positiboa, erlijiosoa *eta* gizartezkoa, aleman *eta* kristau. Horrela dio Bartheke idatzitako Barmengo deklarazio teologikoak (1934):

Jesukristo da, Idaztuenak azaltzen digutenez, Jainkoaren hitz bakarra, hitz honetan bakarrik izan behar dugu usteon, bai bizitzan, bai heriotzean. Okertzat jotzen dugu Elizak bere predikuaen iturri bezala hitz honen ondoan eta gainera beste gertaera, indar, itxura eta egiarik onar dezakeenik dion dotrina.

Jainkoa, gizon ere bai

Bartheke teologiaren azalpena pondu honetan bukatuko bagenu egiaren erdia bakarrik agertuko genduke. Bartheke ez da ukazio radikal honetan gelditzen. Jainkoaren jainkotasuna ezagutzetik, onartzetik, Jainkoaren gizatasuna ezagutzera iristen da. Jainkoa nor den eta bere jainkotasunean zer den, hori, Bartheke dioenez, ez da jainkotiar "beretzat izate" baten lekune huts batean azaltzen eta errebelatzen, gizonaren itunkide denez baizik, gizonaren itunkide bezala hitzegin eta dagienez... Jainkoaren zuzen ulertutako jainkotasunak zera suposatzen du hain zuzen, bere gizatasuna. Jainkotasunak gizatasun itxura du. Horregatik gai berri bat aurkitu du Bartheke teologiarentzat; ez Jainkoa beragan denez, baizik eta gizona topatzen duen Jainkoa eta Jainkoa topatzen duen gizona da teologiaren gai berria. Horrela kondaira, komunidadea, elkarrekin izate, itun eta horrelako gogamenek berriro balio bat hartzen dute Bartheke teologian, orain arte gogamen madarikatuak ba ziren ere. Bartheke berak dio: *Jesusengan itxitako leizea berriro irekitzea ezin izan daiteke gure eginkizuna*. Orain distantziaren ordezkariak jartzen du, leizearen ordezkari itunkidetasuna, dialektikaren ordezkari analogia. Izan ere Bartheke iritzian munduak ba daki kondematua dagoela, ez ordea Jainkoak bere esku onetan

eusten duela. Jainkoaren absolututasunaren suak su eta gar dirau aurrerantzean ere Barthen teologian, bainan orain Jainkoaren maitasun absolutuaren sua da.

Ez ahal da guzti hau ordea orain arte esandako guztiarekin haustea, orain arte esandakoa buruzgaila jartzea? Ezetz erantzuten du Barthe. 1921ean iruten hasitako haria azkeneraino irutea dela esango du. Ba dirudi krisiaren teologia bat osatzeko arrazoi gehiago zegoela bigarren munduguduaren ondoren, aurrenekoarenean baino. Barthen erantzuna: *bonba teologia bat egiteak ez daduka zentzurik. Bai! esateko garaia da orain, eta garai batean Ez! esan behar nuen arrazoi berdinagatik, noski* (6). Horregatik ekingo dio "Kirchliche Dogmatik" bere lan nagusienaren idazteari, Eliztar Dogmatika. Lan hau egitean Canterburyko Anselmoren deio-hotsari jarrai nahiko dio: "fides quaerens intellectum", ulermena bilatzen duen sinesmena. Eta sinesmen honen eta bere ezagutzearen iturri eta gai, Idazteunak lekukotzen duen gizon egindako semeagan, hirutan den Jainko bakarraren errebelazioa da. Honela dio Heinz Zahrntek:

Hau da Jainkoaren errealdadea ta Barth honen zerbitzuan jartzen da, errealdade honen atzetik dijoa, honen lekukotasunarekin lehengo hutsunea positiboki beteaz (7).

Barthen metodua, lan honetan, deduktibua ta deskribatzailea da, apologetika asmorik gabekoa. Jainkoaren hitza deskribatuz bakarrik aurkeztu nahi du: Idazteunaren teologo da. Bainan orain ere, Idazteunaren azterketan metodu historiko-kritikoa, nahiz teologiko-kritikoaren ukazioan tinko ta irmo jarraituko du.

(6) BARTH, K.: *Der Götze wackelt*. Karl Kupischek argitaratua, 1961, Berlin.

(7) ZAHRT, H.: aip. lib., 111 horr.

Kristo, denaren ardatz

Zer da, beraz, Bartheke metodo kritikoa-aurreko honetaz baliaturik Idazteunean irakurtzen duena?

Idazteuna Jainkoaz mintzatzen denean, orduan gure begirada ta pentsamendua pondu bakar batetan biltzen dira... Eta zehazkiago behatzen badugu eta galdetzen badugu: nor eta zer dago gure begirada ta pentsamendua Idazteunak biltzen dituen pondu horretan Jainkoa bezala ezagutzeko? Orduan Idazteunak bere hasieratik eta bukaeratik honuntz Jesukristoren izenera garamazki. Gure begiek Jainkoa dakuste ta gure pentsamenduak beragan gelditzen dira... Jesukristogana zuzenduak diren neurrian (8).

Jainkoa nor den eta zer jainkotiar gizonak ez dezake bere arauera azterka, Jainkoak berak errebelatu duen tokian irakurri behar du, Bartheke dionez. Eta Jainkoaren errebelazioa Jesukristogan burutzen da. Barth teologian Kristologiak mugatzen du, determinatzen du dena, ez justifikazioari, adiskidetzeari eta salbazioari buruzko irakatsiak bakarrik, kreaioari, gizonari, betiko Jainkoaren aukerari, Elizari, azken gauzei buruzko irakatsiak ere bai. Hau da, ez gizonari, Jainkoari eta honen salbamen ekintzari buruzko irakatsiak bakarrik, giza ezagutze ta jakite guztiari buruzkoak, munduko errealidade guztiari buruzkoak ere bai. Izan ere, Barth, Jesukristorekin hasi eta Jesukristorekin bukatzen denean, ez da Jesukristoren gizakundean finkatzen, Palestinan 1-30 urtetan gertatu zenean, baizik eta Kristoren aurre-izatean, betidanik zeruan gertatu denean, Hirutasuneko bigarren pertsona den Jainkoaren semeagan. Honek zera esan nahi du: Bartheke kristologi mailan pentsatzen duenean beti Hirutasun mailan pentsatzen duela. Maila gorenen honetan jarririk Jesukristo ez da pondu bat kon-

(8) BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik*, II/2, 56 horr., f.

dairan, Jainkoaren eta gizonaren arteko kondaira guzia besarkatzen duena baizik, betidanik hasi ta betikotasunean barrena. Benetako kondaira, benetako Gertatzea, betikotasunean gertatzen da Hirutasun barruan. Aldian lurrean, gizonen ezaguerarako egiten du Jainkoak zeruan, betikotasunean burutu duen bere asmoa. Eta zeruan, Hirutasun barruan betidaniko betikotasunean gertatutakoa munduan, garaian Jainkoak berregiteak bere gizonarekiko maitasuna du oinarri. Barthen teologian, guztia Jainkoak maitasunerako duen askatasunari menperaturik dago, guztia dago graziara zuzendurik. Horregatik ageri da denetan Jainko graziaren lehenengotasuna: ez aldian, bainan bai Jainkoaren borondatea salbamera da lehena, ta gero kreazioa; mundua, kreazioa "theatrum gloriae Dei" da, Jainkoaren aintzaren antzestoki; ebanjelioa da lehena, gero legea.

Jainkoa, errebelazio ekarle bakar

Esan berria dugun bezala, lurrean, denboran zehar gertatzen dena, zeruan, betikotasunean Hirutasunaren barruan gertatzen dena da, gizonak ezagut dezan. Hau da: kreazio maila ez da adieragabekoa, indiferentea grazi mailari buruz. Bere barruan duen guztiarekin grazi mailaren seinale bat da, alegi bat, Jainkoaren ta gizonaren artean, izadia ta graziaren artean, kreazioa eta salbamenaren artean, guztia besarkatzen duen analogia baten alegia. Barthentzat mundu gertatzea, handian eta txikian, salbamen gertatzearen ispilu ta alegi da. Lehenago *Erromatarrei egindako eskutitzaren* garaian, Jainkoaren eta gizonaren artean leize sakon bat besterik ez zuen ikusten Barthele. Orain leize honen gainean zubi bat ikusten du. Bainan ez dugu okerbiderik hartu behar: zubi hau ez da gizonagandik Jainkoagana doana, Jainkoagandik gizonagana datorrena baizik. Esan nahi da: analogia hori ez dela gizonaren nolabaiteko jabetasun edo propiedaderen batean oina-

rritzen, Jainkoak eta gizonak "izate" berean hartukizun izango balute bezala. Ez. Horrela balitz, gizonak ba luke beragan zerbait Jainkoagana iritsi ahal izateko. Bainan pondu honetan Barth ez da batere aldatu. Jainkoaren jainkotasunaren zaindari zindo jarraitzen du. "Analogia entis" izeneko analogia edo antzekotasuna osoki ukatzen du (9). Jainkoaren eta gizonaren arteko antzekotasuna goitik beherakoa da: "analogia relationis", "analogia fidei", "analogia revelationis", hau da, harreman analogia, sinesmen analogia, errebelazio analogia bakarrik, ez izatezko analogia. Jainkoaren ta gizonaren harremanetan oinarriturik ba dago bien artean analogia bat, antzekotasun bat, bainan Jainkoa da harreman hori errebelatzen duena. Sinesmenean bakarrik atzi daiteke, beraz, antzekotasuna. Horregatik "analogia entis", izatezko antzekotasunari "analogia fidei", sinesmenezko antzekotasuna kontrajartzen dio Barthekek. Horrela, *Eliztar Dogmatika* zehar dialektikaren ordeztzekotasunaren metodologia sartuko du Barthekek: *zeruan bezala lurrean ere*.

Barthekek dioenez, Jainkoaren askatasuna maitasunerako askatasuna dela esan dugu lehenago. Bainan oztopo batekin aurkitzen da hemen Barth: predestinazioaren dotrina. Beti irakatsi izan den moduan, predestinazioaren dotrinak Jainkoak gizon batzuek aukeratu ta beste batzuek gaitzetsi egiten dituela zion. Iluntasuna (gaitzespena) eta argia (aukera) biak batera zeuden dotrina honetan. Bainan Barthehentzat guztia argi da. Barthehentzat Jainkoaren askatasuna maitasunerako askatasuna den bezala, Jainkoaren jainkotasunak gizatasuna beragan duen bezala, kreazioa itunaren kanpotikako arrazoa den bezala eta legea ebanjelioaren forma den bezala da Jainkoaren aukera bere graziaren adierazle. Barthekek dioenez, Jesukristo, une berean, aukeratzen duen Jainkoa ta auke-

(9) Eliza katolikoak "analogia entis" delakoa onartzea da Barthehentzat benetako arrazoi bakarra Eliza katolikoa ez onartzeko. Gaintzeko arrazoiak seriota-sunik gabeko txorakeriak iruditzen zaizkio.

ratutako gizona da: Jainkoak bere burua aukeratu du gizonaren itxuran. Barthekek ez du ukatzen gaitzespenik dagoenik Jainkoaren aldetik, baina gaitzespen honen gaia Jainkoa bera da. Hau da: benetan gaitzetsia izan den gizon bakarra Jainkoaren semea bera izan da. Horregatik ez dago gehiago gizonarentzat gaitzespen posibilitaderik. Jainkoaren predestinazioan sinesteak zera dio: gizonaren ez-gaitzespenean sinesteak, gizonaren gaitzespenean sinestenik eza. Sinesmena da posibilitade bakarra, ez-sinesmena ezinezkoa da. Bat bakarra, Jesukristo, gaitzetsia izan denez geroztik askorentzat (gizonentzat) ez dago gaitzespen posibilitaderik (10).

Paradojak ala kontraesanak?

Barthekek bere hasierako ezetza beietzean aldatu du. Baina bere hasierako ideia eta postura asko ez du aldatu. Hasieran kondaira ta kultura gaitzesten bazituen, Jainkoaren jainkotasunaren izenean noski, gero onartzen ditu, Jainkoaren jainkotasunaren izenean noski, orain ere. Baina berengan izan dezaketen errealdade guztia kendurik onartzen ditu. Benetan dena, benetan gertatzen den gauza bakarra zera bait da: Hirutasun donea, ta Hirutasun barruko bilakatzea. Gainontzeko guztia, gizon-kondaira-kultura, Hirutasun barruko gertatzearen itzal bat besterik ez da, alegia bat, ispilu bat. Horrela Barthekek bere teologiaren bigarren aldia Jainkoaren gizonarekiko itunkide izatea aurkitu badu ere, azkenean guztia Jainkoaren zeruetako ta betiko bakarrizketa batean bukatzen da.

(10) Horrela bekatuaren posibilitadearen problema sortzen da Barthen teologian: Barthehentzat bekatua ez da posibilitade bat, metafisikoki ezinezkoa dena aukeratzea baizik. Zenbaiteraino da posible ezinezkoa aukeratzea?

RUDOLF BULTMANN
joseba arregi

Nora zeraman teologia historiko-kritikoaren (liberalaren) bideak? Hasieran, kritikak dogmatikaren pisutik askatzen duela eta sinesmenaren oinarri izan daitekeen Jesus-irudi bat osatzera eraman dezakeela uste sendoa ba zuen ere, iritzi hau, berehala, ilusio bezala azaldu zen. Kondaira jakintzak ezin eraman dezake inola ere sinesmenarentzat oinarri bezala zerbitu dezakeen edonolako lorpen batera, ze bere lorpen guztiek baliogo erlatibua dute (11).

Bultmann ere, Barth bezala, teologia liberaletik zetorren. Teologia liberala Jesusen irudia metodu historiko-kritikoz aztertzen eta oinarritzen saiatu zen. Bultmannek berak dioen bezala, teologia liberalaren errua ez zegoen metodu honen erabiltzean, metodu hontaz baliaturik kristau sinesmenari oinarri zientifikoa eman nahi izanean baizik. Bainan Bultmannek, Barthekek bezala, Jainkoaren jainkotasunari eutsi nahi zion. Hau da, Lutherren "sola

(11) BULTMAN, RUDOLF: *Glauben und Verstehen*. I. *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1966. 6. ediz. 3. horr.

fides"-en jarraitzaile izan nahi zuen. Sinesmen hutsak salbatzen du gizona, ez egintzak. Eta ekintzak esaterakoan ez dira ekintza moralak bakarrik aipatzen, Jainkoaren graziara eskubide eman dezaketen ekintzak. Intelektual ekintzak ere hor sartzen dira, hau da: kristau sinesmena jakintzan ta giza adimenean oinarritu nahia. Horregatik, jainkotiarra ta gizatiarra nahaspilatzen dituen postura hau baztartzearren, Barth erlijioaren, teologia naturalaren ta gainontzekoen (analogia entis) ukatzera iritsiko da, bai bere lehen garaian, Jainkoaren munduarekiko ezetzean finkaturik zegoenean, bai bere bigarren garaian, Jainkoaren munduarekiko eta gizonarekiko baitza azaltzen eta deskribatzen dihardunean.

Bultmann ez da hain radikala, edo hobeto esateko, ez da teologia liberalaren saretan Barth bezain arrapaturik gelditzen. Bartheek teologia liberalaren galdera alderantziz erantzun besterik ez bait du egiten, planteamendu berdina ankazgora jarri, alegia. Bultmannek berriz, teologia liberalaren galdera eta planteamendua seriozki hartzen ditu, ez hauen ukazioan hertsirik gelditzeko, planteamendu hori zuzendu ta gaindituaz aurrera jarraitu ahal izateko baizik. Horregatik ez du baztartuko Bultmannek metodo historiko-kritikoa. Bultmannek ba daki kristau sinesmenaren iturria Idazteunean dagoela eta ez kristauaren kontzientzia jainkozailean. Hau da, errebelazioan bakarrik errebelatu dela Jainkoa eta hortik bakarrik hasi daitekeela kristau sinesmena. Bainan Bultmannek ez du ahazten Idazteuna testu historiko bat dela. Teologoak beraz, Jainkoaz ezer esan nahi badu, bere sinesmenaz ezer jakin nahi baldin badu testu historiko hauen aurrean jarri behar du. Hortik hasi behar du teologoak. Testu historiko batzuen aurrean egoteak sortzen dizkion problemak onartu eta horiei aurpegi ematen saiatuaz, testu historiko horiek ulertzeko metodo egokia bilatzen saiatuaz, eta metodo hontaz baliaturik kristau sinesmenaren ulermen bat lortzen ahaleginduaz. Sinesmena eta uler-

mena. Hau da, hain zuzen, Bultmannen lanetan nagusienetako baten titulua: *Glauben und Verstehen*.

Zer da hermeneutika

Testu historiko batzuen ulertu beharrean aurkitzen da, beraz, Bultmann. Nola uler daitezke testu historikoak, zer baldintzape-tan gertatzen da kondaira ezagutzea? Galdera hauek Bultmannek nola erantzuten dituen ikusiaz bere teologiaren barruan sar gin-tezke. Hau da; Bultmannen teologia karakterizatzen duen herme-neutika topatzen dugu. Hermeneutika edo interpretazioaren ja-kintza, metodologia.

Hermeneutika, Schleiermacherrentzat, ulertzeko artea da. Her-meneutikaren irudia "ni-zu" harremanean ikusten du. Horrela, nahiz ulertze mailan jarri hermeneutika, eta horrela ezagutze maila obje-tibutik pauso bat aurrera egin, hermeneutika "ni-zu" harremanean finkatzean, psikologia mailan gelditzen da, izadi mailan (12). Diltheyk beste pauso bat aurrera ematen du hermeneutikaren bizitzaren interpretaziora zabalduaz; halaz ere historizismoan fin-katurik jarraitzen du. Berarentzat hermeneutika *idatzirik jarrita-ko bizitzaren gertakizunak ulertzeko artea* da. Horrela bizitzaren berezko historiatasuna, kondairatasuna ahazten du (13). Husserlen azterketak garrantziatzko pauso bat dira hermeneutikaren uler-tze jatorrerako, subjektibu-objektibu sarea hausten saiatzen den neu-

(12) Guzi honetarako ikus: HASENTHÜTTL, G.: *El problema hermenéutico en Bultmann*, Johannes Feiner eta Magnus Lohrer-en zuzenderitzapean argitaratu-tako "Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de la Salvación" elkar-lanean. Ediciones Cristiandad, 1969, Madril. I/I, 484 horr. Baita ere BULT-MANN, G. und V., II, *Das Problem der Hermeneutik*, 211. horr. eta hurrengoak.

(13) Historiatasuna. Pondu honetan kontuz ibili behar da. Bultmannen zentzua gizona kondairazko izate bat da ez historia egiten duelako, ez kondaira orokar batean itsatsirik dagoelako, edo horrelako zerbatigatik, baizik eta bere izaera bereiziari iragan batetatik etorririk geroaren erantzukizuna beregain hartzea da-gokiolako. Hori da Butmannentzat benetako kondairatasuna, ez zerbait objektiburik, hasiera-bukiera eta zentzu bat duen zerbait, baizik eta erabakiaren unea da his-torikoa. Dilthey, kondairatasuna horrela ulertu ez zuelako, ez da iristen giza izaeraren egitura hermeneutikoaren hautematera.

rrian. Izan ere subjutasuna objetutasunari kontrajarririk ulertzen bada, subjutasuna bera objetibuturik pentzatzten da, bere karaktergo bereizia galtzen du. Baina lehen baliogo bezala "harremana" jartzen bada eta honen barruan dauden bi muturrak harremanaren beraren hedatze bat bezala ulertzen badira "objetibutasunaz" mintzatzeko arriskua baztartzten da. Husserlen pentsamenduak "bizitza" behatzen du, bizitzak bere burua esplikatzen duela aurkitzen du, hau da, beragan egitura hermeneutikoa duela (14). Horrela, Bultmannentzat hain garrantziazkoa den Heideggerren pentsamendura iristen gara. Heideggerrentzat hermeneutika giza izaeraren esplikazio esistenzial bat da, hermeneutiko arazoa giza bizitzaren izaeran bertan finkaturik dago.

Gizona, historia egile

Izan ere, giza izatea ikusten objetibatzailean hautemandako izadiko izateetatik errotik desberdina da. Gaur egun giza izate bereizia "izaera" bezala adierazten da. Hitz hontaz giza izate modu bereizia adierazi nahi da, ez landareen eta abereen "hor egote" hutsaren gisako zerbait. Gizona ez dago erabat bezala izadi gertatzearen lege-arauetara menperatua. Bere buruaz jabetu behar du, bere buruaren erantzule da. Honek esan nahi du: giza bizitza kondaira da; giza bizitzak, erabakien bidez, gizonak bere burua aukeratzen duen etorkizun batera darama. Erabakiak gizon bakoitzak bere buruaren ulertze erari jarraiki hasten dira, gizon bakoitzak bere bizitzaren betetzea, burutzea zertan ikusten duen, haren araura. Kondaira giza erabakien alorra da. Horrela ikusten denean ulertu daiteke kondaira, hau da, giza autoulermenen posibilidadadeak kondairan eraginkor izan direla ikusten denean; iraganezko autoulermen posibilidadadeak gaur eguneko ere ba dira. Eta

(14) HASENTHÜTTL, aip. lib. 485 horr.

gaur eguneko posibilidadeak iraganekoekin loturan bakarrik hauteman daitezke: Kondairaren horrelako interpretazio bati izaerazkoa (esistentzial) deitzen dio Bultmannek: interpretearen izaerari buruzko galderatik kondairan eraginkor izan diren autoulermenatara jotzen duelako.

Giza izaeraren azterketa labur hau osatzeko pondu batzuek aipatu beharrak daude oraindik:

—Gizona iragan batetatik dator. Iragan horretan autoulermen batzuk emanak zeuden, onartuak edo zalantzan jarriak. Horregatik gizonaren oraingo erabakia, iraganari buruzko erabaki bat da, bere iraganari buruzkoa. Eta une berean geroari buruzkoa.

—Ez da beharrezkoa erabakia jakinaren gainean hartzea. Askotan ohartzeke gertatzen da. Bainan ohartzeke gertatze honek berak beste gauza bat azaltzen digu: ohartzeke egindako erabakiak gizonak askotan iraganari lorturik jarraitzen duela adierazten du. Hau da: gizonaren jator edo ez jator izateko posibilidadea azaltzen du. (Iranaga, Bultmannentzat, gehienetan, bekatuzko iragana da, gizona jator izan ez den garaia).

—Gizonaren izate propioa izaera baldin bada, bere buruaren jabe izatea, bere buruaren erantzule, gizonaren izaera bereiziari etorkizunera, gerora idekitasuna dagokio, gertaera bilakatu daitekeen askatasunera idekitasuna. Kondairazko gizonen errealdadea ez da abereena bezala errealdade hertsia bat, zeharo akabaturik hor dagoena. Gizonen errealdadea kondaira da, hau da, beti bere aurrean dago, aurretik. Esan daiteke: gerozko, etorkizunezko izatea da gizonaren errealdadea.

Hermeneutiko azpiegitura hau duelarik dago gaurko interpretea kondairaren aurrean, gizonari dagokion azpiegitura hori gogoan izanik bakarrik saia daiteke kondaira ulertzen. Baldintzape honen barruan bakarrik gerta daiteke kondairako ezaguera. Orain arte ikusi dugunagatik interpretea bere buruaren aurreulermenarekin historian ageri diren giza autoulermenen galde hasten da. Kondairako gertakariak, beraz, giza autoulermen mailan ulertu beharrekoak dira. Hau da historiaren azterketan hasiera pondua, uka

ezinezkoa. Galdetu daiteke hasiera pondu hau onartzea kondaira ezagueraren objetibutasuna galtzea ez al den. *Kondaira azterkatzen duenaren subjelibidadeak bere kondairaren irudia moldatu egiten duela, zalantzan jarri ezin daitekeen zerbait da* (15). Honek ez du esan nahi kondairako gertakizunak benetan gertatzen diren ala ez, historiagilearen subjelibutasunak erabakitzen duenik. Ezagueraren maila honetan objetibutasuna lort daitekeela gauza jakina da. Arazoa sakonagoa da. Kondairako gertakizunak objetibuki finkatuz geroz, kondairako ezagutzea, kondairaren ulertzea buruturik al dago? Pentsamendu objetibatzailearen lana, noski, bukaturik dago. Kondairako errealidade objetibuaren jakitun bilakatu da historiagilea. Lehen esan dugunagatik ordea, ba dakigu kondairan beste errealidade bat ezkutaturik ba dagoela, beste maila bateko errealidadea. Eta historiagileak bere izaeraren aurreulermenari egokituko zaion ulertze bat bilatzen du, hain zuzen, kondairan. Ezagutze objetibuak bere eguneroko eta uneoroko erabaki beharrean ez dio gauza handirik laguntzen. Bainan kondairako beste errealidade horren bila abiatzea ez du gizonaren izaeraren egitura hermeneutiko horrek bakarrik determinatzen. Kondaira azterketak ba ditu bere lege-arauak ezagutze objetibatzaile gainditzea ahaldu eta galdatu egiten dutenak. Izan ere kondaira ez da gertakarien kronika bat. Aurre lan hori eginez geroz hasten da benetako kondairaren ezagutzea. Lehenik, kondairako gertakizunak bakarka azaltzen ez direlako, elkarrekin loturik baizik, bata bestearen zergatia izanaz, bata bestearen arrakastapean egonaz. Bilakaera bat da kondaira. Eta bilakaera hori bere joan-etorriekin, gertakari bakoitzaren kondairazko zihurtasuna finkaturik bakarrik ez da ezagutzen ahal. Bestetik kondaira alderdi askotatik beha daiteke. Gizona bera izate konplesu bat delako. Horregatik, kondaira alderdika bakarrik hautematen da. Eta kondaira ulermen

(15) BULTMANN: *G. und V.*, III: *Wissenschaft und Existenz*, 109 horr.

alderdi bakoitzak ez du beragan ez egia osorik, ez gezur osorik. Objektibitate alderdi bat da atzikia. Alderdi bakoitzean objektibitate zati bat lortzen da. Objektibitatea alderdi horietako bat absolutura altzaten denean galtzen da zeharo. Bainan ba dago alderdiaren une hau baino gehiago ezaguera historikoan: elkar aurkitze esistenziala. *Kondairaren irudiaren osatzean parterik ba du historiagileak bere izaerarekin. Izan ere gertakari historikoak ez dira direnak gertakari historiko bezala, interpretatzen dituenaren subjeto historikorik gabe* (16). Eta ez horrela kondairako gertakizunak ulertzeko beharrezkoa den perspektiba jarzailerik ez legokeelako bakarrik, gertakariak gertakari historiko maila esdiesteko, bere ulergaitasun osoa lortu ahal izateko bere geroari buruzko izatea, gerora zuzendurik egotea beharrezkoa duelako baizik. Geroa kondairako gertakariaren osatzaile beharrezkoa da, hori duen neurrian bakarrik lortzen du gertakari historikoak ulergaitasun betea. Geroa esaterakoan ez da gero huts bat pentsatzen, abstrakzio baten moduan, geroan gertakari hori ulertzen saiatuko den interpretearen barruan duela baizik. (Interpretearen bitartez, honen oraina iraganeko gertakari historikoaren parte bilakatzen da, geroa bereganatzen du iraganak). Horrela bakarrik da posible ezaguera historikoa, bere esanahiaren betearen bila gerora zuzenduta dagoen gertakariaren eta ulertu nahian gertakariagana galdezka datorren interpretearen arteko elkar aurkitze esistenziala burutzen denean.

Historiaren handikaldea?

Kondairako bi errealidadeez mintzatu gara: kondairaren interpretatze esistenziala hautematen duena eta pentsamendu objektibitzailearena. Bi errealidade ahal daude kondairan bata bestea-

(16) BULTMANN: *G. und V.*, III: *Wissenschaft und Existenz*, 112-113. horr.

rekiko kontraesanean? Ondorio oker bat litzake hau. Bi alderdi dituen errealdade batez mintza gaitezke. Gizonak jator edo ez jator izateko duen posibilitade bikoitzari dagokion bigatasuna. Izaera ez jatorrean gizonak bere burua bere esku dagoen mundutik ulertzen du. Jatorrean berriz, bere esku ez dagoen etorkizunetik, gerotik. Posibletasun honi kondaira objetibatuz ulertzea edo dei-hitz bezala ulertzea dagokio. Kondaira dei-hitz bezala: gizonari giza autoulermen posibilitadeak azaltzen dizkiona bezala, erañtzukizunez betetako aukera bat galdaturik.

Presupostu hauekin hasten bagara Idazteuna azterkatzen mitoz beterik dagoela ikusiko dugu. Mitoak hitzez hitz hartuz gero mundu hau ez den beste mundu batez hitzegiten dute, bainan, mitoen iritzian, mundua bezain benetakoa den mundua, errealdade objetibu betea duen mundu batez. Gizona mundu hortan ezkutuko indarren mendean aurkitzen da. Izadi jakintzek errealdadea objetibidade mailan begizatzen dutenez, mitoak baztertu egiten dituzte, desmitogileak dira, beraz, bere egituretan mitoen-tzat tokirik ez dagoelako. Jainko hipotesia ez da inola ere beharrezkoa (Laplace). Errealidadea azterkatzen dutenean ezin onar dezakete izadiz gaindiko indarren eraginik, ez izadi gertatzea abiarazteko, ez izatean eusteko, ez ezertako. Izadi gertatzea zuzentzen duten indarrak izadiari berari barneko (inmanente) zaizkio. Nolabait, kondaira jakintza bera ere desmitogile da zentzu berean, ikuste objetibatzaile batetan kondairaren bilakaera elkarlotura hitxi bat bezala ulertzen duen neurrian. Kondaira barruan bertan ageri diren indarrez bakarrik balia daiteke historiagilea kondaira esplikatzeke. Gertatzearen jarraipena ezin argi daiteke izadiz gaindiko indarren eraginez. Kondaira jakintzak ez dezake, Idazteunak bezala, kondairaren bilakatzean eragiten duen Jainkoaren ekintzaz hitzegi. Kondairako gertakizun bezala aitor dezakeena zera da, Jainkoaren ekintzarekiko sinesmena alegia, bainan ez Jainkoa bera. Sinesmen horri errealdade bat dagokion ala

ez, ez dezake jakintza historikoak jakin, pentsamendu objetiba-tzailearen begiradak ikus dezakeen errealidadearen bestaldetik legokeen zerbait ikusezina izango bait litzake. Kondaira-jakintza-rentzat hizketa guztia mitologikoa da izadiz gaindiko indarren jarduna begirada objetibatzailearen menpeko mundu barruan ikusi ta nabaitu daitekeen jardunaz bezala mintzatzen denean, eta horre-rra edozein egiarentzat argudio bezala erabiltzen duenean. Baita ere mitologiko hizketa bezala hartzen du kondaira jakintzak izadiz gaindika lekuez jardutea, ikus daitekeen mundu honetan sar-tzen diren lekuak, zerua eta infernua bezala. Zentzu honetan kon-daira jakintza ere, izadi jakintzak bezala, desmitogilea da. Baina jakintza historikoaren eginkizuna ez da hor bukatzen. Idazti sain-duetan mitoak ba daude, gehiena mito da. Kondaira-jakintzak, mito horiek interpretatzen ahalegindu behar du, ezin ditzake mi-toak, mito direla-ta, alde batera utz.

Mitoa, egia bila

Mitoak interpretatu behar baldin badira, hizkera mitologi-koaren benetako zentzuaz galdetu behar da. Mitoak objetibatu, erreparatu eta menderatu daitekeen errealidadearen bestaldetik da-goen beste errealidade batez ari dira, gizonarentzat garrantzizko adierazpena duen errealidade batez, noski; gizonarentzat osasun edo gaitzespen, grazia edo asarrea suposatzen duen errealidadea, gizonari errespeta eta esaneko izatea eskatzen diona.

Ikus eta azterka daitekeen errealidade honen bestalde dagoer errealidade bati buruz mintzatzen dela mitoa esan dugu. Galdera bat egin beharra dago, ordea. Mitoen asmoa, benetako asmoa, gizonak bere ikusgai eta aztergai bezala aurrean duen munduaz zerbait esatea da, mundu hori argitzea da, ala gizonaren beraren errealidadeaz esan nahi dute zerbait, gizonaren izaeraz? Orain arte esandakoagatik, mitoekiko arazoa hauek gizonaren izaerari bu-

ruz ulermen bat adierazten duten neurrian da gurea. Zein izaera ulermen ematen dute aditzera mitoek? Gizona ezkutukiz eta asma-kizunez betetako mundu batetan aurkitzen dela, bere zoria, zor-tea ere ezkutukiz josia dagoela. Bere biziaren jabe ez dela hau-tematen du, munduak eta giza bizitzak beren oinarria eta muga berak neur dezakeenaren eta bere esku dagoenaren gaindi dagoen indar traszendente batetan dagoela. Giza autoulermen hau mitoak objetibatu egiten du, hau da: gaindi dagoena, bestaldekoa, ha-runtzagokoa mundutar neurrietan urrutiratuta dagoena bezala ta indar traszendentea gizonaren ahalaren ondoan askoz ere handia-go bezala aurkezten ditu. Desmitogintzaren eginbearra, beraz, mitoaren sustraiko asmoa argitan jartzea da.

Desmitogintza lan hau azkeneraino eraman beharrekoa da. Jainkoaz mintzatzeak, erlijioso hizkerak, sinesmenaren esaerak gizonarentzat garrantzizko sentidurik izan nahi badute, gizonari bere benetako izaera erdiesten, bizitzen lagundu behar diote. Ez dago balio duen arrazoirik Jainkoari ta Jainkoaren ekintzari buruz nahitaez mintzaira mitologikoa egin bear dela aitortzeko, hizkera objetibatzaile batean, beraz. Hau da galdera: Jainkoaren jarduteari buruzko hizkera nahitaez mitologikoa izan behar du, objeti-batzailea, ala esistenzialki interpretatu behar da beti?

Jainkoa objetibuki finka daitekeen mundu honetako gertakizun bat ez denez, bere jardunari buruz gure izaerari buruz zerbait diogun neurrian bakarrik mintza gaitezke, gure izaera ukitzen duen Jainkoaren ekintza bezala. Jainkoaren ekintzak ukitua izate hontaz gertaera esistenzial batetaz bezala bakarrik hitzegin dai-teke, objetiba ezin daitekeen eta demostra ezin daitekeen gertaera batetaz bezala. Norbait bere izaeran topatua izatea egoera kon-kretuetan bakarrik gertatzen denez, egoera konkretu horietako baten zergatia Jainkoagan jartzea berezko gauza da egoera ho-rretan aurkitze denarentzat. Eta gauza bidezkoa da begirada objetibatzailearen menpean dagoen kausalidadearekin nahasten ez

den bitartean, minbizia heriotzaren arrazoi izan daitekeen bezala Jainkoa egoera konkretu horren arrazoi egiten ez baldin bada. Orduan mintza daiteke sinestuna izadiaren ta kondairaren gainean erregetza duen bere kreatzaile ta Jaunari buruz, baina sinestea baten aitormen bat bezala eta ez egia orokar bat bailitza, izadi jakintzetako edo kondaira filosofiako teoria bat. Bestela Jainkoaren ekintza mundutartu egingo litzake bere jainkotiartasuna galdurik. Jainko sortzaile ta jaunari buruz gizonaren autoulermen existentzialean bakarrik bidezkotzen da.

Kristoren paradoja: historia ala eskatologia?

Paradoja bat aurkitzen dugu hemen: sinestuen mailan mundu barruko gertatzea Jainko ekintzarekin berdintzen bait da. Sinestuenak gertaera konkretu batean Jainkoaren eskua ikusten du, begiratze objektibitzailearentzat gertaera berdin hori munduko gertatzea zuzentzen duten mundu barruko indarren eraginaren bihi den bitartean. Bainan paradoja ez da hor bukatzen. Kristau sinestuenarentzat gertakari bereizi bat ba dago, gertakari historiko bezala objektibuki finka daitekeena, eta une berean, Jainkoaren ekintza bereizi bat azaltzen duena: Jesusengan sinestuenara deitzen duen Jainkoaren errebelazioa. Baina ez hori bakarrik. Kristau sinestuenak gertakari honetan kondairari amaia ematen dion gertakaria ikusten du, gertakari eskatologikoa. Gertakari honen bidez Jainkoak eta kondairari bukaera jarri dio. Paradoja honetan dago beraz: gertakari historiko bat, une berean, gertakari eskatologikoa dela.

Galdera bat egin behar da orain: gertakari historiko hau kondairaren objektibutasunean hertsirik gelditzen den zerbait da, oroitzapenaren indarrez bakarrik gaurkotu daitekeena, ala gizon bakoitzaren izaeran burutzen den gertakari bezala ulertu behar da? Kondairaren objektibutasunaren barruan dagoen zerbait be-

zala ulertzen bada, iraganeko gertakizun huts bat besterik ez da, baliogo erlatibua duena, eta historiagilearen oroitzapen indarrez "gogoratua" dena. Baina ni ere izaeran topatzen nauen gertakari bezala ulertu behar baldin bada, beste zentzu batetan gaurkotu ahal izan beharko da.

Eta gertakari eskatologiko bat dela esateak horixe azaltzen digu hain zuzen, gertakari eskatologiko bezala ezin bait daiteke iraganekoa izan, kondairako gertakizunak ez bait dadukate gertaera eskatologikoak duen "behingoz betirako" esanahi eta garrantzia izaterik. Eta "behingoz betirako" izatea nahitaez dagokio Kristo-gertaerari, gertakari eskatologiko denez. Horregatik ez daiteke Kristo-gertaera kondairako beste gertaerak bezala gogoratuaz gaurkotu. Kristo-gertaeraren gaurkotzea predikuan bakarrik gerta daiteke, ez predikuan Kristo-gertaera gogoratzen zaigulako, Kristo-gertaera predikuan bertan gertatzen delako baizik, hau da, predikua bera gertaera eskatologikoa delako. Guzti hau gizonaren izaeraren egitura hermeneutikoaren mailan ulertu behar da noski. Predikuan, neri zuzendutako dei-hitz bezala, Kristo-gertaera presente egiten da, nere izaera atzitzen duen gertaera bezala. Horrela predikuan gertaera historikoaren (Kristo) eta interpretearen (kristaua) arteko elkar aurkitze esistentziala burutzen da (17).

Biblia, giza autoulermenaren bide

Testu historikoa interpretatzeko metodo hermeneutikoa beharrezkoa dela ikusi dugu. Hermeneutikak Idazteunaren desmitogintza beharrera eraman gaitu. Zer da beraz, Idazteunak gaurko gizonari esaten diona, zer aurkitzen da Idazteunean? Idazteunean giza autoulermen posibilitadeak aurkitzen dira mitoetan objetibaturik. Idazteunaren bereizitasuna ordurarte azaldu gabeko autou-

(17) Ikus guzti horretarako: BULTMANN: *G. und V.*, IV: *zur Problem der Hermeneutik*, 128-137 horr.

lermen posibilitade berri bat ematean datza. Zer dio autoulermen posibilitade berri honek?

- gizonak, jator edo ez jator izateko posibletasuna dardukala.
- gizonak jator izateko bere izaera beragandik dator-kion zerbait bezala ez baina beste iturri batekoa bezala hartu behar duela. Hau da: gizona mugatua dela, muga hori heriotza dela, ez heriotza azken muga denez, bere bizitza guztia aldrebesten duenez baizik.
- gizonaren izatearen muga hori gainditu daitekeela, errebelazioak bizia ematen duela, errebelazioa (Kristo) heriotza ezerezten duen gertakizuna delako (eta ez heriotzarik ez dagoenik erakusten duen dotrina bat). Bizitza berria ez da oraingo honen jarraipen bat, Ibk agintzen duen bizitza oraingo honetan hasi bait daiteke.
- gizonak bizitza hori beregana dezakeela gerora irerkitzen den neurrian, hau da: predikua entzun eta dei-hitz horren aurrean bere iraganari buruz erabaki bat hartzen duen neurrian (bere izatea bere buruagan oinarritzeari utziaz), eta bere benetako izatea dator-kion zerbait bezala onartzen duenean; une bakoitzean geroaren erresponsabilitatea beregain hartzen duen neurrian.
- errebelazioa predikuan azaltzen zaio gizonari, predikuan (eta honen galdatzeari erantzutean=sinesme-nean) jazoten da gertaera eskatologikoa, hau da: gizonaren izaerari kondairazkoa izatea dagokionez predikuan azaltzen zaion errebelazioaren deiari erantzuna erabakitzerakoan gizonak bere iraganeko iza-

teari amaia ematen dio, erabaki horretan gerora, bizitza berrira irekitzen den neurrian.

Gizona ez da une bateko erabakian gerora irekiz hartzen duen bizitzaren jabe bilakatzen. Sinesmenean hartzen duen bizitza ezin objetiba daiteke. Ez duenak bezala du bizitza hori. Errebelazioa-predikua-sinesmena berdin gertatzen dira: hirurak dira gertaera eskatologiko. Ibk mito apokaliptikoak erabiltzen dituenen hori adierazteko da: gizona bi garaien artean aurkitzen dela, baina ez kondairako bi garai objetibuen artean, bere iraganaren eta une bakoitzean irekitzen zaion geroaren artean baizik. Sentidu honetan, predikuak iratzarturik eta sinesmenean onaturik, erabaki une bakoitza une eskatologiko da. Ibk errebelatzen eta ematen duen askatasun ideia, hori da: gizonak bere iraganari (bekatua) buruz erabaki bat hartzeko askatasuna eta geroaren erantzukizuna beregain hartzeko askatasuna, bere izatea beregandik ez baina beste batengandik datorren zerbait bezala aukeratuaz. Hori da muga gainditurik bizitza berria (Jainkoa) hartzea (18).

Hori guztia erabakiaren unean gertatzen da. Une hori (errebelazioarena, predikuarena, sinesmenarena) gizonaren izaera mailakoa da, ezin objetibatuzkoa. Gizona ez da bizitzaren, sinesmenaren jabe bilakatzen. Eman bezala du, eta beti galtzeko arriskuan dago. Uneoro berritu beharreko erabakia da beraz.

Izan ere sinismena ez da munduan gertatutako gerta-kizun baten jakitun bilakatzea, ez eta ere borondatearen argitze bat, egiazkotzat jo beharko litzakeen dotrina harriarri bat, dogma bat. Esaneko izatea da, Jainkoari esaneko, ez jeneralean, une bakoitzean beti berriz esaneko izanaz baizik. Horrela sinesleak, bere oraina bekatuzko, Jainkoaren epaipean dagoen iragan batetatik datorrena

bezala ulertzen du, baina une berean Hitzean topatzen duen Jainkoaren graziak bekatuzko iragan horretatik askatzen duelarik (19).

(18) Ikus: BULTMANN, *G. und V.*, III: *Der Begriff der Offenbarung Im NT*, 1-34 horr. Gizonaren garaien arteko izateari: *G. und V.*, III, *Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem NT*, 35-54 horr. Baita ere *G. und V.*, III: *Geschichte und Eschatologie im NT*, 91-106 horr.

Askatasunari buruz: *G. und V.*, IV: *Freiheit nach antiken und christlichem Verständnis*, 42-55 horr.

(19) BULTMANN: *G. und V.*, III: *Der Begriff der Offenbarung im NT*, 30 horr.

PAUL TILlich
joseba arregi

Teologiaren gaur eguneko eginkizunari buruzko go-goeta, kristau predikuaren eraginik ezari ta bere berri-tzearen beharrari buruzkoa, galdera berdinarean aurrean aurkitzen da gaur beti: zein da errebelazioak agertzen duen errealidadearen harremana guk ezagutu eta bizi dugun errealidadearekiko, sinesmenarena pentsamendua-rekiko, otoitzarena lanarekiko, erlijioarena kulturarekiko, motz eta labur, Jainkoarena munduarekiko? Nola bizi ta lekukotu dezakegu guk Jainkoaren errealidadea munduko errealidadean, kanpotik edo goitik behera ezarritako lege arrotz bezala ager ez dakigun, zuzenki ta nahitaez dago-kigun eta gure artean gertatzen den zerbait bezala baizik? Teologiari eta Elizari gaurko galderarik zorrotzena sines-mena nola benetako bilakatu daitekeen ta sinesmen-berria gizonei nola sinesgarriki esan lekiekeen da. Bi galderak elkarri loturik doaz: kristau sinesmenaren sinesgarritasu-nari buruzko galdera bere errealidadeari buruzkoa da. Galdera honi ekiten dio, hain zuzen, Tillichek eta hortan ihardun du bere bizi guztian (20).

(20) ZHRNT, H.: *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhu nderi*. R. Piper & Co. Verlag. Munchen. 2. ed. 1967. 382 horr.

Paul Tillich, Barth eta Bultmann bezala, Alemanian jaioa da, baina Hitlerrek bere irakasleagoa kendutako lehenengo irakasle ez judutarra izanik, Ameriketara jo zuen, Ipar Ameriketara, eta bere lanik gehiena han burutu zuen, ingleseraz. Tillich ere, Barth eta Bultmann bezala, teologia liberaletik dator. Dato hau beraz, Tillichen teologian garrantzizkoa izango da, beste bietan bezala. Hala ere, Tillichen teologia liberalarekin haustea beste era batekoa izango da, nolana ere. Tillichen teologia mugatu eta mamituko duena, batez ere, garai batetan sirturik eta hezirik beste garai baten hasieran edo ate aurrean egotearen kontzientzia izango da. Kondairako bi garaien arteko belaunaldi batekoa izatearen sentimendu honek eta horrela mundu osoa zauritzen duen leize batetan bizitzeak eragiten dio gehienbat Tillichen pentsamenduari ta lanari. *Munduiraultza baten erdian gaude. Iraultza honek giza izatearen mailla guztiei ekin die eta munduaren eta bizitzaren zentzu berri bat ekarri du. Gure itxaropen bakarra garaien artean zubi bat izatea da* (21). Sentimendu, kontzientzia ta larritasun hau bi mundugudateak sortu zuten Tillichen baitan. Bi mundugudate hauk, Tillichentzat, munduiraultzaren atal dira. Eta ez dira ustekabeak sortu eta gertatutakoak, gizatxar batzuek eragindakoak, 19. eta 20. mendeetako gizarte burgesaren joera ta egiturak bide sortutako halabezar estukturala baizik. Tillichek garai horiek bizi izan ditu, larrialdi, gudu, etsipen garaiak. Gaur eguneko gizona bi garaien artean ikusten du. Joandako garaia, 19. mendea bere joera ta sen idealistekin. Oraingoa, berriz, 20. mendea, beldur ta zalantzaren garaia. XIX mendean kondairaren etengabeko aurrerapenaren kontzientzia. Hogeigarrenean, eten-gabeko krisis baten sentimendua.

Tillichek gertakari eta egoera horiek mugaturik ikusten du

(21) TILLICH, P.: *Ethik in einer sich wandelnden Welt*, (1941). *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit* liburuan. Stuttgart, 1950. 196 horr.

gaurko gizona, bere burua bezala. Honela deskribatzen du 20. mendeko gizona:

Elkarren antzeko katastrofe hilara bat du bere atzea. Bainan ez hori bakarrik, katastrofe posiblez jositako egoera batetan bizi da oraindik. Aurrerapenaz mintzatu beharrean, krisiaz mintzatzen da... Itsaso mehatsagarri batek bezala den guztia garbitzen duen ez-izatea bizi izan du. Bere zoria, zortea bizi izan du, bere bapateko, asma ezineko gizonen eta herrien bizitzan tinko zirudien guztiaren barne-hausteaz. Heriotza bizi izan du, kontaezin-ahalekoen heriotza, euren aurrean bizitza bete bat zutena; eta bere izate propioaren mehatsa lez bizi izan du heriotza. Errua bizi izan du, gizonaren irudimenean kabitzen ez den neurrikoa, eta bera ere errudun dela ikusi du, isilaren bidez besterik ez bada bera ere errudun bilakatu bait da... Dudatzen ikasi du, ez besteen judizioetan bakarrik, bere baitan tinkoena bezala zuen haretan ere bai. Zalantza alderdirik gabeko sinesmen zihurtasunik ez da gelditu, eta bere izatearen zentzuari buruzko galdera bere baitan azaltzen denean, leize zulo bat irekitzen zaio bere aurrean, gizonik ausartenari ere beldur egiten dion leizea: zentzugabetasunaren leizea, alegia (22).

Historiatik egia

Garai bakoitzeko gizonaren egoera "esistentziala" teologoa-
rentzat garrantzizkoa bada, Tillichentzat bere pentsatze guztiaren
abe da. Tillich, berak bizi izandako garaiko gizonaren galderak
sortutako arazoei erantzun bat bilatzen saiatuko da. Kondairako
momentu jakin hori bizitzetik sortuko zaizkio Tillichi bere pentsa-
menduari bereizgarririk nagusienak: bilakaera historikoaren kon-
zientzia, egia bilakaera historiko horren barruan bilatzea, eta ez

(22) TILLICH, P.: *Das christliche Menschenbild im 20. Jahrhundert*, (1955).
Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs lanean, Stuttgart, 1962. 128
horr. eta hurrengoak.

kondairatik eta honen bilakatzetik at gelditzen den zerbait bezala; egiarenganako sena, gizonaren egoeraren kontzientzia etab. Kondaira, beraz, bere teologiaren problema nagusienetako bat bihurtzen da. Ez galdetze historiko-kritiko baten zentzu hestuan, errealidade historiko guztiaren zentzu ta izanari buruzko galderaren zentzu zabalean baizik. Honetatik dator Tillichen pentsamenduan ontologiak duen garrantzia, hau da: izateari buruzko galdera eta izateari buruzko azterketa. Bainan beti bilakatzen dagoen izatearena: izaneko gutzia izatera iritsi nahi du. Egiak, izateak bezala, zori bat du, zorte bat. Horregatik, bere burua zortean bizidunak bakarrik atzi dezake egia. Ezaguera ekintza bakoitza, ekintza historikoa da. Egia, kondairan gertatzen denez, ez da inoiz behinbetikoa, erabatekoa, bukatua, orokarra. Aitzitik baizik, beti irekirik dago, egikaritze berriak bilatuaz bere burua gainditzen du beti. Tillichen iritzian, egia horrela ulertzen ez bada, mundu honetara loturik dagoen gizon mugatuarentzat ez dago inolako egiarik. Burutapen hauek filosofiarako bezainbat balio dute teologiarako. Ponderu honetan Tillich Barthen aurka dago. Barthentzat egia definitibua Idazteunean dago behinbetirako. Tillichek berriz, Jainkoaren errebelazioa aldatu ez baina modu berri batera adierazi beharraren uste sendoa du, gaurko eguneko eta gaurko munduko egoera eraberritura itzuli.

Bi alderdi dira, beraz, Tillichek bere pentsatze lanean go-goan hartzen dituenak: gizonaren gaur eguneko egoera ta errebelazioaren egia egoera horretara egokitu beharra. Gaur eguneko gizona, kristau errebelazioaren mundutik kanpora dagoena, autonomia edo beregaitasuna duena eta, hala ere, bere beregaitasunean zihurtasunik gabe aurkitzen dena, hainbeste aldatu mundu honetan bere lekurik aurkitzen ez duena, sakonaren zentzua, hau da, nahitaezkoaren, erlijiosoaren zentzua galdu duena, besterik ezean produzitu bakarrik egiten duena, Zentzuaz gehiago galdetzen ez duena, mundu-ikusmirarik gehiago ez dadukana,

izateko adorerik gehiago ez duena, etsipen osoaren inguruan dabilena —bere burua botere arrotz bati manperatzen ez badio—, egiarekiko galderari buruz axolagabe bihurtu dena. Egoera hone-tan dagoen gizonarentzat berritzuli behar da errebelazioaren egia. Kristautasunaren eskaintza betikoa da: sinesteko adorea, sines-menaren indarra, Jainkoarekin adiskidetzea, Jainkoarekin, bere buruarekin, eta munduarekin, hau da: osasuna, salbamena. Guzti hau, ordea, gaurko gizonarentzat itzuli beharra dago, honek ulertu ahal izan dezan. Egia itzultze lan honetan Tillichen pentsamendu gidaria hau da: erlijioso burutapenak, gogamenak bere zentzua galdu dute, ulergaitz bilakatu dira. Horregatik Tillichek “Jainkoa” hitza baztertu egingo du (*arimak irabazi nahi baldin ba-dituzu, burutapenak, gogamenak berrirabazi behar dituzu lehenik*) eta ‘izateari berari buruz’, “izatearen botereaz”, “izatearen zen-tzu eta oinarriaz”, “sakonaz”, “absolutuaz”, “nahitaezkoaz” min-tzatuko da atseginago. Burutapen hauek ez dira Tillichentzat Jain-koa hitzaren ordezkioak, hitz honen esanahira daraman ateko giltza baizik. Tillichen lehenengo asmoa ez bait da gizonak salbatzeko asmo misiolaria, egiarekiko maitasuna baizik. Horregatik ahale-gintzen da egiaren eta gizonaren artean zubi bat zabaltzen. Bar-thek eta Bultmannek hesiak altzatzen dituzten bitartean, Tillichek tarteko izatea bilatzen du. Bestela, kondairan zehar gertatu den bezala, jakintza sinesmen ezarekin elkaturik joango da, eta si-nesmena (kristautasuna) ezjakinarekin. Teologia liberalak Jainkoa eta mundua azkenean nahaspillatu egin zituen, teologia dialekti-koak berriz, zubirik gabeko leize bat zabaldu du Jainkoaren ta gizonaren artean. Tillichek hirugarren bide bat ireki nahi du. Ez du ez alde batera ez bestera erori nahi, bien arteko mugan galdi-tzen da.

Korrelazioaren metodologia

Bi alderdiak, Jainkoa ta gizona, elkarturik eutsi nahi izatea da Tillichen pentsamenduaren bereizgarria. Arazoa ez da nondik hasi, Jainkoaren errebelazioa den Jesukristogandik ala gizon konkretuagandik. Batetik edo bestetik hasi beti bi alderdiak erreparatu beharko dira, bien arteko *harremana* gogoan eduki beharko. Ahalegin honek ematen dio izena Tillichen metodoari; korrelazioaren metodologia. Jainkoa guretzat eta gu Jainkoarentzat. Jainkoa, noski, ez da gizonaren menpeko, baina bere buruaren errebelatzean gizonarengana dator, pertsonen arteko harreman batetan. Korrelazio hau bi mailatan ikus dezakegu. Lehenik erlijioaren bizitzan. Tillichen ustetan, ez dago kontraesan absoluturik erlijioaren ta errebelazioaren artean (gogora Barth). Errebelazioak beti du alderdi objetibu bat eta alderdi subjektibu bat. Gauzazko alderdia, Jainkoak bere burua errebelatzen du. Norberaren alderdia, gizonak hartzen du errebelazio hori. Bi alderdiak bat egiten dutenean bakarrik mintza gaitzke errebelazioaz, hau da: erlijiorik gabe ez dago errebelaziorik, errebelazioaren alderdi subjektibua erlijioa bait da. Ez dago errebelazio abstrakturik, egoera ta baldintzape jakin batzuetan burutzen denaz beste. Idazteuna Jainkoaren errebelazioaren liburua da, bai, bainan baita judutarren erlijioaren liburua ere, hau da, judutarrak Jainkoaren errebelazioa nola hartzen zuten darakuskiguna. Errebelazioa eta honen hartzea hertsiki loturik daude, beraz.

Bigarrenez, ezagutzearen aldetik. Hemen galdera-erantzun harremana aurkitzen dugu. Jainkoak gizonen galderei erantzuten die, eta Jainkoaren erantzunen endarpean egiten ditu galderak gizonak. Giza izaera barruan sortzen diren galderak filosofiak azaltzen ditu, eta teologiak, galderak gidaturik, Jainkoaren errebelazioan aurkitzen diren erantzunak formulatzen ditu. Giza izaeraren galderei egokitzen direnean bakarrik dira baliozko kristau errebe-

lazioaren erantzunak. Eta errebelazioak gizonari berari benetan dagozkion galderak bakarrik ditu erantzuten. Galdera hauek aintzinatik dira ezagunak, eta gizon bakoitzak bere aurtzaroen egiten dituen galderekin antz handia dute: erruari buruzko galdera, oinazeari buruzkoa, maitasunari buruzkoa, bizitzaren zentzuaz, heriotzaz. Galdera hauen lantzea filosofiari dagokio, nahiz teologo batek burutu. Horregatik kristautasunaren berezko kide deitzen dio Tillichek esistentzialismoari. Errebelazioan aurkitzen ditugun erantzunen galderak egiten ditu esistentzialismoak. Galdera esistentzialak eta erantzun teologikoak nolabait elkarren menpeko dira, eta une berean, elkarrengandik aske. Elkarrengandik aske, galdera esistentzialak ezin bait daitezke erantzun teologikoetatik erakarri, eta alderantziz: erantzunak ezin daitezke galderetatik erakarri. Gizona galdera da, bainan ez erantzuna. Elkaren menpeko ere ba dira, ordea: galderen forma sorlekua duten sistema teologikoak gizaturik gelditzen da, eta erantzunak, formalki, galderen egituren menpeko dira. Elkar egokitze edo korrelazio hauek azaltzen dira beraz: ez-izatea bide dela giza izateak sofrizten duen mehatsa batetik, Jainkoa izatearen mugarik gabeko indarra bezala bestetik. Beldurra, mugatasunaren ohartze lez; Jainkoa adorearen mugarik gabeko oinarria; gure izaera historikoaren ezkutukia, Jainkoaren erreinua, kondairaren zentzua, burutze eta batasuna; adimena-errebelazioa; izatea-Jainkoa; izaera-Kristo; bizitza- Espiritua; kondaira-Jainkoaren erreinua.

Filosofia zertarako?

Jakintza mailan korrelazio hau teologiaren eta filosofiaren artekoa da. Ezinezko ahalegina iruditzen zaio Tillichi teologian burutapen filosofikoak alde batera utzi nahi izatea. Filosofiaren galdera hau da: zer adierazi nahi da zerbait ba dela esaten denean. Filosofia diren guztien oinarrian dautza lege, egitura eta motak

ezagutzen saiatzen da. Teologiak berak ere izatearekin zerikusirik ba du. Bere esaldirik xeheenek ere izateari datzeko: Jainkoa *da*. Erlijiorik gabe errebelaziorik posible ez den bezala, teologia ere ezineko litzake filosofiari gabe. Jainkoa dela zein sentidutan esan daitekeen jakin nahi dutenei teologiak ezin adierazi ahal izango lieke Jainkoaren izatearen esanahia galdera ontologikoa lantzen duen filosofiari gabe.

Gizona da galdera ontologikoa egiten duen izaki bakarra, gizona da izateaz galdetzen duen izaki bakarra. Ez-izatearen mehatsopean sortzen zaio galdera hori gizonari, ez-izatearen beldurraz. Izatearen zentzu eta oinarriaz galdetzen du. Zergatik ba da zerbait eta ez deus? Gizona izatearen zentzu ta oinarriari buruz galdetzen ari denean, azken errealidadeari buruz galdezka ari da, benetako errealidadeari buruz, berari nahitaez dagokion errealidadeari buruz. Eta gizonak izateari buruzko galdera hauek egiten ditu bera izate eta ez-izate nahas dura bat delako, izatean parterik izanik, hala ere izatetik berezirik aurkitzen da. Egoera honetan gizonari bere mugatasuna agertzen zaio. Mugatuaren ta mugagabearen arteko mugan aurkitzen da gizona, askatasun mugatu bat, beste izakiak ez bezala. Hori du bere neke eta oinazea, bere handitasun eta zorigaitza, bere zorigaitzaren handia. Hauek dira gizonaren galdera larriak. Bere mugatasunaren kontzientziarik ba du, mugagabearen susmorik ba duelako; bere osotasun ezaren kontzientzia, osotasunaren susmorik ba duelako; bere hilkortasunarena, betikotasuna nolabait igartzen duelako. Gizonak izatearen betearen, osoaren susmorik ba du, bainan izate horretatik berezirik dago. Tillichek bereizi egote horri erorketa izena ematen dio, bekatuaren erorketa. Bainan erorketa hori ontologi izate mailan ulertzen du, ez moral mailan, izate mailetik izaera mailara erortzea, esistenzialki beraz. Erorketa, bekatu, norberegaltze; gizona bere benetako izatetik galdurik dago. Hiru mailatan burutzen da norberegaltze hau: iaztearen oinarriarekiko, bere burua-

rekiko, beste gizonetikiko. Hori da bekatua. Berez ez da erru personal bat, zori bat baizik. Hala ere, gizon bakoitzak zori horretan parte harturik errudun bilakatzen da. Jatorrizko bekatuaren problema da hau.

Eta Jainkoaz zer?

Gizonak izateari buruz galde egiten duenean —bekatu, erru, zentzugabetasun, hilkortasun, heriotza—, muga guzti hauek gaindi ditzazkeen indarrak galdetzen du, ez-izatea gainditu dezakeen izatearen indarrak. Indar honi Jainko deitzen dio Tillichek. Errealidadearen azaletik barrena izate guztiaren zentzu ta oinarriaz norbaitek galdetzen duenean, jakinaren gainean edo ohartzeko, Jainkoaz galdetzen du. Tillich ez da goi batetaz mintzaten, sakonaz baizik. Baina hori ez da lekuzko aldaketa bat bakarrik. Zerbait gehiago adierazi nahi du, Jainkoa ez dela ez goian ez behean bilatu behar, barnean baizik. Sakonak ez du lekune bat adierazten, errealidadearen neurri bat baizik. Jainkoaz galdetzeak beraz ez du mundua utzirik goi alde batera jotzea suposatzen, errealidadean barna abiatzea baizik, bere izaeran barna, bere izaeraren harremanetan barna, beste gizonetara. Sakonean nahitaezkoa ager daiteke. Izan ere, edozein unetan gerta daiteke izate mugatu zati bat bere sakontasunean azaltze ta horrela niretzat mugagabeko desio bezala agertzea. Hori gertatzen den bakoitzean Jainkoak topatzen nau. Erlijioso izateak horixe adierazi nahi du: bizitzaren azken ta nahitaezko zentzuaz galdetzea. Erlijioa, berriz, gizonari azken finean eta nahitaez dagokiona. Jainkoa “izatea-bera” bait da. Horregatik, Tillichek izandun guztietan Jainkoa aurki ta azal dezake. Baina honek ez du esan nahi Tillichen pentsamenduan Jainkoa ta izandunak nahasten direnik. Jainkoak dena neurririk gabe gainditzen du. Horregatik Jainkoari buruzko esaldi bakoitza errealidadeari buruzkoa da, bainan zentzu honetan bakarrik; errealida-

deari buruzko esaldiak, Jainkoari buruzkoa denez, errealidadea bera gainditu, gainartekotzen duenez. Horrela sujetu-objetu eskema gainditzen ahal du Tillichek. Galde daiteke ontologiak Tillichen izateari buruzko hizketa aspergarri ez ote duen bihurtzen. Ez. Tillichentzat izateak sortze indar bizi bat adierazten bait du. Izateak ez-izateak beti beregan du eta uneoro gainditu behar du, bere burua baieztuaz. Jainkoa bera ere beragan eta bere kreazioan ez-izatea etengabe gainditzen ari den biziduna da. Honegatik da izandun guztiaren oinarri.

Tillichek ez du sujetu-objetu eskema bakarrik baztertzen; berdin egiten du naturalismo-supranaturalismo bereizketarekin, eta autonomo-heteronomo bereizketarekin. Bigatasun hoietan hirugarren bidea bilatzen saiatzen da, ez hirugarren bide bat izan behar duela ta, honen asmatzen jartzen delako. Hirugarren bideari jarraitzea bere ontologiaren ondorio da, errealidade guztian honen mugatasuna gaindituz Jainkoa ikustearen ondorio. Horregatik baztertzen du Jainkoa errealidadetik aparte, honen gaidik jartzen duen supranaturalismoa. Honek errealidadea mailatan pentsatzen du, goreneko mailan Jainkoa jarririk goreneko izatea denez. Horrela Jainkoa izate bat gehiago da beste izateen artean, nahiz gorenena izan. Gizonaren gai bilakatzen da horrela Jainkoa. Naturalismoak berriz, Jainkoa eta izadia berdintzen ditu. Jainkoa izadiaren beraren oinarri sortzailearen izen bezala erabiltzen du. Horrela ere Jainkoa mugabarruan erortzen da. Arrazoi berdinetatik baztertzen ditu heteronomia —gizonarentzat errespetorik gabe, lege arrotz bat leporatzen bait dio— eta autonomia —formal eta huts bihurtu denean bizitzaren azken ta nahitaezko zentzuaren galdera ahazturik, sekular eta arro bilakatzen delako—. Teonomiaren bidea aukeratzen du: Jainkoa da bai gizonaren lege eta indarra, baina ez goitik edo kanpotik ezarria, honen bizitzaren barrutik baizik.

Erljio sinboluak

Jainkoaren ta gizonaren arteko harremanak Jainkoaz mintzatzeko era ere determinatzen dute. Tillichen ustetan Jainkoaz zuzenki mintzatzerik ez dago. Zuzenki Jainkoaz esan daitekeen gauza bakarra zera da, "izatea-bera" dela, alegia. Gainontzean beti sinboluez baliaturik hitzegin behar dugu Jainkoaz. Sinbolu erlijiosoak esperimentaturiko errealidadeari hartuak dira. Muga-gabearekiko gure harremana adierazteko mugatuaz baliatzen da erlijioa. Bi eratarata adierazten dute sinboloek gure mugagabearekiko harremana: positibuki, sinboluak, bere mintzaera bereziaren bidez salatzen duten errealidadearen indar eta zentzuan partedun direlako, eta negatibuki, bere burua gaindituaz berek baino neurrigabe askoz ere gehiago den zerbait salatzen dutenez.

Jainkoaz sinbolu bidez mintzatzeak ez du esan nahi mintzaera hau ez sinbolukoa bezain benetakoa ez denik. Sinbolu mintzaerak arrisku bat du, ordea, beti berarekin: medio bezala ulertu beharrean helburu bezala ulertzea. Sinboluak, sinboluaz gandi dagoen zerbait salatzen du. Jainkoaz sinbolu bidez mintzatzeak Jainkoaren ezkutukia gordetzeko eginkizuna hartzen du. Bainan eginkizun hori ezin bete dezake sinboluak hitzez-hitz ulertzen direnean eta ez beste zerbaiten adierazle bezala. Sinboluen baliogoa ez da betikoa. Garai eta gizarte konkretu batetan, agian, sinboluak erraz burutu dezake bere medio eta bide eginkizuna. Baina sinbolu horrek berak, agian, beste garai eta gizarte baterako ez du batere baliorik izango, ulergaitz izan daiteke. Gizarte bakoitzak bere sinboluak sortzen ditu, hurrengo gizarte batetan sentidurik gabeko bilakatu daitezken sinboluak.

Teologia, galdera baten erantzuna

Tillichek, supranaturalismo-naturalismo eskema, heteronomo-autonomo eskema gainditu nahirik hirugarren bide bati ekiten diola ikusi dugu. Arrazoi berdinagatik dio Jainkoari buruzko hitzegite guztia sinbolikoa izan behar duela. Gizona mundu honetako errealitatean itsatsirik bait dago eta beste zerbait bilatu nahi baldin badu, mundu honen eta bere buruaren mugatasunak eraginda, hori ezin dezake mundu hau ukaturik egin, mundu hau aitorturik baizik. Nola, ordea, gainditu gizonaren errealidadearen mugatasuna eta ezina? Ikusi dugu Tillich Jainkoaz izatearen mugatasuna eta ezina gainditzen dituen izatearen indarrak eta zentzuaz bezala mintzatzen dela. Horregatik Jesukristoz hitzegiterakoan izate berriaz hitzegingo du. Baina izate berria teologiaren edo errebela-zioaren erantzun bezala galdera baten erantzun behar du izan. Zein da galdera, problema? Gizona izatearen sentiduari buruz galdetzera bultzatzen duen ez-izatearen aurreko beldurra hiru eratarata ager daiteke: ez-izateak gizonaren bere buruaren izatezko baiezteak jartzen du kolokan. Beldurra, lehen maila batetan zortearen aurreko beldurra da. Orokar, heriotzaren aurreko beldurra. Edo ez-izateak gizonaren bere buruaren moral mailako baiezteak jartzen du kolokan. Orduan beldurra, lehen maila batetan, erruaren beldur bezala azaltzen da. Orokar, betiko gaitzespenaren beldur bezala. Edo ez-izateak gizonaren bere buruaren espiritual mailako baiezteak jartzen du kolokan. Orduan beldurra, erlatibuki, hutsaren aurreko beldur bezala agertzen da. Orokar, zentzugabetasunari beldur bezala. Gaur eguneko galderak, Tillichen ustetan, sentiduz, itxaropenez, indar berriz betetako errealidade bat bilatzen du. Gaur eguneko arazoa ere —benetako erlijio guztien betiko arazoa bait da— gizonaren eta Jainkoaren ber-elkartzearen arazoa da. Bainan gizonaren Jainkoarekiko ber-elkartze honek gaurko gizonari bere egoera esistentzian zerbait esan nahi badio, ezin

formula daiteke giza banakoaren arima salbazio bezala. Izadi berri batetaz, errealidade berri batetaz, izate berri batetaz galdetzen duen galdera askoz zabalagoari erantzun behar dio. Eta horrela, zabaleko horretan erantzuten du errebelazioak. Jesukristo da, Tillichek dioenez, gizonak bilatzen duen izate berria. Jesukristogan izate berria pertsonazko bizitza batetan agertu da. Hau da kristautasunaren guztia besarkatzen duen paradoja bakarra. Zera adierazten du: Jesukristogan izaeraren baldintzapetan benetako izatea agertu dela, baina, hala ere, izaerak menperatua izan gabe. Hau da, hain zuzen, hebertarren epistolari esaten dena: *Denetan gu bezala tentatua, hala ere bekatu gabea*. Gu bezalakoa, izaeraren baldintzapean bizi izan bait zen, eta hala ere baldintzape horien lepotik garaipena lortu zuen, Jainkoarekiko loturari, elkartasunari heriotza arte eutsi ziolako, hau da, izatearekin elkarturik iraun zuelako.

Jainkoarekiko batasuna gordetzeak ez du adierazten moral mailako lorpen bat. Jesus ez zen bere moral mailako lorpenagatik Kristo bilakatu, bere izateagatik baizik. Berak egindako guztia —hitz, ekintza, sofrimendu, barne bizitza— zera da: Jesusen baitako Jainkoaren orainak lortutakoa, izate berriaren azalpenak. Jesukristo izaeraren baldintzapean bizi izanik izate eta izaeraren arteko leizea zubitatu du, Jainkoarekiko batasuna galdu ez duelako. Gizonaren norberegaltzea, alienazioa, bekatua printzipalki gainditua dago. Tillichek printzipalki esaten duenean zera adierazi nahi du: izaera guztietan barna eragiten duen bilakaera edo prozesu bati hasiera eta indarra eman diola. Errealidade berri bat bidetan dagoela, kreazio berri bat. Izan ere kristautasunaren eginkizuna ez bait da bere burua, kristautasuna albistatzea, ta predikatzea, kreazio berria baizik.

Errealismoaren fededun

Tillichen pentsatze teologikoaren hasieran bi munduguduen esperientzia ikusi dugu, gizarte idealista-burges baten hondamendia bizi izan duen gizona, itxaropenaren ordeztasuna eta zentzugabetasuna, ezertaz ajolarik eza, errua bizi izan dituen gizona. Errealidadea, mundua, bere izatea bere arrotz bihurtu zaizkion gizona. Gizon honi eta bere galdera ta problemei erantzun bat emateko Tillichek ez du errealidadetik ihes egin, errealidade honen barruan bilatzen du errealidade gaixo honen gainartekatzera (sendatzera) eraman dezakeen indarra. Errealidadetik ihes egiten ez duelako, Jainkoaren errebelazioa errealidadean bertan aurkitzen saiatzen delako bere pentsamenduari errealismo-sinesle izena eman izan zaio. Tillichen pentsamendua errealista da, berarentzat erlijioa ez da goi edo errealidade berezi batetaz hitzegitea, guk bizi dugun eta inguratzen gaituen errealidadeaz mintzatzea baizik. Sineslea, berriz, errealidadearen azalean gelditu gabe, bere sako-nera jotzen duelako, han jainkotiar oinarri eta zentzua hautemateko. Errealidadetik ihes ez egite honek ez du esan nahi Jainkoa eta errealidadea berdintzen direnik. Arazoa hau da: errealidade mugatu honetan jainkotiarrak zentzu eta oinarri trazendentala bezala nola azaltzen den ikustea. Eta Tillichek bere pentsamendua errealidadeari ihesik egiten ez dion bezala, ez dio orainari ere ihesik egiten iraganera itzulirik. Errealidadean sarturik dago eta honen bilakaeran. Horregatik kreazio ekintza ez da iraganeko gertaera bat, gauza guztien kreaturtasuna eta oinarri sortzailearekiko harremana baizik. Horregatik ere, arazoa ez da arazo kristologikoak (Kristoren nortasun eta ekintza) berriz diskutatzea, izate berria deskribatzea baizik. Horregatik ere ez daduka zentzurik judutar eta aintzinkristau apokaliptika defentsatzeak, ekite historiko guztiaren barruan dagoen azken zentzuaz galdetzeak baizik.

Edozein errealidade bilaka daiteke guretzat "Jainkoaren hitz".

Sinesmena, beraz, Tillichen iritziz, ez da ekintza intelektual bat gizon osoa besarkatzen duen ekintza baizik. Ezagutzeak eta bizitzeak elkarturik joan behar dute. Honetan Tillich tradizio luze baten jarraitzaile da: Parmenides, Agustin, Eckhart, Paracelsus, Böhme, Goete, Schelling, Hegelen jarraitzaile garai berrietako teknika hutsezko jakintzaren jaurgoaren kontra. Jaurgo honetan gizona bera objektu bilakatzen da. Tillich gizona erdibitzearen kontra altzatzen da: batetik "odolik gabeko adimena" eta bestetik espiritu ta zentzurik gabeko bizitza. Sinesmena bi alderdiak besarkatzen dituen zerbait da, hau da sentimendua eta bihotza alde batera utzi gabe. Honek ez du esan nahi sinesmenean zentzugabekeriarik gertatzen denik, sinesmenean errealidadearen zentzurik sakonena gizonaz jabetzen dela baizik. Hori ezin daiteke gizonaren ahaletik gertatu, graziaren ekintza bezala bakarrik da posible. Jainkoaren grazia, errealidadearen sakonaren zentzu eta oinarriaz ohartzeko eta horiek ikusi ahal izateko Tillichentzat ez dago maila berezirik, guztia errealidade da, eta Jainkoa errealidade honen barruan bilatu behar da. Horregatik Tillichentzat munduko den guztiak du Jainkoarekiko erlazio bat. Erlijioa ez da giza bizitzaren maila berezi bat, giza espirituaren eginkizun berezi bat, giza espirituaren eginkizun guztietan nahitaezkoaren indarraren esperimentzia baizik. Harreman hestuan ikusten ditu, beraz, Tillichek erlijioa eta Kultura. Erlijioa berarentzat kulturaren mamia da, eta kultura erlijioaren moldea. Erlijioa esaterakoan nahitaezko sentidua esan nahi da, mamia, moldeak mami horren zerbitzuko sinboluak izanik. Kultura esaterakoan berriz, sentidu mugatua edo baldintzatua esan nahi da. Mamiak, nahitaezko zentzuak, zeharka eta moldeetan ezkutaturik ekiten du. Tillichek, beraz, profanotasuna kristautasunaren sustraiko elementu bezala ber-aurkitu du (23).

Kritika bideak

Erraz ikusi daitekeenez, Tillichen teologiari teologia filosofikoa deitu izan zaio. Horregatik Tillichi egindako kritikak bi alderditatik etorriko dira: Tillich ontologiaz eta izateaz mintzatzen da gustora Jainkoa hitza erabili gabe. Hori dela ta, teologo askok zera galdetzen du, Jainkoa eta "izatea bera" berdintzen direnez geror Jainkoari hain berezko zaion pertsona izatea ez ote den galtzen, alegia. Filosofia alderditik berriz, zera salatzen zaio: Tillichek egiten duen ontologia ez dela filosofiazkoa, teologiaren menpeko dela, alegia. Tillichen izatearen ideia ez dela filosofiazko azterketaz lortutakoa, kreazioaren erlijiozko egiaren itzalpean sortutakoa baizik.

(23) Tillichi buruz esandako guztirako ikus: ZAHARNT: aip. lib.: *Die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt*. Tillichek protestantismoan duen lekuaz eta garrantziaz, obra berean, 10. kapituloan: *Ende der protestantischen Ara?*

PENTSALARION NONDINORAKOA
joseba arregi

Barth, Bultmann eta Tillichen teologien apur batzuek kaskar eta labur presentatuz geroz, galdera bat egin behar diogu geure buruari: zein da hiru teologo horien garrantzia gaurko egunean guretzako?

Tradizio baten haria

Hasiera hasieratik ikusten dugun gauza bat hiru teologo horiek tradizio batetan itsatsiak egotea da. Tradizio honen alde edo kontra egoteak, tradizio honekin loturik egoteko bi modu diferente adierazten ditu. Baina tradizioa hor dago. Hiru teologo hauen kasuan teologia liberalaren tradizioa da. Hirurak, modu batetara edo bestera, tradizio honen aurka aldatzen dira. Baina aurka jartzeak berak tradizioaren ukatu ezina, ahaztu ezina adierazten du. Tradizioa ahaztu ezinak, era batera edo bestera tradizio baten jarraipenean egoteak, garrantzi handiko gauza bat adierazten du, nere iritzian: erantzunak diferenteak izan daitezkeela, galderak egiteko moduak berriak direlako, baina funtsean, sus-

traian, gizadiaren hasieratik galdera berdinak dabilzela dantzan han ta hemen. Aurreneko momentu batetan izugarrizko berrikuntza deritzagun zerbait, ondo aztertuz geroz, bere zuztarrak kondairan barruan dituela ikusten da. Teoria edo ideologia bat —dela filosofian, dela teologian— zeharo berritzaletzat jotzeak gure perspektiba historiko bat izateko gaitasunik eza du arrazoi. Ideologia eta teoria berriak berak, hain zuzen, ahal bezain laister bere burua kondaira dela bide justifikatzen saiatzen dira.

Barth, Bultmann eta Tillich teologia liberaletik datoz, Teologia liberala mendebaldeko XIX gizaldiko fenomeno bat da. Azalpen historiko bat denez, ezin daiteke bere baitan hertsirik dagoen sistema bereizi bat bezala azter eta uler. Teologia liberalak ba ditu bere zuztarrak kondairan. Eta ez kondairan bakarrik, XIX gizaldiko mendebaldeko gizartean ere bai (gizarte egitura, ekonomia, politika, etab.). Teologia liberalak ez dezake, beraz, bere burua bere burutik esplika. Bere garaiko beste azalpen historiko batzuekin batera muga eta muga-iturri berdinak ditu. Teologia liberala, filosofia idealista, historizismoa, erromantizismoa. Guztiak dira garai berdineko umeak. Teologia liberala bere garaiko ideien eragimenez menpe dago. Garai haretako pentsamenduak batez ere bi iturri zituen: idealismoa batetik, Kantek hasi eta Hegelek burututakoa, eta kondairaren filosofia modernuaren hasiera, Herder. XIX mendeko pentsamendua, jeneralean, erromantizismoak zeharo kutsaturik dako, eta optimista eta positibista bilakatu zen (24). Kondairak ba du zentzu bat. Gizonak hauteman dezake zentzu hori. Zentzua: kondaira amairik gabeko aurrerapen bat da. XIX mendeko pentsamenduaren joerak ezin daitezke bakarka aztertu, elkarren arteko eraginez josirik bait daude: Hegelengan idealismoa kondairaren

(24) Ez da ahaztu behar, aitzitik balzik, XIX gizaldian osatzen dela Alemani burgesia modernoa, eta XIX mendean industrializatzen dela bortizki. Politika aldetik ere, XIX mendean sendotzen da Alemania inperio bezala, Prusiako errealn oinarriturik, Alemaniaren batasuna lortzeraino, hau da: XIX mendean gertatzen da Alemaniaren Alemania lehenengo mundugudatera bultzatzen duen gorakada.

filosofia bilakatzen da, eta bere kondairaren ikuste positibua, dialektikarekin batera Marxen pentsamenduan aurkitzen dugu berri. Honen pentsamenduan erromantizismoak eta Herderrek hasiera emandako historizismoak eragin handia duen bezala. Bainan historizismoak, Dilthey bide dela, Heideggerren pentsamendua nolabait antolatzen duen joera hartzen du. Idealismoak eta kondairaren positibismoak teologian ere ba du eraginik: Schleiermacher, Troelstch, Harnack. Elkarren kontraesaneko bi indar-joera ditu XIX mendeak bere barruan. Batetik ba du batasunerako joera bat ideien alkarren arteko eraginagatik. Bainan une berean batasun honetan honen lehertzera eramango duten indarrak osatzen ta hazitzen doaz. Azkenean 1914ko lehenengo mundugudatea eka-rriko dute (25). Hemen lehertuko da XIX mendeko burges-idea-lista gizartea bere optimismo eta positibismo eta guzti. Orduan gizarte honen barruan zeuden indar kontradiktorioak bere kontrae-san guztian azalduko dira. Prozesu hau ez da berehala burutuko. Bigarren mundugudatea ere beharrezkoa izango da burges-idealista-ren benetako hondamendia neurtzeko eta bere barruan sortutako joera kontradiktorioen azaltzeko. XIX mendeko idealismoa, histo-rizismoa eta liberalismoa mila joeratan zatituko da: marxismoa idealismoaren aurka; sikoanalisisa ta estrukturalismoa historizis-moaren aurka, eta jeneralean, sikoanalisisa, estrukturalismoa eta esistenzialismoa positibismoaren, optimismoaren eta gizonaren objetibatzearen aurka.

Teologiaren tradizioan

Teologian ere berdin gertatzen da. Adimenkeriak eta kon-dairakeriak zein ondoren izan zituen ikusirik (erlijio mailan Jain-koaren jainkotasunaren galtzea, kultur mailan (politika, gizarte

(25) Ikus Barthi buruzko partean 2 oharra.

arazoa etab.) etsipena bi mundugudate ondoren), egoerak eraginik bide berriak jorratzen hasten da: Barhek gizatiarra den guztia gaitzetsirik Jainkoaren trazendentziara jotzen du. Bere bigarren aldiari gizatiarra ere onartuko du, baina ez gizatiar lez, jainkotiarraren itzal eta ispilu huts bezala baizik. Bultmannek beste bide bat hartzen du: gizonaren izaera bereizia bilaturik, bilakaera objetibuaren joan-etorrietatik gorde nahi du gizona. Eta Jainkoa gizonaren barne hertsiki horretan errebelatzen dena bezala ikusten du. Kondaira gizonaren kondairatasun huts bilakatzen da. Tillichek berriz beste biak baino gehiago bizi izan du kondairaren, kulturaren eta gizonaren hondamendia. Hala ere errealdadean gelditzen da, salbazioa, Jainkoa, osasuna errealdade honetatik ihes egin gabe, errealdade honetan barna bilatzen ahalegintzen da.

Hiru joerak zeharo desberdinak dira, beraz. Hala ere hirurak tradizio berdina batetatik datoz. Tradizio honen barruan ezkutaturik zeuden joera diferenteen jarraipen eta burutze dira. Ta tradizioa ez-ezik, egoera jakin bat, garai konkretu bat, kondaira zati berdina bat bizi eta egin izana ere elkarrekin dute. Muga horien barruan eta giro horretan osatu du bakoitzak bere teologia.

Gaurregunerako teologia

Ez tradizio hori, ez kondaira zati hori daude gugandik hain urruti. Teologia egiterakoan, Jainkoaz zerbait esan nahi izaterakoan, gizonaren baldintzapenak garrantzi handia dute. Guk gaur egun teologiarik egin nahi baldin badugu, gaur eguneko gizonaren egoera gogoan hartzea nahitaezkoa dugu. Giza egoerak ez dira ez hutsetik sortzen, ez zerutik erortzen. Kondaira bilakaera baten barruan daude, bere baldintzapen ekonomiko, soziologiko, politiko eta historikoekin.

Gizonaren egoera konkretua aztertzerakoan egoera hori urte batzuetara mugaturik eta hertsirik aztertzeke arriskua dago beti.

Kondaira garai zabaletan zatitzen badugu ere, garai horiek ez dira inoiz bata bestearekiko hitsiak, organismoak uste zezakeen bezala (Spengler). Are gutiago oraindik garai zabaletan ez baina urte batzuk bakarrik hartzen baldin baditugu. Horregatik galde daiteke: Barth, Bultmann eta Tillichen teologiak sortarazi zituen egoera eta tradizioa zeharo iraganekoak diren edo, neurri handi batetan, gaurregun ere ba diraute? Zenbateraino determinatzen dute gaurreguneko egoera bi mundugudateak eta hauek erakarri zituen tradizioak? Bi mundugudateen eraginez mendebaldean sortutako etsipenari aurrerapide teknikoarekiko sinesmenak jarraitu dio. Baina ez du lortu etsipenaren eragina zeharo itzaltzerik. Uste dudanez Tillichek bere garaiko —gugandik hain urruti ez dagoen bere garaiko— gizonari buruz esandakoak gaurregun ere neurri handi batetan balio dute. Agerian hain optimista eta kondairaren etorkizun positibu zihurrean hain uste sendoa duten mogimendu asko etsipena alderantziz jarrita ez ote diren nago; utopia ta milenarismoa —gaurko ezker-radikal mogimenduetan hain ugari azaltzen diren bi elementu— etsipen radikalaren eragimen zuzenarenpean ez ote dauden. Eta honen alternatiba bezala etsipena bera gelditzen da, maskararik gabe: kondairaren erlatibutasuna azpimarkatuaz, demokraziaren erlatibutasunaz mintzatuaz, sozialismoari giza-mugak jarriaz, etab.

Eta teologia Euskal Herrian ere

Joera hauek Euskal Herrian ageri diren ala ez aztertu beharko litzake, eta ageri baldin badira, zein neurri eta itxuratan azaltzen diren. Bi mundugudateak ez bizi izan arren etsipenerako arrazoirik ba dago, hogeitahamaseiko gudatea (26). Baina beste alternatiba agian inun baino indartsuago ageri da gure artean, eta horretarako

(26) Ba daude etsipenerako beste arrazoi batzuek ere: euskeraren atzerakada, batasunik eza, iraupenaren (ez irautearen) beldurra, etab.

ere nahiko arrazoi ba dago: kondairan integratu nahia, abertzale-tasunaren berbiztea, zabaltzea eta bide berrietan abiaraztea, sozialista eta marxista ideien euskal gazteriaz jabetzea, bere nahi-taezko utopia eta mesianismoarekin. Motz eta labur, nazio gaz-te bat izanik etorkizuna beste irteera handirik ez edukitzeak, itxaropena gaurko Euskal Herriko pentsamendu giroaren alderdi nagusi bihurtu du.

Teologiarik egin nahi baldin badugu azterketa hau *egin* egin beharko dugu. Egoeraren ekonomi-gizartezko zuztarrak aurkitu ta tradizioaren eragina gogoan hartu, gaurko egoera tradizioan itsastan jakin, orain arte egin dena bazterrean utzita mundua hutsetik berriro krea dezakegula uste izan gabe. Hori egiten baldin badugu gure teologia-alde askotan mugatua eta determi-natua ikusiko dugu. Antzeko egoeratan beste teologo batzuek eran-tzun dutena gogoan izan beharko dugu eta horiek lortu dutenez baliatu. Horregatik desmitogintzaren programa bat egin eta au-rrera eramanda dagoela ezin ahaztu izango dugu; Jainkoaz zu-zenki mintzatzea, neurri handi batetan behintzat, zeharo ez esatea-gatik, ezinezkoa dela; Jainkoaren jainkotasuna gordetzeko modu-rik onena gizonak bere mugak onartzea dela eta Jainkoa bere izatean hauteman dezakeenik ez uste izatea; teologia tradizio guzti honetatik Jainkoaren heriotzaren teologia sortu dela (van Buren, Hamilton, Altizer), Jainkoa hil dela esaten duena; Idazteunaren interpretazio ez erlijioso bat eskatzen duten teologoak (Bonhoeffer, Vahanian), beste joera batzuek ez aipatzeagatik (27). Giro guzti

(27) Guztiz fenomeno estralnoa da marxismoa Euskal Herrian hain sutskoi sartu izana, fede bilakatzearaino. Europa guztian, Euskal Herrian bakarrik gertatzen da hori (agian Espainian ere bai). European marxismoak bere fede maila galdua du neurri handi batetan, mendebaldeko kulturaren elementu bat gehiago bilakatu da, garrantzitsuenetakoa izanik ere. Euskal Herrian marxismoa fede bilakatu izana gaitzetsi beharra dagoela iruditzen zaio euskal intelektual askori. Fede, eta fede dogmatiko denez, borrokatu beharra dago, noski, Bainen bereizketa bat egin beharra dagoela derizkiot: ez da bakarrik European bere neurria, dagokiona, ematen zalola marxismoari, Euskal Herrian aitzitik erlijio eta fede bilakatu dela. Agian beste hau ere esan behar da: European marxismoa integratu egin dela, ematu, epeldu, ahuldu (domestikatu egin bait dute berez basa pizti zena), eta Euskal Herrian oraindik ez. Fede bihurtu izana zoritxar bat da Euskal Herriarentzat, baina bere indarra gorde izana, agian, ez hainbeste.

hau (28) ezin ahantz dezakegu. Ez gintezke teologia egiten hasi aldez aurretik problema eta galdera asko, giroan daudenak bazterturik. Izan ere kristautasunaren problema bakarra ez bait da kristau sinesmen batek ekintza politikorako jarri ditzakeen oztopoak desegitea, kristautasuna aurrerapenaren, zuzentzaren eta askatasunaren —gizonaren— etsai ez bihurtzea. Maila honetan, kristautasunak inolako ekintza politiko edo gizartezko batetarako oinarri izan behar duen galde daiteke. Agian jatorrago izango litzake hainbeste aipatzen den “konpromisoa” gizon bezala betetzea, gizon bezala munduaren, kondairaren eta gizartearen erantzule izatea, guzti hori gizon erlijioso bezala Jainkoarekiko harremanean bizirik (29). Kristautasunak, egian batez ere gure artean, gogoan izan behar duen beste problema bat hau bait da: lehen aipatu bezala ekintza politikoak kristau sinesmenari jartzen dion problema praktikoa alde batera utzirik (hobeto esanda egongo litzake agian: problema horri praktikan bakarrik erantzuteari utzita), kristautasunak bere erlijioso problema bereiziari ekin behar dio, gogoeta mailan, liturgi mailan —hizkuntza sinboliko guztia—, kristauen heziketa erlijiosoari —ageriko (*explicito*) sinesmen mailan— Eliza mailan —Eliza erakunde, laikoen partizipazioa etab—.

(28) Jesus historikoaren azterketa guztiak esate baterako: Conzelmann, Käsemann, Braun, Ebeling, Fuchs etab. Kondairako Jesusen irudi egoki bat osatu nahirik, atzetik Jesus Jainko eta gizon edo gizon bakarrik, galdera dabilelarik. Baita ere kristau sinesmenaren dimensio historikoa ber-aurkitu dutenek, Pannenberg, Moltmann etab.

(29) Giro honetan, idanik teologiak bakarrik girorik ez bait du osatzen, beste izen asko ere sartzen da, teologo ez diren filosofo batzuen izenak, gaurregunean Jainkoaren problema jartzeko moduan garrantzizko eraginik izan dutenak: Hegel, Feuerbach, Marx, Jean Paul, Nietzsche, Kierkegaard, Freud, Heidegger, Gadamer, etab.

BONHOEFFER-en ERLIJORIK GABEKO KRISTAUTASUNA
eusebio oca

Bonhoeffer teologilariaz hainbeste entzun ondoren, haren *Nachfolge* liburua izan zen lehenik irakurri nuena. Nire harridura ez zen makala izan. Nire buruan oso beste Bonhoeffer bat sartua zen, Robinson gotzain famatuaren *Honest to God* liburutik hartua, hain zuzen ere.

Orain garbi ikusten dut Bonhoeffer ezagutzeko ez dela aski ez *Nachfolge* bakarrik irakurtzea, ez eta ere haren presondegiko eskutitzak irakurtzea. Lantxo honetan, Bonhoeffer-ek bere bizitza zehar teologilari eta artzain protestante bezala desarroilatu zituen pondu nagusiak edo oinarri funtsezkoenak argitan ezarri nahi nituzke. Uste dut argi samar geldituko dela haren kristozentrismoa eta, bide horretatik, Jainkoa eta mundutasuna uztartzeko ahalegina.

Ezin uka, presondegiko eskutitz bat baino gehiagoren esanahia ilunpetan gelditzen zaigula, mila interpretazioetara idekirik. Baina ilunpe horiek ez ditugu gehiegi zabaldu behar. Bere kristologia-iturriarekin harremanean jartzen baditugu ez zaizkigu hain ilun gertatuko. Ba du kristologia aldetik inoiz etetzen ez den lokarri hertsia bat. Horri esker, Bonhoeffer bat eta bera izan zen beti,

nahiz eta azkenera tankeraz eta estiloz asko aldatu izan, eskutitz batetan berak aitortzen digunez.

Dena den, ez digu sistema teologikorik eman, baina bai zenbait bide urratu profeta gisa.

BERE BIZITZAREN ZENBAIT BERRI

1906ko otsailaren 4an jaio zen, Breslau-n, familia burges eta luterotar batetan. Bere aita, sikologiaren eta neurologiaren irakasle izan zen. 1923an Tubingan teologi estudioak hasten ditu. Amaren aldetik teologi tradizio luzekoa bait zen. Eliz-artzain izateko erabakia hartzen du urte horretan bertan. 1927an, Seeberg-en zuzendaritzapean, *Sanctorum Communio* tesis doktora defenditzen du.

1933ko urtarrilaren 30ean, Hindenburg-ek Hitler-i Reich-eko kanziller izan dadin eskatzen dio. Bapatetan jabetu zen Bonhoeffer nazionalsozialismoaren oinarri oinarriko kriminalkeriaz.

1933ko otsailaren lehenengoan Berlineko radioak Bonhoeffer-en hitzaldi bat zabaltzen du: "Agintariak, bidezko denaren orde, hots, funtzionala eta kontrolatua den aginteaz jabetu beharrean, mugagabeko aginte karismatiko pertsonal bat bereganatzen badu, *Führer-a Verführer* bat bilakatzen da, hots, seduktore bat, tranpabile bat". Jakina, hitzaldia suspenditua izan zen.

1933ko uztailaren 30ean, Alemania utzi eta Londres-eko alemanen parrokia batera doa. Hori dela eta, Karl Barth-ek gogor egingo dio, ihes egiteko eskubiderik ez duela eta lehenbaitlehen berriz ere Alemaniara itzul zedila esanaz. 1935ean berriz ere Berlinen dugu.

Nazi rejimenaren hatzaparretan eror ez dadin Amerikako Estatu Batuetara aldegitia kontseilatzen diote bere lagun anglosajonek. 1939ko ekainaren 2an, New York-en da. Baina bi aste geroago, Alemaniara itzultzeko erabakia hartzen du. Teologo

amerikano Reinhold Niebuhr-i idatziriko eskutitz batetan zera dio:

Ondoren garbi batetara heldu naiz: Amerikara etortzeaz oker jokatu dut... Nere adiskideek ni honera etor nendin nahi zuten. Beharbada eskubide osoa zuten ni honera etorrarazteko, baina nik, dudarik gabe, oker jokatu dut honera etortzeaz... Nik ez dakit zer aukeratu behar dudan; baina ba dakit ez dudala eskubiderik segurtasunean gelditzeko.

Uztailaren 27an Berlinen da. Kristau eta eliz gizon izanik ere Hitler-en kontrako konplot batetan parte hartu zuela eta eskandalizatua zen italiar bati honela esaten dio:

Kurfürstendamm-en ero batek bere autoa jendeen kontra gidatzen badu, ni artzain protestante bezala ezingo naiz lasai geldiditu hilak lurperatuz eta familiak kontsolatuz. Han banaiz, salto egin eta txoferrari bolantea kendu behar diot.

1943ko apirilaren 5ean Gestapok Dietrich Bonhoeffer detentzen du eta Berlinen Tegel-eko presondegira eramaten. 8 hilabete emango ditu hemen eta epe horretan idatziko ditu bere eskutitz famatuak, bere adiskide eta koinadu den Eberhard Bethgeri zuzenduak gehienak.

Irailaren 22an Gestapok kontraespionajeko dokumentu batzuk deskubritzen ditu eta horien bidez, Bonhoeffer-ek gobernuaren kontra dituen ibiliak ere bai.

Azkenik, 1945eko apirilaren 5ean S.S.-ek heriotza ematen dio. Hitler-ek apirilaren 30ean hil zuen bere burua.

MUNDU HELDUA

“Kako osoa honetan dago: Kristo eta mundu heldua” (1). Ardatz bi hauen inguruan ikusiko dugu beti Bonhoeffer: Kristo eta heldutasunera heldu den mundua. Baina ez aparte eta bakoitza bere aldetik, loturik baizik. Kristo hasiera hasieratik ageri da bere

(1) DIETRICH BONHOEFFER, *Resistencia y Sumisión*, Ariel Editoriala, Barcelona, 191 horr.

teologiaren oinarrian. Munduaren heldutasuna, berriz, emeki emeki doa indar hartzen eta ez da benetan sendotzen presondegiko esku-titzak hasten diren arte.

Bere bizitzaren azken aldera, kristautasuna eta Kristo gaurko gizonarentzat zer diren jakin nahi luke. Horretaz da kezkatzen eta horretaz du galdetzen: *Benetan arduraz betetzen nauena hau da: zer da kristautasuna eta zer da Kristo, gaur, guretzat* (2).

Bere teologiaren kristozentrismoa geroago estudiantuko dugu eta, oraingoz, munduaren heldutasunaz mintzatuko gara. 1944eko eskutitz batetan, historia zehar gizonaren autonomiak izan duen aurrerabidea seinalatu nahi du eta dio:

Guti gora behera XIII mendean (zehazki noiz hasi zen ezta-baidatzen ez naiz hasiko orain) gizonaren autonomiaren alde hasi zen mugimendua (autonomia horretaz zera esan nahi dela, alegia, zientzia sailean, sozial eta politika bizitza sailean, artean, etikan eta erlijioan munduak berezko indarrez aski duela demostratzen duten legeen deskubritzea) gure egunotan heldutasun maila batetara hurbildua da. Gizonak bere ahal hutsez jokatzeko ikasi du, Jainkoa "lanerako hipotesia" bezala hartu gabe. Hori argi ikus daiteke zientzia, arte eta etika eremuetan, horretaz ez du inork dudarik izango; ehun urteotan erlijio gaietan ere bide berdina izan da, gero eta gehiago, gaurregun, "Jainkorik" gabe dena lehen bezain ongi doala ikusteak ez gaitu harritzen. Zientzia sailean bezala, giza bizitzaren baitan ere "Jainkoa" gero ta urrutiago eta kanporago gelditzen ari da, gero eta zokoratuago geldituz doa (3).

Giza autonomiaren aldeko mugimendu bat izan da. Bai giza bizitzan eta bai zientzia mailan "lanerako hipotesia" den Jainkorik gabe bizitzeko haina den gizona, hori da gizon heldua.

Munduak gero eta segurtasun handiagoa du bere buruaz. Alferrik dabil kristau apologetika segurtasun hori urratu nahirik:

Historiagile protestante eta katolikoak bat datoz eboluzio honek Jainkoarengandik eta Kristorengandik urrutiratzen gaituela esanaz.

(2) Ibid. 160 horr.

(3) Ibid. 189-190 horr.

Baina Jainkoaz eta Kristoaz zenbat eta gehiago baliatu haren kontra, hura hainbat eta kristautasunaren kontrakoago deklaritzen da. Munduak hain du uste osoa bere baitan, bere buruaren balioaz eta bere legez jabetu delarik, beldurtu ere egiten gara. Eroraldiak eta hondamendiak ez dira aski, hartu duen bidez eta burutuz doan eboluzioaz dudatan jartzeko; dena tinko jasaten ahal du, bai eta oraingo gerra hau ere. Kristau apologetikak mila bide asmatu ditu segurtasun horren kontra burrukatzeko. Mundu helduari sinestarazi nahi dio "Jainko" zaintzaile gabe bizitzerik ez dagoela. Munduko arazoetan apologetika horrek lur jo badu ere, hor dira direlako "azken arazoak" —heriotzea, kulpabilidadea— eta horietan Jainkoagandik bakarrik datorkigularik erantzuna, Jainkoaren, Elizaren eta artzainaren beharra dugu. Neurri batez, bada, gizonaren direlako "azken arazo" horien menpe bizi gara. Baina zer gertatuko da, egun batez ezerezten badira, hots, "arazo" horiek ere "Jainkorik gabe" erantzun bat izaten badute? (4).

Uztailaren 16ko eskutitzean, gizabideen gaurko egoera aztertzen du: *Historiaren aldetik, mundua autonomia bidera darabian eboluzio sendo baten aurrean gara* (5).

Eta ondoren, jakintzaren adar bakoitzari heltzen dio Bonhoeffer-ek, horietako bakoitzean autonomirako mugimendu garbia ikusaraziz. Teologia, Deretxoa, Politika, Filosofia, zientzia naturalak, dena sekularizatuak. Edward Lord *Herbert of Crerburg* XVI mendeko ingeles deista eta platonikoa aipatuz hasten zaigu, teologi sailean "arrazoia erlijio ezagutzaren gainetik" ezarri zuen hura.

Moral sailean, *Montaigne* eta *Bodin* izan ziren esan zutenak, gizonaren jokabideak behar dituen zenbait muga ezartzea dela etikagintza eta Jainkoaren aginduekin ez duela zer ikusirik. *Maquiavelo*-k politika eta moral jenerala bereizten ditu eta Estadua-ren arrazoari autonomia osoa ematen dio. Geroago *Grotius*-ek, mamiz *Maquiavelo*-rekin zerikusirik ez izanagatik, giza naturale-

(4) *Ibid.* 190 horr.

(5) *Ibid.* 208 horr.

zaren esentzia abstraktuan oinarritzen du deretxo naturala, teologiaren sustraitik guztiz aparte, *etsi Deus non daretur*, horrela Erdi Haroko pentsamoldea bazterrera utziz.

Filosofia alorrean, *Descartes*-en deismoa dugu, alde batetik eta *Espinoza*-ren panteismoa bestetik. *Descartes*-ek uste duenez, mundua berekasa dabil, Jainkoak eragin beharrik gabe. *Espinoza*-ren panteismoarentzat, naturaleza bera da Jainkoa. *Guztiotan, gizonaren eta munduaren autonomia da pentsabidearen helburua* (6).

Naturelezako zientzietan ere eman da sekulargintza hori, *Nicolas de Cusa* eta *Giordano Bruno*-ren "bere baitan oinarritzen den mugagabeko unibersoa" —*etsi Deus non daretur*— (7) dotriaren bidez. Egia da, bukatzen du *Bonhoeffer*-ek, oraingo fisikak duda duela unibersoaren mugagabeaz, "baina mugatasuna dela eta, lehengo ideiatara itzuli gabe" (8). Ondorioa zera da, lanerako hipotesia den Jainko beharrik ez duela zientziak aurrera egiteko, ez eta erlijioak berak ere:

Jainkoa, lanerako hipotesia bezala, moralean, politikan eta zientzian baztertua eta gaingitua gelditu da, eta filosofian eta erlijioan ere izkutatuz doa (*Feuerbach*) (9).

Zientziaren jatorriasunak eskatzen duen zerbait da hori. Berez ongi dabilenari eustera ezin ekar dezakegu Jainkoa. Heldua dena ez dugu haurtzarora eramango, autonomia eskuratu duena ez dugu berriz heteronomiara botako:

Lanerako hipotesia hori zokoratzea, hau da, ahalik gehiena baztertzea, intelektual aldetik gizon izatea da. Sendagile nahiz jakintsu bat kontseilu on emaile, zerbait hibridua da (10).

Jainkoa munduan tokirik gabe ikusiz, arima nahigabetu zen-

(6) *Ibid.* 208 horr.

(7) *Ibid.* 209 horr.

(8) *Ibid.* 209 horr.

(9) *Ibid.* 209 horr.

(10) *Ibid.* 209 horr.

baitek eboluzio dena madarikatzen du, Erdi Harora itzuli nahi luke, heteronomiaren mundura. Lehenaren bila dabiltz baina lehenarako bideak hertsu ziren, dio Bonhoeffer-ek, edo "intelektuak jatortasuna galduz itzul daiteke bakar bakarrik" (11).

Presondegian idatziriko *Lan baten hastapenak* delakoan esaten digu nola landu nahi duen gizonaren heldutasun bidea edo eboluzioa:

Gizonaren eboluzioa heldutasun bidean (esana dizudan bezala). "Halabehararen" eta "ustekabeko gertaeraren" aurrean gizabizitzaren segurtasuna. Dena baztertu ezin badugu ere, bere arriskua guti dezakegu. "Seguruen sistema"... mendebaleko fenomenua. Naturalezarekin dugun xilbor estea ebakitzea dugu helburutzat. Aintzina haretan, naturaleza arimak menperatzen zuen; gauregun, modu askotako organizazio teknikoek. Gure harremanak ez dira zuzenean naturalezarekin, organizazioarekin baizik. Honek naturalezaren erasoetatik babesten gaitu, baina baita bizitzaren kontrako harriskuan sartu ere... (12).

Oraino ba ditugu organizazioaren arriskuak. Dena ez da segurtatua. Baina aurrerabidean doa, gizonak naturaleza menpean ezartzen duen neurrian. Organizazioaren mehatxuak baztertzeko, berriz, aski du gizonak bere buruaz. Dena gizonaren esku gelditzen da. Gizon organizatu hau, gizon heldu hau erlijiorik gabeko gizona da, Bonhoeffer-en iritziz. Ba dirudi, erlijioa guztiz zokortzeko bidean doala gizona. Historiak sortu duen "erlijiozko a priori" delakoa ez du jadanik haintzat hartzen:

Batere erlijiorik gabeko harora goaz. Gizonek, egungo egoeran, ezin dezakete jarrai erlijiodun. Beren buruak zinez "erlijiodun" ikusten dituztenek ere, gero erlijio hori ez dute praktikatzeko; dudarik gabe, "erlijiodun" hitzak oso beste zerbait esan nahi du berentzat. Mila eta bederatzirehun urtez zehar diren gure prediku eta gure kristau teologia osoa, gizonaren "erlijiozko a priori" delako horretan oinarrituak daude (13).

(11) *Ibid.* 209. horr.

(12) *Ibid.* 223. horr.

(13) *Ibid.* 160. horr.

Presondegian Bonhoeffer-ekin bizi diren gizonak, bonba erasoek sortzen duten beldur ikaraz ere ez dute Jainkoaz pentsatzen. Sarri esan ohi dena gezurtatuz, gizon haiengan ez da erlijio grinarik sortzen arrisku aldietan. A. Dumas-ek ongi bil-tzen du ideia hau:

Gaurko gizonak, Bonhoeffer-ek ikusten duenez, ez du inolako zentzu erlijiosorik. Ez du, ez metafisika grin-
narik, ez eta barrunbe jainkozalerik. Mugapeko gizona bilakatu zaigu. Zeharo behe honetako da. Mendez mende eta milaka urtez izan diren bi giza-tipokin ez du zeri-kusirik: mitoetako gizon arkaikoa, mundua erlijioz jaz-
ten zuelarik, eta metafisiketako gizon klasikoa, espe-
rientzia intelektualki jazten zuelarik, Platonengandik hasi eta Kantenganaino, Deskartes barne dela, arimaren hilezkortasuna eta arrazoimenaren betikotasuna baieztuz. Gaurko gizonak ez du ezer jazten. Burrukatuz, era-
manez, sufrirituz, eutsiz eta hilez bizi da (14).

Jainkoa, bizitzaren sail guztietan, gero eta gutiago da mun-
duaren osagarri. Jakintzak bete ez dituen zuloen betegarri, bo-
rondate ahularen *Deus ex machina*, ahalaren mugetako jainko hipotesia, jainko hauek deuseztuz doaz. Bonhoeffer-en iritziz ho-
rrek esan nahi du, giza esperientziak *oraino* ezagutu ez dituen lur misterioticsuetan sustraitzen den erlijioa herio bidean dela.

Bonhoeffer-en ustez, Jainko hau, alferrikako hipotesia hau, bi eremu pribilejiotsutan babesten da: metafisikan eta barrunbean. Lehenik, metafisika:

Jainkoa munduko mugetara zokoratu duen kultura mailara iritxiak gara. Orain, azken momentutan, erabaki ezineko arazoan irtenbide bezala gorde nahi da. Oraino soluziorik izan ez duten egoerak konpontzeko beragana jo ohi da, eta "jainko" hau, bizi-tzatik kanpo, gero eta sail hertsia goan, urrutietako eta huskeriazko zerbait bezala ageri da (15).

(14) ANDRE DUMAS, *Une Théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Labor et Fides Editoria, Genève 1968, 187 horr.

(15) PAUL RICEUR, A. Dumas-ek aipatua, op. cit. 203 horr.

Bigarrenez, barrumbea, giza-barna: Jainkoa mundutik eta ageriko bizitzatik at ezarri denean, giza-barnean, barne muinetan gorde nahi izan da. Jainko zulo-betegarria ba da, baita ere, gizonaren barne esperientzien Jainko: heriotzarena, bekatuarena, sufrikarioena.

Baina Jainkoa ez da, dio Bonhoeffer-ek, ez metafisika mugetan izkutatu dena, ez eta ere bakardadezko barne muinetan giltzapetu dena:

Gizonaren mugez mintzatzerakoan, Jainkoarentzat munduan tokitxoren baten bila nolabait ote gabiltzen nago. Baina nik ez dut Jainkoa mugan ipini nahi, erdian baizik; ez ahul aldietan, indar garaian baizik; hau da, ez heriotze eta bekatu ordutan, sendo aldietan eta gizonaren momentu jorienetan baizik. Ezinaren mugetan garenean, isilik egotea eta irtenbiderik ez duena irtenbiderik gabe uztea hobe dela uste dut (16).

Hori dela eta, Jainkoa ez dugu salbatzen, ez metafisikaren eremuetara baztertuz, ez nahigabeetarako sendagailu bihurtuz. Mundua heldutasunean sartu dela esateak zera esan nahi du, alegia, gizonaren askatasun bidea lortzeko ez dagoela ez zeruetara, ez arima-zulora ihes egin beharrik. Erljioa izadigainetiko babesaren amets bat bezala konsideratzen bada, esan beharra dago egungo munduak ez duela molde horretako babesen beharrik eta erlijiorik gabeko mundua bilakatu dela. Herio-mugaz bestaldearen nahas-mahasik gabe, mundu honek gero eta urrats tin-koagoa darama.

Honela ikusten du Bonhoeffer-ek mundu heldu hau, "erlijiozko a priori" horren beharrik gabe, erlijioa zeharo baztertzeko bidetan. Baina zer esan nahi du Bohoeffer-ek, zehazki, erlijio hitza erabiltzerakoan? Ondoren, erlijioaz egiten duen kritikari emango diogu begiraldi bat.

(16) *Resistencia y Sumisión*, 163 horr.

ERLIJIOAREN KRITIKA

Bi gauza afirma ditzakegu, behintzat: a) Otoitza ez du baztertzen. Ez eta ahozko otoitza ere. Eskutitz batetan esaten du, Aitaren egiteak laguntza handia ematen diola; b) "Erlijio" hitza ia beti komatxo tartean ekartzen du. Horrek adierazten digu esanahia mugatu egiten diola. Baina zein ote da muga horren luze-zabala? Kristau erlijioaren saiets oker eta magikoak kondenatzen ote ditu bakarrik, ala haren kritika askoz ere hondoagora heltzen ote da?

Karl Barth-ek inportantzia osoa kentzen dio Bonhoeffer-en kritikari. Erlijio saileko alferrikako hitz jarioa besterik ez duela baztertzen uste du. Honela dio *Barth*-ek:

Hizlari nahiz idazle "erlijiosoak", esaten duena gogoematen ez duelako, nahiz gaizki gogoematen duelako, munduarentzat sentidurik ez duten bibliako eta tradizioko esaldiak eta ideien konbinatzeak mekanikoki berresateaz kanpo, beste ezer kondenatzen ote du (Bonhoeffer-ek)? (17).

Hala ere, kritikalarri gehienek askoz ere sakontasun handiagoa ikusten dute Bonhoeffer-en kritikan. Haren eskutitzak irakurri ondoren aski garbi ikusten da ez duela alferrikako hitz jarioa eta bibliako konzeptoen errepetitze mekanikoa bakarrik zokora nahi. Haren gerra oinarrikoagoa da, oinarri hori noraino iristen den ez dakigun arren.

Presondegiko eskutitzetan ageri den erlijio kritika oso aurrez heldua zegoen Bonhoeffer-en pentsamoldean. *Sanctorum Communio* izena duen bere tesis doktoralean bertan ere, Elizaren naturalez hitzegiterakoan, erlijioaren kontrako postura bistan da:

(17) 1952ko Abenduaren 21ean Karl Barth-ek Herrenbrück superintendenteari eginko eskutitza, DIE MUNDIGE WELT, I, 121 horr. Kaiser delakoan publikatua, 1955garren urtean, Munich-en.

Ez da erlijio berri bat, jarraile bila (uste hori geroago sortuko zen), baizik eta Jainkoak Jesukristorengan Eliza, gizadi barkatua sortu du. Ez da erlijioa, rebelazioa baizik; ez da erlijioso komuni-dadea, Eliza baizik. Hori da Jesukristo (18).

Baina esan behar dugu oraino obra honetan Bonhoeffer-ek erlijioa ez duela osoki baztertzen, honela jarraitzen bai du: *Hori horrela delarik ere, ba da nahi eta nahiezkoko lokarri bat rebelazioaren eta erlijioaren artean.*

Erljioaren kontrako protestak, 1944eko apirilaren 30eko es-kutitzean hartzen du sendotasun osoa:

Gizonei teologiazko nahiz bedeinkaziozko hitzez edozer azal zekiekeen garaia joan zen; bai eta barrunbearen eta kontzientzia-ren haroa ere, hots, erlijioaren garaia hain zuzen ere. Batere erli-jiorik gabeko haro batetara bidean gara (19).

Lehenik, erlijioaren kontrako kritika zertan finkatzen duen ikusiko dugu. Bi oinarri ikus ditzakegu: lehen kristau aldia eta Karl Barth-en teologia. Asko finkatzen da Barth-en baitan. Ge-roago ikusiko dugu Barth eta biak oso bide desberdinetatik da-biltzala. Baina presondegiko eskutitzak irakurri eta gero, duda-rik ez dago Barth-en teologiak eragin handia izan zuela Bon-hoeffer-engan.

Bi iturri hauek ondotxo aztertu ondoren, erlijio hitzarekin zer adierazi nahi duen hobekiago jakingo dugu, hitz hori magiazko eta misteriozko lainoetatik atera eta gero. Zer dio Testamentu Berriak eta zer lehen kristau komunitadeak erlijioa dela eta?

Griegoek eta latinoek, poeziatzko eta mitozko teogoniak adie-razteko erabiltzen zuten erlijio hitza, batzutan, Beste batzutan, lo-gikaren eta fisikaren ondotik zetorren filosofiaren zatia zen. Eta baita Enperadoreari eskaintzen zitzaion kultura ere. Gehienetan pluralean erabiltzen da, *erlijioak*, eta aintzinako familiako eta

(18) DIETRICH BONHOEFFER, *Sociología de la Iglesia-Sanctorum commu-nio*, Sígueme Ed., Salamanca 1969, 113 horr.

(19) *Resistencia y Sumisión*, 160 horr.

hirietao jendeek zituzten betebehar sakratuak seinalatzeko erabiltzen da. Gizona jainkoekin harremanetan jartzen zen, botoen bidez, hitzemanaren bidez, eta abar.

Testamentu Berriak ez du erlijiozko hiztegi hau inolaz ere hartu nahi, jentil kutsu gehiegi duelako. *Erljio* hitza (griegoz *thereskeia*) hiru aldiz bakarrik agertzen da Testamentu Berrian: St. 1, 26-27; Col. 2, 18; Act. 26, 5; eta horietatik bi aldiz erlijioaren alderdi txarra adieraziz. T. B-ak, bere dogma, eklesiologia eta morala azaltzeko, erlijio kutsurik gabeko hiztegi profanoa erabili nahiago du. Soziologia, politika, familia, militargoa, deportea, salerosketa eta banku mundutik jasotzen ditu behar dituen hitzak. Ez du erlijioaz hitz egiten, graziaz eta fedez baizik. Ez du apaizez hitz egiten, begiraleez (episcopos), zaharrez (presbyteros) eta diakonoez, hots, serbitzaileez baizik. Ez da kultozko elkarteaz mintzatzeko, elkartasunera deituriko hiriaz (ecclesia) eta inguruko koloniez (paroikia) baizik; ez sakramentuez, eta bai garbitu beharrez, uretan sartzeaz (baptisma) eta afariaraz (agapé, eucharistia). Horretara, Testamentu Zaharrak Israelgo inguruetako herrien erlijioen kontra eraman zuen burruka ez du Berriak alde batetara uzten.

Lehen kristauarentzat, erlijioak zera esan nahi du: idoloak, gezurrezko jainkoak, Enperadorearekiko kultoa, sinkretismo espirituala, familiaren, izadiaren eta hiriaren sakralizatzea. Hori zela eta, kristauak ateotzat jotzen zituzten. 156an Polikarpo Esmirnan epaitu eta erre zuten, "jainkoak desegin zituelako" eta "hil ateoak" dehiadar egin ez zuelako.

Arrazoi bat baino gehiago zuten lehen kristau haiek orduko erlijio konzeptoak begi txarrez ikusteko: rebelazioaren guztizko bide berria, idoloak uka beharra, hauek ezjakinaren, beldurraren eta giza-grinen frutu zirenez gero; Sinai-an Yahverekin izan zituzten harreman izkutuak, eta ez Baal-en, hots, urrezko zezenenaren bidez gerta ziren ageriko harreman nabarmenak.

Garai haretako jendea erlijiozaleegia zen. Horregatik, S. Paulo dugu horren testigu, Areopago-ko hitzaldi haretan: "Atenastarrok: gauza guztietan oso erlijiozale ikusten zaituet" (Act. 17, 22). Paulok erlijiotik federa eraman nahi ditu. Horregatik, fededunek ahalegin guztia egin behar zuten beren fedea gizon erlijiosoen Jainko grinarekin nahas ez zedin.

KARL BARTH ETA BIAK

Esan dugunez, hau izan zuen Bonhoeffer-ek bigarren iturria, erlijioaz zuen pentsamoldea markatzerakoan. Batez ere, lehenengo Barth, Barth gaztea, Erromakoei eginiko Epistola gomentatu zuena.

Barth-en iritziz, Jainkoagana iritxi nahia eta iritxi ezina adierazten du erlijioak, nork bere burua justifikatzeko ahalegin makurra, Erlijioa eta grazia mokoz moko daude, bizia eta heriotzea bezala. Gizonak Jainko bidean egiten duen ibilaldi frakasatua da erlijioa. Ez du zerikusirik Jainko graziaren askatasunarekin.

Fedearen lobelarra (opioa) da erlijioa, dio Barth-ek. Izpirituaren *erosa* (el eros) pizkortzen du. Legearen garaile den Kristo ba da, baita ere, erlijioa gaintzen duena. Erlijioaren antitesia izanaz salba dezake graziak gizona.

Hauek honela izanik, erlijio grina "ezarri zaigun mugaz gaindi joan nahi izatea da", dio Barth-ek, "distantziak nahas nahi izatea", "Jainkoak emanaz bakarrik har dezakeguna itsuzki konkistatu nahi izatea". Gizon erlijiozalea da "gizon arteko jenderik lepagogorrena". Erlijioak gosearen, logalearen eta haragi-grinaren antz handia du. Eta okerrena hau da: bai kristautasuna eta bai ateismoa erlijioaz kutsaturik daude.

Bidegurutze honetaraino elkarrekin dabiltz Bonhoeffer eta Barth. Hemendik aurrera bakoitza bere bidetik doa. Barth dialektikazko bere urratsetan barrena sartzan da eta, erlijioaren ilunpeak astindu ondoren, orain alderdi positiboak argitan ezartzen hasten

da. Eta dialektika horren baitan, erlijioari kristautasunaren bihotzean bertan toki egiteraino heldu da. Erlijioak gizonari bere ezina jartzen dio begien aurrean, Jainkoarengana iritxi nahi eta ezin. Horrela, gizonak ba daki ezin duela Jainkoarenganaino igo. Eta gizonak bere ezina onartzen duen momentuan, Jainkoak salbatua gelditzen da. Eta Barth-ek esango du erlijioa egiazkoa izan daitekeela, bekataria santu izatera hel daitekeen bezala, horregatik bekataria izateari utzi gabe.

Ondorenez, ondo da kristautasunari kristau-erlijioa deitzea, ez erlijio justifikatzailea, bai erlijio justifikatua.

Bonhoeffer-ek ez dio bigarren bidaldi honetan jarraitzen. 1944eko apirilaren 30ean zera dio:

Barth izan da bide honetatik lehenbizikoz abiatu dena, baina bere ideiak ez ditu azkeneraino eraman; rebelazioaren positibismoan erori da eta hori lehenera itzultzea besterik ez da. Langilearentzat nahiz erlijiorik gabeko gizonarentzat ez da hemen ezer funtsezkorik eskura (20).

Kritika honen kausa hobeki ikusteko jakin behar dugu Barth-ek eta Bonhoeffer-ek buruan duten gizona oso ezberdina dela. Barth-entzat, gizon guztiak erlijio zaleak dira. Batipat, XVIII eta XIX mendeetako gizona du gogoan Barth-ek. Eta jakina denez, mende horiek erlijioz ongi jantziak dira. Bonhoeffer-ek, berriz, XX mendera begiratzen du eta erlijio gabea ikusten mende hau. Gaurko gizona, eta bera ere bai, erlijiorik gabe oso lasai bizi dela ohar-tzen da.

Barth-ek, zientifikoagoa eta filosofoagoa delarik, giza naturalezaren erlijio dimensioa ikusten du. Bonhoeffer-ek, berriz, batipat eliz-artzain delarik, gaurko gizon konkretuari begiratzen dio eta uste du gero eta erlijio gabeago dela. Bere kezka, pastoral sailekoa da. Hori dela eta, Barth-en teologiazko sistema ederrak bihotza nahigabetzen dio. Uste du, teologiazko egiekin sistema

(20) Ibid. 161 horr.

eder bat egiteko baliatzen dela Barth rebelazioaz, egiazko Jainko eta gizona alde batera utzirik.

TEOLOGIA LIBERALAREN ERLIJOZKO "A PRIORI" DELAKOA

1944eko apirilaren 30ean Bonhoeffer-ek zera idazten du:

Gure predikua eta kristau teologia, mila eta bederatzirehun urtez, gizonaren erlijiozko "a priori" horretan oinarritzen dira... Baina egun batez jakiten badugu **a priori** hori ez dela, baizik eta gizonak behar zuen espresio pasakor bat zela eta historia baten frutu besterik ez zela; gizonak zinez eta funtsez erlijiozgabe bilakatzen badira —eta uste dut hau dela gure kasua, guti gorabehera (zer dela eta bestela, gerra honetan, besteetan ez bezala, ez da sortzen erlijio egarririk?)— zer esan nahi du egoera horrek "kristautasunarentzat? (21).

Erlijiozko "a priori" hau liberalen teologiaren seaskan sortua da. Seeberg-ek asmatu zuen hitza eta XIX gizaldiko teologilari protestanteen pentsamoldea adierazten du. Zer esan nahi du "a priori" horrek?: *Jainkozko izateaz jabetzea eta hori konprenitzeko gizonak duen ahalmena* (22). Ideia hau Schleiermacher-enganetik dator. Mugagabea senti eta dastatzeko gizonak jaiotzez eta muin muinean duen ahalmenaz mintzatu zen hura.

Bonhoeffer-ek ez du onartzen "ahalmen" hori. Ez du onartzen Jainkoaren eta gizonaren arteko zubirik. Hori rebelazioaren kaltetan eta heriotzerako izango litzake. Dena dela, presondegiko eskutizetan ez du denbora askorik ematen *a priori* hori desegiten. Uste du hori alferrik dela. A priori hori hila da, ez du hila beharrik. Apirilaren 30eko eskutiz haretan dio: *Barrunbearen eta kontzientziaren garaia ere joanik da, hots, erlijioaren garaia hain zuzen ere. Hau idazterakoan, Karl Holl teologilari protestante eta kontzientziaren garaia ere joanik da, hots, erlijioaren garaia*

(21) Ibid. 160 horr.

(22) JOHN A. PHILLIPS, *The Form of Christ in the World*, London, 1967, 59 horr.

delakoaren sortzaile bezala har daiteke. Seeberg-en erlijiozko a priori haretan bezala, hemen ere ba dugu gizonaren kontzientzia xoko bat, rebelazioa hartzeko prestatua. Xoko horretan dateke Jainkoaren eta gizonaren arteko harremana. 1930 orduko, teologia sailean pentsamolde honen kontra ikusten dugu Bonhoeffer:

Ez da gizonaren baitan Jainkoarentzat xoko berezirik; egia hau da, gizonaren muinean dagoela *incapax infiniti* izatea. Bere mugatasunez ezin du gizonak mugagabea konpreni (23).

Baina 1944ean ez du ikusten "kontzientziaren erlijio" hori desegiten ibili beharra duenik, hain zuzen ere "barrunbearen eta kontzientziaren garaia" igaroa delako. Hala ere, teologia liberallean ez du dena txartzat jotzen. Teologia honek historiaren kondizionamenduak haintzat hartu ditu. 19 mende ez ditu ahaztu nahi. Hori izan du meriturik handiena. Baina ez du gehiago ezer aporteratu. Rebelazioaren eta munduaren arteko sokatiran, mundua ateratzen da garaile eta bere esanera jartzen du rebelazioa:

Teologia liberalak puntu ahul bat izan zuen: munduan Kristorentzat toki bat izendatzeko eskubidea ematen dio munduari (24).

Teologia liberalak ondorengo huts hauek izango lituzke: metafisikakeria, indibidualkeria, barnekeria, alderdikeria. Eta Bonhoeffer-en galdera zera da: *Nola hitzegin Jainkoaz erlijiorik gabe, hots, metafisikaren, barrunbearen eta abarren eraginez kondizionaturiko premisarik gabe?* (25).

Bonhoeffer-ek atakutzen duen metafisika erlijio saileko metafisika da, Jainkoa munduz bestaldera xokoratzen duen hura, Jainkoa gure jakinbidea heltzen ez den sailera baztertzen duena. Jainkoa izadiaren eta gizonaren gainetik ipintzen duen metafisika. Bonhoeffer gizon praktikoa eta pastoral lanbidean sartua denez,

(23) *Gesammelte Schriften*, III, 76 horr.

(24) *Resistencia y Sumisión*, 191 horr.

(25) *Ibid.*, 161 horr.

metafisikaren filosofia mamiak ez du axolatzen, metafisika horrek historia zehar erlijio alorrean izan duen eraginak baizik.

Erljioaren beste akats bat *indibidualkeria* da, bai egungo gizonaren eta bai rebelazioaren kaltetan, bakarka salbatzea lehen mailan agertzen delarik:

Zer esan nahi du, orduan, "erlijio ikuspegiz interpretatzeak"? Nere iritziz, hau: lehenbizi, metafisika moldetan hitzegitea, eta gero, indibidualkeria moldetan. Molde biok dira bai bibliaren eta bai gaurko gizonaren kontrakoak. Ez ahal du ia gu guziongana lur jo bakarka salbatzeko axola indibidualistak?... Testamentu Zaharrean ageri ahal da arima salbatzearen kezkarik. Justizia eta Jainkoaren erreinua munduan, ez ahal da hori gauza guztien mami? Eta Erromakoei 3,24 eta ondorengoak ez ahal dira gure pentsamoldearen helburu: Jainkoa dela bakarrik santua eta salbazioari buruzko dotrina indibidualista? (26).

Alderdikeria da erlijioaren beste akats bat. Esan nahi da, giza bizitzaren alderdi bat bakarrik hartzen duela, ez dela gauza bitza osoa biltzeko. Eta mundu honetako indar berriak eta zientziaren bilaketak gero eta gehiago mehartzen dutela erlijio alderdi hori:

Erljioaren praktika beti da zerbait alderdikoi; "fedea", berriz, zerbait osoa da, bizitzaren barneko zerbait (27). Hori dela eta: *Jesusek bizitzara deitzen du, ez erlijio berri batetara* (28).

Eta azkenik, esan daiteke erlijioaren Jainkoa *Deus ex machina* delakoa dela, behar gorrian diren gizagaxoak kontsolatzera urrutitik datorken hura. Jainko hori ez da bizitzaren zentroan bizi, gizonaren ezinaldian baizik:

Giza ezagutza ezinetan denean (pentsatzeko alferkeriagatik, batzutan) eta giza indarrek lur jotzen dutenean ari dira Jainkoaz gizon erlijiozaleak. Izatez, **deus ex machina** bat besterik ez dute eskaintzen, nahiz irtenbiderik gabeko arazoren bat erabaki nahirik,

(26) Ibid. 164 horr.

(27) Ibid. 213 horr.

(28) Ibid. 213 horr.

nahiz ezinaren kontra indar bat sortu nahiez; hitz batez, gizonaren ahulezia esplotatu nahi dute beti, hots, gizonen mugak (29).

APOLOGETIKARI KRITIKA

1944eko ekainaren 8ko eskutitzean, erlijioaren apologetikak darabilen joku zikina salatzen du, manifiesto gisako baten bidez. Gainera, apologetikak oso lagun modernoak hartu ditu gauregun, filosofia esistentzialaren eta sikoanalisaren tekniken alorrean. Bonhoeffer-ek gogor erasotzen dio apologetika horri, "taxugabea", "narraza" eta "kristautasunik gabea" deitzen duelarik (30).

Apologetikak gizonari buruan sartu nahi dio segurtasunik gabe izateak ematen duen larrialdian bizi dela: *Mundu helduari demostratu nahi dio "Jainko" begiralerik gabe ezin daitekela bizi* (31).

Apologetika horri gaurkotasun kutsua ematearren, kristau teologiaren sail sekularizatuetera, hots, filosofia esistentzialera eta sikoterapiara jotzen du. Metodu hauek gizon sendo eta langileari sinestarazi nahi diote, duen segurtasuna ustela eta engainiozkoa dela, barne muinetara abiatuz gero, ezjakina, etsipena eta mixeria besterik ez dela ikusten:

Orain berriz, kristau teologiaren kimu sekulartuak, hots, filosofia esistentziala eta sikoterapia agertu dira eta gizon sendo, kontent eta zoriontsuari sinestarazi nahi diote egiaz zorigaiztoko dela, etsipenez betea, eta ez duela kontuan hartu nahi ohargabeen bizi duen arriskua, horretatik beurak bakarrik salba dezaketelarik. Osasuna, indarra, segurtasuna, eta xalotasuna non diren eta, hantxe ikusten dute frutu hozkagarria eta beren arraultze kaltegarriak ezartzeko tokia. Guziaz gain, gizonari etsipenera eragiten ahalegintzen dira eta orduan jokoa irabazia dute. Hori metodismo sekulartua da (32).

(29) Ibid. 162 horr.

(30) Cfr. Ibid. 191 horr.

(31) Ibid. 190 horr.

(32) Ibid. 190-191 horr.

Baina modu horretako apologetika batek intelektuak eta degeneratu batzuk engaina ditzake bakarrik. Lanean ari den gizona, gizon normala ez da zulo horretan erortzen:

Eta norengana iristen da? Intelektual eta degeneratu batzuegana, beren burua munduko gauzarik handiena bezala dutelarik, beti beren buruaz ari direnengana. Baina lanean eta etxean —eta noizbehinka beste zeregintxoetan— bere eguneroko bizitza ematen duen gizon normala ez du arrapatzen. Gizon honek ez du astirik, ez gogorik, desesperazio esistentzialetan ibiltzeko, ez eta bere zoriona —beharbada iluna— “mixeriatzat”, “kezkatzat” eta “zorigaitotzat” hartzeko ere (33).

Pontu honetara iritxiz gero, Bonhoeffer-ek apologetikaren hiru gaitzak astintzen ditu:

Kristau apologetikak mundu heldu honen kontra duen erasoa, lehenbizi taxugabea ikusten dut, bigarrenez kaxkarra eta, azkenik, kristautasunik gabea. Taxugabea, gizon heldua berriz ere haurtzarora eraman nahi duelako, aintzina mendera zituen mila gauzen morrontza berriz ere ezartzen diotelarik. Kaxkarra, horrela gizonaren ahuleziaz baliatzen direlako... Kristautasunik gabea, horrela Kristo gizonaren erlijiotasun maila batekin, hots, giza-lege batekin nahasten delako (34).

Agiriko erlijiotasuna zokora denez gero, Jainkoa munduko mugetatik kanpora bota denez gero, “pertsona xokoan”, “barne-muinetan”, “bakardadean” Jainkoarentzat toki bila hasten da apologetika: *eta oraino norbait, nonbait, bakar bizitzaren jabe delarik, pontu horretanxe landu zitekeela pentsatu zuten* (35).

Eta horra kontzientziaren zuzendarien eremu istimatua. Hauek, erlijio alorrean, periodista sensaziozaleak finantza eta politika sailean pertsonaia inportanteen zapi zikinak astinduz jokutzen duten bezala jokutzen dute:

Ayuda de cámara delakoaren isilgordeak —trakets esanda— hau da, izkutuaren eremua, otoitzean hasi eta sexo saileraino, izpirituaren oraingo zuzendarien janari goxo bihurtzen dira. Beren

(33) Ibid. 191 horr.

(34) Ibid. 191 horr.

(35) Ibid. 203 horr.

asmoa oso desberdina bada ere, ba dute zeregin honetan periodista sensaziozale txarrenen antza (36).

Jokabide hori gizalege aldetik begiraturik oso itsusia bada, zer esango dugu teologia aldetik begiratzen badugu?

Teologi ikuspegiz, okerra bitakoa da. Lehenengo okerra, ahulezia eta itsuseria ikusi ondoren bakarrik kontsidera daitekeela gizona bekatari uste izatea da. Bigarrena, gizonaren esentzia "barrunbea" deitzen dugun barne eta pertsonaren izkutua dela pentsatzea. Eta gizonaren izkutu horretan finkatu nahi da Jainkoaren erreinua! (37).

Ondoren, barnez eta kanpoz, bi zati desberdin eta apartekoz moldaturiko gizonaz sinesten duen bibliaren kontrako mentalidadea kritikatzeko du, mentalidade hau Platonengandik datorkiguna izanik:

Bibliak ez du ezagutzen barnearen eta azalaren artean guk egiten dugun banaketa. Zertarako da, izan ere? Bibliak **anthropos teleios** delakoa bakarrik ezagutzen du, gizon osoa... "Barrunbearen", deskubritzea renazimenduan bakarrik egiten da (beharbada Petrarcarekin). "Bihotza", Bibliaren esanahiarentzat ez da barne alderdia, gizon osoa baizik, Jainkoaren aurrean den bezala (38).

Bonhoeffer-ek honela bukatzen du 1944eko ekainaren 8ko eskutitza:

Honekin zera esan nahi nuke, Jainkoa zeharbidez gordelekue-tan ez dezatela sar; alderantziz, munduaren eta gizonaren heldu haroa onar dezatela. Duen mundutasunagatik ez dadila gizona "gutietzi"; aitzitik, Jainkoarekiko harremanetan bere indar aldina lot dezatela. Engainu klerikal oro bazter dadin nahi nuke, eta ez sikoterapiaren bidez, ez eta ere filosofia esistentzialaren bidez ez dadila Jainkoaganako biderik asma... Mesfidantza sortzen duen zalapartaren eta azpi matxinadaren lagun ez da Jainkoaren hitza. Jainkoaren hitza jaun da (39).

(36) Ibid. 203 horr.

(37) Ibid. 204-205 horr.

(38) Ibid. 205 horr.

(39) Ibid. 205-206 horr.

KRISTO MUNDUAREN ESTRUKTURA

Gehienek Bonhoeffer-en erlijioaren kontrako erasoa hobeki ikusi dute, *Honest to God* liburuari jarraiki. Horrela, oso desgile agertu izan da. Bera ere ba da horren bildur: *Zenbait aldiz neure fraseak beldurtzen naute, kritikazkoa den lehen parteak batez ere. Horregatik, parte positibua idazten ari naizalako pozik naiz orain* (40).

Beldurra ematen dion lehen parte hori lau pontutan sar daiteke:

- a) Gizona heldu harora bidean.
- b) Gizon helduaren erlijogabetasuna.
- d) Jainkoa lanerako hipotesia eta gure ezinen zuloestalgarrri bezala azaltzen duen erlijioaren kontrako kritika.
- e) Kristau apologetikaren kritika.

Lehen parterako nahi bezainbat material izan dugu Bonhoeffer-en idazlanetan, batez ere bere eskutitzak, luzeak eta sakonak. Bigarren parte positibu honetan ez dugu horrelako ugaritasunik. Bere azken aldiko ideiak sakontzeko eta burutzeko astirik ez zuen izan, heriotza bideratu zitzaizalarik. Lehen partean tinko eta segurki esaten ditu gauzak; bigarreanean batez ere galdetu egiten du. Haren teologia bilaketa bat da. Ez digu sistematik ematen. Hala ere, ba dugu zenbait oinarri sendo, haren teologiaren hariari jarrai ahal izateko.

Kristo munduaren estruktura: hemen dugula uste dut giltza nagusia. Mundu helduaren gaia eta erlijiorik gabeko kristautasun gaia ez dira hau bezain oinarriko. Bere lagun eta koinadu Betge-k honela agertzen du Bonhoeffer-en funtsezko bilaketa:

1944eko urtean Bonhoeffer-en ardura ez zen ez Bibliako dokumentu zaharrak interpretatzeko metodo hermeneutikoa, ez erlijio gabeko kristautasuna programatzea, ez eta ere gizon helduaren

(40) *Ibid.* 231 horr.

estudio fenomenologikoa... 1944ean, 1932an baino areago, haren galdera hau da: nor da Kristo, gaur, guretzat? (41).

Eten gabe kezkatzen duena Kristo da, gaurko munduaren eta Kristoren arteko batasuna, Kristorengan dena biltzea: *Utz zaidazu berriz ere hitz gutitan kezkatzen nauen gaia ager dezai-zudan: heldutasunera iritxi den gaurko mundua nola bereganatu Kristok* (42).

Bere lehen obran irakur dezakegu: *gizadi berria puntu bate-tan, Kristorengan bil daiteke* (43). Eta hala nola 1944eko abuz-tuaren 21eko eskutitzean:

Baina errealdadea hau da: lurra ba dela gauza Jesukristo gizona onartzeko uste izan bada, Jesukristo bezalako gizon bat bizi izan bada, orduan, eta orduan bakarrik, du sentidurik gu gizonok bizitzeak. Jesus bizi izan ez bazen, orduan gure bizitzak —ezagutzen, ohoretzen eta maitatzen ditugun gizon guztiengatik ere— ez lukeen sentidurik (44).

Denak konforme daitezke honetan: Bonhoeffer-en teologiaren oinarri oinarria Kristozentrismo honetan eta Kristorenganako su-
kar honetan datzala, eta horregatik, ez dela haren teologian eten sakonik gertatu, nahiz eta, bere aitorrari jarraiki, *gauza asko zokora bota*.

Kristo gabe abstrakzio bat da mundua. Munduarekiko gure harremanak ez dira zuzenean gertatzen; Kristo da beti tartean. Bera da tartea:

Kristoren deia jaso duenaren eta honen berezko bizitzaren tartean zerbait ba da, hain zuzen ere. Baina tartean jarri den hori ez da nazkaz bizitza mesprezatzen duen norbait, ez da piedade kodigo bat, bizia eta Ebanjelioa bera da, Kristo bera da. Gizon eginaz, nere eta munduaren tartean jarria da... Bera tartean da (45).

(41) E. BETHGE, *La Christologie de Bonhoeffer et son Christianisme non religieux*, Union Seminary Quarterly Review, Udazkena 1967, 63 horr.

(42) *Resistencia y Sumisión*, 202 horr.

(43) *Sanctorum Communio*, 116 horr.

(44) *Resistencia y Sumisión*, 229 horr.

(45) DIETRICH BONHOEFFER, *El Precio de la Gracia*, Sígueme Ed. Sa-lamanca 1968, 90-91 horr.

Etica haren liburuaren muina honetan da: Kristoren bidez Jainkoaren izatea munduaren baitan sartu da. Errealidadearen errealidadea pertsona konkretu bat, hots, Jesukristo da:

Mundua eta Jainkoa batbanaturik dauden artean, inork ezin ditu begiraldi batez begiratu Jainkoa eta mundua. Ahalegin denak eginik ere, batabesteari zeharka begiratuko diote. Dena den, Jainkoa eta munduaren izatea elkartzen diren puntu bat ba da, Jainkoa eta gizona gauza bat eta bera bilakatu diren pontua, eta horregatik, horregatik bakarrik bil ditzakegu baten barnean Jainkoa eta mundua... Jesukristori begiratzen dionak Jainkoa eta mundua batean ikusten ditu, geroztik ez dezake Jainkoa mundurik gabe ikus, ez eta mundua Jainkorik gabe" (46).

Munduan Jainkoa konkretizatzen eta historizatzen duena Kristo da:

Kristorengan dugu Jainkoarenak eta munduarenak izateko ahalia. Jainkoaganako biderik ez dut, guztiz munduko izan ezik, baina era berean, mundua Jainkoaren baitan hartua, onartua eta adiskidetu dago. Honetan datza Jainkoak Kristorengan agertu duen misterioa... (47).

Etican ba du *Bi esferetan pentsatzea* deitzen duen estudio bat. Ez du onartu nahi mundua bi esferetan banatzea, bata jainkotierra, santua, naturagainekoa, eta bestea mundukoia, profanoa, naturala. Banaketa honek okerbidera eramaten gaitu. Dualismo hori Kristoren rebelazioaren kontrakoa da:

Kristauak mundutik aldegin dezakeen tokirik ez da, ez kanpoaldean, ez barnealdean... Jainkoaren rebelazioa den Kristorena bezala ikusten duenak bere burua, momentu berean Jainkoarena eta munduarena bezala ikusten du; mundua eta Jainkoa Kristorengan adiskidetuak ikusten bai ditu (48).

Orain ez dugu hautatze faltsorik egin beharrik: mundutarrakristaua, Naturala-supernaturala, profanoa-sagaratua. Kontrako bi-

(46) *Etica*, 47 horr.

(47) *Ibid.* 136 horr.

(48) *Ibid.* 139-140 horr.

kote faltso horiek hautsi ditu Kristok. Honek ez du esan nahi, hala ere, elementu horien artean nahasketa nahiz identifikaziorik dagoenik. Baina bai, horien artean alkartasun bat ba dela eta horretatik kanpo fantasma hutsak direla:

Baina kristau izatea eta munduko izatea ez da gauza bat eta bera, naturala eta supernaturala ez dira bat, rebelatua eta arrazoiak emana ez dira bat; hala ere horien artean ba da batasun bat Kristoren baitan eta honenganako fedean bakarrik finkatzen dena (49).

Honetara, metafisikako eta barrunbetako dualismoak deseginak gelditzen dira. Kristori eskerrak, Jainkoa ez da mugetan bizi, erdian eta errealidadean baizik, honela bere beretasuna, nortasuna eta trazendentzia galdu gabe.

LURRA, GURE AMA

Presondegiko eskutizetan gero eta sarriago itzegiten du Bibliako mensajearen mundu hontakotasunaz eta, ondorioz, kristau bizitzaren mundu hontakoaz ere bai: *Azken urte hauetan gero eta hobeki ikusi dut kristautasuna zein den sakonki mundu hontakoa* (50).

Kristauaren mundu honetakotasuna Testamentu Zaharrear finkatzen du, batipat, Bonhoeffer-ek:

Bestalde, behin eta berriz ikusten dut zenbateraino pentsatzen eta sentitzen dudan Testamentu Zahararren arauera; azken hilabete hauek zehar, Berria baino askoz sarriago irakurri dut (51).

Testamentu Zaharrear Jainko bizia gizarte lanean ageri da, guztiz mundutar. Testamentu Zaharretik berrira lasterregi pasatzeak arrisku bat dakar eta da, erlijio primitibuen arauera, T. Berriko mensajea geroko munduko salbabide bezala ikustea:

(49) Ibid. 138 horr.

(50) *Resistencia y Sumisión*, 214 horr.

(51) Ibid. 108 horr.

Bizitza eta lurra, hauek galtzean dena galdu dela uste izate arte maite direnean bakarrik sines dezakegu hilen piztueraz eta mundu berri batez... Lasterregi eta zuzenean T. Berriaren arauera izan eta sentitu nahi duena, nire iritziz ez da kristaua. Gai honetaz sarri hitzegin dugu, baina egunetik egunera seguruago nago. Ezin dugu, ez dugu azken hitza azken aurrekoa baino lehenago jalgi behar. Azken aurreko garaietan bizi gara eta azkenekoetan sines-ten dugu (52).

Gerokoari buruz, hilen eta arimaren munduari buruz ez du espekulaziorik Israelgo fedeak eta antropologiak eta horretan ageri zaigu inguruko erlijioetatik hain desberdin:

Ekialdeko beste erlijioen kontra, Testamentu Zaharreko fedea ez da "redenzio" erlijioa. Hala ere, kristautasuna redenzio erlijio-izat hartu izan da beti. Horrela ez ahal gara guztiz okerbideratzen, Kristo Testamentu Zaharretik bereiziz eta redenzio mitoen bide-
tik interpretatuz? Testamentu Zaharrean ere esanahi handia duela redenzioak norbaitek badio (Ejitorik ihes egitea eta geroago Babiloniatik, cf. Deutero Isaias), erantzun dakiote, kasu honetan redenzio **historiko** bat dela, hots, heriotzea baino lehen gertatzen dena; aitzitik, edonon, redenzio mitoen helburua heriotzea gainditzea da... Redenzio mitoak, historiaren haritik kanpo, heriotze ondorengo betikotasunaren bila dabiliz (53).

Bonhoeffer-en eritzian, Testamentu Zaharra begien bistatik ez galtzea nahi eta ezkoa dugu, geroko geroaz arduratzen den erlijio misterioitsu horietako bat bilaka ez dadin kristautasuna:

Sustrai hebertarrik gabe, kristautasuna gnosis bilakatu zen aintzina haretan, idealismo gauregun. Jainkoa ez dugu mundua-
ren erdian. Berriz ere mitoen zerura, lehenik, eta metafisikaren zerura, gero, aldegin digu, dio A. Dumas-ek (54).

Baina kristauak ez du zerikusirik redenzio mitoetan sinesten dutenekin, ez eta metafisikako espekulazioetan galtzen direnekin:

Orain esan ohi da, Kristautasunak piztueraren esperantza erein duela, horrela benetako redenzio erlijio bat sorraraziz eta

(52) Ibid. 108 horr.

(53) Ibid. 197-198 horr.

(54) A. DUMAS, op. cit. 156 horr.

hori dela inporta dena. Ardatza heriotzeaz bestaldean gelditzen da. Hor ikusten dut nik hain zuzen ere, okerra eta harriskua. Ba, orduan, redenzioak esan nahi du kezketatik, arriskuetatik, lanaldi eta irriketatik, pekatutik eta heriotzetik gelditzea "harutzagoko" mundu hobego batean. Baina hori ahal da egitan kristau rebelazioaren muina, ebanjelioen eta S. Pauloren arauera? Nik ukatu egiten dut. Kristoren piztuera esperantzak esperantza mitologikoekin ez du zerikusirik. Era berri batetan eta Testamentu Zaharrak baino areago, gizona mundu honetako bizitzara begira jartzen duela-ko (55).

Jainkoaren mundutasuna ematen digu Bibliak, beste jainkoen mundugabetasunaren kontra. Hala ere, Bonhoeffer-ek adierazi nahi digun mundutasuna ez da azaleko eta funtsik gabeko zerbait. Mundu honen errealidadearen erdian Kristo gurutzetua eta piztua hor dela badiogu, mundutasun hori ezin daiteke azaleko fenomeno arin bat izan.

KRISTAUAREN TENSIOZKO IBILERA

Aspaldi denik, Pazko alditik Igokunde garaira bitarte den epearen alde naiz oso. Hemen ere tensio handi bat dugu. Nola sufri dezakete gizonek lurreko tensioa, zeruaren eta lurraren artean diren tensioak ezagutzen ez badituzte? (56).

Teologi sailean ez dugu Bonhoeffer inoiz ere alderdikoi eta irtenbide errazen zale. Tensioa sortzen duten bi alderdietatik bat ukatzea erraz da. Tensioa ez dugu deuseztu behar, maitatu eta bizi baizik. Errealidadean finkatua da eta gizonak ez du hautsi behar Jainkoak lotu duena.

Bonhoeffer profanoa, munduzalea eta sekularra, seriotasun, sakontasun eta trazendentziaren sentidu handiz dugu guzti hori. Munduaren responsable izateak mundutik ihes egiteak baino gehia-

(55) *Resistencia y Sumisión*, 198 horr.

(56) *Ibid.* 155 horr.

go gurutzeratzen du. Kristoren deiak eta dei honi erantzuteak heriotzea dakar seguru seguru:

Kristoren dei orok heriotzera darama. Batzutan, lehen jarraile haiek bezala, gure etxea eta lanbidea utzi beharra izango dugu Hari jarrai dezaiogun; bestetan, Luterok bezala komentua utzi beharra, mundura bueltatzeko; bietan, heriotze berdinak hartuko gaitu, Jesukristorengan hilaz, Jesukristoren deiagatik gure gizon zaharra hilaraziz (57).

Kristauak eten bat behar du, baina hau barnekoa da. Munduarekiko etena ez da izango kanpokoa, fisikoa, espaziala, posturazkoa eta esistentziala baizik. Kanpokoa arima ahulena dateke maizenik:

Dudarik gabe, kristauaren kanpoz haustea errazago da, fedearen misteriopean barneko etena eramatea baino. Hau ez dakienak, hots, Eskrituraren eta esperientziaren bidez ez dakienak, bere burua enganatzen du beste bide batetik doalarik. Azalakerian eroriko da eta Kristo galduko du (58).

Mundu honekotasuna, bada, baina mundu honekotasun zaila, kalitatezkoa, diziplinatua, bere baitan Kristoren heriotzea eta piztueraren dituelarik. Tensiozko ibilia, baietza eta ezetza momentu bereko direlarik:

Azken urte hauetan gero eta hobekiago ikusi dut kristaua zenbateraino den mundu honetako. Kristaua ez da **homo religiosus** delako bat, baizik eta gizon soil bat, Kristo izan zen bezala, Juan Bautista ez bezala, beharbada. Ez dut adierazi nahi "mundu honetako izate" azaleko eta hutsal bat, gizon ilustratuak, geldigorrak, patxadakoak nahiz lizunak izan daitezkeen bezala, baizik eta "mundu honetako izate" diziplinatu bat, heriotzearen eta piztueraren ezagutza beti aurrean delarik. Uste dut Luterok "mundu honetako izate" hau izan zuela (59).

(57) *El Precio de la Gracia*, 82 horr.

(58) *Ibid.*, 98 horr.

(59) *Resistencia y Sumisión*, 214-215 horr.

JAINKOAREN SUFRIKARIOETAN PARTE HARTZEA

Jainko gabeko munduak Jainkoari ezartzen dion sufrikarioz Jainkoarekin sufritzera deitua da gizona (60).

Gero eta laisterrago, Bonhoeffer-en teologia kristologia bila-katzen da, eta kristologia hori, gurutzeko kristologia. Haren azken ideiak Kristo gurutzetuaren inguruan dabiltz. Eta ez dut uste gehiegikeria denik, Bonhoeffer-en mensajea S. Pauloren hura dela esatea: *Zuen artean ez dut besterik jakin nahi izan, Jesu-kristo izan ezezik, eta hau gurutzetua (1 Cor. 2, 2).* Kristauaren ezaugarri bezala, Kristoren sufrikarioetan parte hartzea agertzen da, gero eta gehiago.

Feuerbach-ek aurrean duen erlijio eskematik hain urruti —es-kema horretan Jainko indartsuak gizona ahultzen duelarik—, Jainkoaren eta munduaren arteko tensiozko batasuna gurutzearen bidez sortzen da:

Jainkoak jakinarazten digu, Jainkorik gabe bizitzea lortzen duen gizona bezala bizi behar garela. Gurekin bizi den Jainkoa gu abandonatzen gaituen Jainkoa da! (Mar. 15, 34). Lanerako hipotesia den Jainkorik gabe munduan bizitzen utzi gaituen Jainkoa, behin betiko gurekin dugun Jainko berbera da. Jainkoaren aurrean eta Jainkoarekin, Jainkorik gabe bizi gara. Jainkoak, gurutzean hiltzetua, mundutik jaurtiki dezaten onartzen du. Jainkoa indargabe eta ahul da munduan, eta horrela bakarrik dago Jainkoa gurekin eta laguntzen digu. Mt. 8, 17-k garbi erakusten digu Kristok ez digula bere ahalguziz laguntzen, bere ahalgutiz eta sufrikarioz baizik (61).

Jainkoa indargabetu egiten da gizona indartzearren. Hemen datza, Bonhoeffer-en iritziz, kristautasunaren eta beste erlijioen arteko liferentzia. Metafisikako Jainkoari gizon alienatua eta ahuldua dagokio:

(60) *Ibid.* 211-212 horr.

(61) *Ibid.* 209-210 horr.

Hau da funtsezko liferentzia beste erlijio guztien ondoan. Gizonaren erlijiotasunak gizona, bere ezinean, munduan Jainkoaren babespean gordetzen du: honela, Jainkoa **deus ex machina** bihurtzen da. Baina Bibliak Jainkoaren ahultasun eta sufrikariora bidaltzen du. Sufritzen duen Jainkoak bakarrik lagun gaitzake. Eta era horretan, esan dezagun, heldutasun bidean munduak duen eboluzioak —horretaz lehen hitzegin dugu— jainkoaren irudi faltsoak ukatzen dituelarik, gizonaren begiak garbitu egiten ditu Bibliako Jainkoari begira jar dadin, Jainko honek, bere indarrrik ezari esker, munduan indarra eta tokia hartzen dituelarik. Hau da “mundutar interpretazioa” aplikatu beharko den pontua (62).

Haren teologiaren dialektika eta paradoxa espresio honetan bil daiteke:

Eta guk ezin dugu gizonki jokatu munduan **etsi Deus non daretur** bizi behar garela onartu gabe. Eta hori da, hain zuzen ere, Jainkoaren aurrean onartzen duguna!; Jainkoa bera da hori onartzera garamazkiena (63).

Non da kristauaren eta munduan justiziaren alde lanean ari direnen arteko liferentzia? Zertan da kristau fedearen muina? Izan ere,

Kristau izatea ez da nolabaiteko moduz erlijiozale izatea, metodu baten bidez era bateko gizon izatea, (pekatari, penitentzizale, santu), baizik eta gizon izatea da, ez gizon klase bat, Kristok guregan sortu duen gizona baizik (64).

Zer ote, bada, kristau fedea, kristaua aparteko gizona ez bada? Erantzun beti betikoa: *Ekintza erlijiosoak ez du gizona kristautzen, munduko bizitzan Jainkoaren sufrikarioetan parte izateak baizik* (65).

Eskutitz berean, benetako metanoia zertan datzan esanaz jarraitzen du, kristau fedea horretan dela esanaz bukatzeko:

Hau da **metanoia**: nor bere miseriez, problemez, bekatuez eta larrialdiez pentsatuz ez hastea, baizik eta Jesukristoren bidera,

(62) Ibid. 210 horr.

(63) Ibid. 209 horr.

(64) Ibid. 212 horr.

(65) Ibid. 212 horr.

mesiasen bidera makur gaitzaten uztea, horrela Isaias 53 kunpli dadin... Testamentu Berrian modu desberdinetan mamitzen da Jesukristorengan Jainkoaren sufrikario mesiazkoetara makurtze hori... Baina denak berdin dutena da, Jesukristorengan Jainkoaren sufrikarioetan parte hartzen dutela. Hori da beren "fedea" (66).

Gurutzeak desegiten du Jainkoaren eta munduaren arteko dualismoa.

Baina gurutzeko teologia hau ez da nigarraren eta minaren teologia, bedeinkapenaren eta pozaren teologia baizik. Hemen ere Testamentu Zaharra dugu zaindari, gurutzean zentratutako teologia barnekoi eta negarti batetan eror ez gaitzen. Testamentu Zaharra da Berria gurutzearen masokismotik libratzen duena:

Testamentu Zaharreko bedeinkapena eta gurutzea moko z moko jarri behar ote ditugu? Kierkegaard-ek horixe egin zuen. Baina horrela, gurutzea, hots, sufrikarioa, zigor bihurtzen zaigu. Eta horregatik sortzen da metodismo zital bat... (67).

Barth-ek uste izan zuen, Kierkegaard-en tristurazko teologia negarti batetan eroria zela Bonhoeffer-en kristologia ere. Baina Bonhoeffer-ek Kierkegaard-enganako duen mesfidantza aski eza-guna dugu (68) eta baita ere esistentzialismoaren eta introspekzioaren kontrako erasoak (69).

BESTEENTZAT IZATEA

Kristo, "guztiz besteentzat dena". Ideia hau izan da teologilari radikalak gehienik erabili duten inspirazio iturria. Batez ere Robinson-ek *Honest to God* liburuan astindu zuenez gero. Espresio hau bere bizitzaren azken azkenean ageri da. Hala ere, Bonhoeffer-en kristologiaren barnean ideia heldu bat bezala ageri

(66) Ibid. 212-213 horr.

(67) Ibid. 219-220 horr.

(68) Cfr. Ibid. 219 horr.

(69) Cfr. Ibid. 203-205 horr.

da. Jainkoaren sufrikarioetan parte hartzea eta guztiz besteentzat izatea oso elkarturik ematen dizkigu, bata bestearen osagarri bezala. Haren teologi bilaketaren teilatua bezala har daiteke. Nolabaiteko teilatua oraino, hasimasietan. Honela dio formula eskematiko batzutan:

Zer da Jainkoa? Ez da, lehenik, Jainko ahalguztidunagan eta abar jeneralki sinestea, hari ez baita Jainkoaren benetako esperientzia, munduaren jarraipen bat baizik. Jesukristorekin harremana: giza bizimolde osoa kilikolo delakoaren esperientzia, Jesus "besteentzat baizik ez delako". Hau, Jesusen "guztiz besteentzat izate" hau: trazendentziaren esperientzia. Norberekiko libre izate horretatik, heriotzeraino besteentzat izate horretatik sortzen dira ahalguztia, jakinguztia eta presentziguztia. Kristoren izate horretan parte hartzea da fedea (gizakundea, gurutzea, piztuera). Jainkoarekiko gure harremanak ez dira asma dezakegun izaki goienekoarekin, ahaltuenarekin eta hoberenarekin izan ditzakegun "erlijiozko" harremanak —horretan ez baita egiazko trazendentzia— baizik eta "besteentzat izanaz" eta Kristoren izatean parte hartuz, bizitza berri bat da. Mugagabeko eta lortezinezko betebeharrak ez dira trazentalak, beti gure alboan dugun lagunurkoa baizik. Jainkoa giza moldetan, ez ekialdeko erlijioetan bezala animalia itxurapean, taxugabe, nahasi, urrutiko eta ikaragarri denaren sinboloa; ez eta abstrakzio itxurapean ere, abstraktu, metafisiko, mugagabe eta abar denaren sinboloa; ez eta ere grezitarren jainkogizona, "gizona berez" hartzen duelarik, baizik eta "besteentzako gizona", hots, gurutzetua. Trazendentziaz bizi den gizona (70).

Trazendentziaren konzeptu berri bat ba dugu hemen: Kristoren izatean parte hartzea, "besteentzat izatea".

Fedea Kristoren izatean parte hartzea da. Hori dela eta, "besteentzat izate" hori ez da giza maila hutseko gorabehera bat, baizik eta teologi mailako kristau mamizko zerbait. Bonhoeffer ez da inoiz filosofia sailean ari, teologia sailean baizik. Eta *betebehar mugagabeak eta lortezinak ez dira trazentalak, beti*

(70) Ibid. 224-225 horr.

alboan dugun lagunurkoa baizik idazten duenean, ez pentsa teologia antropologia mailara jeisten ari denik, teologia saileko bereko ikuspegi bereizi bat ematen baizik. Haren pentsamoldearen ardatza ez du gu antropologian aurkituko, kristologian baizik.

Kristoren “besteentzat izatean” parte hartu eta “jainkorik gabeko munduak Jainkoari ezartzen dion sufrikarioa Jainkoarekin sufritu”, gauza bat eta berdina da, “besteentzat den gizona”, hots, gurutzetua” (71) bezala presentatzen bai zaigu Jainkoa.

BIHARKO ELIZAZ HITZ ERDI

Biharĳo Elizaz ez digu Bonhoeffer-ek zehaztasun handirik ematen. Ba ditu gogoeta xorta banakak hor-hemenka eta xorta horiek ematen digute geroari buruz. 1944ean bere seme-pontekoari bataioaz hitzeginaz egiten dizkion kontsiderazioetan Elizaren geroaz ari zaigu eta dio:

Gure Elizak, azken urte hauetan bere burua bakarrik defenditu duelarik —bere helburu osoa hori balitz bezala— ezin du orain gizonak eta mundua adiskidetu eta askatuko dituen Jainkoaren hitza hedatu. Horregatik, lehengo hitzak ximeldu eta isildu behar dira eta gure kristau bizitzak bi alderdi bakarrik izango ditu gaur egunean: otoitz egin eta gizonen artean justizia zabaldu. Kristautasunaren alorrean pentsamendu, hitz eta organizazio oro, kristauen otoitz eta ekintza honetatik jaio behar da. Bere aldakuntza ez da oraino bukatu eta laisterregi organizazio indarrez aberastu nahiak, bere konbersio eta garbitze bidea moteldu besterik ez du egingo” (72).

Entzun dugu, Eliza berri bat. Komunitade erlijioso bat ez, fededunen elkarte bat. Oso beste hizkera batez, Jainkoaz hitz egiterakoan argot bedeinkatu bat sortu gabe, sekularki, mundutar.

(71) *Ibid.* 225 horr.

(72) *Ibid.* 182-183 horr.

Otoitza eta sufrikarioa ez dira heriotzeaz gerozkoaren egarriaren espresio bide izango, hemengo eta oraingo Jainkoarekin harreman baizik. Kultoak ez du gizona mundugintza jatorretik aterako. Gizona mundu honen baitan murgilaraziko du. Eliza horretan gizona askoz mundutarragoa izango da eta, horrela, askoz izpiritualago.

"handik" euskal herrira

Erljioak, jende asko kezkatzen du gutartean oraindik. Ez dakigu zorionez ala zoritxarrez esan. Segun non, noiz eta zertarako jakin behar.

Rusiako Partidu Komunistak ere zerbait esan du azken aldian berak duen erlijio kezka hon-taz. Horren berri ematen da ondorengo horrial-deetan.

Baina gaurko pentsakizunek badute lehenal-dian errorik, Europa aspalditxotik zaharra izan bait da. Eta zahartzaroak —nahiz noizbehinka batbatetako gaztetu— historia bat ekarri ohi du atzetik.

Marx, haren eta besteren marxismoa, erlijioa eta beste erlijioa, denak historiatik datoz. Hori argitzen saiatuko da hemen idazlea. Baina nonbai-teko erlijioaz ari garenez, bertakoa ere gogoan izan nahi litzake. Asmo honekin ematen dira Eus-kal Herriko erlijio kritikaren berriak.

J. I.

FILOSOFIA SOBIETARRAREN ERLIJO KRITIKA

problema antzean begiratuta

joxe azurmendi

Erljio kritikari buruz ondo begiratu beharra dago, kasu bakoitzean nongo, noizko ta zein ikusgunetatik begira egindako kritika den. Erljioa fenomenu unibertsal bezala agiri bait da, bai bere barruaren zabaleroagatik munduan eta giza esperentzia ezberdinen hesparruan, bai bere problemen harmenagatik historian. Kritikarako zioak, sikologiko nahiz sozial, noiz eta non ezberdinak izan ohi direlako ere bai.

Edozein esperentzia tipo erljioarekin berdintzerik ez dagoen antzean, orobat, kontuz ibili behar da edozein erljio kritika erljioaren ukazioarekin berdintzeko. Berdin aldrebes: erljioaren ukazio kritikoa, esperentzia partikular edo ikusgune zatikazko batetatik atereaz egina denean, erabateko ukazio izanda ere, esperentziaren eta ikusgunearen erlatibotasunez mugaturik dago, ta ikusgune edo esperentzia haien mugadurazko erljio ukazioa da, ez absolutua. Ikusgune absolutua erabili ez baldin bada behintzat! Erljio kritika marxistaz aritzekoan oso gogoan eduki behar da azkeneko hau, guztiz bitxiki erljio kritika "marxista" marxismoa baino lehenagoko izan arren, azken funtsean erljio kritika haren

zentzua ta balioa erabilitako ikusgunearekin bakarrik determina bait liteke (1). Azkenerako, bada, erlijio kritika sobietarraren ebazterakoan problema guztia hortantxe biltzen da: filosofia harek bere ikusgunea eta ikusgune hura guk zertzat dadukagun.

Hemen horretaz aritzerik ez dagoenez gero —marxismo sobietarraren erabateko ta guztizko balioaz jardun beharko bait litzake— saio hau kritiko baino espositiboago, informatiboago izango da.

Filosofia sobietarraren erlijio kritika zehatz xamar ezagutzeko interesak ez du egun zilegiztapen hitzaurrerik behar, eta gutxiago Euskal Herrian. Interes problematikoa gurea, halare, giza izpirituak bere burua judikatzerakoan beti den moduan. Baina batez ere giza izpiritu hori itoaldi batetan ideologiaren bati salbazioko oholari bezala atxikitzen zaionean, orduan oñola nolakoa den pentsatzen luzatzerik ez bait dago. Ba omen da gure artean horrelako zerbait, entzun daitekeenez, dena dardarazi eta gero, egikera irmo baten premia sentitu delarik. Baina pentsamentu dialektikoa —eta halakoa izango al da gurea— ihes eta isurkorra da eta diferente dabilena. Larriak, egia da, ideologian sozialki falta zaion oinarri irmoko segurantzia bilatzen du, sortutako nahasmenduan ordenuren bat ezartzeko. Arrazoimen sozialak, halare, pixkana pixkana bere erara moldatzen du ordenu hori. Honexek izan behar bait du gure lehen-lehenengo interes ere: erlijio kritika sobietarrarekin geurea egiteko gaitzea eta trebatzea, geure premien eta tradizioen arabera, noski, ta ez kopistaren antzean. Ez tesi batzuen kottan kokatzea. Eta nor da premiaotaz nahiz gure tradizioaz ezagupidez mintza litekeena, herbesteko kultura ta pentsakerak gureratzerakoan hoen ala geureen kalterik eta bihurraldirik gabe aritzeko gauza alegia? Erraza da kanpokoa errazegi hartzea, eta erraza orobat errazegi arbuizatzea. Euskal

(1) Marxen erlijio kritika kritika hura iadanik bukaturik dagoela esanez hasten da. Beraz, ez pondu konkreturen batzuetan, ezpada bere aurretik egindako kritikari bere ikusgune orokorraren tankera ezartzean datza funtsean Marxen kritika.

Herrian, kanpotiko ideia asko bapatean hartu beharrik aurkitu geranez, haiekiko kritika gehiegi eta gutxiegi egitearen artean balantzatuko gera denboraldi batetan, erdigunea dakienik ez dago-ta.

Ni neu ez naiz zenbait halako teoria gure herriari eta tradizioari aisa txertatu egin zale ta kritikan saiatzen naiz. Eta hemen ere, beharbada irakurlea saminduko badut ere gainera, alde zurretik esan beharra dut nire inpresioa: erlijio filosofia sobietarrak merezi duen interesa ez lehenik eta ez bigarrenik zor zaio filosofia haren beraren inportantziari, Sobiet Batasunaren inportantziari baino. Zeren-eta filosofo sobietarrek Alderdiaren klero gisa egiten bait dute filosofia (2). Jakinaren gainean uzten dut irakurlea, hortakoz.

Aurren-aurrenik Euskal Herriko erlijio kritikaz ohar axalekoen batzuek eginaz hasi nahi nuke, beraz, irakurleari bere baitan bederen azterketa osoago bat egiten eragiteko asmo soilez.

EUSKAL HERRIKO ERLIJO KRITIKA

Euskal Herrian —euskal literaturan, alegia— doi-doi dadukagu erlijio kritikarik ia batere. Eta dagoentxorik gehiena Eliza edo apaiz kritikaren forman agiri da. Bi sailetan banatuko dut.

a) Lehenengo saila: praktikoa

Hiru joera segitzen ditu arrunki, praktiari begirazkoak hirurak:

(2) Konparazio hau Autore askok eginga izan arren, nola halabaiteko ez gutxi batez ere, argigarri izan daiteke erlijio filosofia sobietarraren tankerari antzemateko. Konparazio hori gehiegi zehazteak, halare, farregarrikeria dirudit. Adibidez M. Garderek, in *L'Agonie du regime en Russie soviétique*, 1965, Jainko, Aita Santu, Kardinal, Gotzain, bikario ta "teokrazia ateoren" hierarkia guztia mailaz-maila katolizismoaren kalko bezalaxe deskribatu nahi duenean, Baina ik. G. Fessard, *Ateismo marxistako egitura teologikoak*, in *Concilium* 16 (1966) or. 190-207.

1.—Elizaren kontserbakorreria, etc., klerikalismoa kritikatzeko duen joera. Horrela noizpait S. Barojak. Karlismetako bertso zenbaitek ere horixe erakusten du, ta haiek oraindik familietan entzuteak halako bertsoen esanahia azpimarkatzen du ("esku batean Santo Kristoa / eta bestean pistola"). Egunotantxe, literatura kondairagilearen ikusguneak, Sarasolak horixe bera egin du (klerikalismoaren kritika, alegia, erlijioarena berarena gabe) (3). Kritika molde hau gure artean gogorkienik, halare, katoliko ezkertiarrek bere egin dutela uste dut, sarri apaizek. Gehienetan orijinaltasun askorik gabekoa, ia beti klitxe artxizaharren bariazio pobretan gelditzen bait da. Azpian dagoen problema izugarri inportante da, oraindik formulazio egokirik eman ez bazaio ere, ta euskal Elizari begira behar-beharrezkoa. R. Arregik altxatu zuen kritika bide hau printzipioen mailara (ik. *Euskaltzaleen Jainkoa ill bear dugu*, Jakin 27/28, 1967, or. 23-37) ta bere anai Joseba Arregik jarraitu du, sekularizazioaren (edo sekularismoaren) problemarekin ikusalde hau sakonduz (ik. "Rikardo Arregi" liburuan or. 43-53 *Euskaltzaleen Jainkoa hil behar dugu*). Azkeneo boladan eskuindar radikalen Eliza kritika ere indartzen hasi da.

2.—Kasi lehenengoaren mota partikular bezala agiri den bigarren joerak euskaltzaleen faltagatik kritikatzeko du erlijioa Euskal Herrian. Baina lehenengo taldeko zenbaitek Elizaren eta euskaltzaleen lotura hertsiegiak salatzen dituen artean, hemen aldrebes-edo egiten da (ikuskeran bion artean egiazko kontradizioak egoteke, nolana ere). Hala, esaterako, Sarraile de Ihartzak *Vasconia, La Causa del Pueblo Vasco*, etc. idazkietan. Kritika hau ezkertiarrek haina sarri dagite eskuin-eskuindarrenek

(3) Ik. *Euskal Literaturaren Historia*, 1971, or. 25, 42, 44-45, 53-55. Sarasolaren klerikalismoaz ohar batzuetarako ik. San Martinek bere liburuari egindako *Kritika solas*. "Anaitasuna" 216, 1971, or. 16 eta L. Haranburu Altunaren kritika orobat in "Anaitasuna" 217, 1971, or. 11.

ere, mojen batzuen edo kanpoko apaizen baten jokabideaz hozpindurik. Gerraz gero indar handia hartu du joera honek. Agian ez hartarako arrazoiek haina.

3.—Bi horiez gainera guti gora behera haien pare samarrean, baina batez ere bere formagatik genero berezia osatuz agiri den beste kritika sail bat karia edo zio ta kritika molde pribatukoa da. Ezberdina, beharrik. Apaizen bati halako ta holako bizioak leporatzen zaizkiolarik, edo interesatuarekin eliztarren bat gaizki portatu delako, etc. Etxahun Xuberotarra aipatu behar hemen. Bertsolarien eta herri guztietako adar jotzaile guztien oso gustoko gaia izaten da beti. Ez da lehenengo biak bezain orokorra (ta goiko bietan bigarrena bestea baino gutiago, nabariki), gehienetan hau ere fededunek berek egina izan ohi duzu. Baina fede tankera autonomoagoa salatzen du. Beste nonahiko “antiklerikalismorekin” alderatuz gero franko orijinala da: behazun baino piperdunago, zirikalari, irudimen jostariko, karikaturista. Esperentzia pribatuak jeneraltzera jasatzen denean lehen taldean sar daiteke.

Lehenengo bi joerek hirugarrena iruntsi samarturik dadukatela esango nuke, humorearentzat lekurik gelditu ez dela dirudien denboraotan.

b) Bigarren saila: printzipiozkoa

Erlijio kritika zein egoeratik, beraz, zein ikusgunerekin egiteaz beste, garrantzizko da, orobat, zein hesitan edo nolako hartuemanekin egiten den. Beharbada lehen saileko kritika asko azpitik printzipiozko ere ba da, holakoa inplikatzan duena behintzat, baina, egiteko moduan gutienez, batez ere praktiko itxurarekin agiri dira. Printzipiozko kritikak, haiek ez bezala, kritikatzan denak ez bezalako mundu ikuskera ta burutapideak azaltzen ditu, zeharka baizik ez denean ere.

Euskal Elizaren zenbait akats konkretoren kritikaz gainera erabat Elizaren (katolikoaren) kritika dagien guti dago, ta Eliza esaterakoan (lehenik batik bat) beti katolikoa bakarrik adieraziz, konpreni daitekeenez. Oroit hemen guztien buruan Leizarraga. Egunotan Mirande edo Peillen. Arrazoi erlijioso-politikogatik Euskal Herria protestante, ta mistiko-estetikogatik jentil gustora ikusiko lukeen zenbait ere ba dago. Elizaren agintekeria, apaizen ezjakina, etc. kritikatzan da, baina aisa iragaten da fede kristauaren edo tradizio judegu-kristauaren kritikatarra. Bere formagatik Errenazimenduaz gerozko ta humanismo laikoaren tradizio erlijio kritikoan txerta daiteke, makiabelismoa baztertu gabe.

Sail honetan sartu beharko litzake, berez euskal jatorrikoa izan ez arren, guti duela gureratu den B. Russellen kritika: ik. *B. Russellen azken iritziak*, Eiharalarrek euskeraz emana. (Russellen "Zergatik ez naizen kristau" liburuak zabalkunde handia eduki du Sobiet Batasunean). Liberalismotik adaskatzen den kritika honek funtsean humanismo falta botatzen dio kristautasunari.

Russellen gisa honetakoak aurrekoarekin dadukan diferentziarik inportanteena hau kutsu historizistako izatean datza, ta lehenengoa ez derrigor, ezta gehienetan ere. Lehenengoez, horregatik, Unamuno, Nietzsche edo Kafka erabil ditzakete, ta egunotan es-
trukturalismoa. Bigarrenez, gustorago segitzen diote marxismoari, edo egunotan, neopositibismoari. Halare, ta euskal herrietan soma daitekeen tradizio filosofiko faltagatik ezpairik gabe, sarri ikus daiteke batzuen nahiz besteen arrazoipideak nahaski erabiltzea, Europako tradizio eskoletan ohi den sistima logikaren begirunerik batere gabe. Erlijio kritika euskalduna sistimatikorik izateratu gabe, dagoela esan nahiko luke horrek (nire susmoa egiaztatzekotan). Nahiko gauza normala.

Kristautasunari nik ezagutu dudan euskerazko kritikarik sistimatikoena Txillardegik egin dio, hain zuzen bere kristautasun faltagatik: ik. *Kristautasuna ta mundutar garaitzapena*, Huntaz

eta Hartaz, or. 7-16. Geroago kristautasunaren kritika hori erlijio edozeinen eta orenen kritika moduarekin desarroilatu du Txillardegik; ik., adibidez, Igara, *Sinistu ezinean iges egin behar*, Jakin 27/28, 1967, or. 16-22. Horrez gainera Txillardegik euskal Elizaren bestelako kritikarik ere ba du, apaizen fede "gorriaren" kontra batez ere. Txillardegiren eboluzioak buru honetan gure hazaldiko askoren adibidetzat balio lezake. Lehen aro batetan Jainko bila agiri da, eta kezka pertsonalistaz: norbere bila hortakoz, Leturiaren egunkarian ikusten dugunez. Bilaketa honek Elizarekin —dogmatika eliztarrarekin bereziki— konfrontazio batetara eramango du, nortasun ta erakunde eliztarra elkarren begiz begi jarririk lehenengoari pixuago eritziz. Horrela erakundezko Elizari gain hartu diona, fededun oraindik, bere fedea beste mila federekin neurtzera ailegatuko da beste urrats batekin, eta fedea guztiz erlatibatuz bukatuko du. Azkeneko hau gure gizartearen pluralismoa benetan hartzeak ez bestek dakar. Baina une honetan fenomeno bitxi bat somatzen da. Zenbaitek pluralismo hori onartzen jarraituko duen artean, beste askok bere testuinguru konkretuko pluralismoa arras birrindu eta fede (gehienetan politiko) berria biztuko du, fede berriarekin pluralismotarako lekurik gabe. Pluralismoa onartuz hasi ta ukatuz bukatzen dute, beraz. Fede honek ere prozesu berdina ezagutuko ote duen galde daiteke.

Rikardo ta Joseba Arregitarren kritikak bezalaxe Txillardegirenak ere ba daki kristautasuna zeharo ukatu egin gabe kritikatzeko. Erlatibatuz, hori bai. Erlijio kritikarik modernuenaren ariora dabilta, nire ustez.

Poesian, genero honek antzematen uzten duena dudagarritsu bada ere, Aresti aipatu beharrezko da, dena den bere testuingururarekin, kristautasuna ta Marx bateratu nahiez alegia. Jende asko entseiatzen da bide honetatik, gogamen filosofikoaren mailan batez ere. Nik neuk inportantzia apartekoa aitortuko nioke kapitulu honi ta sakonki ahalegitea merezi duela derizkiot. Leteren kan-

taren batzuetan ere erlijio krisiko problematarik ez da falta, taiu esistentzialekoa gehienbat.

Problematika zaharragoa dakarkigu X. Garmendiaren *Lurraren kondairak*, 1970, or. 55 ta hur., "Lurraren Hasera" kapituluana: munduaren etorburu kausaletan Jainkoarekin kontatu behar ote den. Problema horrek, ordea, kristautasuna filosofia grekoarekin bateginda zegoen artean erlijiozko bezala agiri bazen ere, iadanik ez dirudi erlijioari buruhauste handirik ematen dionik, ezta filosofoentzat egungo erlijio kritikan zeresan askorik duenik ere, guzti horretaz filosofia nahi haina eta teologia ere zerbait arduratu behar arren (4). Ohar honekin batera urrengo hau ere ohararazi behar da: XIX mendean erlijioaren kritika batez ere natur-jakintzek suztatzen zutela, XX-ean aldiz giza ta gizarte jakintzek (5). Natur jakintsuek aisa daduzkate nekeak kristautasu-

(4) Ez dut uste erlijioak, kristautasunak batik bat, munduaren *inmanentsia* baitan, naturalezan ala historian, burubidatzeko kausalidadeen azter-kategoriarik damaigunik. Ezta eskalni nahi digunik ere. Sarri, mitologia oro bezalaxe, mintzamolde horretaz ballatu baldin bada (hau eta hura holako Jainko edo demiurgok, etc. egin zituen) gauza jakina da esaldi kausalok ez dadukatela kausalidadeari gaur eman ohi zaion zentzu hertsirik, ezta intentziorik ere. Orduan zientziaren eta sinemenaren artean konfliktorik zergatik egon den —edo dagoen— galdetuko du irakurleak (Galileo, Copernico, G. Bruno, etc.). Ez zait aski iruditzen teologiak edo sinemenak bere mugak ezezagutuz gainditu egin zituela erantzutea, gainezka egite hori denbora baten gauza espezifikoa antean ulertu nahi bada batik bat. Horixe ere zergatik egin zuen galde bait daiteke ostera. Ta iruditzen ari zaidanez honexegatik izan zitekeen, eta daiteke oraino (berezitasun historikoetarako bestelako arrazoal askorekin batera): inmanentzia ta trazendentzia bi izakari ezberdinik ez delako, gauza bat beraren eta edozeren izatasun edo itxura, edegin eta adierazpide bi baino. Ez dagoela, bada, biak hezurra ta haragia bezala ebaki ta apartatzerik. Problema hau pentsamentu sistima guztiei presentatzen zale, honetan marxismoa bezalako sistima ateisten salbuespenik gabe presentatu ere. Adibidez, R. Havemannek, in "Dialektik ohne Dogma?", 1964, or. 14, hauxe kontatzen digu: "Ley, Berlingo Humboldt Unibertsidadeko natur jakintzen filosofiarako Irakasleak berriki deklaratu du, denborak hasiera bat $t=0$ (tempus=zero) eduki zuela irakasten duten teoriek, zuzenak izatekotan, mundua Jaungoikoak sortua dela probatu luketela ta, beraz, materialismo dialektikoarekin batu ezinak direla". Berdintsu Fatalewek ere Moskun, unibertsorean mugei buruz, "mugez landa" zer pentsatu behar ote den kezka (Ibid.).

(5) Cfr. L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, 1971, or. 17, 5-gn tesi txikia. Kolakowskik estadistikak eskuan hartuta erakusten du hori. Honek baino lehenago, XIX mendean bukaeran iadanik, Troeltschek atzemandu zedukan hori, 1897-an agertutako idazkian *Christentum und Religionsgeschichte*, hain zuzen historizismoa krisian sartu zenean: ik. G. G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, 1971, or. 231. Troeltschen iritzian natur jakintzek erlijioari dagioten kritikak ez ditu irudipen antropomorfoak balziz harapatzen, hots, fede garbitasun bila lehiaturiko zenbait kristauk berak ere kritikaturako ponduak.

narekin-edo, Elizekin, baina gutitan erlijioarekin berarekin. Nolanahi ere, filosofia sobietarrak egunotaraino noizpaiteko natur jakintzen eta erlijioaren ezin elkar konpontzezko erlijio kritika gisa haretantxe darraienez gero, ez zegoen problema aipatu behintzat egin gabe pasatzerik, bere Euskal Herrirako inportantziak oraingoz franko eskasa dirudien arren. Sintomatiko da egoera honetan fededunen aldetiko literatura kontrakritikorik ez dela ia ezagutzen.

Egunotan erlijioaren kritika batez ere ahoz-ahoz dabil Euskal Herrian. Beharbada bestelakorik egiteko interes handirik ere ez dago, batzuetan konpromiso gutiago dudakalako berriketak hitz inprimatuak baino, ta beste askotan estrategiak ere gaur gaurkoz ixiltzea gomendatzen diolako gustora kritika egingo lukeen makina bati. Gainegitura bat dela esan ohi da, ta horrekin adierazi nahi dena hitz horri berari bakarrik dariona baino askoz gehiago da, ezkutuko sentimentu espezifikiko batzuen kargarekin eta ideologiazko doinu jakin batekin esaten da-ta. Salakuntza horretara darimana ez da erlijioaren azterketa orokarririk, hogeitamar urte honetako esperentzia konkreto batzuek baino. Ez dago, hortakoz, zientziatzko esakun edo teoriaren baten ondoramen logiko gisa hartzerik, aiheru esistentzial bezala baino. Horixe delako jazten ditu, agian, hain gustora zientziatzkotasunaren soinekoak. Halare ondoez honek bere adierazpiderako marxismo klasikoak zabaldutako hizketa horrekin hornitu izana ez da esanahirik gabekoa. Euskal Herrian irizpen hori esperentzia bik elikatu du gehienbat, uste dudanez:

- Elizaren jokabide sozial-politikoak, Hierarkiarenak bereziki,
- apaiz “iraultzagile” progresistek une batez sortutako ilu-

Giza ta gizarte jakintzek, historiak batez ere, Troeltschen arabera erlijioari dakarkioten hauziel buruz, cfr. Iggersen aip. liburuan or. 227-253. Denboraren buruan natur jakintzek erlijioari ekarritako problema benetakoa ez dator, J. Améryk zorrozki ohartarazi legez, hain erlijio kritikatik, ezpada hain mundu ikuskera zeharo erlijiorik gabekotik. Cfr. Autore askoren *Die Zukunft der Philosophie*, 1968, or. 18 ta hur.

sioak, Iraultza kristautasunarekin (bakarrik) egiteko, enbarazoen gehiegiak ito ta desengainura amildu duela azkenerrako jende asko, gazte batez ere. Problema bat behintzat hemen asmoari berari intrinseko zaio: alegia, kristautasunak (bakarrik) ez duela Iraultzarik egiteko balio, nik uste. Kristautasunak ez damaigu gizartearen azter-tresnarik, kategoriarik. Ta gizarte azterketarik gabe ez dago Iraultzarik, gehienez ere albaramendu eta matxinadaren batzu baino. Alderantziz, azterketarik zientifikoenak ere ezin Iraultzarik eragin lezake berak bakarrik: fedezko mundu ikuskeraren batekin su eman beharko zaio. Baina gure artean sua azterketa baino lehenagokoa zen, falta zena ta behar-bearrezkoa azterketak zirelarik, azterpideak sartu ziren eran (eta marxistak ziren hauk) jende hainitz kristautasunaren betekizun eragileaz (baliogo kategorien emailearenaz, alegia) ahaztu egin da. Eta bidezko zen, zenbait aldetatik ikusiz gero, kristautasuna beste askoren arteko posibilidadade bat bait da. Kritika horrek, halare, desengainu baten garraxi esistentziala bait da, maiz kristautasuna inpossibilidadade baten antzean presentatu nahi digu: norgaltze edo alienazio, utopia kaltekor, eta ez dakit beste zenbat gauza bezala. Eskuarki, pentsakera dialektikoarekin aisa konpreni daitekeen antitesia, baina horixe: oraingoz kontratesi bakarrik.

Izan ere krisiak harrapatu zituenetako gehiengo handi bat iraultzaren premiaz ados izanik, hauzian zegoena ekintza molde konkretua zen, azterketa beraz, eta hemen lotu ziren eztabaida eta borroka guztiak. Honetaz aritzekoan erraz azpira litzaiokeen balio-goien partea beste honi, istanteko premien arabera. Halare, edo horregatixe apika, zuzenets liteke sarri entzun ohi dena: funtsean balio kristauen kristautasunaren aurkako borrokan datzala arazoa, balio horiek erakundezko kristautasunetik kanpora barruan baino

biziago ta ekileago direlarik. Iritzi honetako edo antzeko marxistak ere geroz eta gehiago kausitzen dira (Garaudy, Schaff, Kolakowski, Aragon, etc.).

Guzti honetan zerak ba du zerikusirik, bere garrantzia bapigatzerik ez badago ere: ekintzako militante asko ta asko apaiztegietatik edo Elizaren eskoletatik (krisi erlijioso batetatik) iragan izateak. Eta, simple esateko, izorratu besterik ez ditu hezkuntza honek egin, dirudienez. Samintasun honen kritika, bidezkoz beste, bere hesparrurako baliozko da. Baina filosofikoki neurtuta ezin ezkuta, bere funtsa faltseatzen zaiola balio jeneralarekin, orokorrekinekin aurkezten denean. Dena den, jende askok utse du Euskal Herrian oraindik ere lurrikara erlijio kritikoaren epizentroa erlijioso dela. Marxismoagatik horixe bera deritzan makina bat ere ba dagoenez (bereziki aipatzekoa hemen E. Bloch izaki) ohargarri dugu hori.

Honez gero erabilkizunetako ikusgunearen inportantzia berriro azpimarkatu beharra dago, ikusgune hori ez bait da sujetibu huts, objetibutasun historikoz betetako baino. Adibide batek arrazoipide askok baino argiago erakutsiko digu hori:

- 1) Erlijio ezberdin asko dago. Garai batetan judegu eta kristau, kristau eta pagano, kristau eta mahomendano, katoliko eta protestante, elkarren artean izugarritzko diferentziak zeudelakoan zebiltzan, bakoitzak bestea, norbera ez-takoa, arras bestelakotzat joz. Erlijioek berek, bakoitzak bere ikusgunearekin, oso handitzat zeduzkaten —eta darduzkate— beren arteko diferentziak. Baina beste ikusgunereren batetik begiraturaz gero diferentzia horiek asko txikitzen dira.
- 2) Kultur mundua diferentziaturaz joan ala, filosofo erlijio kritikoek, adibidez, Eliza ta konfesioen arteko diferentziaok oso txiki ta kaxkar aurkitzen zituzten, ta beren kritikan edozein erlijio besartu ahal uste zuten. Lehenago erlijioek

bakoitzak bere ikusgunetik ebazten zuen artean nabariki filosofia handik kanporako ikusgune batez baliatzen zen. Izan ere arrazoimen ilustratuaren ikusgune ta ikuspideekin begiratuz (*Aufklärung*), batetik erlijioa ta bestetik filosofia (arrazionalista) agiri ziren, elkarren begiz begi. Konparazio batekin esateko, erlijioak ibarrean zeuden, eta filosofiak mendi tontorretik begiratzen zuelarik, gailur haretatik denek berdintsuak ziruditen.

- 3) Baina filosofiako arrazoimen kritikoak ere bere baitan diferentziatuz jarraitu du: arrazionalismo, positibismo, sensismo, etc. Idealismo eta materialismo historiko. Eta prozesu honen berreun urteren buruan gaurko arrazoimen positiboaren ikusgune ta ikuspideekin —*philosophy of science*— atzoko erlijioaren eta filosofia erlijio kritikoen arteko diferentziek ere oso kaskar eta koskor dirudite. Esaterako, Marxek hegelianismoa bezalaxe, neopositibistek marxismoa bera ere txit erlijioso ikusten dute eta, batez ere, kondaira filosofiako eskema funtsean teologikoekin gelditu dela deritzate. Zentzu honetantxe juzgatu dute estrukturalistek eta fenomenologoek ere. Michel Foucaultek, esaterako: “Kondairaren helburu jakin baten ameskeria galanta, horra pentsakera kausalaren utopia; hasieretako ameskeriaren utopia pentsakera klasifikatzailearena zen bezala”. (*Les mots et les choses*).

Orain, estaldurarik gabe aitortu beharra dago: Euskal Herrian nire notaok adieraz lezaketena baino problema erlijioso hagitz zailago ta sakonagoa dago. Kakoa, bada, gure azterpideetan noraino diferentziaturiko arrazoimen eta arrazoipideak erabiltzen diren ikustean dago saiakera honentzat. Alegia, gure kondairazko desarroiloaren barrutik begira lehenik, eta gure arrazoimenaren diferentziapena herbesteko kulturetakoaren parean jarriaz gero.

Geure kondaira barruan ta jarraikitari begira, zer esanik ez dago aurrerapen ikaragarriak egin direla. Ezin esan daiteke behinolako “euskaldun fededun” hura oraindik egiazki erlijioaren esklabu dagoenik. Honetan, aburuak aburu, ez da nahaste borraristik faltako, baina nik neuk erabatean hartuta oso positiboki juzgatuko nuke azken urteotako desarroiloa, ta jeneralean halaxe egin ohi dela dirudi. Erljio kritikak asko irabazi du, sakontasunean, zorrotasunean, gogortasunean, seriotasunean eta edozertan. Batez ere erlijio kritikak bere esistentziarako dretxoa edozein gizartetan arrunki onartua izatea gehienbat lortu du, zakarkeriarik eta zakurkeriarik, minberatasunik bezalaxe, oraino falta ez arren. Ezta jardupide konkretuetan (ikastoletako irakaskintzari buruz, adibidez) makina bat katramila ere.

Gure jokaera erlijio kritikoetan nabari den arrazoimen diferentziapena kanpokoetakoekin konparatzeko berezkuntza askorekin ibili behar dela iruditzen zait, eta jokaera bakoitza banan banan ikusi beharko litzakeela. Hori guztiakin egitea entseiatzerik ez dadukadanez —asti nahiz gaitasun falta erraz konprenigarriagatik, uste dudanez— marxista izandapenarekin ezagutzen den erlijio kritikara bakarrik mugatuko naiz.

Euskal Herriak azken urteotan haizepuzte edo inflazio ideologiko bildurgarria ezagutu du. Eta ez dakit marxismoak haretarako eragile bezala esku hartu duen, baina dudarik ez dagoela esango nuke, fenomeno horren eragindura galanta sofritu behintzat bai, egin duela. Maiz arras itxuragaltzerainokoa jasan ere.

Ba dago, bada, marxismoaren gomendiopean edozein astakeria saltzen duen erlijio kritika bat.

Erljio kritika marxistaren eite klasikoa, halare, askoz gehiago eta funtsean garbi samar zabaldu dela uste dut. Nire ustez hemen nabari dena, hain zuzen, hauxe da: marxismo klasikoaren zabalkunde doktrinario mila bider gehiago, marxisten beren erli-

jio kritika modernu baino (6) A. Russo ta R. Lanzoni, *Centro Studi Europa Orientale*-ko soziologoek honela adierazi dutena:

Il y a fait une sociologie marxiste de la religion qu'on peut appeler **classique**: elle consiste uniquement dans l'analyse de la conscience religieuse et de ses manifestations, telle qu'elle fut fait par Karl Marx et Friedrich Engels; puis il y a la sociologie religieuse **soviétique**, qui se veut une interprétation littérale de la sociologie classique et qui, se fondant sur le pensée politique de Lénine, a engendré un type particulier de pratique anti-religieuse; il y a enfin la sociologie **néo-révissionniste**, que caractérisent une attitude polémique vis-à-vis de la sociologie soviétique ainsi que la tentative pour trouver de nouvelles catégories interprétatives du phénomène religieux et de nouvelles voies d'approches en vue d'une rencontre avec ce dernier.

Euskal Herrian gehien entzuten den erlijio kritika marxistak tankera klasiko edo sobietarra agiri du. Bizi da, bada, gutartean nola halako erlijio kritika orokor bat, printzipio mailan ere egina eta estrategia bati lotua dagoena. Zenbait gazte talderen artean

(6) Honetaz argitaraturik dadukat zenbait nota *Jakinen* eta *Brankan*, eta ez dago berritzeko premiarik, A. Russo ta R. Lanzoniren argitasunok lagungarri gerta daitezke problema honen azpia ulertzeko: "...un phénomène qui a caractérisé le mouvement marxiste dès ses toutes premières affirmations politiques: la division du bloc marxiste en *orthodoxes* et *révisionnistes*. Ce deux termes sont aujourd'hui beaucoup discutés: les uns les rejettent, d'autres les acceptent mais seulement en partie, d'autres encore s'en servent comme d'une catégorie générale pour interpréter le phénomène marxiste; mais il ne fait aucune doute que ces deux termes sont bien désormais entrés dans le langage courant. Définissons-le brièvement: par *orthodoxie*, on entend un alignement rigide sur les positions idéologiques du marxisme léniniste, telles qu'elles sont présentées et interprétées par le parti communiste soviétique, ainsi qu'une adhésion inconditionnée aux choix politiques effectués par l'Union soviétique au nom d'une prétendue continuité avec la pensée des fondateurs. Sous l'étiquette de *révisionnisme*, se rassemblent par contre des germes disparates et des expériences diverses; leur dénominateur commun consiste dans la tentative pour apporter des modifications partielles (et parfois substantielles) à la doctrine marxiste-léniniste, soit sur le terrain proprement idéologique, soit sur celui de la pratique politique concrète. C'est la raison pour laquelle aujourd'hui, on ne peut plus parler correctement de marxisme ou d'idéologie marxiste, sans devoir ajouter au terme "marxiste" une autre spécification, un second adjectif: soviétique, chinois, cubain, occidental, révolutionnaire, réformiste, internationaliste, etc. Naturellement tout ceci vaut également de la critique de la religion et de la politique socialiste à l'égard des diverses Eglises".

zabaltzen den kritikak ba dirudi dotrina baten arian zuzenduta dagoela. Eta noski, horrelako dotrina egin dutenek ba dute eginik —edo nondibait berenganaturik— erlijio kritika orokor bat. Baina bere baitan desberezirik dagoen fenomeno horretan ere zenbait alde berez daitekeela dirudi.

Berezketa honek, halare, prognosi bat inplikatzeko duela, diagnostika gehiegi zailtzen du. Halare atrebitu egingo naiz.

Ba dago, batetik, ahoan erlijio kritika marxista orokarki erabili, baina erlijio problema bizi-bizi daramanik. Eta ba dago, orobat, erlijio kritika marxismoarena baino lehenagoko, erabatekoago eta radikalago izan arren hiztegi eta formulazio marxista klasikoz baliatzen dena ere. Izan ere, erlijioaren kritika beste batzuen deribazioz agertzen da. Areago, informazioari eskerrak kolpean sartzen dira zenbait sektoretan beste lekuren batzuetan astiro-astiro egindako prozesuak, eta nahas-nahaski sartu ere. Orduan zaila da berezte, edozein joeratako esapideak batera eta nahaski bait dabilta. Iruditzen zaidanez, erlijioa marxismoaren arabera hauzitan jarri, baina arazo horiek bizirik daduzkatenak, denborarekin erlijio kritika neomarxistara helduko dira, prozesuak normal baldin badarrai. Besteak, erlijio arazoetarako sentimenik gabe daudenak, pentsamolde positibu edo positibistan ohituak batez ere, teknikoak-eta hain zuzen, gaurko "soineko" marxistak erantzi ta neopositibismora ailega daitezke. Nolanahi ere gaurko egoeraren barrutik joera ezberdinetako prozesuak adaskatuko dira. Agiri abartzen hasita daudela dirudi fenomeno nahasi honen barruaren berezketa prozesuak.

Baina geroak esango du.

EUROPAKO TRADIZIO ERLIJIO KRITIKOA

Gure krisi zurrumbiloan ideologia eta interpretazio kategorია berri asko erori da, hortakoz. Eta horiez beterik daduzkagu begiak.

Batetik, eta egoera bere interpretaziorako ideologia edo kategoriak baino lehenagokoa dela ezin ahazturik, haiekin gure egoeraren adierazpen posibilitate berri asko sortu zaigu. Bestetik, eta ezinbesteko zenez, kategoria haiek beren tankera ta neurriak, mugak eta forma ezartzen diote gure autokonprentsoari, erlijiosoari kasu honetan. Beraz, laguntza bai baina preso gaguzkaten ameraun sare ere bai aldi berean dira kategoria eta ideologia haiek. Langileari ongi laguntzen dio lanabesak; baina lanerakoan eskuan darabilen tresnak bere jardunaren tankera ezarri ta mugatu ere egiten dio.

a) Euskal Herria European

Handi aurkinetan honek dirudit erlijio kritika marxistak Euskal Herrian dadukan testuinguru konkretoa, eta erlijio kritika marxistaren baitako modu berezi bat da filosofia sobietarraren gaurkoa, saiakera honen gaia alegia. Baina erlijio kritika marxista bera ere Europako tradizio erlijio kritiko historiko batetan erne eta burutu da, eta bertan bakarrik daduka zentzu zehatz osorik. Tradizio horretaz hitz bi, hortakoz, irakurleari memoria piska bat freskatzeko.

Erljio kritikaren hiru modu behintzat berez daiteke tradizio honetan (hiru sailkatzeok mitologietako Hirutasunaren pentsakera modeloaren hondakin dirudite askotan, baina funtzionalak dira!). Kritika sozial-politikoaren ondoan (Aginpide polit-erlijiosoen aurka) filosofikoa dago batik bat, erlijiozko sineskaia eta irakaspenen, batez ere dogmen kontra. Bi sailok batera samar desarroilatu dira, baina autonomo bezala kontsidera daiteke bakoitza. Bi sailon artean, bion zerbaitekin, erlijiozko erlijio kritika dago: erlijioak, kristauak batik bat, bere buruaren kritika inplikutzen du, barnean daduzkan antinomiazko joerekin. Antinomia hori Jesus Nazaretekoaren naturaleza bikoiztasunaren (Jainko-gizon) antzera Eliza

ere dialektikoki izakera doblearekin interpretatzeari nahitaez datxeko. Tirandura hau etenduratan bukatuz gero, Elizaren kondaira guztian, baina batez ere luteranismoarekin ikus daitekeenez, erlijio kritikoki jardunez egiten du. Deribazioz, sozial kritikoki ere sarritan. (Engelsekin esateko Lutero da XVI mendeko Marseilesaren egilea). Erlijioaren kondaira heresiaz beteta dago beharrik.

Erlijioaren kritika erlijiosoaz gainera, sozial-politikoak ere historikoki erlijioaren beraren barrutik sortua dirudi. Marxismoari ongi nabari zaio jatorri hori, baina sozialista utopikoei gehiago oraindik, eta azken finean Israelgo profetez gomuta besterik ez dago.

Aitzitik, erlijio kritika filosofikoa (materialismoa bezalaxe) izpiritu greko-romanotik dator, arrazoimenari sinesmena, eta batez ere dogmak, higuingarri bait zaizkio. Izpiritu greko-romano hau milaka urtetan erlijioaren baitan bizi izandu denez, gero makina bat erlijio elementurekin nahastuta dago. Eta hain zuzen arrazoimenaren izpiritu haren erlijioagandik emanzipatzeko borroka sortu du erlijio kritika arrazionalista. Bistan dago borroka honen desarroiloan piskana piskana bakarrik lortuko duela arrazoimenak erlijioagandik liberatzea eta bere burua garbi-garbitzea (inoiz erabat lortzekotan, jakina, ez bait dago *La Pensée Sauvage* ta abar ahazterik).

b) XVI mendetik

XVI mendeak, kultura "jentil" klasikoa berbirtuz Errenazimenduak irekitako erlijio kritika filosofikorako ahaltasunekin batera, sekula ezagutu den erlijio kritika sozial-politikorik sinesgarriena bizitu zuen: erlijio guduak. (Arrazoimena sozialki iratzarrez geroko Gurutzada guztiek horixe besterik ezin ekar lezakete). Bi faktoreon, Errenazimendu ta erlijio gudu, inportantzia harrez gero korako erabakigarri da.

Behinola katolikoak Bibliaren kritikan gogotik saiatzen ziren, protestanteen kontra Bibliaren ondoan Elizaren autoritatea ere beharrezko dugula erakusteko asmoz. Protestanteak Elizaren kritikan enplegatzen ziren. Gizonak zein aginpideri (Bibliari ala Elizari) obeditzeko eztabaidan laster sartu zen bi parteak dardaraziko zituen hirugarrena: arrazoimena —arrazionalismoa—, orain artean erlijioaren azpian egona ta orain hauzikari erlijioso biren arteko arbitro bihurtuta. Spinoza, Leibniz, etc. aipa daitezke hemèn, erlijio arrazional bila. Filosofiaren forman zetorren, anartean zientziarik gehienak filosofiatic berezi gabe bait zeuden (Newtonek, bere ustez batik bat, filosofiagintzan jardungo du, liburu izenburuak berak salatzen duenez: *Philosophiae naturalis principia mathematica*), baina Descartes, Kant, etc. zientifiko handiak ere izan dira.

Horren aurretik humanismoa dadukagu, eta ez dago hura ahazterik arrazoimenak hartu duen eginkizun hori ulertzeko. Arrazionalismo izateratuko zenaren lehen forma antzean ikus bait daiteke humanismoa. Hau (Petrarca—»Averroes) Italia-ko kominunen (hiribilduen) autonomia gorde nahi zuen burgesia sortu berriaren eskuetan sortu zen, Kaisergoaren nahiz Aita Santuaren basailutzarik onartzen ez zutenen ideologia gisa beraz. Gizonaren garaitasuna goratzen zuen, honi ezarri nahi zitzaizkion Elizaren nahiz Kaisergoaren aldetiko lotura guztien kontra. Oroit Petrarca-kantoriak eta Pico della Mirandola-k *De hominis dignitate*. Gizabanakoa eta erakundea elkarri kontrajarriz ziharduen, bada. Moldiztegiaren asmaketak ideiaon zabalkunde bizia ekarri zuen. Ifar European batez ere humanismoa antirromano zen, eta luteranismoa azaldutakoan sentikera hau biziki areagotu eta herrikoituko zen (U. von Hutten, Erasmo, Melanchton). Humanismoa erlijio guduetan nahastu zelarik, bere desarroilo kritikoa moztu egin zen, ardura gizakorrezko erlijio kritika erlijio erreformara itzuliz, eta bere erreforma defendatu beharrez, azkenerako erlijio kritika

utziz. Nolanahi ere, erlijio guduen ondorio legez, aro honen buruan asbolutismo erlijiosoa (teokratikoa, Kaiserraren eta Aita Santuarena alegia) porrokatuta agiri zen gehienbat. Gero, humanismoaren beheratzapenaren eta haretxen jarraikitzen arrazionalismoa bizturik, absolutismo politikoa ilustrazioak eta Frantziako Iraultzak erauziko dute.

Desarroiho honen xehapenik ez da behar. Aski da haren ariurri arrunta nola ezaguarazten den laburki azaltzea. Pongdu bat: Filosofia (“ancilla theologiae”) teologiaren menpetik askatzen da, zientziekin bateratsu eta ez inkisizioaren sutatik pasatu gabe. Desarroiho guztia erasoka egingo da, ta arrazoiho odola kostatzen zenez gero, kutsu utilitarista handiarekin. Makiabeloz gogara, eta bere garaia kontraespikatzen zuela. Borrokaren premiak eta kondizioek taxutzen dute egiaren inportantzia, eta azkenerako, egiaren egia. Arrazoiho estrategiaren mende erorita zegoen. Ez zitzaion egiari gehiegi begiratzen, eta bai halako Autorek esanak balio zuen ala ez borrokarako; bakoitzak norbere alderako noski. Ilustrazio aroan egia bere baliagarritasunean, probetxuan neurtzen den ustea zabaltzen bada, hil ala bizizko borroka, Inkisizio, etc. horietan ikusi behar da iturburua: esperentzia mundu hau presuposatuz aditzen da. Orduan utilitarismo hori ezkertiarren, iraultzagileen alde zegoen, izan ere. Baina beti gertatzen dena, eskuindarrak hazkarrak dira gauzaotan, eta aspaldi hartu zuten berentzat arrazoiho hori: teknokratek mundu guztian argudio horrekintxe zuritzen dituzte beren buruak, eta utilitarismo hori *amerikanismo* izenarekin ere ezagutzen da. Sozialismoarekin berarekin ere prozesu dialektiko berdina: egitura justiziazko ta berdintasunezkoak baino utilitaristak nahiago izatera heldu dira burokratek, eta gehiago produzitzeak arrazoi indartsuago dirudi justiziazko egiturak eta askatasuna segurtatzeak baino. Sozialismoa ekonomismoan erori da. Marxek ere gogotik onetsitako utilitarismoa bere buruaren kontra itzuli da.

d) Ilustrazioa

Ilustrazioak humanismoaren aldean jardupide hagitz diferentea hartuko du. Humanismoak Kaisergoaren eta Elizaren autoridadeari "jakituria zaharrarena" —grekoena— kontrajartzen zion. Dena den, norberagandik at, tradizioaren ohoreak eutsia eta burua azpiratu egin behar zitzaiona zen autoridade hau ere. Ilustrazioak radikalkiago dihardu: arrazoimenari bakarrik aitortzen dio gidařitzarik. Arrazoimenaren arabera antolatua bakarrik errespetatuko du. Descartes aipa daiteke berriro, jakitatearen giltzarri edo orpo absolutu bila, honen arabera ezagupideen eraikidura guztia zehaztasun matematikoz altxatzeko asmoz. Hain zuzen Descartes jarri ohi da filosofiaren Aro Modernoaren hasle bezala. Baina bere ondoan Bayleren kritizismoa ere ez dago ahazterik: Feuerbach oso Bayle zale izandu bait zen, eta Feuerbachen jarraikile Marx. Bayle kartesiano eta eskeptikoak —*Dictionnaire historique et critique*, 1695— erlijioa ta arrazoimena elkar kontraesaka ikusten ditu. Rotterdamen hil zen.

Frantzian arrazionalismoa bazen, Ingalaterran materialismoa ausartu zen tradizioen kontra: enpirismo (J. Bacon) eta sensualismo (Hume) giza lehenik. Baina inglesek espekulazioetarako baino natur azterketarako (Newton) zaletasun gehiago erakusten zuten, aldi berean oso natur maitte agiri zirelarik (naturalismo inglesa), biotan askatasun eta aurrerapen bila. Ingalaterrako tradizioak eragindura asko edukiko du Alemanian, Kant zehar.

Denbora hitsak ziren eta ilustratuek herbeste asko ezagutu behar izan zuten. Holanda zen orduko iheskari guztien babeslekua. Inglesak ala frantsesak han batzen ziren. Holandako ilustrazioak eragin handia edukiko du atzera Europan (Spinoza), humanismoaren zuziak ere bizturik irauten bait zuen hemen.

Humanistek kasta berezi izpiritu aristokratiko bat osatzen zuten. Ilustratuak askozaz ere gehiago zuzentzen ziren herria-

rengana. Ilustratuen ideia bilduma gisa *Enziklopedia* ezagutzen da, eta Euskal Herrira ere ailegatu zen. Hau egin zenerako nazio bakoitzeko ilustrazio joerak elkar-hartuta zeuden. Eta kritikaren indarra ere oso desarroilaturik zegoen: bazter guztiak harrapatzen zituen. Hura tradizio guztiak ankar gora bota eta txikitu beharra. Montesquieugandik hasi ta Voltaire barna Rousseauganaino izugarrizko enpeinu gizarte kritikoa nabari da nonahi. Enziklopedistek isuri ezberdinetako filosofiak profesatzen zituzten; halare, asmo funtsezkoenetan denak bateratsu zetozen. Diderotek ordu-artereko jakitate guztiaren berrikuste bat eskatzen zuen, arrazoimenaren kritikari eusten ziona bakarrik gordetzeko. Errebelazioa ez zuen zeharo arbuiatzen, baina "arrazoimenaren erlijio" batetara-edo mugatzen zuen. Voltaire batez ere Elizaren kontra ahalegindu zen. Bere ateraldi sonatu batek, halare, Jainkorik ez balego asmatu egin beharko litzakeela esaten du, bere deismoa ederki erakutsiz. Baina ilustratuen artean aboatzen zen deismoak bariante asko zedukan: Voltaire ala Rousseau, etc. Materialistak (Holbach, pis-ka bat Diderot e. a.) berak ere ez ziren beren artean ados. Hauetako radikalena Holbachek dirudi: materialista porrokatu, kondairaren determinismo absolutuan arras sinestuta zegoen, eta erlijio guztiak sorginkeria, irudihuts eta ixurba kaltegarritzat jo-zen zituen.

Ilustrazioaren ekarri ugarian erlijio kritikak zati kokkor bat baizik ez dago. Gizarte kritiko ziren guztiz, norbakoiztiar eta arrazionalista: arrazoimenaren legepean eratu nahi zuten gizartea. Beren presuposamendu positibuetan diferentzia handiak hainakoxe batasun bikaina dago beren kritikan Monarkiaren eta Elizaren aurka. Hemen begiratzetik ez dagoen gizarte kritikaren osakai bezala ikusi behar da beren erlijio kritika (7). Hots, funtsean gi-

(7) Ik. R. Arregi, *Politikaren atarian*, 1969, or. 120-127 (Montesquieu), 127-137 (Hobbes), 138-144 (Spinoza), 144-147 (Rousseau).

zarte konkretu bat kritikatu zuten erlijioa. Beren "erlijio arrazionalak" Jainkoa aitortzen zuen, baina errebelaziorik ez, Elizarik ere doi-doi hortakoz. Kulturik ere ezin, eta gutientzietatik dogmarik. Erlijio naturala errekuperatu nahi zuten, eraskin "positibu" guztiak kimaatuz: lege, etc.

e) Marx eta Engels

Marxen erlijio kritika tradizio kritiko honen barruan dagoela esan daiteke. Bukatzeko, tradizio honetan ere luzarora ba direla dogmakoiak eta liberalak, ezkertiar eta eskuindarrak, astoak, tximuak, zakurrak, azeriak, papagaioak, kukuak eta giza zoologia guztiko ordezkari pijoak esan behar. Eta libre dabilzala. Tradizioaren gainean ez baino azpian dabilen asko dago, izan ere, eta tradizio bat profesatzeagatik ezkertiarzatzat hartu ohi du bere burua.

Hainbesterekin honetaz nahiko izango da.

Marxen erlijio kritikari buruz ez dadukat zorionean zergatik luzaturik, M. Pagolaren liburuskak bat horretaz gertu, nire hau orduko seguru asko (Irakur Sailean) argitaraturik egongo bait da. Hiru maila berezi ohi zaio Marxen erlijio kritikari:

- 1835-1842 urtetakoa, erlijioa ilustrazioaren antzean *inpositura* gisa kritikatu: horrela engainaturiko gizonak ezin izadia menpera eta ez autokontzientzia garbirik lor dezake. Apaizak-eta jendearen engainatzaile hutsak lirake.
- 1843-1845: problema ez dela hain sinplea ikusten du, ta erlijioa *norgaltze* edo alienazio gisan salatuko du orain. Hegel eta Feuerbachen ondotik, gizonaren naturaleza sozialetik aldarazte eta galtzea dirudi erlijioak. Honetakoz, inork engainaturik ez baino norbera engainaturik dabil sineslea.
- 1845 ondorengo erlijio kritikak norgaltze haren iturburu eta kausak bilatuko ditu: *gainegitura* izaki, gizarte klase

banatuan nahitaez sortzen da norgaltze erlijiozko *ideologia*, kompensazio legez. Erlijioa ideologia gisa kritikatu da. (Ideologia: errealidadearen kontraespilu faltso).

A. Russo ta R. Lanzonik: Du point de vue de la connaissance, la religion est une conscience inversée du monde, c'est-à-dire une conscience fautive et illusoire, engendré par le renversement et l'altération des valeurs humaines par la bourgeoisie. Du point de vue éthique, la religion est l'opium du peuple en tant qu'elle empêche l'homme de prendre une part active à l'effort de désaliénation et de transformation des conditions sociales. Du point de vue historiko-politique, la religion est un élément de conservation et un instrument de répression aux mains de la classe dominante.

Azterketa hau, erabat gainegiturena bezalaxe, Marxek behin adinekotuz gero utzi egin zuen eta ez zuen jarraitu, bere arta beste zeregin batzuetara itzuliz.

Engelsek, XIX mendeko naturalisten tesi txit zabaldu bati atxikiz, beste ikuspide berri bat erantsiko dio "marxismoari": zientzia naturalen eta erlijioaren kontradizioarena (erlijioaren eta eza-gupide-teoriaren hauziak batuz).

f) Laburpen

In summa: ikusten denez erlijio kritika sozial-politikoaren eta filosofikoaren ibilbideak erlijio guduetatik Frantziako iraultza zehar XIX mendean ateismo militanteraino ailegutzen dira. Askoren eritzian *mendebalearen hondamendi* prozesoa bat izan da. Nik uste askatasun borrokaren martxa izan dela, Hegelek eta Marxek ebazten zuten moduan, sarri askatasun gutiko ta gutiagotarako izan bada ere.

Garrantzizko da hauxe, oraindik: 1) erlijio kritikak materia-

lismoarekin bategitea (Feuerbach-Marx) (8), eta -2) liberalen usadioko eboluzionismo historizistaren pentsabideak erlijio kritika marxistaren barruratzea (Engels). Autore sobietarrek Marx eta Engels bion artean diferentziarik ez balego bezala aipatzen dituzte. Halare, zientzien aurrerapenarekin erlijioaren azkena datorkeen itxaropenerako Engelsek bai, baina Marxek ez du onarririk ematen. Marxentzat klase banakuntza gainditutakoan erlijioa suntsitu egingo da, suntsipen horretarako beste kausaren batzu behar gabe.

g) Gaurko marxistak

Ezagunki prognosi horiek ez dira bete. Klase mailak desegin omen dituzten gizarteetan ere, lehenagoko edo horietatik kanpora bezalako goitibeheitiak egin ditu erlijioak: gerra ondoren indarberritu, konfortarekin ahuldu, hirietan laborantzan baino gehiago, etc. Eguzkialde komunistan erlijioa ez da mendebale kapitalistan baino gehiago makaldu. Eta han klaseak oraindik arras gainditu ez direla osteratzeak ez du asko laguntzen, hain zuzen klase diferentziarik gutiena zegoenean —gerra ostean— agertu bait zen erlijioa gartsuenik eta gerora diferentziak agertu eta atzera egin ere. Guzti honek erlijioaren arazoa berraztertzerantz behartu du.

Erlijio azterketa marxistan ikuspegi berriak sortu dira, beraz (9). Eguzkialde komunistan, dudarik ez, oraino azterpide klasiakoak dira nagusi. Ta ez dago pentsatzerik bide berritan sarturiko marxistak bapatean erlijioaren apologeta bilaka zitezkeenik ere. Baina giro aldakuntzak tesi klasikoak urtzen dituela ikusten da.

(8) Feuerbachek berak ez zuen bere burua inola ere materialistekin batera jarrita ikusi nahi, baina materialista gisa aipatu ohi da arrunki. Halare, egunotan Althusseri berriro iruditzen zaio "necesario tratar con mucha precaución las «declaraciones materialistas» de Feuerbach", eta uste dudanez ez arrazoirik gabe. Ik. L. Althusser, *La Revolución Teórica de Marx*, 1967, or. 154.

(9) Honetaz ik. nire "*Gaurko marxismoa erlijioaren aurrean*", JAKIN, 26, 1967, or. 49-64, eta "*Katolikoan eta komunisten arteko elkarrisketas*", BRANKA 6, 1968, or. 12-25.

Prozesu hau mendebalean eta Hirugarren Munduan askoz ere oztopotzeki eta ausarkiago doa, Sobiet Batasunaren erakarmen radio hurbil-hurbileko lurraldeetan baino, hautako kultur desarroiloa Sobiet Batasunekoak kondizionatuta kausitzen bait da.

Joera parzial ezberdinetatik doa berrikuntza hau. Lehen mailan erlijioari alde positibua eta dohain begiragarriak aitortu dizkietenak daduzkagu: A. Schaff, Aragon, etc. marxismoak dohainok beregana ditzala nahi lukete. Etorkizuna paratzen kristautasunak bere ekarria jar dezala beste batzuek: Garaudy. Dohainok humanismoa, pertsonaren begirapena eta gizarteko hartuemanen alde pertsonala, moralitasun unibertuala, etc. dira. Sozialismo azpiko erlijioaren lehenengo azterketa soziologikoak E. Kadlecova txekiarrari zor zaizkio (10).

Andre hau Dubcek aroan erlijio arazoetako ministro izan zen. Sozialismoaren azpian gizonak erlijioaren beharra sentitzen darraren ondorioa ateratzen zuen: *Erantzun bat eta bera ematen digute teoriak nahiz esperentziak: erlijioak bere konpentsazio betekizuna betetzen darrai gure artean ere, ta horri eskerrak, oraindik ere gure gizartean tinko irauten du.* 1960gn urteetan emaitza berdintsutara irixten zen zenbait soziologo yugoslavo: E. Cimic, M. Kersevan, etc. Mendebalean deliberatukiago aitortzen dira erlijio kritika marxista klasikoari buruzko arranguraok, Italiako marxisten tartean batez ere.

Azterkari enpirikuona baino aldakuntza handiago ta esanahitsuagoa adierazten du, halare, filosofoenak. Holakoren batzuek marxismoaren oinarri "kristauak" aipatzeraino ailegatu dira, eta gizarte makinal honetan positibismoari buruz-buru gizonaren defentsan marxismoak eta kristautasunak elkar hartuta jokatu dutela itxaroten dute: Garaudy, Machovec, etc. Gizarte hase eta

(10) Ik. in *Disputation, 1966*, Kadlecovaren *Kirche und Gesellschaft. Ergebnisse einer soziologischen Erhebung in der CSSR*, 235-253.

maneiatuak gizona berdinkatu, barne hustu, errobot bihurtuko duen amenazoaren aurrean elkartuta.

Filosofo marxisten batzuek gizonak erlijioa berezko duela esateraino heldu dira. Bai sentimentuen aldetik, bai pentsatze logikoak absolutua eta baliogoak nolabait inplikatzearen aldetik. Holatsu, adibidez, Kolakowskik. Erlijioa norgaltze, gainegitura, e.a. diren kritikak ez dituzte inolaz baztertzen; baina guzti horiek gabeko gizona eredu irudipen edo helburu soila dela jakinez dagite kritika hura, erlijioa ezeztatu eta xahutu ez baino aldarazi egingo duten susmoarekin.

Ohartaraz dezadan, bide nabar, erlijioaren kontrako borroka iraultza burgesaren ezaugarri eta, sozialismoan, marxismo leninistaren gauza dela, batez ere, marxismo soilarena baino gehiago. Erlijioaren kontra zuzenki, esan legez, iraultza burgesa zuzendu zen, burgesiak —erlijioari arrazoia kontrajarriz— Aginpidea lortzeko Elizari eraso beharra eduki izanik. Marx eta Engels kondairako agertokian azaldu orduko buruturik zegoen borroka hori, Marxek propio halaxe dioenez. Borroka maila berrian, kapitalismoa indartuz gero, erlijioa burgesiak bezala zuzen-zuzen ez baino zeharka, indirekte (bakarrik) konbatitzen omen da. Langile mugimendu sozialistan erlijioaren kontra su ta fu anarkistak arituko dira. Engels baitan, aldiz, honela irakurtzen da (Anti-Dühring):

Y cuando ese hecho se cumpla, cuando la sociedad, posesionándose del conjunto de los medios de producción, y dirigiéndolos sistemáticamente, se haya librado a sí misma y a todos sus miembros de la servidumbre en que se mantiene por los medios de producción que ha producido, y que se le oponen como fuerzas extrañas e irresistibles; cuando el hombre, no contento con proponer, disponga; entonces, **sólo entonces** (nire azpim.), desaparecerá el último poder extraño que aún se refleja en la religión, y con él desaparecerá también el mismo reflejo religioso, sencillamente porque ya no tendrá

objeto que reflejar. Pero el señor Dühring no puede esperar a que la religión muera de muerte natural, y procediendo más radicalmente, supera a Bismarck y decreta las leyes de mayo, agravadas, no sólo contra el catolicismo, sino contra toda religión en general; lanza sus gendarmes del porvenir contra la religión, le concede el martirio y, por consiguiente, una más larga vida. Doquiera volvamos los ojos, tropezamos en el señor Dühring con un socialismo específicamente prusiano.

Errusia ksarista, ordea, Prusia bezalaxe feudalismoaren eta kapitalismo hasieraren artean kausitzen zen. Eta Leninen teorian ere behinolako burgesiaren tema ta jokabide asko berbiztuko da, horien artean erlijioa zuzenki ta direkte burrukatzeko lehia, ateismo militantea.

Halabaina, azterpide klasikoen eskasia eta moztasuna salatu gehiago egin da orain arte, haren ordeztasunak berriak landu baino. De facto, kontzientzia erlijiosoaren, kontzientzia horren gaiaren (sineskaien), eta gizabide edo jardupide erlijiosoaren azterketa bana eta bakantzeko joera, eragozpen asko jarri izan arren, eguzkialderantz hedatuz doa. Berezikuntzaekin marxista hainitzek kontzientzia erlijiosoa eta sineskaien azterketa utzi eta sinestunen jardupidearekin bakarrik aritu nahi lukeela dirudi: S. Alvarez (*Nouvelle Revue Internationale*, 1965-eko ekainean) eta komunista espainolen batzuk joera hau hartu duten antza dago, eta Alderdi Komunista espainola ofizialtsuki ere gisa horretara agiri da azken urteotako bere agerkerietan. Bide honetatik urrutienaren diren marxistak ia neopositibismoarekin jotzen dute: Jainkoari buruz mintzatzeko marxismoak kimikak edo matematikak baino eskubide gehiago ez dardukala esateraino etorri da, esaterako, J. Hindel marxista austriarra, marxismoak izaki konkretu materiala positibuki aztertzen duela-ta.

h) Positibismo logistikoa

Eta hain zuzen Austria izan da neopositibismoaren, positibismo logistikoaren habia. Descartes edo Kantez gero filosofia ezagupide teoriko da behinen-behinenik. Jakitearen taxua eta neurriak zehazten lehiatu da, ezagupidea formalki ikertuz gehienbat. Positibismo logistikoa natur jakintzen filosofia da, eta Carnap ala Neurath, Wittgenstein ala Russelez gero, *esaldi baten zentzua bere egiztagarritasunean datzala* baitetsiz abiatzen da. Jainkoari buruzko esaldiak, ordea, *Jainkoa izaki gorena da=Jainkoa x da =x x da*, tankerakoak dira, esanahirik gabeko, esaldi ez baino sasiesaldi, gramatikalki zuzen baina logikoki barrutik huts eta itxuragabe, inkognita biko esakun alegia. Berdin Jainkoa trazendente dela esaten bada, ez da Jainkoa zera edo "zeragarri" dela esanez baino gehiagorik adierazten: x ezezagun bat beste X batekin deskribatu bait da. *Horrelako esaldiak ez egiazko eta ez faltso dira*, ebazten du Bensek, *Zergatik ateista izan behar den* artikuloan. Esaldiren bat zentzudun izateko esaldi hura zein baldintzapetan egiazko eta zeintzutan faltso ager daitekeen, egiazta daitekeen hortakoz, adierazi beharra legoke. Irakaspen erlijiosoek, bada, ezin bizitzari zentzurik emateko balio lezakete, beren baitan zentzugabe dira-ta.

i) Estrukturalismoa

Positibismo logistikoak eragin dio estrukturalismoaren sor-kundeari. Honek ere agnostizismoan etsi dio: bere azter kategorietatik kanpora utziko du erlijioaren egia ala gezurra garbaltzea (11), erlijio fenomenoaren azterketa formal hutsera mugatuz.

(11) Ik. E. Topitsch, *Philosophie zwischen Wissenschaft und Mythos*, in "Die Zukunft der Philosophie", 1968, or. 203-221. Neopositibismoari buruz marxismoaren ikusgunetik ik. orobat A. Schaff, *Introduction à la sémantique*, 1968.

Marxistak neopositibisten ondoan aipatzea oso badaezpada-ko da, noski. Neopositibistek, ikus daitekeenez, batez ere sineskaiaren azterketa logikoan ari dira; marxista "neopositibistek", aldiz, sinestunaren gizabidea ikertzen dute, geroz eta gutiago sineskaia. Hau azterkatu ahal izateko metoduetan ere atzeratuta gelditu bait dira. (Pertsonak egoera jakin batzuen aurrean nola erreazionatzeari bakarrik jaramon dagion *behaviourismoari* hurbiltzen zaizkiolarik, beraz). XVIII mende azkenaz gero European gailen zegoen historizismoak naturaleza eta kondaira arras banatzen zituen, biontzat metodu guztiz ezberdinak erabili behar zirela zerizkion. Kondairan esperimenterik ez da posible, dena isurian dago, ez dago ez gizon eta ez fakto aldaezinik, dena desarroiloan eta eboluzioan dabil. Arrazionalista ilustratuek uste zutenaren kontra, ez dago betiko natur lege orokorrik, ez araubide absoluturik. Kondairaren lehenengo adierazpen "historikoa" espekulatibu izan- du zen (Hegel). Gero azterketa positibua sortu ta indartu ala (Comte, etc.), metodu historikoak are orijinaltasun gehiago gal- tzen zuen natur jakintzen aldean, Marxen baitan bertan nabarmen dagoenez. Marxek kondaira isurkorraren burutazio historizistari eutsiko dio, baina natur jakintzen erako legeak bilatuko ditu, kondairaren adierazpenerako intuizio, kontenplazio mistiko edo direlakoak arbuatuz (12). Baina legeak ezartzeak fakto histo-

(12) Problemaoi buruz marxista estrukturalisten lana gogarazi beharra dago, ik. J. Piaget, *El estructuralismo*, 1969: "Esto nos lleva al problema de la historia y a la manera en que L. Althusser y luego M. Godelier sometieron a un análisis estructuralista la obra de K. Marx, a pesar del papel esencial que atribuye al desarrollo histórico en sus interpretaciones sociológicas. Por lo demás, es evidente que en Marx hay un aspecto estructuralista, que llega a menos de la mitad de camino entre lo que llamábamos «estructuras globales» (...) y las estructuras en el sentido antropológico moderno, pues distingue las infraestructuras reales de las superestructuras ideológicas, y describe las primeras en términos que, aunque se mantienen cualitativos, son bastante precisos como para llevarnos lejos de las relaciones simplemente observables. La obra de Althusser, cuyo sentido consiste en constituir una epistemología del marxismo, apunta entonces, entre otros, a los dos objetivos muy legítimos de desprender la dialéctica marxista de la de Hegel y dar a la primera una forma estructuralista actual" (or. 107). Ikuskera historizis- taren eta estrukturalistaren arteko zerikusiak oso problematiko agiri dira, elkar osatu behar arren elkar ukatu ere aisa egiten bait dute: "En cuanto a las relaciones entre las estructuras y las transformaciones históricas, Godelier muestra, en

rikoaren berezitasuna laburtzen du derrigor. Kondaira geroz eta natur antzekoago adierazteko Marxen bultzada eta arrakasta handiaren alboan beste zenbait prozesu paralerro ere ba dago. XIX mendeko mundu begiespen osoak —natur jakintzek, soziologiak, sikologiak, e. a.— horrixe bait zeragion, presupostu idealistak sistematikoki desmuntatuz (estrukturalistek Marxekin burutu nahi luketena hain zuzen), gizona geroz eta “abereago” ta kondaira are natur antzekoago kausituz.

Historizismoak egitamu funtsean teologikoa zedukan, bere kriasiak (Dilthey, Troeltsch, Meinecke) nabarmen jarri zuenez. Isurian eta jarioan batasunik, ordenurik hautemateko eskatologia edo helbururen bat, kondairaren teleologiaren bat presuposatu beharra dago, gertakariak kondairaren helburu haren argitara juzgatzeko. Estrukturalistek, positibistek bezalaxe, zaputz egin diote jardupide horri.

j) Darwinismoa

Pentsakera guztiaren tankera aldakuntza eragipenik galante-
na eduki duten XIX mendeko gertakari zientifikoen artean darwinismoa ez da ahaztu behar. Eboluzio edo isuriaren legeak helburuaren aldetik ez baino jatorriarenetik bakarrik begiratzen hasi zen, egunotako biologoek eta (Monodek, esaterako) daduzkaten

una nota muy lúcida, el trabajo que todavía queda por realizar. Si se comparan las estructuras sociales con las categorías (conjuntos de objetos y de las «aplicaciones» posibles en ellos...), se puede determinar cuáles son las funciones permitidas o incompatibles con la estructura, pero para un conjunto de estructuras que forma un sistema queda por entender de qué manera las modalidades de conexión entre las estructuras «inducen en el interior de una de las estructuras conectadas una *función dominante*», y en ese sentido el análisis estructural actual debe ser perfeccionado, pero en estrecha unión con las transformaciones históricas y genéticas. Desde este punto de vista, Godelier (que completa en forma notable el análisis de Althusser sobre la contradicción en Marx) subraya, es verdad, la «prioridad del estudio de las estructuras respecto del de su génesis y su evolución», y señala que el propio Marx siguió este método, al situar a la cabeza de *El Capital* una teoría del valor” (or. 108-109). Helburua garbi dago: “Estructura y función, génesis e historia, sujeto individual y sociedad, se vuelven, pues, indisolubles en un estructuralismo así entendido, y en la medida en que éste afina sus instrumentos de análisis” (or. 109-110).

aburuetaraino ailegatzeko. Lehenengoan Marxek eta Engelsek oso begi onez hartu zuten Darwinen agerpena. Baina darwinismoak hartu zuen abiada ikusirik, Engels batik bat, kezka eta errezeloz bete zen; halare, Engels joera darwinista eboluzionistari biziki hurbildu zitzaion. Joera hau mundu ikuskera positibista, naturalista osatu bat izateratuz gero Engels atzera urundu zen, eta berekin batera, marxismoa tradizio haren ibaitik irten eta bakan-du, isolatu egin zen. Haatik ere ia zientzia aldaska guztiek joera hari jarraitu zioten, eta bere erakarmenak egunotara arte marxismoarentzat tentazio bat eta desafio bat izaten jarraitu du. Leninek Haeckel guztiz gorensten zuen, Engelsek kondenatu egin zuela jakin gabe nolana ere. XIX mendearen azkenetan eta XX garrenaren hasieran marxismoa mila joeratan kraskaturik agiri zen, eta zientzietan urtuko zela ere ba zirudien. Urriko Iraultza sobietarrak marxismoaren adierazpide ofizial bakarra finkatuz marxismoa denboraldi batetarako krisi haretatik salbatu bazuen ere, zientziak eta filosofia (honez gero ideologia) marxista hitzez bateginaz, baina de fakto apartatuz bakarrik lortu zuen hori. Soziologia, psikologia, errelatibidadearen teoria, Lysenkorena eztao genetika, etc. "burges" deklaratu. Baina zientziek aurrera segitu dute, eta zientziekin batera filosofiak ere bai. Mendebaleko "materialismo" positibistari, horregatik, sobietarra ideologiko eta funtsean erlijioso iruditzen zaio.

Askotan berdin entzuten diren resultaduak emango dizkigute zientziaok eta marxismoak. Beharrik, gainera, Marxen ikuskera zientzien barruraturik bait dago. Baina emaitzaok itxuraz berdin agiri arren, pentsakera horizonte ezberdinetan ikusten bait dira, balio diferentea hartzen dute. Erlijioa konpentsazio bila sortutako alienazio dela esatea, adibidez, marxista klasikoei erlijio kritika bat iruditu zaie, eta gaurko mila sikologori esplikazio bat besterik ez, kritikarik batere gabe. Berdin berdin egin ditezke maitalearen, protestatzaileen, iraultzagilearen, artistaren, filosofoen etabarren

sikogramak, makina bat konpleso eta konpentsazio bilarekin guztioak ere. Eta zergatik ez, gainera.

k) Non dago gaur erlijio kritika

Filosofian ia betidaniko joera izugarria dago ezagupide zehatz ohi deritzana edozein ezagupide zuzenen, egokiren neurri eta eredu ezartzeko. Hots, filosofiaren kondaira filosofia fisiko-matematikotzearen desarroiloa dela esan daiteke (bere kontraioekin, noski). Aristotelek Platonen paradigma matematikoen analogian definitu zuen zientzia, ezagupena. Descartes, Newton eta Kantek ere filosofia matematikaren arabera moldatzen ekin zioten. Berdin Wittgenstein edo Russellek, beharbada matematikari baino gehiago fisikaren ereduari jarraiki oraingoan. Pragmatista amerikanoak daude hemen: Ch. Sanders Peirce, W. James, J. Dewey. Ez dadukagu honetaz luzatzerik, baina hemen diferentzia sustraiko bat dago Hegelen tradizioko filosofia era guztiei buruz buru. Azkenean neopositibistek —*nota bene*, natur eta giza jakintzen banakuntza berriro destainatuz, zentzuaren galdera baztertuz hortakoz— fisika dadukate ezagupidearen eredutzat, eta beren azterkizuna isurian haina ikertzen dute egonean (egitamuak). Zentzuaren galdera egiarenera itzuli da horretara, eta egiarena logikarenera, logikarena berriz hizkuntza azterketa edo filosofiarenera: filosofiaren (egiaren) arazoak, hau da, zientziaren azterketa logikoarenak ez dadukate “errealidadearekin” zerikusirik, ezpada hizkuntzarekin. Ezagupe-na, izan ere, konzeptuekin edo faktoekin ez baino esaldiekin hasten da, hasi, eta hoen egiakzotasuna ere esaldi sistema osoan kontradiziorik sortu gabe konbinatu ahal izatearekin ez besterekin erakusten omen da (13).

(13) Zirriborro eskematiko hauen ondoren obligaturik nago irakurleari gaiok seriooki azterkatzeko premia aitortzera. Euskerazko literaturarik ez dut ezagutzen. Txillardegiaren estrukturalismoari buruzkoaz aparte, eta hoek ez diote logikaren arazoari ta ezagupide teoriarenari asko begiratu. Erderazko literaturarik ere ezin eman nezake, baina idanik asko dago eta irakurleak berak neke handirik gabe bila dezake.

Marx, bada, prozesu antihistorizista (agian posthistorizista bakarrik) radikal baten hasieran dago, gaurtik, hots, prozesuaren gaurko mailatik begiraturaz oraindik franko historizista agiri delarik. Leninez gero —*Materialismo eta Enpireokritizismo*— marxismoak ez du gehiago prozesu honetan parte hartu (14).

XIX mendeaz gero zientzien aldetik erlijio azterketak marxismo klasikoak egin nahi ez duen banakuntza, espezializazioa ezagutu du. Historiak, soziologiak eta sikologiak erlijio bizitzaren formak eta iturburuak fenomenologikoki azter ditzakete, baina (beren gaurko metodekin) ez forma horien egia ala gezurra neurtu. Izpirituetan, Jainkoetan, pekatuan ala zeruan, etc. sinestea halako eta holako eragipen sozial edo pertsonali zorko zaio, nolana hiko istintori ausaz, eta agian nola hala esplikatu lezakete zientzia horiek zergatik nola zerbait sinesten den (15), baina ez zer sinesten den eta are gutiago sinetsi egitea bera.

Sinestea bera, nolabait behinik behin, sikologiak azter lezake. Eta erlijio fenomenologiak zer sinesten den formalki argitu. Sineskaiaren egiaz epaitzea, ordea, soziologiari, sikologiari, etc. ez baino filosofiari legokioke (zientziek, horregatik, arduraz hori gabe azterkatzen dute erlijioa). Baina filosofiari egiaren irizpidearen (kriterioaren) problema jartzen zaio bat batean. Eta hau, gorago esan bezala, positibismoak behintzat zientzietatik hartua du. (Beraz, Marxen eta Engelsen —*ad casum*, Leninen— erlijio kritiken artean zehazki bereztea ez da arlo akademiko hutsik, ia oinarritzko ere baizik: marxismoak erlijio kritika soziologikoa —iadanik sinestunek ere onar lezaketena— bakarrik, ala filosofikoa, eza-

(14) Gaur arte, batik bat, Ik. M. Godelier, *Notas sobre los conceptos de estructura y contradicción*, in Autore askoren "Aproximación al estructuralismo", 1969, or. 23-40.

(15) Alde honetatik azterketa guztiz jakingarriak egin dira: monoteismoan, adibidez, Egiptoko monarkia absolutistaren, Israelgo nomadismo eta geroagoko zentralismoaren eta Greziako metafisikaren elementuak hauteman daitezke. Gauza bat dira osakal horien kausak, halare, eta beste bat monoteismoa bera, bere baitan nahiz bere eraginduran kondaira zehar.

gupide teorikoa ere egin behar ote duen, eta baiezkoan nolakoa, hau Markez gero hainbeste aldatu izanik). Hori horrela, aro "postmetafisikoa" —azken urteotako literaturan gustora esan ohi denez— erlijio kritika baino erlijio gabezia bakun gehiago dago, eta honek erabakitzen ditu gaurko erlijio kritikaren forma eta funtsa ere.

Teologiarentzat ez, nolana ere, erlijio kritikarena baino problema batere sinpleagorik.

1) Marxisten gaurko kritika joerak

Problemaotara berriz ere itzuli beharra egongo da saiakera honetan. Atal hau bukatzeko, bada:

Nola dago filosofia sobietar erlijio kritikoa desarroilo honi buruz buru? Laburki esanda: kontra, —edo kasorik batere egin gabe—. A. Schaffen zerak oso-osorik balio du filosofia sobietarrentzat:

La sémantique, sous la forme qui nous est aujourd'hui familière d'une théorie logique et philosophique, est une discipline relativement jeune... Assurément, au cours des années écoulées on a vu paraître dans la littérature marxiste plusieurs publications critiques concernant la sémantique. On peut toutefois affirmer avec certitude qu'elles ne sont pas un titre de gloire pour cette littérature (16).

(16) A. Schaff, op. cit., or. VIII. Eta areago, filosofia honek significantzen duen aurrerapena, arras baitetsi ez arren, zuzenesteko eta marxisten haren kontrako jokabidea gaitzesteko: "Dans la littérature marxiste, la conviction était unanime que pour être efficace sur le plain idéologique, la critique devait désarmer et annihiler l'adversaire, que par contre reconnaître la valeur de certains de ses arguments revenait à faire de l'"objectivisme" académique et à fausser le sens de l'analyse. La crainte de se voir accuser d'objectivisme académique pesa de tout son poids sur la science marxiste, particulièrement après le discours fameux de Jdanov dans la discussion sur la philosophie (1947). On évitait ce reproche par un moyen très simple: on n'exposait, dans les opinions de l'adversaire que ce qui était manifestement faux ou erroné, faisant le silence sur ce que était vrai ou plus encore sur ce que était hypothétique, sujet à discussion, neuf en un mot. Il est évident, qu'il est aisé de vaincre un adversaire ainsi accommodé. Il est évident aussi que, du moins en philosophie, il est aisé d'accommoder ainsi l'adversaire:

Halare, premiazkoa du marxismoak, txit premiazko, desarroilo hortaz arduratzea, *aussi bien pour faire assimiler à la philosophie marxiste le champ d'investigations réel de la sémantique que pour soumettre à un critique éventuelle ses abus philosophiques.*

Arrunki hori. Erlijio arazoaz mendebalean zientziek egun daramazkiten bideak ere ez dira filosofia sobietarraren gogozko. *Ugrinovicek* deritzanez:

- a) Erlijio azterkari positibistek —J. H. Leuba, W. James, W. Wundt, E. Troelash— kontzientzia erlijioa azterkatze-koan kontzientzia honen eta errealdarearen arteko harremani begiratu gabe, hots, kontzientzia bera soilik azterkatzen bait dute, erlijioari neurri ezagupide teorikoak hartzea zabartzen dute. *Ugrinovicek* ezin du hori onartu, metodu horrekin irudipen eta ideia erlijioen egiaz ala gezurraz galdetzeko lekurik ez dago-ta.
- b) Erljioaren jatorria instinto antzeko *zentzu erlijioso* natural batetan ikusi uste duten sikologoek ere —J. W. Allport, D. A. Wells, etc.— erlijioaren balorazio ezagupide teorikorik gabe azterkatzen dute erlijioa, eta sujetibista dira gainera. Autore hauei ez die inporta trazendentzia bera zer den, irudipen eta sentimendu erlijiosoak bakarrik baino.

pour un matérialiste, les principes de l'idéalisme paraissent aussi absurdes que ceux du matérialisme aux yeux des idéalistes. Si nous ramonnons donc les opinions de l'adversaire à ces principes absurdes (à notre sens du moins), ce qui ne nécessite en général qu'un tout petit effort, nous pouvons remporter un triomphe facile... L'affaire ne serait pas en fin de compte si compliquées et le prémède à la critique négative si difficile à trouver, s'il n'y avait, à la base de toute cette histoire, un malentendu beaucoup plus grave et beaucoup plus fondamental. La conviction selon laquelle la fausseté de certaines thèses exposées dans un ouvrage annule automatiquement la validité de toutes les autres est fondée sur une conception erronée du progrès de la science qui suivrait quelque ligne droit imaginaire et dans laquelle certains systèmes théoriques représenteraient la pure vérité, d'autres la pure erreur. C'est un non sens évident, que la moindre confrontation avec la réalité permet de réfuter. Mais on voit par là quel rôle les mythes peuvent jouer même dans le progrès de la science. Dans l'histoire de la science, le progrès ne se fait pas selon le petit schéma bien commode du «noir» et du «blanc». Il n'y a pas de courants qui aient le monopole de la vérité, comme il n'y a pas de courants qui aient le monopole de l'erreur" (or. 53-54).

- d) Freuden kontra, gizasemea izaki soziologiko ez baino biologiko bezala (?) hartzen duela uste du Ugrinovicek, norbakoitzaren neurosiak gizarte osoari gaineratuz. (Freudek, alegia, erlijioa neurosi kolektibutzat daduka). Ugrinovicek areago dioenez —neurosi kolektibo hori ezin gaindituzko dela derizkioten sikologoengatik agian— sikologia burgesiak Elizaren zerbitzuan jarritako sasizientzia omen da. Sic.

m) Gaurko euskal erlijio kritikaren arbasoak

Nola dago euskal kultura filosofiaren eta zientzien esandako desarrolloari buruz?...

Historikoki begiratuz piska bat elkar gainka eta beste piska bat elkar joka desarroilatu diren tradizio adaskak daduzkagu. Nire ustez Euskal Herriko ezkerren ezaugarri eta dohain bat izandu da, halare, eklektiko izatea, —nahiz eta garaiotako radikaltasun irritsari eklektizismoa bereziki higuin izan—. Gure herriska eta hauzoetako “gorriek”, guztiz liberalki, darwinismoarekin, marxismoarekin, Ilustrazio arrazionalismoarekin, protestantismoarekin eta eskura zetorkien edozerekin arrazonatu ohi zituzten beren aburu kritikoak. Horren arriskuak nabarmenak dira. Baina, egunoroko bizitzan, sistema logiko garbi batenak baino handiago direnik nekez esan daiteke. Horrelako nahasketak, egiazki, gogaramendu fragmentarioa bakarrik, eta ez barne kontradiziorik gabekoa, osa lezake. Baina Maok Txinagatik esanak gurerako ere bidezko dirudit: “Hartu, guk darwinismoa, demokrazia —Washington eta Lincolnek erakusbideztatua—, XVIII mendeko filosofia frantsesa, Feuerbachen materialismoa, Alemaniatik marxismoa ta Errusiatik leninismoa bezalako gauza ezberdinak hartu ditugu. Txinarentzat on eta probetxugarri den oro hartzen dugu herbesetik”.

Hauxe bakarrik litzake desiragarri: hori egiteko izpiritu askatasuna, egin eta gero galdu ez baino gehiagotzea.

ERLIJIO KRITIKA SOBIETARRA

Sobiet Batasuneko filosofia praktiari lotu loturik dago. Ez berezko eta ezinbestezko loturaz bakarrik, lotura pragmatikoki planegindakoekin ere baizik. Eta bidezko da. Soziologiaz beste hainbeste balio du horrek. Izan ere filosofia eta soziologia sobietarrak banatzerik ez bait dago.

La sociologie soviétique de la religion est au service de la stratégie anti-religieuse du Parti. Elle ne jouit d'aucune autonomie et n'atteint, ni dans son contenu, ni dans ses méthodes, un caractère scientifique (Russo-Lanzoni).

Eragikor ote da kritika hori, bere lehen-lehenengo legeak eskatzen dionez? Oso zail da erantzuna, datuak falta bait zaizkigu.

Erlijioaren kontrako kanpainek Sobiet Batasunean ez dakarte itxaron hainako eragindurarik behinik behin: behin eta berriz agertzen da prentsa sobietarrean keixu hau. Aurten bertan (1971) Harmada aldizkari *Izar gorriak* (Krasnaja swesda) geroz eta soldadu gehiagok bularrean medaila eta gurutze daramala salatzen du. Gazteriaren *Komsomolskaja Prawda*-k Kieweko gazte askok isilpeko elizkizunak antolatzen dituela. *Eesti Kommunist*-ek (Estonian) Kothka-Järve zentro industrialean 16 eta 18 arteko gaztetatik ia %30 sinestun izan eta elizara doala. *Prawda wostoka*-k Usbekistanen baptisten sekta bortizki ugarituz doala, etc. (Dirudienez baptistak Sobiet Batasunean USA-ko *Jesus People* mogimenduaren analogo bat egiten dute). Erljio arazoengatiko hauiez ere sarri entzuten da oraino. Eta isilpeko literaturan erlijiosoa omen da askozaz ere ugariena, nahiz eta azken urteotan politikoak

eta literarioak asko irabazi: Chislehursten, London inguruan, ba dago instituto bat, M. Bourdeaux-ren ardurapean, "samisdat" (literatura klandestino) mendebalean argitaratzeko (*Documentation Service on Religion in the Soviet Union*). "Samisdat" zaharrena eta ugariena erlijioa omen da, gehiena sektena, Eliza Ortodoso ofiziala Aginpidearekin aspaldi bakeatua izanik. Kritiko-koen ustez, egiazko jazarpenek justifika lezaketela dirudien baino martiri izpiritu gehiagoz beteta dago literatura hau. Beharbada 50 ta 60gnetako lehen urteen esperentziak eraginda bizi da literatura hau. Urte haietan, izan ere, proletario zintzoak ateista izan behar duela derrigor eta proletario fededuna proletario txarra dela irakasten zen. Fededuna aberriaren arerio dela ere bai. 1959-an 20 mila eliza zegoen SSSR-en (17): 1963-an erdia besterik ez. 1959-an 70 monasterio: 1963-an 15 bakarrik Batasun guztian. Leningradon 13, Moskun 40 (lehenago 700) eliza bakarrik dago. Zer esanik ez beheratzapen hori ez duela Elizari Aginpidearen anparoa erretiratzeak bakarrik eta ez inolako berezko desarroi-
 lok esplikatzen, Erresumaren laguntasuna batik bat Elizari aspal-
 dian kenduta bait zegoen ordurako (18*). Horrez gainera erlijio-
 tasun errusoa beti izan da bere moduzko samarra, eta bai gaur
 egun ere: Leningradoko lantegi handienetako batetan %4 langi-
 lek bakarrik sinesten du, baina estadistika berak jakinarazten di-
 gunez %32-k bataiarazten ditu haurrak (19).

SSSR osoari buruzko estadistika berrienenek (1966) %36 fe-
 dedun erakusten digute. Urrengo urtean azterpide diferentziatua-
 goekin Gizarte Jakintzetako Akademiako "Zientziako ateismo
 Institutoak" egindakoak hirietan %15 eta laborantza lurretan

(17) Sojus Sowjetskich Sozialistscheskich Respublik=SSSR, Sobiet Batasuna.

(18*) Ohar izardunok ikus saiaketaren azkenean eraskin bezala.

(19) SSSR-en andreak, etxeoandreak batez ere, erlijio kontuan duen eskua soziologikoki argitu gabe dago. —Sekten berri jakiteko ik. B. Feron, *Dieu en Russie sovjétique*, 1961. Areago, *Die innerkirchliche Krise in der Sowjetunion*, in Herder Korrespondenz 8, August 1971, or. 374-378.

%30 sinesle. Estadistikaok ez dira gehienetan oso fidagarri, diferentzia handiak eta ilungune ez txikiagoak agiri bait dituzte. Sinestunon gogaiera eraugitzeko haina zehaztasunik ez dago, beti entzuten denaz beste: sektak erruz zabaltzen ari direla. Doktor Mitin Zentral Komitekoak 1957-an *Woprosy Filosofii* aldizkarian erlijioaren berbizkunde bat somatzen zuen, eta berbizte hau geroz eta indartzenago doan antza dago, gazterian batez ere. Nolanahi ere sektena da irabazirik handiena, ez Eliza ofizialena. Baina Krutizyko Metropolita Nikolairi sineskotan gutienez 50 miliun sinestun ortodoso ba omen dago oraino SSSR-en.

Nauka i Religija (Zientzia eta erlijio) ateismoaren zabalkunderako hilerokoak horrela jakinarazten du: erlijioaren aurkako borrokak SSSR-en ez duela urrundik ere Leninek nahitako tankera eta oinarri zientifikorik lortu. Eta aitortza honen egia doblea da, iruditzen zaidanez: borroka bera ez da oso zuzen eraman. Baina areago, hitzon idazleak agian holakorik pentsatu ez izan arren, soziologia eta filosofia sobietarren erlijioaren balorazioa bera ere zientziatzko ez beste guztia da, eta hor dago batez ere komeria.

Erljio kritika sobietarrean ez bila ezer berririk. Aspaldiko tesiak entzuten dira beti. Nabarmen dago filosofiak mendebaleko European urraturiko joera berrienak eta SSSR-en jarraitu diren historizistak (historizismoa hemen izugarritzko gaitzaldian erortzen zen unean ekin bait zitzaion han bide honi) elkarrengandik hain urundu direla, ze zail bait da elkar aditzea, aurrez-eman eta problematika arrunt ezberdinekin dabilta enplegaturik-eta. Irakurleak ezin ahantz lezake, halare, Sobiet Batasuna luzaroan Marxen heredentzia babestera beharturik egon dela, jokabide honen kontserbakorreriari, "ortodosiari" biziki zeragiolarik (20).

(20) Sobiet Batasunaren kritika desegoki iruditzen zail zenbaiti gure egoeran. Halaxe bait da, izan ere. Eta desegokitasun hori, beste inork haina edo gehiago, idazleak berak sentitzen du. Halare, gutien-gutienik nazio arteko politikaren edo kulturaren reporter bezala eta lehen-lehenik urrungoaz mintzatuz bertakoa adierazi nahirik dihardugunok kuida durik gabe gaduzkate funtsean Errepublika haietako

Polonian, Txekoslovakian eta beste Errepublikak Herritarren batzuetan aspaldi aldatu zen hauziotarako giroa, giro soziala eta politikoa lehenik eta filosofiako hizkuntza ta jardupideak gero. SSSR sozialismoa lortutako lehenengo herrialdea da, eta berak bakarrik egin behar izaniko ahalegin neurrigabeak, Iraultzaldian nahiz gero (interbentzio, blokeo, faxismoaren mehatxu eta eraso, Mundu Gerra, Gerra hotz), eta bere barruko nekeen esperentzia, karga astunegi bihurtu zaizkio. Marxismoaren interpretazio sobietarra zalutasunik gabekoa da, horregatik. Areago, azken aldiko filosofiagintzak ez dirudi SSSR-en Erresuma interes nazionalistek kutsatu gabe dagoenik ere, ideologia eta jokabide batzuen apologetikatarra beharturik kausitzen bait da, apologetika oro bezalaxe kontserbatzera hortakoz. Desiragarri litzakeen baino astiroago eta baldarrago mogitzen da, bada, filosofia sobietarraren desarroiloa:

Les nombreuses publications soviétiques sur la religion ne présentent aucun changement vis-à-vis de la thématique fondamentale de la Critique de la religion classique... (Ez da hala nonahi): La recherche sociologique est donc vue comme absolument insérée dans le cadre doctrinaire préformé du marxisme et elle indique les points concrets d'intervention dans la pratique visant à l'édification du communisme. A côté de ce modèle, toutefois, il en est apparu un second, dans les dernières années, dont les caractéristiques sont variables mais qui peut se ramener à une physionomie unitaire... Il est significatif que le problème crucial qui ait fait émerger cette seconde tendance dans les pays de l'Est ait été celui de la permanence de phénomènes d'aliénation à l'intérieur même des sociétés socialistes. Toute une série

gorabeherak. Gu hainean ba daude, bai, ta etorkizunean ere gure kritiken premiarik gabe burubidatu ahal izango dute noski. Beraz, hura kritikatu ez da hangoa kritikatzeko, eta bai etxekoa. Argiago aritzeko aukera gehiegirik ez dadukagu. Ezta aukera guztiak ongi aprobetxatzeko iaiotasunik ere guztiak. Hango problemek beren kausak daduzkate, gure kasurako (historia egiten ari ez geranez) aipatu beharrezko ez direnak gehienbat, geure erako eta geure kondizioen araberrako kultura eraiki nahita gabiltzanontzat. Herrien arteko egoeren konparazioan interesatuta daudenei dagokie kausa haien azterketa.

de spécialistes marxistes, partant de faits concrets, ont remis en doute le fait que le socialisme amène automatiquement la libération de l'homme (Russo-Lanzoni).

Ohar bat, azkenekoz: ateismo sobietarra ia bere propagandismoaren aldetik bakarrik ezagutzen da. Lehenengo, mendebale-raino halako literatura bakarrik irixten delako. Eta, gero, Sobiet Batasuneko literaturarik gehien-gehiena ere, buru honetan behintzat, ariurri hortakoxea delako. Areago, gai honi "zientifikoki" lotu zaizkion Autore sobietarrek ere jardupide dogmatiko bati segituz eta propaganda asmoz dihardute. Ateismoa zientifikoki probatzea, halare, bere kontrarioa probatzea bezain zail da: baina ateismoa ofizial denez gero horrexetan ahalegiteko obligazioa sentitzen da nonbait, Erresuma "ex professo teologoen" aldez bestetarakoa sentitzen duten moduan. Interesekin egindako zientziak, ordea, ia beti zientzia baino interes gehiago eduki ohi du. Eta, azkenik, SSSR-eko borroka erlijioaren aitzia zientziazko baino sozial-politikoago, praktikokoago izan beharrean aurkitu da gaur arte, lan-gizaldrak Alderdiaren politikarentzat irabazteko. Autore sobietarrek berek aitortzen dute erlijio kritika zientziazko oso guti egin dela, horregatik.

1971-eko Alderdi Komunistaren Bilkura erabakietan erlijioaren kontrako borroka, lehenengo aldiz, utzi da aipatu gabe.

Hoek dira, dakidanik, gaurko Autore sobietar erlijio kritikorik (edo ateismo apologetarik) ezagunenak: A. F. Okulov, "Zientziako ateismo Institutoaren" Buruzagi, D. M. Ugrinovic, D. A. Suhov, L. N. Velikovic, M. I. Sachnovic, N. A. Gorbacov, N. I. Gubanov, J. A. Levada. Beren arteko diferentziak hain txikerrak izaki, eta huskeriei buruzkoak beti, lasai mintza daiteke filosofia sobietarraren erlijio kritika arrunt batez.

Gai honetazko mendebaleko hizkuntzarik gehienetan aurki daitekeen literatura apur bat:

- F. SKODA, *Filosofia sobiet-errusoaren erlijio kritika gaur* (Saia-
kera honetarako erruz erabilia).
- E. ADLER, *Eguzkialdeko propaganda ateistaren aztarren arrun-
tak*, Concilium 3 (1967).
- I. FETSCHER, *Erljio kritika marxistaren aldakuntzak*, Concilium
6 (1966).
- A. RUSSO ta R. LANZONI, *Sociologie marxiste de la religion
dans les pays de l' Est*, IDOC 34 (1970).

a) **Filosofia sobietarraren erlijio kritika eta marxismoa**

Erljio kritika filosofikoaren ihardukimenaz aritzekotan oina-
rriko da zein filosofiarena den ongi begiratzea. Eta filosofia so-
bietarra —SSSR filosofikoki konfesional izanez filosofia bat baka-
rra da ofizial— ezagunki marxista da. Marxismoaren barruan filo-
sofia sobietarrak marxismoaren adierazpide leninistari darraio.
Ortodosia garbi zaintzeko enpeinu handiz jarraitu ere. Kasi topi-
ko bat bilakatzen ari da, halare, SSSR-eko filosofia batere mar-
xistarik ez delako esaldia (21). Eta ez da dudarik problema zailak
daudena, hemen, ez bait dago taidu batetan bakarrik desarroila
litekeen filosofiarik. Dena den, hemen ez dirudi horrek arduraz-
korik. Inportante da, ordea, filosofia horrek bere burua nola en-
tenditzen duen: filosofia sobietarrak bere burua marxista-leninista
deklaritzen du. Desestalinizazioarekin Stalinen autoridade filoso-
fikoa ia arras galduta dago.

Filosofia sobietarrantzat bere burua ez da beste gehiagoren
arteko filosofiaren bat, zientziazko eta egiazko filosofia bakarra
baino. Bera bakarrik da filosofia, beste (sistema, eskola nahiz
arrazoipide) oro irudihuts eta klase interes zikinen amarru.

(21) Garaudy esaterako, eta ez da bakarra, SSSR sozialistatik ere ez dela
esateraino allegatzen da.

Filosofia oso eta orokor izaki mundu ikuskera osoa da —edo horixe izan nahita agertzen da— filosofia sobietarra. Mundu ikuskera zientziatzko delarik ezin du besterik aldamenean onartu.

Filosofia eta zientzia azkenerako gauza bat eta berbera badira ere, ezin heda daiteke hau neurrigabeki edozein zientziatara. Zientzia adaska bakanekiko filosofiaren hartuemanan bi aldetatik definitzen du filosofia marxista-leninista sobietarrak:

1. Filosofiak, materialista zientziatzko izaki, egiatzko pentsabide teoria eta egiatzko metodo edo azterpide damaizkio zientzia bakoitzari, hauk gero bakoitza bere eremuan zuzen ibil daitezen.

2. Filosofia sobietarra zientziatzko delarik zientzien ekarrarian oinarritzen da bera. Eta zientzia bakoitzaren emaitza zatikazkoak zientzia edo jakitate kopuru osoan jasorik, espezializazioa osotasunarekin doitzen du, zientzia bereziak zientzia edo mundu ikuskera zientifikoa osakaitzuliz. Zientzia bereziak, hortakoz, filosofiaren parte bezalatsu agiri dira.

Filosofiak, horrenbesterekin, berez neutralak diren zientzia berezien emaitzak proletargoaren borroka eta garaitzapenerako prestatzen ditu. Filosofia sobietarra, bere burua ententitzearen azkeneko ezaugarri funtsezkoak dioenez, langile klasearen mundu begiespen zientziatzko bait da.

Ikusgune honekin filosofia sobietarrak inoiz izandako, izango eta egun den filosofia oro bi sailetan banatzen du: bera eta besteak, zientziatzkoa eta metafisikoak, materialista eta idealistak (mendebaleko materialismo formak ez zaizkio konsekuente iruditzen, funtsean idealista baizik). “Enziklopedia filosofikoak” jakinarazten digunez filosofia sobietarra materialista dialektiko da eta materialismo dialektikoa filosofia zuzen eta benetan zientziatzko bakarra. Tesi bakan guztien kopuruak bakarrik biltzen du mundu ikuskera hori osoki.

Erlijioari buruz filosofia sobietarrak Leninen irakaspenetan

firmoki irauten du: erlijio ezein eta oro idealismo azalpen da, —eta idealismo guztiak ideologia erlijiosoaren azalpen filosofiko—.

Erlijioa, filosofia sobietarrak orokarki irakasten duenez, irudimenaren ekoizpen da. Zientzia, aitzitik, arrazoimenarena. Oinarrizko diferentzia honek xehapen konkretuagoak ere ba ditu, eta berehalaxe ikusi beharko ditugu. Filosofiak ezin du erlijioari eraso besterik, hau gezurrezkoz gainera gizonaren nortasun hon-datzaile bait da.

Zientziazko ateismoaren eginkizunak Gorbacovek bost pon-dutan adierazi ditu:

1. Ideologia erlijioaren kritika, mundu begiespen erlijiosoen gezurtapena, ustari erlijiosoen sustraien azalpena, erlijioaren funtzio sozialaren erakuspena, prejudizio erlijiosoen gaindikuntzarako metoduen finkapena.

2. Ez da zientziazko ateismoaren lehenengo betekizunik Jainkoaren esistentziaren aldeko probak gezurtatzea. Ezpada bai jokabide horien iturburu ezagupide teorikoak larrugorritzea eta, arrunki, erlijio ororen etorpile sozial eta ezagupide teorikoak erakustea.

3. Erljioaren sorkura sozialak eta ezagupide teorikoak elkarren apintarrean, heinean eta elkarri josita daude. Erljioa sortarazten duten gaitz sozialak aienatuz gero ere posible izanen da berez erlijioa: beti egongo da zeharo ezagutu gabeko eta erlijioak bere kontuetarako aprobeitza lezakeen zerbait. Halare, bere sustrai sozial igarturiko gizartean iraun bai baina atzera berbirtu ezin egingo luke erlijioak. (Honetaz ez zaio begiratzen Marxen eta Engelsen arteko diferentziari. G. M. Gak eta S. I. Semenovek ez dute erlijioaren iturburu ezagupide teorikorik onartzen, Engelsingandik atzera Marxen jatorrizko eritzira itzuliz).

4. Arrazoipide historiko, filosofiko eta zientziazkoekin kriti-

katu behar da erlijioa. Ez materialismo dialektikoaren oinarrien erlijioarekiko aurkatasunaren aplikazioak atereaz bakarrik, datu zientifikoekin baizik.

5. Erlijioaren iraupenean interesatutako klasea burgesalgoa bakarrik da.

(Ik. F. Skoda, aip. lib., or. 25-27).

Erizkeraotan marxismoa nabarmen dago. Gutien-gutienez problematiko da, halare, marxismoak erlijioari buruzko bestelako ikusmirarik posibilitatzen ez ote duen. Mendebalean batik bat besterik bait deritzate komunzki filosofo marxistek. Eta ez mendebalean bakarrik.

Eskolastizismo aspergarri honen azpian, nolana ere, begirale zorrotzen batzuek fenomenu franko esanahitsu bat nabari uste dute: 60.gn urteetan *Voprossy Filosofii* (Filosofiakeko problemak) aldizkarian kontra bai, haatik ere metafisikari buruzko eztabaida bat biztu zen. Izpirituaren eta materiaren arteko zerikusiak definitzeko hauzian zenbait filosofok elkarri erasoak azalduzko burutapideei teilhardismo kutsua nabari omen zaio. Bion arteko mugak, batez ere (Marxek nahiko irristakor utzitakoak, gai-nuntzekoan) ez omen dira iadanik bion antagonismoa presupozatuz azterkatzen, marxismo-leninismoaren interpretazio klasikoak egin ohi zuenez. Hau arazo zentrala da. Eta guztiz inportante, zeren-eta mendebalean pentsalari eta zientifikoren batzuek sinestuta bait daude (Reding, Chauchard, etc.) Marxen "materialismoak" ez duela derrigor ateismorik inplikatzeko, Marxek berak, bere garaiko izpiritu eta materia konzeptuekin, halaxe uste izan arren.

b) Erlijioaren sorkura eta izakera

Filosofia sobietarraren erlijio kritikak Marxen gauza beraren esegesi tankera daduka. Baina ez dago hemen filosofia sobietarrari Marxen, Engelsen eta Leninen eritzien birresaldi soil den gi-

noan astiro begiratzerik, ez begiratu beharrik. Erlijio kritika nola sistimazkotzen duten ikusiko dugu.

Halabainan erlijioaren definizioa ematerakoan ia beti Leninen edo Engelsen pasarteren bat eskaini ohi denez gero, bi aipaldi klasikorekin hasi behar atal hau:

Engels:

Beren egunoroko bizitza menderatzen duten indar kanpotiarren alegiazko, ametsezko kontraespilu gizonen buruetan, besterik ez da erlijio (tasun) oro, bertan indar lurtarrek lurraz gainetikoen itxura hartzen duten kontraespilu.

Lenin:

Zapaltzaileen kontrako borrokan ahalgabeziak haraindiko bizitza hoberen baten fedea ezinbestean sortzen du, basatiaren borrokan izadiarekin ezindurak jainkoen, deabruen, mirarien, e.a. fedea sortzen zuen bezalaxe.

Leninen aipaldian erlijio primitibuaren jatorria ahalgabezia izatea aisa jakindako moduan, dudatan sartu ere gaberik onartzen da, XIX mende azkentsuko erlijio soziologorik gehien-gehien jarraitzean (Comte, J. Lubbock, Tylor, Smith, Durkheim, Frazer, Vierkandt, F. M. Müller, etc.). Autoreon guztion jardueran eboluzio teoriak ezartzen du azterpidearen egitamua, hots, beste zientzia adaska batzuetan baliozko agertutako metodo bat aplikatzen dute erlijio azterketara, metodo honek erlijioa nola agertu determinatzen duelarik. Baina metodo honekin eraikitako hipotesientzat ez egiztapen gotor eta tinkorik, eta ez azalpide ezberdinen arteko nahasketak garbitzerik posible denez (22), Leninez ge-

(22) Azterpide horrekin, izan ere, buru hainbat aburu sor zitekeen. Eta hipotesi horiek enpiriko-positiboki oinarritu ahal izateko estakuruak begien bistakoak

rorra erlijioaren jatorria eta eitea hatzemateko XX mendean azterpide berriak ireki dira. Filosofia sobietarrak, behinola hizkuntza-aren arazoan estrukturalismoari zaputz eginez setatu zen bezalaxe (“el fiasco de la nueva teoría del lenguaje —Marrena, alegia— resultó evidente” aitortu behar izan arte) (23*) ez du metodo berrikuntza guzti hau ere bereganatu. Azterpideon emaitzak noiz-pait hartu baldin baditu ere, metodurik ez bait du aldatu, ezta ikusgune edo ikusmirarik ere. Eta hor dago diferentzien ardatza. Erljioaren sorkuraz eta naturalezaz diotsana, orduan, historiko analitikoan probatu ezinezko suposamenduetara mugatzen da, pro-

dira, lekukotasun gutirekin kalsitzen bait da sozio-historiagilea gizadiaren hastapenetako gertakariak berregiterakoan. Metodo hori, bada, irudimenaren laguntza-ekin gehiegi ari zen, azterketa positibuekin baino hagitz gehiago nolana ere, eta berehalaxe sortu ziren Autoreen arteko diferentziak, suposamendu horretan prozesuaren nolazkoa zehazteko unean: zer da zeren deribazio? Lehen-lehenengo erlijio maila animismoa, manismoa (hildakoen kultoa), totemismoa, magia, fetixismoa ala zer ote zen? Zer sortu zen hartatik, zergatik eta nola? Autoreak berehalaxe ziren guztiak guztien kontra, bakoitzak bere “nobela” erlijio historikoa zuzen bakoitzat eduki nahirik, baina beren metodoak guztientzako haina arrazoi eskuratzan zuen. Izan ere metodo hori liluragarri da ta konbentzigarri dirudi trazo arunt sinpletan ari den artean, baina ez da baliagarri xehetasunen azterketarako, zientziarako beraz. Erlijio eboluzioa historikoki azterkatzeko daduzkagun datuak ilunegiak eta ezberdinegiak bait dira. Ezagun denez —Aita Villasante *Jainkoa, kristau fedearen sustraiak* liburuan eritzi honi atxiki zaio— W. Schmidt, W. Koppers eta “Vienako eskolak” zer eta monoteismoa bera dadukate jatorrizko lehen erlijiotzat, beste oro berriz erortza eta jatoritasuna galaldizat. Eta ba dadukate beren argudioak. Metodo historiko-analitikoak bere funtsezko aksioma bezala zegoen oinarriko balaztapena ezin positibuki oinarritu eta ez erakus zezakeela, eta metodo honek berak sortutako nahasketatik irtetzeko ezin balio zuela ikusirik, haren abiaburuko presuposamendu galanta zeharo baztertu eta P. D. Chantepie de la Saussayek azterpide fenomenologikoa bilatu zuen aurrerapide. Erlijio fenomenologo ezagunen artean R. Otto, G. van der Leew, Mircea Eliade aipatu behar dira, eta gai honetaz H. Duméryren *Phénoménologie et Religion* gomenda daiteke. Erlijio fenomenologiak, izenak berak adierazi bezala, erlijio fenomenuen edegina konzientzia egimenaren azterketaz ediren nahi du. Erlijioaren eboluzio kondairaz ez da arduratzen (azterpide horren laguntza erlijioa ulertzeko guztiz sekundario delakoan). Erlijio ezberdinetako antzeko fenomenu bakanak erkatzen ditu, erlijio batetik bestetara fenomenu paralerro berak eduki dezakeen denbora aldearen erreparorik gabe (elkarrengandik milaka urte eta izugarriko kultura diferentziak daduzkaten fenomenuak batera hartuz, beraz) beren arteko ihardukimen eta zerikusiak argitzeko. Jokabide honen akatsa da, erlijioen arteko diferentziak guztiz kaskar tikitzen direla, hoen ezdeuskeriaraino, ta bide honetatik lortutako “erlijioa” kondairan bai, baina funtsean ahistoriko agiri dela. Mircea Eliade, K. Goldammer eta beste erlijio fenomenologoei, halare, ba dakite azterpide historiko analitikoaren laguntzaz baliatzen. Metodo hauzi honetaz ik. L. Kolakowski, *Getst und Ungeist christlicher Traditionen*, 1971, “Religiose symbole und humanistische Kultur” (or. 90-112) eta “Mircea Eliade: die Religions als Paralyse der Zeit” (or. 140-149). Honen alboan erlijio soziologiako hirugarren metodoa ere mendebalean asko zabaldu da: E. Durkheim, Max Weber, J. Wach, etc. Hiru metodoak agiri dira oraingoz urri eta murrri eta, oraingoz oraindik, erlijio azterketaren hiru adakaren moduan hirurez batera baliatu beharra dago.

(23*)Ik. azkenean.

paganda errazerako egoki (ideia oso sinple, argi ta ongi traba-
tuak bait dira), baina zientziarako ez oso zuzenesgarri.

1 Erlijioaren iturburu ezagupide teoriko eta psikologikoak

Erlijioaren iturburu sozialez hemen ez naiz mintzatuko, pondu
hori nahiko ezaguna bait da.

Gizonaren ingurune sozial eta izadizkoa bere kontzientzian
(24) kontraespilatzen, isladatzen dira. Kontzientzia egikari hau
hagitz mekanikoki ikusten zuen Leninek (A. Schaffek Leninen
ezagupide teoria berrikusteko premia salatu du, beraz), eta orduan
ingurunearen beraren egikunde antzean hartu beharko litzake kon-
traespiladura. (Ikusi dugu, halare, Autore sobietarren batzuek ez
dutela erlijioaren sortero ezagupide teoriko berezirik onartzen).
Ugrinovic, Kryvelev eta Autore sobietar gehienek, aldiz, begiratzen
diote alde honi ere. Honelaxe, alegia: ingurune errealitatea kon-
traespilatzeoan gizonak ez du gai edo zerki objetiboa berez den
moduan bakarrik isladatzen, ezpada gauzak hartueman sare batetan
bilbatuz. Hartuemanok, gizonak, irudimena dela bide, askotan
errealidadean ez dauden eta egoterik ez dadukaten tankeran bu-
rurutzen ditu. Gizonak, bada, ez dagoen mila izaki imajina dezake,
benetako ohartzapenak alegiazko hartueman irudipen bihurtuz:
ipuinetako gizon izugarri, munstro aingeru, etc.

Hautemate soil bakunetik abstrahikuntzarako bidean beti da-
go irudimen parte bat: mendi maldan "gauzaren" bat tantai ikus-
tetik gauza hartan arbola bat ezagutzera iragateko irudimena be-
harrezko da, "irudimen piska bat" Ugrinovicek Leninekin dioenez.
Piska hau eragabeki handitzen eta berekisa jarei doanean irudihuts
eta ameskerietara irristatzen gara. Abstrahikuntzak, bada, ezagupi-

(24) Kontzientzia=adimen, endelegu, ezagumen. Kontraespilatzea zeharo me-
kaniko ez dela, batez ere gizonaren ekintzak taxutzen duela adierazteko errealida-
dea kontzientzian isladatzen dela esan ohi da.

de sakonagoa bezalaxe ameskeria, "idealismoa" eta erlijioa posibilitatzen ditu.

Erljioaren sustrai gnoseologikoak Kryveleven saiakeran irakurtzen denez lehen gizonak zenbait gauzari gauzak berak ez zeduzkan indar eta dohainak aitortzen zizkion. Geroago, gizona abstrahikuntzarako gaitu zenean, konzeptu orokorrak gauzarekiko lotura ebakita erabiltzen hasi zen, eta azkenerako konzeptuei berezko izate bat imajinatu. Konzeptuen gauzazko esistentzian sinestuta zegoen azkenerako lehen gizona: arima, izpiritu, jainko, e.a.

Iturburu sikologikoak, berriz, bitara bil daitezke: pertsonifikaziorako ganu edo isuria eta bildurra. Lehenengoaz Engels *Anti-Dühring* -en garbi asko mintzatu da (25). Marxek ez du holakorik inoiz aipatu.

(25) Cfr. *Anti-Dühring*, 1968, or. 341-342: Cualquier religión no es sino el reflejo fantástico, en la cabeza de los hombres, de las fuerzas exteriores que dominan su vida diaria, y al reflejarse, dichas fuerzas terrestres toman el aspecto de fuerzas supra-terrestres. En los comienzos de la historia las fuerzas naturales son las que desde luego se reflejan y las que, en el curso de la historia, revisten en los diversos pueblos las personificaciones más diversas y variadas. La mitología comparada ha podido seguir ese proceso primitivo, al menos en los pueblos indoeuropeos hasta los vedas de la India, y en la serie sucesiva el por menor de su evolución de los hindúes, persas, griegos, romanos, germanos y, en la medida en que se cuenta con materiales suficientes, en los celtas, lituanos, eslavos. Pero bien pronto entran en actividad, junto a las fuerzas naturales, fuerzas sociales, que primero se presentan a los hombres con el mismo carácter de extrañeza inexplicable y los domina con la misma necesidad aparente que las fuerzas naturales. Los fantasmas de la imaginación, que primero reflejan solamente las fuerzas misteriosas de la naturaleza, reciben, pues, atributos sociales y se vuelven representantes de fuerzas históricas. En un estado aún posterior de evolución, todos los atributos naturales y sociales de todos los dioses se transportan a un Dios único y todopoderoso, reflejo a su vez del hombre abstracto. Tal fue el origen del monoteísmo, históricamente el último producto de la filosofía griega en decadencia y que se encarna en la divinidad exclusivamente nacional de los judíos "Jehová". En esa forma cómoda, al alcance de todos, la religión puede subsistir como forma inmediata, es decir, sentimental, de la relación que une a los hombres con las fuerzas extrañas, naturales y sociales, que lo dominan; puede subsistir mientras los hombres continúan siervos de esas fuerzas. Mas muchas veces hemos visto que en la sociedad burguesa actual los hombres están dominados por las condiciones económicas que ellos mismos han producido, cual si fuera por fuerzas extrañas. La base efectiva, pues, de la religión subsiste y con ella el reflejo religioso. Aún cuando la economía política burguesa haya aclarado ciertas ideas respecto a las causas de este dominio por fuerzas extrañas, en realidad nada nada ha cambiado; la economía burguesa no puede impedir la crisis en general, ni poner a cubierto a cada capitalista de las pérdidas, de las deudas y de la bancarrota, ni preservar al trabajador del paro y de la miseria. El proverbio es siempre verdadero: el hombre propone y Dios dispone (Dios, es decir, el dominio extraño de la forma de producción capitalista).

Pertsonifikatzeko jaidura hau gizonaren izadi aurrezko ahuleziari omen dario. Izadia ezin gizonak eskuz menderatu eta bere ametsen bidez nagusitzen zaio, izadia giza dohainez hornitzen duelarik. Pertsonifikatzeko grina hori postulatuz eta erlijioaren oinarri itzuliz gero, haatik, Autore sobietarrak ez dira ados haren naturalezari buruz: Kryvelevk gizonari pertsonifikatzeko joera berezko eta jatorrizko zaiola uste du; J. A. Levadak aitzitik lehen gizonaren kintzientzia argalaren ajea dela (26).

Erljioen, erlijio handien mailan batik bat, nabari dago halare, izadiaz jabetzeko asmoz hari predikaturiko giza dohain omendako horiek baino garrantzizkoago direla izadiaren, hots, gizon-ezaren ezin menderatuzkoa, misterioa, sakratua, "tremendum" ohi deritzana edo numinosoa. Nekez adieraz daiteke hau naturaleza domeinatu ezinaren ihespide bezala. Eta azken finean hementxe datzala dirudi batez ere erlijioaren kakoa. Hala deritzate behintzat bai erlijiodunek berek eta bai erlijio fenomenologoen. Filosofia sobietarrak bildurrean dakus sentimentu edo esperentzia honen hastapena. Izadiaren zangartasunak ikaratu egiten du gizona, mehatxu eten-gabe horren azpian bizi bait da bere bizi guztian. Natureleza menderatu ala herustasun eta larri horiek ere galdu egingo dira, eta haiekin misterioaren itzalgaizia.

Heriotzaren izulaborriak kausa sozialak bakarrik daduzkala uste dute filosofo sobietarrek, eta konkret, klase gizarteko norbere-

(26) Engelsen hipotesiak mallaketa logikoa prozesu historikoarekin identiko bihurtzen du: berdintasun hori baleztatuz gainera erakutsi egitea askoz gaitzago da. Freudek ere metodologikoki berdintsu ziharduen eta "esto obligó a Freud a reconstruir lo que podría llamarse un mito de los orígenes, apoyándose primeramente en la etnología de su tiempo y en los trabajos clásicos de principios de siglo sobre el totemismo y más tarde en ciertos trabajos clásicos de principios de del monoteísmo judío" (P. Ricoeur). Moises, Freuden ustean ere, Marxentzat bezalaxe, egiptotarra zen eta ez judegua: bere teoriek ondorio horixe ematen zitoten. Monoteismoaren jatorri esplikazio horiek, zuzen ala oker, oraingoz irudipenezko eraikidura hutsak dira eta ez dago historikoki egiztaterik. Monoteismoaren historia bat bakarrik egon daitekeen itxurarik ere ez dago oraingoz eta bere iturburu historikoen oso ezberdinak dirudite: Txinan Konfuzioren bide teistatik eta Laotseren mistikotik alegatzen da monoteismora; Indian lehen Vedatetik, Upanischad literatura zehar, Buddarekin; Israelgoari buruz ik. G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969.

keria, indibidualismoa eta egoismoa direla kausa horiek. Klase gizartean gizona bere burua edonorengandik babestu beharrean dago eta, premia honetan, norbera munduaren zilbor bezala ikustera dator, beti zeinek erasoko kezketan bait dago. Klaseak ezabaturik gizabanako bakoitzak bere buruaren eta gizarte osoaren identitatea eskuratuz gero herio axanpa hori ere itzali egingo omen da. Zeren eta egun izualdura horrek duen beste sustraia, superbizitzarako sen edo oldea, gizartearen jarraikitasunean laket izanen omen bait da: gizartean iraungo du hildakoak, eta hori jakiteak aski lasaituko du hiltzera doan bizia. Honetarako behar-beharrezko premiak dira kolektibismo eta humanismo osoak.

Hori, noski, itxaropen bat da, eta itxaropenaren kontrako arrazoirik ez da jaio. Baina ez ote da hori bera bildurrak —erlijioak pott egitearenak— sortutako fedea? Fedea den dudarik ez bait dago. J. B. Metzkek zorrozki ikusi bezala, trazendentzia espazio kategorietan pentsatu ordez denborazkoetan egitea da hori, “transposición del más allá por el más tarde”.

Ondoramena berez dator: kausa sozialak xahaturik eta iturburu ezagupide teoriko nahiz psikologikoak gauditurik, gizarte komunistan ez da lilura hoetarako lekurik egongo eta erlijioairean urmariatuko da.

2 Erlijioaren izakera edo ariurria

Gorago ikusitako Engelsen eta Leninen erlijio definizioak eskierki erlijioa zer izatearen definiziorik ez dira, esanahi justuan, erlijioaren erreduzitze bat baizik beste zerbaitezara (baldintza sozialetara funtsean). Beraz, positibuki erlijioa bere testuinguru sozialean apailatzea eta negatibuki, inplizite behintzat, erlijioari horixe beste jiterik ez aitortzea. Alde horien baliozkotasuna, ai-

deena bezala (hots, erabateko bihurtu gabe) edozein kristauk onar bait lezake aidanik (27).

Positibuki, bada, ateismo marxista —Freudena edo Nietzschena bezalaxe— kulturaren kritikak ekarri du eta guztion “liluren erreduzioak” beren sustrai benetakoetara gizonaren liberazio borrokaren parte egiten du. Zentzu honetan beharbada kondaira eta gizarte ikuskera marxista jainkorik gabeko bai, baina apika Jainkoa inposiblerik egin gabeko dela esan ahal izango litzake. Marxismoa, gizonaz diharduen zientzia legez, gizonaz mintzatu da. Erljioa gizonaren (egiazkoaren) problema dela erakutsiz gero, esan lezake horregatik Garaudyk, marxismoak erlijiodunekin elkarrizketan hasi beharko luke. Baina “fedea Jaungoikoa ba dagoela dio: ateistak Jaungoikorik ez dagoela”, kontradizio faltsua da. Ateistak ez du fededunak baieztatzen duen zentzu berarekin ezeztatzen: hau inmanentziaz bakarrik ari da, eta haretaz bakarrik mintzo da bere ezeztapenean ere (Salzburgeko elkarrizketan, 1965) (28).

Negatibuki, Jaungoikoa imposible egiten duten azterpidetan lehiatzen da filosofia sobietarra. Honetarako sorkurak baino inportantzia gehiago daduka erlijioaren naturalezak. Erljioaren itu-

(27) Honak berdin balio du erlijioaren azterketa sikoanalitikoarentzat. P. Ricoeurk: “...debe entenderse bien que la interpretación psicoanalítica no puede considerarse como algo que excluya otras interpretaciones menos preocupadas por reducir o destruir que por comprender y restituir a su autenticidad los contenidos simbólicos del plano mítico-poético”, *Concilium* 16 (1966) or. 250.

(28) Ik. 9gn oharreko literatura. M. Redingek, kontrakarra asko kausitu duen tesi hau defendatzen du: “Yo pensaría que la observación de que la producción da lugar a unas superestructuras determinadas no necesita de semejantes presupuestos tan pesadamente cargados de metafísica. La ley de la base de las superestructuras no tiene, exactamente igual que las demás leyes científicas, consecuencias ateas si previamente no se han introducido estas consecuencias por una interpretación atea de la ley. Es indudable que la ley puede ser interpretada ateamente, y que los cristianos no somos quienes para impedir a un marxista que sea ateo. La cuestión está en si éste lo debe ser por fuerza de la misma esencia del marxismo. La respuesta decisiva a la cuestión de si un determinado marxismo es o no ateo depende de la cuestión de qué presupuestos cree deben ser puestos como necesarios para el establecimiento de la ley de la historia. La ley de la historia, la esencia del marxismo, no es atea”, cfr. *Concilium* 16 (1966) or. 313-314. Beraz: materialismo dialektikoak zihurki ateismoa dakar; baina materialismo historikoak ez derrigor, edo behintzat, ez “Diamat”-en (mat. dial.) zentzu berean.

ria, izan ere, oso ezkutu dago, historikoki nahiz psikologikoki bilatu.

Baina erlijioaren izakera zertzekoan erabiltzen den ikusgune eta ikuspidearen problema dago, batik bat (saiakera hau pondu honi lotu zaio gehienbat, eta hauxe bera ere ez dago ikuspide problemarik gabe).

Halare, erlijioa begitasun huts, alegia, errainu eta oihartzun (iragakor) dela sinesturik, Autoreok hura sortarazten duen jatorrizko izakariak, sustraiak, arduratu izan dira lehenik, deribazio erlijiosoaren jiteaz beraz lurra gehiegi zulatu gabe.

Erljio kritika marxistaren balioa bere erreduzioaren posibilidadadeak erabakitzen bait du. Erljioa norgaltze mota bat zen hauen begietan, eta beronen kausez eta ondorioez axolatu ziren. Egun azterpide kausal historikoak muntarik galdu ez du egin, baina erlijio fenomenologiarekin behar-beharrezko agertu da kontzientzia sozial mota honen (erlijiosoaren) barnea bere baitan ere, haren berezko zer izanari eta ez nondik etorriari begira bakarrik, bere baitako osagarrien arabera xerkatzea, eljioaren berezkaia edo diferenziala hautemateko. Zerk dagi erlijioa erlijio, zerk zertzen du erlijioa in se, erlijiotan, hau da, beste kontzientzia moldeekiko zerikusien begizatzerik gabe ikertuta?

Erljioa bere zer izanean zertzen duen faktore arruntena edireiteko, filosofo sobietarren metodologiaren arabera, lehen-lehenengoa erlijioaren abio sozialari begiratzea dago, erlijioa ere fenomenu historiko izaki. Baina horrez aparte erlijioaren definizioak erlijio oren, erlijio zertasanaren ezaugarri arrunta ere berezi behar duela aitortzen bait dute filosofo sobietarrek, kapitulu honetarako ordea nola Autore nagusien laguntzarik doi-doi duten, eta —iruditzen zaidanez— metodu iaierik ere ez (29), Autore sobietar guti lotu zaio egiteko honi.

(29) Aldez aurretik atelista deklaraturik bait dadukate bere burua, eta ateismoa zientziatzko eta arrazoiatzko gizabide bakar orobat. Azterketa berri oren endaitza a priori joera horretantxe finkatuta dago hortakoz.

Erlijioa funtsean eta nahitaez zer den edo nondik derrigor datorren baieztatu ahal izateko, berriz, funts hura ezagutu beharra legoke.

Beraz, "liluraren erreduzioarekin" (bere kausa historikoe-tarantz) esplikatzen da liluraren, erlijioaren naturaleza: ezjakina-ren, bildurraren, izadia menperatu nahiaren eta ezinaren espresio izatean datza hau.

Honetaz, bada, berriro berritu behar: segun eta erlijioaren zein islegiri begira eta zein azterpiderekin aritu azterkaia ere ezberdin agiri dela. Metodu (zientzia mota) bakoitzak erlijioa ezberdinki definitzen duela, beraz. Soziologoak eta sikologoak, esaterako. Baina fenomenologoak eta fedearen irakasgai, sineskai azterkariak bestela mugatuko dute erlijioa, ez dute erreduziorik egiteko interesik, eta emari ezberdinak eskuratuko dizkigute. Diferentzia hauk ezagunak dira SSSR-en, baina —ateismo praktiko oraintsu arte nagusi zelarik— ikusgune eta azterpide ezberdin horiek ez dira oraindik bakoitza bere zientzia saila osatzeraino iritxi. Hemen sentitzen da batez ere Autore sobietarrek berek deitoratzen dutena, erlijio kritika zientziazko mailara goititu eza. Erljio kritika guztia pondu beraren inguruan bueltaka dabil, ez bait da postulad bati egiztapena bilatu orde ondoramena ateratzea besterik.

Erljioa kritikatzten da, bada, baina erlijioa zer den esan gabe, edo esan aurretik erlijioaren erreduzioa eginda gero. Horixe bait dago hauzitan: erreduzio horrek erlijioa oso-osorik hartzen ote duen.

Erljioaren izakera zehazteko zailtasuna, hein galant batetan behintzat, filosofia sobietarraren izakerari zor zaio, eta alde honetatik praktiko ezezik printzipiozko problema ere ba da. Filosofia sobietarrak, izan ere, iraultza (sozialismoa, komunismoa) mundu ikuskera konkretu batekin, eta harekin bakarrik, idekotu nahi du: ez materialismoarekin bakarrik, ezpada historizismoarekin ere bai,

eta areago historizismo sobietarrak bere tankera eskusibista hartu duenez gero, ikuskera (fenomenologiko, sikoanalitiko, etc.) berriei ezin die historizismoari hainako baliorik eta haizutasunik aitortu. Bere ikuskera ta metoduaren monismoan, balio guztizkoan, eskantiturik dago, begikalde pluralismoari muzinka (Historia bidezko azterketa, ordea, ez da gauzen funtsa antzemateko azterpide bakarra, ta erlijioaren arazoan bai —esan bezala— oso ahaltasun apaletakoa) (30). Kolakowskik honela ikusten du: "Bestela esanda, erlijiorik ba dago, bene-benetan eta zinez. Honela esakune batek esanahirik gabeko emango du agian, baina guk inola ere eztabaidatu gabekorik ez den zentzu bat ematen diogu. Nahi bait da adierazi, balioago erlijioso espezifikokoak ezin banatu, ebakita-koak direla, hau da, berberak instrumental ez izanez bakarrik betetzen dituztela eginkizun instrumentalak. Irudipen eta sinbolu erlijiosoak giza ateka edo egoera zenbaiten proiezio direla finkatzearekin ez da galdera garbitu, zergatik proiezioak hain zuzen halakoxe, hots, gune edo fluido sakralez betetako formak daduzkaten. Propio sinbolu erlijiosoei dagokien edo, intenzionalki behintzat, halako sinbolu motarekin bakarrik lor daitekeen errealidade bereziren batekin erlazonaturik dagoen bizitzaren eta giza premien barruti bat ones daiteke. (Beharbada sobera egongo da baezpadan ohartaraztea onespen honek ez duela inplikitzen ba-

(30) B. Brechtek: "Stalnisismoaren ondorioz txarretako bat dialektikaren atrofia, endurtzea da. Stalinen eragikortatik balaztatara, freinutara iragatea ez dago konprenitzerik dialektikaren ezagupenik gabe. Ezta aparatxuan Alderdi ukapena ere. Ezta iritzi borroken botere borroka bihurtzea ere. Ezta gizalde atzerakol izugarriak irabazteko medio bezala buruzagi baten idealizazioa eta legendario egitea gizalde haiek urruntzearen eta elbarritzearen kausa bilakatzeari". Brechtek berak azalpen hau damaigu. *Zertarako behar ditu proletar-gaok intelektualak?* oharretan: "Bere bakardadeak beharrarazten zizkion Alderdi sobietarraren behar-neurriekin, basi edo oinarri ekonomikoari zegokion gaine-gitura naturala burutu zen, burutu. Oinarria, halare, gaizbera eta heriska da. Garañti honoko hau, dena Alderdiaren funtzioan jartzeko enpeinuaz (eta filosofia sobietarra trantze horrexetan dago): "Iraultzarako Leninek Alderdia *bakarrik* egin zedilla nahi zuen. Iraultza nahi zuten gizon edozein eta guztientzat harek *bakarrik* egin behar zuen begien aurrean. Gaitz guztiak harek *bakarrik* juzgatu behar ziren. Haiek aldentzeko urrats guztiak harek *bakarrik* eman zituen. Horratio, gaitz oro atzemateko eta haiek baztertzeko urrats iraultzagileak emateko behar den guzti-guztia eduki ahal izan beharko luke Alderdiak orduan".

rruti berezi horri sinbolo erlijiosoek egin ohi dioten naturaleza aitortzen zaionik). Baina, berriro diogu, irudipen erlijiosoen funtzio instrumentalen egiztapen enpirikoarekin barruti haren izakera bereziari buruzko arazoa erabakitzerik ez dago. Beraz, erantzunak radikalki jatorrizko faktotan oinarritzerik inolaz ez dagoenez gero (faktoen kondaira baitako erlijioaren «abiagune absolutuaren» arazoa zentzurik gabekoa da), erantzunok nahitaez espekulazioarekin nahastera kondenaturik daude, eta erlijio kondairaren edo erlijio zientzia teorikoaren mendean baino gehiago daude erlijio filosofiarenean. Ez da arrazoirik gabe, noski, irudipen erlijiosoen gizonaren naturalezaren aurrez-aurrezko ezindura espresatzen dela mendez mende baieztatzen zuen esakuneak geroz eta onesmen gutiago aurkitzen baldin badu" (31).

Azterpide sobietarren beste problema metodologiko bat pre-misetan dago. Erlijioari dagokionerako esandako eskusibismoak ba du arrazionalismotik datorkion apriorismo espezifikoa bat (egunotan historizismo sobietarraren edeginaren ondorio bezala ikusi beharrezkoa): gizonaren eta honen kondairaren garaitiko guztia, edo jeneralean halakotzat hartu ohi dena, araubide moral ala kategoria erlijioso, gizonaren etsaitzat jotzen duela. Nolabait izendatu beharrez metahistoriko edo supernatural ohi deritzana, hortakoz, misterioa gizonaren kontrario gisa ikusten da. Misteriorik gabeko humanismoa bilatzen da.

Metodu problema latza dago, beraz, erlijioaren muina zedarritzeko.

Zenbait Autore sobietarrek —G. V. Plechanovek, adibidez— animismoan ikusten du erlijioaren erdigune eta muina. Kryvelev, e.a. aldiz, arima eta izpiritutan sinesmenik gabeko erlijioak ba direla eta ezeztatzen dute eritzi hori. Magia ere edozein erlijioaren osagarri bezala aurkitzen dute batzuek (sakramentuak = magia;

(31) L. Kolakowski, op. cit., or. 102-103.

erlekien benerazioa = fetitxismoa). F. Skodak jakinarazten duenez Autore gehientsuenek-edo supernaturalean sinestea dadukate erlijioaren esentziazat.

Agiri dagoenez formalki bakarrik erantzuten zaio horrekin hauziari: izakari supernaturala, honen mamiari begira, erlijio orotan berdin definitzeko modurik eskuratu arte batik bat, supernaturala arbitrarioki ez zertzeko. Areago, problematiko da oraindik "supernaturala", erlijio orotan kausitu ahal izango balitz ere, guztietan osagarri zentral bezala agiri ote den, erlijio guztietan eta aldi denetan funtsean berdin bururatzen ahal den, erlijio edozeinetan eginkizun eta inportantzia berdina betetzen ote duen. Problemaok berbalki gainditzen dira gero: gauzako eta egiazko bakarra naturala deklaratur gero *super-naturala* irreal bihurtzen da eta irreala, artez ala zehar (fetitxismo, magia, totemismo) gizonaren etsai. Supernaturalean, dio Kryvelev, ez dago ezer positiburik: natur legeetatik kanpora dago, haien kontra, supernaturala desnatural da. Deskribizio honekin Ugrinovic fede erlijiosoaren zer izana definitzera pasatzen da (problema metodologiko bat hemen ere: bere objetoaren aldetik ala fededunaren beraren aktitudearen aldetik definitu fedea?) (32). Ugrinovicen fedea fededunaren bere objektuarekiko hartueman bezala definituz askatzen du korapilo hau, sujetua nahiz objektua besartetuz. Hartuemanon izaerak berezten du erlijioa filosofia, arte eta beste antzeko kontzientzia moldeetatik. Fedean, izan ere, supernatural irreal ez da bururatu bakarrik egiten (adibidez, arteak dagien moduan) ezpada burutazio horiek benetako esistentzia berezkoa dutela sinesten da.

1966-an K. Platonovek azterpide guztiok zilipurdika bota zituen. Platonovek mendebalean aspaldikoa den berezkuntza simple

(32) Ik. honetaz Txillardegiren *Sinistu ezinean iges egin behar*, "Jakin" 27/28 (1967) or. 16-22, non sinemenaren objektua zer gabeko eta abstraktuki indiferentetzat ematen den, erlijioaren kakoa aktitude pertsonaletara bilduz, hau da, turismoan, sportean, etc., hots, sinestean (ez sinemenean) "erlijioa" desestaliz, Victor Hugoren "sinestea zail da, ez sinestea inpossible" haren gisa.

batekin irakurtzen zituen Kryvelev eta Ugrinovicen arrazoipideak: supernaturalala egiazki erlijioaren esentzia ote denik zalantzatan jarri gabe, supernaturalala adimen erlijiosoaren objektu bezala batekoz eta supernaturalala emozioen, sentimenen objektu bezala batekoz bereziz alegia.

Kryvelev-eta darabilten supernaturalaren burutapidearekin, osteratzen zuen Platonovek, supernaturalala miragarriaren bidez definitzen da, eta aldrebes egitea bakarrik da zilegi, gai honetan zentzu justuan miragarri supernaturalala bakarrik bait da. Supernatural, gero, zientziak oraindik argitu gabeko guztiari eritzi beharko litzaioke Kryveleven definizioarekin. Baina telepatia, adibidez, orain arte ezaguturiko natur legeetatik kanpora gelditzen da. Supernaturalik nolabait definitzekotan, bada, ezagutu gabeko ez baino bere naturalezagatik beragatik ezagutu ezindako bezala egin behar. Supernatural atzeman eta ezagutu ezin delako sinestu bakarrik egin litekeena da. Platonoven gardiz Tertulianoren "credo quia absurdum" da erlijioaren definizio logiko bakarra. Ez dago, beraz, fedearen kontra fedearen objektua (sineskaia) birrindu nahiz argudiatzerik.

Honekin Platonovek tautologia batetan amiltzen du Kryvelev eta Ugrinovicengandik hartu eta berekisa desarroilatu duen arrazoipide guztia: sineskai (supernaturala), adimen erlijiosoaren objektu gisa, sinestu bakarrik egin litekeena da. Ez dago, bada, erlijioaren adimen objekturik edo xederik batere (gehienik ere objektu formalidaderen bat baino, nahiz eta Platonovek hori ezertarako ez aipatu. Oroit oin-oharrean aipaturiko Txillardegiren lana). Erlijioa bere gaiaren aldetik definitzeak ez dakar metodo honekin konturik batere.

Erlijioaren berezitasuna bere iturburuetatik, hots, sentimenduaren aldetik bilatzen saiatzen da ondoren Platonov. Azken funtsean erlijioa formalki berezten duena errealidadearen kontraespirurako emozioaz, sentimentuaz baliatzean datza. Fedea kontzien-

tzia erlijiosoaren baitako sentimentu berezi bat da. Errealidadearen fedezko kontraespilua (sentimentuaren indarrez egindakoa) argi-txakur bat da, irudimen erlijiosoak sortua da-ta. Konklusio honek, halare, Platonovek ustegabea poltxikotik aterea dirudi. Aitortza ofizialari zor zaion kontzesioa.

Hori horrela, nola berezi artea eta erlijioa?

Platonovek mendebalean ere franko ikus diteketeen xixka edo zimarkunkeria egiten du: hasi filosofiarekin bai ta, polliki-polliki, erlijio definizioaren problema filosofiari kendu ta sikologiari eman. Platonov midiku da.

Beraz, zer da erlijioa? Galdera honi erreduzioa egin aurretik erantzuten dion Autore sobietarrik ez dut aurkitu. Baina egin eta gerozkoak, —1) ez dakigu erlijio osoaz balio duten ala parte batez bakarrik, eta —2) sorgin zirkulo bat dirudite.

Hauziaren ingurumariak

SSSR-eko erlijio filosofia sistema marxista-leninistaren kolarario bat da. Horregatixe-edo, nire gustorako behintzat, izugarri pobre da. Baina gustoak gusto, problema gehienek gainetik ikutu ere egin gabe salto egiteko abildadea ezin ukatuko zaio.

Horrez gainera, sistema osoaren patua, zoria daduka. Sistema osoa aldatu ala bakarrik alda daiteke erlijio filosofia, bere osotasunarekin batera —eta barruan— atala. Problema hau erabilita nago beste nonbait (A. Schaffen hizkuntza jakintzari buruzko arazoipideak biltzerakoan eta R. Arregiren azterketa batetan, gutienez) eta ez dago zergatik berriro horretaturik. Nire ustez erlijio filosofiako korapiloek ere ongi erakusten dute sistimaren eskolastikaren antzutasuna. Erlijio filosofia marxista modernutuko bada, eta horren premiaz Autore sobietarrek ez dute dudarik uzten, sistimaren zureria guztia, hots, marxismoa osorik modernizatuz bakarrik egin ahal izanen da. Baina marxismoa modernutzeko

ez da aski igeltseroak kanpotik letxada garbitu bat ematea, bai aldiz, marxismoaren barne egitamu guztia berriztatzea, eta hori erraz ez beste guztia da. Marfilezko tesi gaztelutik irten beharra dago, eta kanpoan euri ari du: paperezko marxistek hobe dute dogmakoi-dogmakoi etxean galditu, ez bait da on papera bustitzea.

Komunista italianoak aski mintzatu dira hontaz. Adibide bat, S. di Marco:

Debbo confesare che la teoria della estraniamento religiosa, quale si ricava dalla filosofia classica del marxismo, mi suscita molte perplessità, in quanto si è rivelata valida solo in determinate condizioni storiche... Se per il marxista, come dicevamo, l'idea di Dio è una rappresentazione umana, egli deve pure ammettere, mi sembra, che il credente sente in sé la presenza di Dio, egli stesso —ad opera del sentimento religioso— si integra nell'interno con l'idea di Dio. Non c'è quindi un rapporto alienante, che può invece nascere in un fenomeno di «oggettivazione» (di 'altro da sé) e mai di «interiorizzazione». Mi sembra che siano antiteci i termini di interiorizzazione e di estraniamento. Si può forse parlare di alienazione nelle manifestazioni totemiche, feticiste ed in un certo ritualismo religioso (33).

Marxen erlijio kritika beharrezko eta bidezko da, hau in "descubrir en movimientos *ocultos* de la conciencia el origen de una «ilusión», de una función fabuladora" baldin badatza. Bere hipotesiak egiaztatzen ote diren ala ez geroari ta zientziari utzi beharko zaie. Ikus ditzagun azkenik hipotesi horretako harreman konbinazioen batzu:

1. Marxismoa eta zientzia zein erlaziotan dauden ikusi dugu.

(33) Cfr. *Il Dialogo alla prova*, 1965, or. 422/3.

Filosofu sobietarren elesturia ugarienetako bat *erlijio eta zientziaren* kontraesanarena da. Erlijioa ez omen da zientziatzko. Zientzia positibuak eta filosofia maila edo eremu ezberdinez ari direnik onartzen ez duten bezalaxe ukatzen dute zientziak eta erlijioak gai diferenterik dadukatela: ez dago “bi egirik” (Dondeyeneren kontra: zientzia faktoen eremuan mugitzen dela, erlijioa baliogoeanean).

Zientziaren eta erlijioaren arteko kontradizioa alde askotatik dator: *jatorriaren* aldetik: zientziak gizonaren natur nagusigo praktikoa kontraespilatu du. Praksiarekin, produzioarekin sortzen da. Zientziaren maila produzio ondasunen mailarekin batera doa. Erlijioa, aldiz, natur indarrei ez nagusizetik sortzen da;

mamiaren aldetik: zientzia praktiarekin irabazitako ezagupide objetibuen bilduma da, errealidadearen kontraespilu zuzen. Erlijioa ipuinez josita dago, errealidadea faltseatzen du.

metodoaren (formaren) aldetik: zientziak probatu egiten du, erlijioak baieztatu;

funtzio sozialaren aldetik: zientzia munduaz nagusitzeko tresna da, aurrerapen eragile. Erlijioa “herriaren opio”. Funtzio sozialean atzematen da bion zertarakoa.

Autore sobietar asko arduratu da jakintsuen sinesmenaz: esplikazioa beti jakintsuon ahuleziaren batetan dago. Max Planck eta Einsteinekin polemikan Kryvelevek arrazoipide bitxi honexekin bukatzen du: erlijioa eta zientzia elkarrekin konpondu ta bateratu ahal izango lirake, baldin erlijioak —1) bere buruari eta —2) natur legeei kontraesango ez balie. Baina Jaungoikoa kenduz gero erlijioak bere buruari kontraesango lioke, eta Jaungoikoa baitetsiz gero natur legeen kontrako izaki bat onartzen da. . .

2. Ondoriobidez dator *filosofia eta erlijioa* ere elkarri kontraesaka egon beharko dutena, zientzia eta filosofia (marxista) elkarren genero eta espezie bezala bait dira. Kontzientzia soziala kondizio sozialen kontraespiladura da. Lehen gizartean ez dago

oraino kontzientzia sozialaren molde ezberdinik, beraz, ezta kontzientzia erlijioso espezifikorik ere. Klasetan hautsitako gizartean erlijioa klase interesekin bateratzen da eta, Ugrinovicen ustez, beti atzerakoiak izan dira erlijio zaleak (34). Aurrerazaleak beti erlijioaren kontrako omen ziren.

Filosofia kontzientzia sozialaren mota berezi gisa agertuz gero izanaren eta pentsatzearen arteko zerikusia nola definituk erabakitzen du filosofiaren funtsezko taiua: materialista ala idealista. Erlijioa filosofia idealistaren bixkia da. Agnostikoak, idealistak, logiko izango balira, ateista izaterik ezin omen ledukakete, fideismoa indartzen omen bait dute. Positibismoak ere erlijioa omen darama. Esistentzialisten ateismoa ez ei da benetakoa. Filosofia materialistak, aldiz, mundua bere barrutik esplikatu nahi duelarik, erlijioaren kontra jardun besterik ezin du. Bion funtzio sozialak ere bata bestea ezeztatzen dute.

3. *Erlijioa eta morala.* Kontzientzia sozialaren mota inportante bat morala da: gizarteko hartuemanak, gizalegea eratzen erregulatzen duen arau sorta. Kondairan zehar burutua da, ta batez ere produzio harremanak kontraespilatuz sortu eta hazia denez gero, interes ekonomikoen tresna bat da. Gizarteko hartuemanak egoteak berak sortarazten zuen morala, —ontasunaren eta gaitakeriaren, egoki ta desegokiren bururazioak, e.a.—. Harremanok ohitura bilakatur, bururapenok basiarekiko lotura galduz, morala faltseatu egin da: inmoralkeriaren moral bilakatu. Egiazko morala gizartearekin batera aldatuz doa, ondasun materialen produzio moldeak aldarazita. Moralak eta erlijioak, bada, ez dadukate bata bestearekin zerikusirik batere berez. Klase gizartearen baitan

(34) Marx edo Lenin baino askoz aurrerago doa esaldi hau... Garaudyk Herrenchiemseeeko hitzaldian (1966) komunista-katolikoek biltzarrearen aurrean: "Marxista bezala, guk, nola zenbait kondairazko egoeratan, banan banan azterkatu behar diren egoeratan, fedeak eginkizun positibu ta aurrerakoiak eduki dezakeen azaldu behar dugu... Erlijioak edonoz ta edonon gizona ekintzatik, lanetik, borrokatik apartatzen omen duelako tesia, errealidade historikoarekin kontradizio nabar-nabarmenean dago".

bakarrik bateratzen dira. Hain zuzen klase boteretsuenak bere onerako araei balio absolutu ta betidaniko nahiz betirakoa eman nahi dielako. Klase gizarteko moralaren eta erlijioaren lotgunea oraingo merezimenduen sari eternalaren irakaspena da. Sari horren esperantzarekin uztarpean lotzen du klase nagusiak mendekoa. Moral katolikoa, bekatuen barkamenarekin-eta, bereziki inmoral da. Etsaia ere maitatzeko agindua erreazionario ezezik zentzugabe da eta zapalduentzat kaltekor, zapaltzaileentzat bakarrik on. Erlijioaz eta politikaz, etc. esatekoak guzti honen zapalpen praktiko hutsak dira.

4. Azkenik *erlijioaz eta arteaz* zertxobait. Bion artean ba da kidego apur bat, bion izakeran batik bat: irudimenaren emari bait dira, ez dute errealdadea zuzen-zuzen eta bertatik bertara berau den moduan kontraespilatzen. Gainera artea ere, erlijioaren antzean, sentimenduetan da eragikor. Halare bion kontraesana (diferentziari filosofo sobietarrek ba dakite kontradizio esaten, komeni zaienean) sakonago da antza baino. Jatorriaren aldetik, lehenik: artea, izan ere, produzio jardun bat da, munduaz jabetzeko era estetikoa. Produzio borroka humanizatzeko eta atsegin bihurtzeko, bere egitekoaren aldetik. Horrez gero mamia edo barnea ere erlijioaren kontraesale du arteak: irudimen artistikoak izadia menderatu egin nahi bait du, erlijiosoak handik ihes egin. Artistak, oraino, ba daki (?) bere obra irudimenaren ateraldi huts dela, fededunak errealtzat daduka bere irudipena. Bion funtzio soziala ere, beti bezala, elkar ukatzaile omen.

Buka dezadan: hauxe izan da erlijio filosofia sobietarrari buruz mendebaleko hizkuntzen bidez handi-manditan bil neza-keena. Irakurlea desengainatzen baldin badut, ni neu ere horixe eginda nagoela aitortuko diot. Erlijio filosofia honetaz mendebalean soziologoek bakarrik erakutsi izan dute interesik, filosofoek ia inoiz ez. Filosofia eskuliburukoegi da.

F. Skodak erlijio arazoetako azterketa monografikoen falta salatzen du SSSR-en.

Erljioari buruzko literatura sobietarrean erlijio kondaira, erlijio fenomenologia, erlijio psikologia edo soziologia monografikoki azterkatzen duen zientifiko mailako obrarik ez dago; inbestigazio barruti horiek ematen dute, halare, erlijio filosofiarako oinarri positiboa.

OHAR BATZU

1.—Teologiari ez dut uste erlijio kritika marxista sobietarrak problema oso zailik jartzen dionik. Ikus ditekeenez ere teologoak marxismoari erasoka edo erlijioa marxismoaren erasotik defendatuz baino gehiago dabilta kritika haretako zenbait pondu eta kategoria berenganatu ta lasai-lasai teologia egiten. 100 urte, izan ere, nahiko denbora ba da harmak inguratzeko eta defentsa antolatzeke. Gainera, zientzia berrien parean marxismoaren kritikak nahiko kamuts dirudi. Halare mendebalean behintzat denborarekin marxismoaren kritikako bi ponduk indarrean eta gogortasunean irabazi egin du, nahiz eta berez ez marxista izan (marxismoa bere barruan dadukan tradizio erlijio kritiko batetakoak baino), sarri ezta marxistek eginak ere, liberal antimarxistek berek ere bai ez gutitan: kritika soziologikoak eta psikologikoak.

Azterketa soziologikoa utziz, psikologikoak behintzat ustega-

beko ikuspegiak argi ditzake erlijio inbestigazioan (35) eta zeregin neurrigabeak erlijio filosofiarentzat.

2.—Problema egiazki serioa, uste dudanez, tradizio ateista edo agnostikoak, mundu mundutartuak egunotan daduzkan formetan dago. Ateismo (edo agnostizismo) hau ez da iadanik XVIII edo XIX mendekoak bezala militante eta ikonoklasta, hain zuzen gutiago erlijioso eta gehiago mundutar bilakaturik dagoelakoxe. Orduan zientzia, arrazoimena, mundua erlijioaren gona edo gerizapeitik askatzeko eta beregain bihurtzeko borrokan ari ziren, sumin bizi setatian ari ere (erlijioa Erresumaren eta terrorearen laguntzaz aisa baliatzen zelarik). Filosofia sobietarrak oraindik ez ditu galdu garai haretako marka denak (erlijioa zientziari kontrajarriz dihardu, e.a.), agresibidadea batez ere.

Euskal Herriko erlijio arazoa ere askatasun borroka giro horretantxe kausitzen da ezpairik gabe. Eta borrokaren beroan ez zaie gauzei gauza izaten uzten. Bere burua izaten. (Erlijioari zientzia ez dela esanaz bezalatsu, izaterik ez dadukana ez izatea salatuz). Dena politikaren, iraultzaren, askatasunaren funtzioan ikusita dago, eta erabateko askatasun abstraktu baten funtzioan gainera. Hori konprenigarri da, askatasun falta erabatekoak askatasun erabatekoaren irritsa bizten bait du. Ez festara, ez futbolera eta ez inora dago normal joaterik, —ez normal sinesterik—. Eta

(35) J. Bamberger sikoanalista amerikanoak: "Existe en la psique humana un dinamismo innato específicamente religioso? Y, si existe, cuáles son sus relaciones con los otros dinamismos psíquicos como el instinto sexual?... Estudios detallados sobre formas más específicas de experiencia religiosa pueden muy bien constituir un camino eficaz para llegar a la solución de estas cuestiones. En particular, una investigación sobre el acto de fe con el fin de determinar si corresponde a un dinamismo intra-psíquico específico, como parecen sugerir indicios de cierto peso, podía constituir el paso previo necesario para demostrar la existencia de un dinamismo religioso más general. Otras investigaciones de esta clase incluirían el estudio del elemento trascendente en la experiencia religiosa y la investigación de la libertad en sus relaciones con la trascendencia y con el sentido de lo sagrado. Aunque se ha trabajado ampliamente en muchas de estas cuestiones, todavía no se han logrado resultados definitivos sobre la existencia real de un dinamismo específicamente religioso", cfr. *Concilium* 16 (1966) or. 268. Ik. orobat. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, 1966 (gaztelarazko itzulpena ba dago). Erlijio soziologiarako J. Matthes, *Religion und Gesellschaft* (bi Bolumen), 1967.

zerki guztiok ba dute iraultzarekiko zerikusirik, egunotan arduratsu ere begiratu behar zaio, baina gauza horiek beren buru ere ba dira, ez dira funtzio horretara laburtzen, ez horrekin beren izate guztia akabatzen. Bihotzetan erlijioaren erreduzio esistentziala politikara eginez gero, ordea, erlijio kritika sobietarraren lau ideia sinplek, erreduzio hori intelektualki egiten badute, proba beharrik batere gabe konbentzitzen dute, nahiz eta zientziatzko bezala guztiz txiro izan. Erlijioa hau eta hura da esan, eta hori ikusgune konkretu batzuei buruz bakarrik izan arren, ikusgune huraxe edozeren neurritzat jarririk dagoenez, erlijio guztia huraxe bakarrik dela dirudi. Eta bidezko litzake hori izan ere, ikusgune hura bakarra eta absolutu izatekotan.

Berokeria honetan erlijio kritika marxista kritikaren balioegatik ez baino marxistagatik hartzen da. Alternatiba edo hauta-behar tankerarekin aurkeztu nahi bait da marxismoa: bai ala ez. Pentsakera alternatibista, halare, borondateari jartzen zaio, ez adimen kritikoari, adimen kritikoari ez bait zaio ezer penagarriagorik aitortza baino. Eta borondateari ere erabaki bat hartzea tresna bat bihurtzen zaiolako, funtzionaltasun horren kondiziopean hortakoz. Adimen kritikoari, aldiz, ez zaio bai ala ezik agiri. Bai, oster, zein eta nolako marxismo bai eta zein eta nolako ez; edo-ta R. Arregik jartzen zuen eran, marxismotik zer bai eta zer ez; edo agian hobe, zein zentzutan marxismoa bai ta zeintzutan ez.

Borroka giro honetan bai, erlijio kritika marxista klasikoak (sobietarrak) problema zailak botatzen dizkio teologiari, gudu zelaikit kanpora erabakitzen bait da gudua.

Giro horrek luzatzerik ez dadukala itxaro dut, halare. Salbuespenak salbu, adimen kritikoak nahasketa gairitzeko adorea batu eta ekintzan ekin orduko diferentziatuko dira barrutiak. Erlijioaren azterketa fenomenologiko, sikologiko, soziologiko, etc. egin ahal izango da, horietako bakoitzaren neurrien jakinaren gainean ordea. Eta edozeinek edukiko du bere sinesgabezia (edo

sinesmena) azterketa haien bidez arrazonatzeko eskubide. Baina ez aldrebes, sinesgabeziari (edo sinesmenari) zientziaren ondorio itxura ematekoa. Azkeneko hau bai sinesmenak eta bai sinesgabeziak ikasi beharko dute, oraindik egin ez duten tokietan behinik behin.

3.—Hau itxaroterik baldin badago, inola ere itxaroterik ez dagoena da erlijio (edo katolizismo) postkritikoa prekritikoaren berdina, izango denik.

Garai batetan teologiak zientzien erreginatzat zedukan bere burua. Zientzia oro pentsakera mitologiko legez hasi zen. Baina behin batean zientziek ihes egin zioten, eta premiak eragindako desarroiloan, pentsakera mitologikoa ere arrazionaldu egin zen, bere mirabe filosofiak lagunduta. Baina filosofiak ere bere emanzipazio borroka irabazi egin du, eta eskema eta kategoria erlijio-soak astiro-astiro bere gainetik astandu. Borroka hau arrazionalista frantsesak, positibista inglesak, idealista alemanak, marxismoa, XIX mendeko materialismoa eta eboluzionismoa zehar gaurko neopositibismoraino eta neomarxismoraino ailegatu da.

Tradizio jeneral honetan talde ezberdinak sortu dira, atzera erlijioa azterkatzen duten zientzia ez erlijioso ezberdinak ere bai. Era batetan hartuta talde guztietan kausi daitezke osakai berdinak edo antzekoak, ez bait da ahaztu behar, tradizio bat eta beraren bariazio direla denak, iturri berdinetik edan dutela guztiek. Marxismoaren erlijio kritikako pondu asko, esaterako, Freud baitan ere ikus daiteke, azkenerako Freud eta marxismoa elkarren lehiakide eta etsai gertatu arren: biak Feuerbachengandik abiatzen bait dira (36). Marxismoaren erlijio kritikako pondurik gehienak ez dira Marxenak berarenak (berak sortuak), tradizio guzti honen eskuarte edo kapital orokorra baizik. Honek ez du problema

(36) Cfr. H. A. Weser, *S. Freuds und L. Feuerbachs Religionskritik*, 1936. Freudek berak aitortu du hori, izenik eman gabe, "Lilura baten etorkizunean".

errazten, askoz zailagotzen baino. Hau da, kristautasunaren kontra ez daude lau edo bost argumentu, edo-ta hipotesi franko ideologikoren bat, pentsamolde positibuen eta honek eratzen duen gaurko kultura osoa baino. Marxismoa tradizio honen barruan, tradizio honek osaturik, ikusi behar da, Lukácsék, Kolakowskik eta beste milak nahi izan duten bezalaxe. Beste gutzia erakustegiko marxismo eskolastiko da. Hori arrunki. Honek eskatzen duen eskabide zentral batetara laster itzuliko naiz.

Metzek "la incredulidad de una época post-atea" deritzanarekin daduka, bada, kristautasunak bere indarrak neurtu beharra.

4.—Honek jartzen dituen problema bi aipatuko ditut, lasaitasun eta patxada faltsorik ez uzteko.

a) Sinestunei sortzen zaien arazoa: kultur sekularizazioaren, mundutartzearen problema teologikoki tematizatzeko orduak aspaldi jo zuen guretzat ere. Mundutarpen hori des-fedetze bezala bakarrik (negatibuki) ikustea fededunaren ikuspegi berezitik begira agiri duen itxura bere izate oso bihurtzea litzake. Gainera xahartuaren alfer-alferrikako lehen-min soil baizik ez da. Teologiak kulturaren emanzipazioa oso-osorik onetsi eta ondorioak atera beharra daduka; beregaindu diren zientzien eragozpen bakoitzarenak ere bai. "Jaungoiko" izen edo xifrarekin aipatzen den bere gaia galdu gabe. Eginkizun honetan teologia bera denboraren aldean oso, oso atzeraturik dago; eta Euskal Herrian eginkizun horri eragozpenak jartzen baldin bazaizkio ez gera aurrerago izango.

Bide asko dago mundu mundutar horren aurrez-aurre, onartuz, teologia egiteko: 1) trazendentzia ukatuz, Jainkoa hil eta geroko teologoan edo Bonhöfferen fede ez-erlijiosoaren antzean; 2) trazendentzia ukatu gabe, harekin ez operatuz teologia esistentziala egin (Bultmann); 3) trazendentzia etorkizun absolutu edo eskatologia bezala adieraziz (Moltmann, Pannenberg); 4) de-

na trazendentziara bilduz, teologia trazendentziatik behera egiteko (hala Barth), etc.

Esaterako, Barthen edo Bultmannen joera jarraitzeko batez ere guztiz probetxugarri genuke Unamuno. Baina Autore honenganako interesa ere ez ote zaigu ikusalde politikoren batzuetara laburtu? Gure Unamuno, hori bakarrik baldin bada, oso Unamuno guti da bene-benetan!

b) Sinesgabeek sortzen zaien arazoa: txit axaletik eta arosimazio moduan bakarrik mintza ninteke.

Ateismoa (edo agnostizismoa), erlijio gabezia posible egiatzeko da, eta ez —teologiari behinola iruditzen zitzaionez— “itsu” izpiritual eta jende malapartatuentzat bakarrik. Baina sinesgabeziak ez du baliogoei eta mundu ikuskerari buruzko gogoeta *positibua* dispentsatzen. Sinesgabeek errazegi egiten dutena. Ateismoa edo agnostizismoa ere, egiatzki emanzipatutzat onartuak izan nahi badute, kritika hutsean aritzea gaintitu beharrik dira. Eta horretarako lehen-lehenengo urratsa beren sinesgabezia —sinesmen haina sinesgabezia ugari ta diferente bait dago— zehatz zehaztea da. Bere zentzua argitzea gero.

Hori ez egiteko —ateismo edo agnostizismo espontaneorako— eskubiderik ez zaio inori ukatuko noski. Ez, baina kritikarakoa zerbait mugatu bai.

Izan ere erlijioari ezin eskatu zaiona bere kritikari eska lezaioke: joeraz behinik behin logikaren eta zientziaren arioan ibiltzea. Eta erlijioari bezalaxe: positibutasuna.

Euskal Herriko teologia atzeraturik baldin badago, hobe ote daude bertako ateismoa eta erlijio kritika?

Ateismoa (agnostizismoa) sinestun bezala ikerturik bi joera kontrariotan doala somatzen dut: 1) kritikoa, eta 2) postkritikoa. Kritikoa marxismo klasikoa, Sartre, zenbait sikoanalista eta neopositibista: Jaungoikorik ez dagoela eta ez dadukala ego-terik probatzen saiatzen dira. Horretarako arrazoi logikoak bes-

terik erabiltzerik ez dagoelarik, beren arrazoipideek beren sistimaren logikan bakarrik balio dute funtsean. Enpirian —soziologian, etc.— oinarrizten diren neurrian beren arrazoiak aukera ateista zilegiztatzeko haina balio lezakete, aukera fededunaren ezinezkoa erakusteko ez. Postkritikoak lehenago ukatu eta ukatu egin zen lekuan erlijioak ba omen daduzkan baliogoak mundu ikuskera mundutartuarentzat errekuperatzen lehiatzen dira: hala komunisten batzuek (Aragon, Schaff). S. di Marco ere “considerando inclusivamente nell’umanesimo socialista i valori della religiosità” ari da. E. Bloch ere hemen sartu behar da. Kasorik nabarmenena, halare, Julian Huxley da noski, eta bere *Religion without Revelation* edo humanismo eboluzionista integralak herrialde anglo-sajonetatik kanpora ez du oihartzun handirik aurkitu. Baina ateismo praktikoa bezala zientifikoen artean jenderalduena bera da agian (37).

5.—Sobietarraren tankerako marxismoari zein arazo jartzen zaio? Honetan ere baten susmoak aisa gezurta ditzake geroak, segun marxismoaren desarroiloa nondik joan (eta gutien uste zen irteera aurkitzea posible da). Baina engainatzen ez banaiz, marxismoa atzera bere tradizio uretara itzuli beharra dago lehenik, eskolastika oro abandonaturik; eta bigarren, pluralismoa onartu beharra.

Ez zentzu honetan: batek hau eta besteak hori pentsatzen du eta errespetatu egin behar da. Ezpada: edozer gauzak alde asko daduka eta guztion ikuspegi eta azterketaren sintesi oro beti probisional bakarrik da. Alde honetatik honela eta bestetik bestela agiri dira gauzak, baina ikuspegi ezberdinak eta hauen emariak elkarren osagarri, konplementario dira. “Pluralità dei valori e

(37) Teoria honen esplikazio bat ik. Concillium 16 (1966) or. 231-240, *El humanismo evolucionista y la fe.*

delle concezioni progressive”, esaten du Lombardo Radicek. Beraz, bere burua erlatibatuzko pluralismoa. Bere burua erlatibatu (38).

LUZAGARRI

(18*) Hona ohar batzuek, labur-laburki SSSR-eko Eliza ortodosoaren Urriko Iraultzaz gerozko kondairari buruz:

1) Iraultzaren garaian Eliza ortodosoak 2.800.000 hektarea lur zedukan, eta 37.528 eskola. Errusiako eskola guztietan sarpide: erlijio irakaskintza, familia bizitza, e.a. Elizaren esku zegoen. 130.000 urrezko franko urte-sari. Elizak 98 miliun jarraikile zuen, 54.174 parrokia ta 64 Diozesitan. 57.105 apaiz eta 20.000 moje, 70.000 moja (datuok B. Feronen damaizkigunak dira. Beste Autoreren batzuen arabera diferentzia batzuek ohar daitezke, baina ez funtsezkoak).

2) Iraultza aldian eta segituan gero boltxebikien eta Elizaren arteko hartuemanak haserrezkoak ziren guztiz: guduak sortutako goseteen boltxebikiek Elizaren ondasunen desjabetzea erabakirik, e.a., Moskuko Patriarkak herritarrei “zanpatzen eta iraintzen den Errusia santuaren defentsara” dei egin zien, komunisten kontra deskomunioa bota ere, baina preso eraman zutelarik, geroxeago espetxetik itun bat eskaini zien komunistei, ta 1918-ko urrirako bideratuta ziruditen hartueman ofizialek.

3) 1918/23 artean, halare, 1.000 apaiz eta 40 Gotzai galdu zela heriotzera onartzen da. Jazarpen hau 1929 arte luzatu zen. Urte honetan dekretu bat ematen da Elizaren kontrako gehiegikeriak neurritaratzeko.

4) 1929-az gero Eliz hierarkiari bakean uzten zaio ta sinestunen

(38) Gozzinik Lombardo Radiceren asmoak deskribatuz eta honek onartutako hitzek diotenez, “a relativizzare la «fede» comunista, sentirla una componente indispensabile, sì, ma non l'unica determinante esclusiva, del mondo nuovo da costruire; aprirsi in definitiva, sinceramente, non tatticamente, a una visione pluralista della società e della sviluppo umano, alla collaborazione onesta con gli altri, senza aggliarli o annetterli alla prima occasione...” *Il dialogo alla prova*, or. 107.

komunidadeetan arituko dira boltxebikiak: jendea enparantzan batu ta herrian elizarik nahi ahal zuten aklamazioz (ez bozematez) erabaki arazten zen. 1929-an bakarrik 1.400 eliza hertsu zen SSSR-en, gehienetan zinema edo almazen bihurtzeko. 1930-ean jokatibide hau ere debekatu egin zen, "herrietako funtzionarioek elizak herriko jendearen borondatearen kontra hersten dituzte-ta" (Stalin, 1930-eko martxoaren 15-ean).

5) Alemanian nazismoa goratu ala SSSR-eko Elizari erraztasun gehiago uzten zaio. 1941-ean nazismoaren mehatxua ezaguturik, Stalin Elizarekin adiskide onetan hasi zen: "Jainkogabeen elkartea" (5 miliun lagun) ezabatu zuen, beren inprenta ta zabalkunde tresneria (ateismoaren zabalkunderako) Moskuko Patriarkadoari eman zizkion. Ekainean, naziek SSSR-eri eraso orduko, Moskuko Irratiak herriari gudura deitzeko lehenengo deietakoa Moskuko Metropolitarena izan zen. Aliaduekiko hartuemanak lotzen Eliza ortodosa bereziki laguntzaile probetxugarri izan zitzaion Gobernuari. 1943: "Antzina antzinatik erusiar herria sentimentu erlijiosoz beteta agiri da. Alemaniarekin gudua hasi zenetik bertatik bere dohainik ederrenekin eta alderik ohoregarrietik agertu da Eliza. Elizako gizonak adoretzu gudukatzen dira frentean eta bere abertzaletasuna egunoro probatzen dute. Alderdi Komunistak, bada, ezin ken dezaizkiote erusiar herriari bere Eliza ta bere konzientzia askatasuna" (Stalin).

6) 1947: "Ezagupide politiko eta zientziatzkoen zabalkunderako Elkartea" sortzen da, "Jainkogabeen Elkartearen" eginkizun berearekin. Honen aldizkari "Zientzia ta bizitza" 1959-an "Zientzia ta erlijio" izenarekin ateismo zientziatzkoaren zabalkunde organo bihurtu zen. Elizaren erasoek gehiegizko samar ziruditen nonbait, ezen 1954-ean berriro dekretu bat eman bait zen, erlijio aurkatasunean neurriak gordetzeko (Jruxtof). Gudu ostean bi joeratan banatzen da erlijioaren aurkako borroka, bata besteari txandan nagusituz: erlijioa berekisa hilgo dela itxaro duen uste joera, — erlijioa gogorbidez akabatu egin behar dela uste duen aburua. Gaur arte. Iltxov azkeneko joeraren zaletsu agertu zen. 1959/64 urteak bereziki gogor izan ziren Elizarentzat.

7) Gure gairako batez ere inportante honi begiratzea da: 1918-ko urtarrilaren 23-ko dekretuaz gero Sobiet Batasunean Eliza Aginpide zibila banatuta daude. Teorian Erresumak Elizaren es-

kubideak onartzen ditu. Erresuma neutral da erlijio kontuan: norberaren arlo pribatua da erlijioa bakoitzarentzat. Halare persegi-zioa posible izan bada, ta Elizaren askatasuna oraino ere lege paperetatik kanpora oso sinesgarri ez bada, kontradizio honegatik izan da (teoriari gagozkiolarik): Erresuma bere aldetik neutral da, baina Alderdia ez. Erresumak erlijioa arlo pribatu legez errespeta-tu behar duen artean, bada, Alderdiak erlijioaren kontra ahalegi-netan jarduteko obligazioa daduka, cfr. Lenin, **Sozialismus und Religion**, in "Ueber die Religion" (Dietz), 1956, or. 7 ta hur. Ik. orobat K. Korsch, **Marxismus und Philosophie**, 1966, or. 161 ta hur. Berezkuntza hau legeriaren gainetik praktikarekin neurtuz gero, itxaron zitekeen moduko formalismo sofista huts bezala egiztatu du esperentziak. SSSR-eko erlijio askatasuna formal hutsa da, hainbestetaraino ailegatu izan denean ere. Legerian bertan ere ba dago beste desoreka bat: erlijioaren kontrako kanpainak legalki onetsirik daude, baina "erlijioak" eraso horiei ezin erantzun die, erlijioa gorabehera pribatu izaki erlijioaren aldeko propaganda agiria debekaturik dago-ta. Berezkuntza harekin eta lege honekin erlijioaren aurkako borrokak de fakto Erresumaren laguntza osoa gozartzen du, legezko bentajengatik nahiz bentaja horiez baliatuz erlijioaren etsaiek Erresumagandik dadukaten laguntza materia-lengatik. Borroka horren eta egoera horren parte da erlijio filo-sofia sobietarra.

8) Egunotan Agintari sobietarrak Eliza ortodosoarekin nahiz Vaticanoarekin berriro tratu gozoagoak sortu nahita agiri direlarik, begiratzailleek "mehatxu oriagatik" ote den pentzatzen dute.

(23*) Cfr. Autore sobietar askoren arteko liburuan **Lenguaje y Pensamiento**, Zientzien Akademiaren zuzendari F. P. Filinen hitzaurrea. Ik. honen berri labur **Zeruko Argian** 430, 1971- eko maiatzaren 30-ekoan. Hizkuntza arloan estrukturalismoari jarri-tako jazargoa eta erlijiozkoan metodu fenomenologikoaren arbuioa elkarrekin lotura hertsiz-ikusi behar dira, filosofia sobieta-rraren izpiritu aldarte orokorraren ondorio bezala: historizismo dogmakoiarena, alegia. Esistentzialismoak, estrukturalismoak, er-lijio fenomenologiak horixe dadukate barne zokondoan komun, marxismoak (sobietarrak) zaputz egiteko, pentsabide historistaren gaitzaldian eta haren kontra sortuak bait dira izan ere. Krisi hau

SSSR-en ere sartu den antza ba dago iadanik —Kopnin filosofoak edo goian aipatutako liburuak darakustenez— baina eragipen oso gutirekin orain artean. Krisi honen seinale moduan eta bere azterketarako orobat, ik. Lévy-Strauss, **La Pensée Sauvage**; L. Sebag, **Marxisme et Structuralisme**; K. R. Popper, **The Poverty of Historicism**. Azkena Euskal Herrian deritzadanez oraino tamalez ezezaguna eta Oxfordeko Irakasle honen beste obrekin batera guztiz interesgarri.

Historizismoa ilustrazio arrazionalistaren aurkako erreazio zen. (Gogoan eduki behar da XIX mendeak bizpahiru mende ba zera-mazkiela nahaski kolkoan). Eta Herdergandik Hegelenganainoko bere desarroiloan konzeptu nagusi bi burutu ditu: indibiduaizoa-ren, gizabanakoaren (ad casum, izabanakoaren) konzeptua eta eboluzio historikoarena, biak arrazionalismoaren egia orokor (gizona-rekin zerikusirik gabeko) eta abstraktuaren (ez denboraren menpeko) aurka. Ideia biok elkar gainka baina elkarrekiko tirandura gogorrean desarroilatuko dira. "Ninguna generación anterior quiso ser tan personal, tan inconfundible e incomparable, y ninguna, a la vez, tuvo menos valor frente a sí misma y menos confianza en el individuo emancipado y a la busca de sus propios caminos. La más perfecta expresión de esta ambivalencia de los sentimientos se encuentra en la filosofía de la historia del historismo, es decir, en una teoría que descubre el carácter individual, único e irrepetible de los fenómenos históricos, mientras que, a la vez, hace derivar todo lo histórico de un principio suprahumano y supratemporal. Los individuos que alzan el edificio del mundo histórico serían sólo peones de un gran arquitecto universal, suficientemente «astuto» para servirse de sus intereses e impulsos, y para dejarlos mecer en el sentimiento de la libertad y de la fuerza creadora espontánea, mientras que, en realidad, sólo trabajan como siervos para él" (A. Hauser). (Oroit determinismo historikoaz, bere edozein formatan). Hauserek denbora guzti hontaz orokarki mintzatuz salatzen duen zentzu bikoiztasuna tradizio ezberdinetan inkarnatzen da. Tradizio Herder-zaleak (panteismo historiko) kondairazko bilakaduran Jainkoaren gobernu eta haren agerpena ikusi usteko ditu; geroago, Jainkorik gabe, balio unibertsal absolutuen epifania bezala ikusiko da kondaira (Troeltsch, etc.). Tradizio Hegel-zaleak (panteismo logiko), aitzitik, egiaren

desarrollo derrigorrezko eta imanentearekin, zer izana jarioan eta eboluzioan dakus, kondaira osoa desarrollo dialektiko den bezalaxe. Osoatasuna, hortakoz, batek hasieran (Jainkoa, baliogo absolutuen ordenua) besteak azken buruan (Ideia absolutua) jarriko dute. Mugagabea, absolutua, mugadunean agertzen da biontzat: gertakari historiko (mugadun) bakoitzak esanahi absolutu bat dauka. —Historismo espekulatibu diritzakegun honen aurka sortutako “eskola historikoak” Hegelen eraikidura aprioristikoari gain hartzen biziki saiatu ziren: Ranke ipini daiteke alde batetik, errealidadea inbestigazioz bakarrik ezagutzen dela eta kondaira azterketan natur jakintzetako positibismoari egokitu nahiz, eta K. Marx bestetik, asmo eta abiadura berdintsuekin eta Hegel gainditu nahiz bera ere, kondairaren lege objetibu ta beharrezko bila. Bistan dago 1770gn. urteetatik XIX mente azkentsura arte historizismoak goitibeheiti handiak ezagutu dituena, eta historizismoaz orokarki mintzatzea nahaste izugarritarako arriskurik gabe ez dagoena. Halare, “toda la filosofía de la historia del siglo pasado se mueve entre estas dos actitudes” esaten ausartzen da Hauser Autore gehienekin, eta nik ere karakter horixe ohartarazi nahi nuke hemen, XIX mendeko edozein filosofia ulertzeko funtsezko delakoan. Hurrengo desarrolloa ere begiragarri da gaurko filosofia sobietarra eta mendebalekoa nola elkarrengandik urrundu diren konprenitzeko (filosofia sobietarrak tradizio desarrollo honetatik kanpora bezala eduki nahi bait du Max, SSSR-en Hegel luzaro arras kondenatu izanean nabari daitekeenez). Historizismoa positibismora lerratu eta mundu ikuskeratara ailegatu ondoren, baliogo denak kondairazkotasunean urtzen zirela eta bere krisiak leher eragin zuen: Diltheyrekin batetik, “kondairazko errealidade ororen erlatibutasun konzientzia bere azkeneko ondorioetaraino” eraman nahirik, eta Troeltschekin bestetik, historizismoaren atzera itzultzerik ez zegoela oharturik, kondaira eta filosofia lotura berri batetan elkartzeko lehiaz. Biak historizismoak nolarebait inplikaturiko erlatibismoa ukatu gabe gainditzeko ahaleginetan, erlatibutasunean bertan baldintzagabeki obliga gintzekeenaren bila. Hemen dago Max Weberen soziologia ere, bere asmoen edo helburuen inkondizionaltasunarekin eraikidura “erromantiko-organizista” guztien kritikoa bildugarri (ik. A. Sagarna-

ren **Soziologiaren hastapenak**, 1970, or. 37-40). Krisi hau gaintzeko ahaleginon ondoramena labur biltzeko hau esan daiteke apika: 1) historizismoa behin betiko erlatibismoarekin uztartuta gelditzen zela, 2) historizismoaren gaintzuntza konzientzia historikoaren beraren eginkizun bezala ikusten dela, 3) eginkizun hori azkenik eta mugarik gabekotzat ezagutzen dela. Gordin samar bederik Hauserek honela formulatzen du (aip. lib., or. 59): "El hombre es un ser contradictorio: no sólo tiene conciencia de su existencia, sino que quiere también modificarla. La historia es el enfrentamiento dialéctico entre ideología y verdad, entre querer y saber, entre el deseo de modificar nuestra existencia y la inercia de esa misma existencia. Nos movemos entre las presuposiciones materiales de nuestro existencia y los fines que nos hemos propuesto (oroit Max Weber). El proceso es infinito. Hablar del fin de este movimiento, es decir, hablar del fin de la historia, bien sea en el sentido de Hegel o en el de Marx, es pura especulación. Para el pensamiento racional los límites de la historia son los límites de la humanidad". Historizismoa bere burua ezin burutuzko eginkizun agertuz gero XX mendeko filosofian (mendebalean batik bat) kondairan zer aldakor eta zer iraunkor den jakiteko historizismoaren bideak zeharo abandonatu ditu zenbait filosofok. Beste zenbait, halare, ezagupide ororen erlatibutasuna onartuz filosofia txit autokritikoa banatu ahal izan du (Max Scheler, Heidegger). Ez dago mendebaleko gaurko pentsamendua ulertzerik, nolana ere historizismoaren krisi hau gogoan eduki gabe. Krisi hori gaintzeko zientzia adaska bakoitzak bere bide bereziak egin ditu, erlijio azterketarenak 22gn oinoharreen aipatuta daude.

**apaiza, gaurko "euskal" fedean.
polemika bat**

*Euskaldun, fededun? Baietz zioten lehena-
go. Gaur? Bada galderarik aski. Erantzunak es-
kasago ditugu. Fedea, fededunak, fedegabeak, fe-
deeskasekoak. . .*

*Apaizak ere tarteko izan behar hauzi honetan,
eta Larresorok eman zuen "Zeruko Argia"-n hiz-
pidea. Eta haren solasari erantzunaz, bi apaiz
datoz.*

*Apaiza polemika bide gertatu da Euskal He-
rrian. Uste dugunez, eztabaida hau gordegarria
da. Eta asmo honekintxe ematen da argitara, libu-
ru baten horrialdeetan gordeago gerta dadin. Xa-
rritonena lehendik esandakoaren osagarri izango
da.*

J. I.

ZALANTZATAN DAGOEN
APAIZ HORRI
larresoro

Agur:

Elizak mundutar agertu nahi duen mementoan, apezgaitegiak eta komentuak hustutzen ari dira. Horra hor dato bat. Igandean mezatara joatea, baita herri txikietan ere, modaz pasatzen ari da; Garizuman lehenago haragi-uztea modaz pasa den bezala. Gura-soekiko errespetua eta amodioa gainbehera doaz; eta Europan zehar zaharrak ez dira etxen hiltzen, agure-etxeetan baizik. Mendetan zehar sexo-arazoetan gizarte-tabu izan diren erregelak, zaharrakatzen eta erortzen ari dira; eta "beti hala izan dela" esateak ez du gaur egia biltzen, eta hitz eroso bat besterik ez da: arazo honetan benetako "débâcle" bat dago. Hamabi urtetako neska-mutilek argi-eta-garbi esaten dute Jainkorik ez dagoela; eta hamasei-hemezortzirekin (kasu bai geronen artean ere!) drogaren beharra nabaitzen hasiko da laister, Ameriketara eta Europan bezala (Polonia barne!). Ez da ia inor aurkitzen bizitza honetan "bidenabar" gaudela zinki sinisten duenik; eta inoiz Jainkoari bakardadean otoitz egiten dionik aurkitzeko, kandela bat ez litzake aski.

Kristau fedea atxikitzen duten fraileek eta serorek ez dute abitua ikusi ere nahi; eta komentua utzi, ezkondu, eta kalean eta kaletar gisa eraman nahi dute Jesukristoren mezua. Dena omen dago gainditua, "superatua"; eta zutik ez bide da deusik ere geldituko. Zuk zerorrek ere dena utzi, eta munduar saltsan abiatzeko asmoa izan duzu behin baino gehiagotan; eta deliberoa ere aurki, itxura denez. "Apaiz berri" izan nahi duzu. Nork ez zinduke ulertuko?

Maila honetako krisirik inoiz ezagutu badu, ez du Elizak ezagutu aspaldi honetan horrelako gain-beherakorik; eta agnostiko garenok errepara dezakegu hau Eliza-barneko inork baino hobeki, nik uste. Ez dago aitor honetan hileta jotzeko gogorik batere. Krisia ez bait da instituzio-krisi huts bat, sinistun baikor batzuek sinistarazi nahi luketenaren kontra; Fede-krisi oso bat baizik. Ez da egia predikatzeko "modua" aldatu beharra dagoela, edo ebanjelioa "gaurko" problemen arabera azaldu behar dela, edo Eliza beste modu batera "antolatu" behar dela; eta, BESTERIK GABE, gauzak normal jarriko direla.

Krisia sakonago delako, bai instituzioak, bai morala, bai dena, koloka daude gure begien aurrean. Eta zu zeu ere bildur zara oso; eta ez zinake gaur inolaz ere ausartuko, esate baterako, kalean zehar, are gutxiago gazte-biltzar batetara, Asis-ko Frantses edo Arseko Apaizari buruzko liburu bat besapean daukazularik agertzera. Herabe zara kristau fedea, edo gelditzen zaizun azken apur hori, erakusteko. Defentsiban zaude osoki.

Soluzioa politikaren mailan aurkitu uste duzu. Egia esateko: joera hau konprenitzen dut. Ukatu ezina bait da Elizarekiko urrunera politika-mailan sortua dela askotan. Mendi-gaineko sermoia gidaritzat omen duen Eliza, indartsuen morroin agertu da eskuarki; eta indargabeen aldeko nahia, Elizaren kontrako iraultza bihurtzen da errazki. Zuk hau duzu gogoan, sentidu horretako tatxapilo eskerge garbitzen lagundu nahi duzu, eta aisa ulertzen zaitut.

Baina krisiaren soluzioa, sinistuta egon, ez da politika hutsaren mailakoa, politika-mailan ondorioak izango baditu ere.

Kamaleoia bezala egitea erabaki bide duzu. Alegia: mundutarrak bezala jantzi, mundutarren kezkak ez beste onartu, eta mundutarren nahiak, esperantzak eta helburu nagusiak (denak mundu honetarako, gisa denez) zeure egin. Hitz batez: "modan" jarri nahi duzu, edo jartzeko bezperan zaude. Asmo horretan abiatuturik, ez zara aurrerakoan beste munduaz mintzatuko, mundu honetaz baizik; eta ez duzu gizonentzako zeruko loria bilatuko, lurreko zoriona baizik. Zure erlijioa horretara politika iraultzaile bihurtuko da; eta zure predikua, mitin ezkertar. Indartsuen laudoriotan oratutako politika lotsagarria egin beharrean, beste muturrera joango zara, baina politikaren mailan beti. Pilatos-en etxean egunero bapo afaldu beharrean, Pilatos-en kontrako iraultza muntatuko duzu. Eta ez da dudarik aldakuntza horretan Kristo-gandik bertago zaudela. Zeure kontzientziaren arabera jokatu duzu.

Nik neuk, era berean, neure barneak esaten didana esango dizut. Federik ez baduzu, Jesukristo galaxien egilea dela eta hil ondoren piztu dela sinisten ez baduzu, ongi egingo duzu molde hori hartuz; nahiz hobeki litzakeen aurrerakoan Jesukristoren lekuko gisa ez agertzea. Kristau fedea baldin baduzu, berriz, mundutar moda horietara egokituz gaizki egingo duzu.

Laister Ameriketara joango den emakume gazte bat ezagutu dut berriki. Segurantzia handiaz eta txit sutsu mintzatu zait kontsumo-gizarte nazkagarri honen kontra; baita 1968-ko Maiaztean izan zuen itxaropen liluragarriaz. Ondoko gertakari hitsek, ordea, ilundu egin zuten, etsiarazi, eta betirako markatu. Partidu "guziek" saldu zuten iraultza orain dela hiru urteko aste gogoangarri haietan, eta denak zaku berean sartu beharra dago. Guztiz gogaituta, ameriketar talde iraultzaile batetara biltzea erabaki du senarrarekin eta haurrarekin; iraultza USA-n gertatuko bait da aurretik.

Zein iraultzaz mintzo da? Bi pondu nagusitara bil daiteke, ene ustez, emakume honen helburua: 1) gaurko gizartean ez dago "maitasunik", zion ermuki; 2) gaurko gizartean dena da "zikoizkeria" eta "txatxukeria". Mundu berri bat behar da, EGIAK argitua eta MAITASUNAK oratua. Helburu honi instituzio "guziek" egin diote uko. Gizarte osoa dago ustelduta, eta organizazioak "oro", baita ezkerar izenekoak ere, zeharo ondoratuta —zion. Ihes egin behar da Frantzia-tik, ihes Europa osotik, ihes kontsumo-gizartetik, ihes orain arteko sasi-profeta guziei. Nora ihes?

Aspalditan hau zitzakeen erantzuna: "basamortura". Gaur ez: "Ameriketara", esan zuen ene lagunak. Nahikunde metafisiko bati, erantzun politiko bat eman dio, erantzun alienatu bat beraz. Ameriketara —zion; Erresuma Elkartuetara hain zuzen; euskaldun zaharrek bezala esateko, "arraina burutik usteltzen hasten delako", eta kontsumo-gizarte honen burua USA delako.

Emakume horren desiretan eta etsipenetan ez dakusat sendimendu nahasirik edo funsgaberik. Beregan somatu dudan iraultzagarra fina da; USA-ko arrazakeria eta beltzen zoritxarra kondentatzeko erabili dituen hitzak, bidezko zaizkit oso; G. Jackson-en gartzelaldi ezin lotsagarriago eta heriotza bitxia gaitzesteko, edozein gizon prestuk erabiliko lituzkeen hitzak eta arrazoinak aurkitu ditu; gidari harturik dituenak (Sartre, Angela Davis, Che Guevara, Jackson bera) gizon bikainak dira. Emakume hau, zinez, justizia-egarriak itota dago; egiazki dio kontsumo-gizarte doilor hau uzkaile eta ankaz gora bota behar dela.

Jende askoren azterpidea, iruditzen zaidanez, eta gazte prestu fin askorena bereziki, horixe litzake guti gora-behera; eta gure artean molde honetako pentsakera gaur lehen baino zabalago izatea, oso seriotan hartu behar da, altxor bikain bat delako gure gerorako.

Kontsumo-gizartearen GORAGALEA, eta berean nagusi eta jabe diren zapaltzaileekiko GORROTOA, ez dira sendimendu berri

bat; eta zuk, apaiza izanik, ba dakizu Jesukristok MADARIKATU egin zituela bai aberatsak bai farre-egiten dutenak. Baina horiek gaur, nik uste, sendimendu zabalago, egiazkoago eta hedatuago dira. Etsipen etsiaren zabalkunde bildurgarriak ez du, erroan, besterik erakusten: gu ohitu egin bide gara lohiaga kirats honetan, baina gure begien aurrean mamitzen ari den mundu-mota bizi ezina da bere horretan.

Areago ere bai: ezagutu dudan emakume horrengan; eta politikaz etsi, beren ezintasunaz jabetu, eta drogatzen hasten direnengan, akuilu berbera bide da eragile: kontsumo-gizarte honi ihes egin nahi, baina ezin egitea. Hippy delakoek eta USA-ko ezker berriak elkarrekin lotura izatea, normala iruditzen zait: hauek eta haiek mundu hau gainditu nahi duten gizakumeak dira, eta sentidu horretan ezkertar. Besteak, mundua bere horretan baliatu eta uxtiatu nahi dutenak, eskuindarrak, pozik bizi dira kontsumo-gizarteaz; eta ihes egin beharrik ez dute senditzen.

Hots, zein da gaurko gizadiaren ihesi-nahiaren kakoa? Hemen, iruditzen zaidanez, batera letozke psikologoak eta soziologoak, literatura-joeren aztertzaileak eta zu zerori ere: ez datza kakoa mekanizazio edo automazioan bertan, ez teknikaren aurrerapenetan, ez baserria eta mendia utzi-beharrean, ez gizartearen hirikuntzan, ez klase-banaketan eta ekonomi-desberdintasun lotsagarrietan beretan. Kakoa bizierari SENTIDURIK EZIN AURKITZEAN DATZA.

Max Weber-ek bezala esateko, mundua "desliluratuta" gelditu zaigu, "désenchanté, desencantado". Kritikamenak hoztu egin du mundua, erantzi, kamustu, itsustu, lilura-gabetu. Eta haragia zeharo larrutu ondoren, hezur iharrak azaldu zaizkigu gorri-gorri; eta kosmoan arrotzak garelako ulertu dugu. Ikaspen honek areago uxatu gaitu naturalezatik, dirudienez, lehenagoko hoineko eta estalki holoretzu eta gezurtatzaile haiek baino... Bizieraren sentidu emateko balio ez duen egia, Egia ez bait litzan...

Sexotasunari buruz gertatu dena iruditzen zait gizarte- ebo-
luzioaren eredu on bat: sexo-gorabehereri misterioa eta izkutukia
kendu ala (eta eranzketa fenomenoaren neurria da) egoera txartu
egin da; eta sexoari buruzko liberazioak ugaldtu egin du neuro-
tikoen armada, antibiotikoez minbizidunen ostea ugaldtu duen be-
zalaxe. Giza-sexotasuna, bestalde, kontsumo-gai bihurtuz, glan-
dula-mekanika axaleko bilakatu da; eta urrats honi datxekon
deslilurari, barne-hutsunea jarraitu zaio. Sexo-liberazio deritzanak,
horretara, agertu egin du giza-egarriaren bestetasun funtsezkoa,
eta ez ematu. Tabuaren zapalkerari, taburik ezaren desesperantza
nagusitu zaio; eta lilura debekatu urrunari, deslilura gogaikarri
ezin hurbilagoa. Sexotasunean funtsatzen zen guzia, eta arimaren
elikatzaile ziren iturri freskoak, idortu egin dira.

Arrabotsa eta zalaparta gero eta beharrago zaizkio horrela
gizon modernuari.

Ba dirudi, hitz batez, gaurko deslilura oso horrek bi aurpegi
duela: bata misterioaren suntsiera, bestea bizieraren sentidurik
eza.

Hots, batetik misterioan funtsaturik eman behar da mundua-
ren azalpena, gauza nabarmena bait da mundua OSOKI dela
misterio hutsa. Iritzi hau batzutan inkontzientea izanagatik ere,
muinetan beretan iltzaturik darama gizonak: astrologiaren eta
"Planeta"ren arrakastak lekuko.

Eta, bestetik, misterio horretan oraturik, gizonak helburu
eder zabal bat behar du gidari, Absolutu bat, eta honen arabera
bizierari sentidu bat eman.

Itzul gaitezen, beraz, orain gure asmora.

Zuk, adiskide ezezagun horrek, mezu bat dakarzu; eta mezu
horretan misterioa eta bizieraren sentidua dira oinarri. Gaiari da-
gokionez, beraz, seguru egon zaitez: gizonak behar duen HIZ-
KUNTZAZ mintzo zara misterio eta sentidu horietaz mintzo zaren
guzietan. Eta, alderantziz, misterioa eta bizieraren azken azalpena

alde batera utziko dituzun neurrian, gizonak behar duen hizkuntzatik urrunduko zara.

Pilatos-en alde jokatzek ez du barkaziorik. Hau garbi da. Baina Pilaos-en kontra, eta Pilatos-en mailan kontra, jokatzek ez da aski besterik gabe, trazendentzia-mezu orokor berezi baten ondorio ez bada. Pilatos ez da ebanjelioaren arazoa; eta Pilatos-en defentsa, noski, are gutiago. Beste modu batera esateko: mundutar moldera aldatu ala, zure mezuaren balioa galduko da; eta "ulergarriago" edo "baliagarriago" egin ala, ezabatu egingo da trazendentzi-mezu gisa.

Ez da egia zure mezua funtsean moral-mezu huts baten mezua denik: estoikoen moralak ez dio zorrik kristauenari gogorrez, ez zorrotzez. Zure mezuaren indarra honetan datza nik uste: gizonak barne-muinetan ENTZUN NAHI duen hizkuntza dela.

"Apezgaitegiak eta komentuak hustutzen ari dira" esanez hasi dut artikulua. Baina hau erants liteke ene ustez: apaizak mundutarrago, eta elizak hutsago. Horretan kausa ondorio biko-tea ikusi uste dut.

Mintza zaitez zeure mintzairan, eta entzuleak ez zaizkizu faltako; Absolutu-egarria ez bait da gaur inoiz baino apalagoa.

Izan zazu, hitz batez, mundutar hizkuntzei entzungor egiteko kuraia. Izan zaitez ulertu-ezina.

Ala konkordismoak utz, eta uztazu dena.

Bihotzez agur t'erdi.

Z. A., 450, 1971-X-17

APAIZ BERRIAK HAUZITAN

(Larresorori erantzuten)

joan mari torrealday

Zalantzatan dagoen apaiz ez-ezagunari idazten diozu. Ez naiz zuretzat ez-ezaguna. Zalantzatan ere ez nago, zalantzak izanik ere. Halere, erantzun egingen dizut. Hasiara batetan, ponduzpondu nire akordioak eta desakordioak agertuz egitea pentsatu nuen. Baina luzeegi aterako zen beldurrez, nahiago izan dut hiru-lau pondu hartu, horietan zure pentsamentu-lerro nagusiak (apaizari buruzkoak, noski) bilatzeko esperantzan.

Abuztuaren 7an, *Le Monde* egunerokoan, Maurice Druon Elizaren aldakuntzarekin sartzan zen, garaiak-kanpo etorriaz gainera kaltegarri zela erabakiaz. Salaketa indar berarekin, zu urriaren 17ko Z.A.n (“Zalantzatan dagoen apaiz horri”) apaizarekin sartzan zara. Apaizarekin baino gehiago apaiz “berriarekin”. Eta *berri* izateko modu hori ez duzu inolaz ere onartzen: deus berririk ez dagoelako hor, alde batetik; eta bestetik, hori bere apezgoaren saldukeria delako. Labur: zuk apaiz berriari salatzen diozuna (eta berarekin gaurko teologiaren mugimendu nagusi bati), bere fedegabezia da.

Ez nago zurekin. Gizonaren soluzioa politika mailan bilatu

nahi dugula diozu. (Politika hitzarekin, oker ez banago, zera ulertuz alegia, errealidadea ez haintzat ez ontzat hartzea, sozialaren, ekonomikoaren eta politikaren mailan ez bada, trazendentzia guzia baztertuz. Ez ala?). Holako apaizak, hor aipatzen duzun emakume horren antzera, nahikunde metafisikoari erantzun politiko bat ematen bide dio. Eta noski, hori egitearekin, apaizak bere eginkizuna traizionatu egiten du, bere mezua hustuz, funtsean trazendentziari uko egin ohi diolako. Eginkizuna traizionatu, bai; baina ez hori bakarrik: bere izateari ere saldukeria egitea da hori zure iritzian. Ez da egia.

Trazendentziaren izenean debekatzen diozu zuk apaizari politika egitea. Elizak ez. Elizak "politika" apaizari deskonseilatu (edo galerazo) egin dionean, batasunaren izenean izan da. Batasunaren eta gizonen autonomiari zor zaion begiramenaren izenean. Apaizari buruzko iritzi oso desberdina dago hor sustraian.

Bestalde, ez dut ikusten trazendentziaren eta politikaren artean zuk ikusten duzun horren haserre elkar-ukatzailerik dagoenik. Eta egonda ere, nork uka lezake politika alorra ere maitasunaren hesparrua denik? Maitasunaren dimensio hau aurkitu berria da, gure artean. Eta nik bezain ondo dakizunez, aurkikundeak baikor, baikorregi bihurtzen du gizona, alderdi bati oro-tankera emanaz. Psikologia-lege ezagun honekin ez dut zenbait gehiegikeria (?) justifikatu nahi. Federik-ezaren problemarik ez dagoenik ere ez diot, baina fedearen eskabide bezala ikusten duela gaurko Teologiak politika-lana ukatzea, astakeria litzake.

Beste momento batean, zure iritzi osoa bildu nahirik, ondorio honetara iristen zara: Apaizak mundutarrago-elizak hutsago. Baina, biak krisi nagusiago baten ondorio bezala hartu beharrean, apaizen jokabidea elizen hutsagoaren kausa bezala jo duzu. Harriturik utzi nauzu, oraingoan. Lehenik aski bekatu ez bagenu bezala, bat gehiago!

Pondu honetan axaletik zabiltzala uste dut. Guziok ikusten

eta komentatzen dugun deskristautzearen (areago sakramentuak uztearen) zergatik eta laguntzaileak askoz ere ugariagoak eta mila bider sakonagoak bait dira. Erliioaren soziologiaz mintzatzen den edozein liburu aztertzea aski da horretaz jabetzeko. Azken aldi honetan irakurri dudan liburua (H. Carrier eta E. Pin-en "Essais de sociologie religieuse") luzaz mintzo da fenomenu honetaz.

Baina zure iritzi horrek beste nonbaiten du sustraia. Zeren-eta, oso oker ez banago, Sekulargintzaren fenomenuak gure artean izan duen eragina, negatibua da ia osoki, zuretzat. Gure sekulargintza, zure ustez, "egokikeria, errazkeria, oportunitas" da (Elsa Scheelen, 191). Eta leku berean, horren oinarria ere ematen duzu: "Ezin frakasoaren gurutzea jasatea, munduan garaitu nahia".

Hona apaizen mundutartzearen arrazoia. Segur ahal zaude, hain segur? Kanpotik ikusita, hala izanen da agian. Ez dakit. Segur egon, barrutik ikusita ez dela horrela. Fedea, gizon historikoak bizi behar du, ez gizon abstraktuak. Gure kasuan, gaurko gizonak. Guztiok dakigu gizon modernuaren pentsa- eta bizi-moldeak ez direla atzokoarenak gutiago herenegunekoarenak. Fedea bestalde, gizakumearen historia, kultura eta gizarte koordinada eta kondizionamendutan hezurramitzen da. Hori dela-ta, Sekulargintzaren Teologiak (orobat, pastoralak), gaurko munduaren eta gizonaren heldutasun maila haintzat harturik, gizon moderno honi zor zaion fede hori eskaini nahi dio. Eta bide horretatik, ez goaz, zuk salatzen duzun erara, fedea "ulergarriago" eta "baliagarriago" egitera, posible egitera baino. Bai, *entzun nahi* duen hori eskaini behar zio gizonari, baina baita ere ENTZUN LEZAKEEN ERARA.

Beste pondu bat. Apaizari buruzko zure iritzia, gaurko Teologiaren iritzitik baino Graham Green-en liburuetatik hurbilago ez ote dagoen pentsatzen nago. Testamentu Berriak aditzera ematen digun apaiza ez da gizaki sagaratu bat. Beraz, bere egoera ez da aparte egotea, "lien de communion" izatea baino (ikus J. Moingt: "Pastoral et célibat", in Etudes, t. 335). Horrela uler daiteke, fe-

degabezia aipatuta baino hobe, apaizari buruzko gaurko problematika ugaria.

Zuk apaiza trazendentziaren aldarrikatzaile bezala nahi duzu. Ongi da. Baina kasu! Kristianismoa ez bait da unidimensiokoa, J. C. Barreau-ren hitzekin esateko ("Qui est ieu?" liburuan, nik uste), hiru dimensio ditu Kristianismoak: gorakoa, aldamerakoa eta barnerakoa. Hiru, ez bat. Historia-une batetan, hau edo bestea azpimarkatzea, bidezko iruditzen zait.

Nire ustez, kristau apaiza erlijio-gizon bezala hartzen duzu fede-gizon baino areago. Baina apaiza, ezer bada, Jesukristoren jarraitzaile da. Eta Jainkoa gizon egin zenetik, trazendentzia eta enkarnazioa, dialektika gisa, biak aurrera eraman behar dira. Ez dute elkar ukatzen, elkar osatzen baizik. Gainera, zure Absolutua, gure Jainkoa dela sinistu nahi nuke.

Eta amaitzera noa. Defentsiban gaude, zuretzat. Elsak zure Pierre Meunieri bere *izana* aitortzeko ausardiarik-eza salatzen dio. Berdin zuk guri. Herabe gara, lotsaturik gaude, oiloturik. Eta hemendik, gure federik ezaren eta gutiaren ondorioa ateratzen duzu.

Larresoro, defentsiba gehiegi ikusten duzu bazterretan. Eta zure iritzizko defentsiba horren neurri bakarra zergatik da fedea? Norberaren izaerak eta (eman dezagun) heldutasunik-ezak ez ahal du zerikusirik?

Agnostikotzat duzu zeure burua. Beraz kanpotik ikusten gaituzu, eta konturatzen naizenez, oso kanpotik.

Besterik gabe agurtzen zaitut. Pondu honetan irizkide ez bagara ere, adiskidetasunean jarraituko dugulakoan.

Z. A., 454, 1971-XI-7

ZALANTZATAN NINDAGON

APAIZ HUNEK

(Larresoro adiskideari)

Piarres Xarriton

Agur:

Aspaldian zalantzatan nindagon: Gure adiskide Josebari hitzemanan nion, duela bizpalau hilabete, euskaldungoari eta fedeari buruzko artikulu bat. Izena ere emana nion nere umeari, aintzinetik, *Euskaldun Fededun?* Bainan zalantzatan nindagon. Ez nakien zer burutarik lot.

Irakurri berria nuen Ibon Sarasolaren liburu berria *Euskal Literaturaren Historia*. Trentoko Kontzilioaren gain ezartzen derauku, L. Mitxelena lekuko, *euskaldun fededun* perpausa, "hain famatua eta egun euskaldunentzat behaztopu harri gertatu dena" (15. horr.).

Gogoan daukat ere bizkaitar apaiz lagun baten solas kexua: "*euskaldun fededun*-en ordez *euskaldun fedegabe* nahi deraukuteneri lege ezarri, behar diotegu erakutsi, heraberik gabe, euskaldun izan gaitezkeela, bai eta ezkertiar ere, fededun egonez".

Bainan hortarako ezin ahantz gure ezin ahantzizko Rikardo Arregi zenaren deia:

Euskalzaleen Jainkoa hil dezagun... euskal liturgia baten ondotik euskal theologia bat sortu dezagun..., euskal kristauek gure "kontzientzi ona" aztertu dezagun..., eta euskal Elizaren garai berriak etor ditezten. (Rikardo Arregi, **Jakin sorta 3** 114, 129-31. horr.).

Dena dela, zalantzatan nindagon.

Orduan etorri zatzaizkit, Larresoro adiskidea. Ez dut uste gogoan daukazun *adiskide ezezagun* hori, ni nauzula, nahiz ez dugun sekula gure burua ongi ezagutzen, ez guk Kristau girela uste dugunok, ez zuek agnostiko zireztela iduritzen zaitzuetenok. Baina oraikoan ikus dezaket noski norat doan zure solasa, nor diren zuretzat zalantzatan dauden apaiz horiek, bai eta ere behar bada nondik datorren zure erasia. Horra zergatik ba dutan beldurra nehor guti konbertituko duela zure predikuak.

Ongi entzun bazaitut, adiskide Larresoro, "apaiz berrieri" doa zure artikulua. Eta "apaiz berri" estakuru, apaizekin batean inharrosten dituzu ere fraile ta serora ta beretter, abitua eta komentua utzi nahi dituzten guziak, Asisko Frantses eta Arseko apaizaren erakaspenen orde, ezkontza, lana eta politika programatzat hartu nahi dituztenak, hots "modan" jarri nahi diren edo jarzeko besperan direnak oro. Orori adierazten diozute zure hitza argi eta garbi edo izaitekotz, motz eta zorrotz: Federik ez baduzue, aurrerakoan Jesukristoren lekuko ez ager. Kristau fedea balin baduzue berriz, mundutar moda horiek utz bazter.

Ba dakit, adiskidea, ba ditugula kristauak zure solas samin berak derabiltzatenak, bai eta ere apaiz lagun asko "gazte" horien zalantzak jasan ez detzazketenak, baina aitortu behar derautzut, nihauri holakotan, gogoratzen zaizkitala gure Irakaslearen hitz hau: Ketan dagon itxindia ez nuke nahi iraungi.

Ba datik neure Salbatzailea etorriko dela "biziak eta hilak jujatzerat", baina dakidala, ez da oraindik etorri eta ba nago

gaurko mendean eta bereziki gaurko Euskal herrietan ez ote giren Haren izenean eta Haren ordeztu ororen jujatzerat eta trenkatzerat gehiegi eta lasterregi ekarriak.

Zure erremedioa ongi ikusten dut: apaiz eta kristau epel eta beldurtiak ken, gazte ergel, arin ta txoriburuak bazter, fededun zintzo kartsuak elgarretara bil, "munduari" gogor egin dezan Elizak, baina orduan, ahanzten baginu beihalako irakaren parabola.

Bestalde, adiskidea, Eliza gizonen artean, zuretzat kanpotik "apaiz berri" horien txorakeria balin bada nabarmen, guretzat barnetik "apaiz zahar" batzuen zuhurreria hertsu ta laburra dago nagusi.

Zu bezala, Tillich-ekin bat nago hoin ederki diozularik gaurko erlisionearen egiteko lehena dela mundu "desliluratu" huni misterioaren funtsa eta bizieraren sentidua eskaintzea. Hortako daukagu Kristoren mezua.

Zuk diozu mezu horrek bere balio guzia galtzen duela "uler-garriago" edo "baliagarriago" nahi dutelarik egin gure "apaiz berriek" eta arrazoina zuk dukezu; zuk eta zurekilakoek, baina, jaunak, otoi onhar-azue bere mezua helarazi beharrez galdu den mezularia barkakizun dela.

Aldiz mezua preso daukan mezularia, hura... Ezen ez niri erran giltzapean egoiteko emana zaikula mezua edo gaitzurupean argia. Ez niri erran adiarazteko dugun "berri ona" zenbatere ilunago eta hanbat hazkurriago dukegula, gizonaren gogo-bihotzentzat. Izan dira lehen ere erran dutenak *credo quia absurdum*, "sinesten dut itxurarik ez duelakotz", baina ez dira horiek izan egiazko sinesdunak.

Sinesdun egiazkoak ba daki bere mezua ez dela *ulert-erretxa*; ez ordea ere *ulert-ezina*: Ez duke lehen aldian, ez sekulan berak bakarrik, eginen *ulert-garri*, baina bere haurridekin eta bere haurridentzat *ulert-garri* egitea goiko mezu hori, eginbide dauka.

Atzoko Euskal Herrian bizi izan diren euskaldunek kristau

fedean aurkitu omen zuten misterioaren funtsa eta bizieraren sentidua; orduko euskal kulturari kristau fedea eman zion bere zigiloa. Bainan atzoko kultura hori, artzain edo laborari kultura hori puskatu egin dela ba dakizu. Hortan datza apaiz edo kristau zahar eta berrien arteko eztabada. Askok gutartean ez dute ikusten ahal edo ikusi nahi gure kultura zaharra joan egin dela eta kultura berri bat, nahi ta nahi ez, sortzen ari dela. Kultura berri hori fedegabea dela eta agnostikoa, jakina. Bainan egundainotik gizasemeak baitaiatu gabeak jaio egin dira. Zuk aipatzen duzun fedearen krisi hori ez dut ukatuko, bainan ez, otoi, uka zuk ere kulturaren krisisa.

Gogoratzen zait, duela aspaldi, nola harritu nintzan, ni laborari umea, ohartu nintzalarik nere haurreko abere, landare ta tresnak osoki arrotz zituela ongi ezagutzen duzun Donostiako seme batek.

Kultura berri hori zuk eta nik, adiskide Larresoro, nahi ginuke Euskal Herrian euskalduna. Ahantzi ote zaitzu zahartzaile askok kondenatu zaituztela iraultzaile bezala. Ez ahal zaituzte kondena itsu horiek lotsatu. Ba ahal dakikezu gure Jean Etxepare zenak zioena, gaur ere egia dela:

Euskal Herria ez dutela ote ta iratze zangoek salbatuko. (**Mendekoste Gereziak**, 12. horr.)

eta hortakotz behar dutela gure larrekien itzuli ta irauli. Lurberrien idokitzea horra gaurko laborariaren egiteko nagusia. Berdin kulturagintzan, oraintxet *Zeruko Argian* (24-10-71) Gurutz Ansolak dioen bezala: Egiteko zaila eta egin beharra.

Gero lur itzuli, lur irauli, lur berri hortan norbaitek erein dezake hazia. Sinesdunek ba dakigu goizean goizik ilki dela Ereilea eta haziak ez deraukula huts eginen. Ez dezala bederen gure lurrak huts egin!

Eta zuk, adiskidea, utz atzu "apaiz berriak" ere zure aldean bermatzen.

JAKIN liburu sorta

Zuzendari: Joseba Intxausti

**JOSEBA INTXAUSTI
JEAN HIRIART-URRUTY**

zezenak errepublikan

Frantziako III Errepublikak (1870-1940) gozo, ozpin eta borroka hainitz izan zuen: lehenik, errepublikagintza bera, eta ondoren, hari loturik, gizartearen laikogintza, ikastolak eta eliza, burgesiaren eskandaloak, anti- eta klerikalismoaren gorabeherak, fraideak eta masonak, etab. Hauekin batera ipar Euskal Herriak ere ba ditu bere buruhausteak. Liburu honetan Hiriart-Urruty da herri giroaren testigu, Intxausti historia haren aztertzaile.