

LA BÍBLIA
I LES CIÈNCIES HUMANES



Armand Puig i Tàrrach

© del text, l'autor
de l'edició, IEI
1a edició, abril de 2003

EDITA: Institut d'Estudis Ilerdencs
Fundació Pública de la Diputació de Lleida
Plaça de la Catedral s/n
25002 Lleida
Tel.: 973/27 15 00
fax: 973/27 45 38
e-mail: fpiei@diputaciolleida.es / <http://www.fpiei.es>

COMPOSICIÓ I MAQUETACIÓ: Servei de Publicacions IEI
IMPRESSIÓ: Arts Gràfiques Molino, (Mollerussa)
ENQUADERNACIÓ: Prats, (Bellví)

ISBN: 84-89943-64-8
Dipòsit legal: L-302-2003

LA BÍBLIA I LES CIÈNCIES HUMANES

Armand Puig i Tàrrach

Lliçó inaugural de
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREL)
Curs 2002-2003

11



Fundació Pública de la Diputació de Lleida

INTRODUCCIÓ

En els seus *Pensaments* (n. 829), Blaise Pascal contraposa la grandesa de la saviesa, «que no és res si no és de Déu» i les grandeses carnals i espirituals, que han fet grans aportacions a la història humana però que, per elles mateixes, són incapaces de produir «un petit moviment de veritable caritat». És ben cert que Arquímedes, prototipus del pensament grec, ha brillat amb gran esclat als ulls de molts esperits amb la seva ciència. Jesucrist, en canvi —continua Pascal—, «sense béns i sense cap producció que sembli de ciència, se situa en l'ordre de la santedat. No ha inventat res, no ha regnat, però ha estat humil, pacient, sant, sant, sant de Déu, terrible per als dimonis, sense pecat». El misteri cristià mostra que en l'abaixament de Jesucrist, el Senyor, hi ha la seva grandesa, i que, en la seva caritat, en la seva obediència fins a la mort, hi ha el seu enaltiment. Per tant, dient-ho encara amb paraules de Pascal, la contribució de l'ordre sobrenatural a l'esperit humà és molt més determinant que la que prové de les troballes i descobertes obtingudes per la recerca científica o el pensament filosòfic.

LA BÍBLIA I EL PODER DE LA CIÈNCIA

I, malgrat tot, vivim en una època de canvis profundíssims on sembla que poques coses poden interposar-se en el camí d'una ciència poderosa i, en certs moments, convençuda de poder reescriure la primera pàgina de la Bíblia i convertir la criatura en creador. Com mostra el llibre de J. Rifkin, l'esperit humà sembla aproximar-se al control dels mecanismes que fan possible la vida, tant la vegetal com l'animal i fins i tot la humana. Les conseqüències d'aquest nou rol de l'espècie humana com a creadora de vida són inexplorades i imprevisibles, i no és aquest el lloc per a tractar-les. Tanmateix, davant l'autoafirmació de la ciència com a motor d'uns avenços quasi inexhauribles, assistim, en l'imaginari col·lectiu, a una exaltació del totpoderós *homo technologicus*, del qual seria una pàl·lida

anticipació l'*homo faber*. La tecnologia ha triomfat no tan sols com a eina de progrés sinó com a instrument de mutació de la humanitat. Però alhora es constata que la globalització de la tecnologia en comporta un ús indiscriminat i mortífer: la destrucció és ara a l'abast de moltes mans i de moltes ments. El recent aniversari dels esdeveniments de l'onze de setembre de 2001 a Nova York ens ha fet reviure fins on pot arribar un projecte de mal en un món interconnectat i, per tant, altament permeable a forces obscures i destructives. En qualsevol cas, l'ús i l'abús de la instrumentalitat, en detriment de tot allò que es refereix a la finalitat i a la causalitat, posa damunt la taula una pregunta global sobre el tipus d'humanitat que anem construint en aquests inicis del segle XXI, volgutament o sense voler-ho. La primacia de la ciència instrumental i tecnològica determina no tan sols un camí que molts identifiquen com el futur de l'espècie humana sinó que, a més, provoca unes modificacions substancials dels comportaments, dels objectius i del sentit de l'existència en no poques societats del nostre món.

En aquestes coordenades, el llibre sagrat de jueus i cristians, matriu de la civilització occidental, s'erigeix com un punt de referència actual i significatiu. La Bíblia ha estat escrita i ha funcionat sempre en la història com una obra orientada al present i al futur. El relat bíblic no és una simple crònica d'uns fets transcendents com la creació del món o la resurrecció de Jesús d'entre els morts, que caldria circumscriure en un passat més o menys llunyà. Ben al contrari, la Bíblia pretén il·luminar l'ara i l'aquí dels qui la llegeixen o l'escolten, amb la consciència que allò que hi ha escrit va més enllà del instant o les circumstàncies que en propiciaren l'escriptura. Els textos bíblics, precisament pel seu caràcter temporal i històric, ultrapassen el segment i se situen en l'arc complet de la història i de totes les manifestacions de l'esperit humà. La concreció del relat bíblic no és cap obstacle a la seva universalitat. N'és garantia i estímul i, més encara, defensa contra la manipulació d'uns textos que, com els d'altres religions, es pretenen revelats i s'invoquen com a intangibles. En aquest sentit, contra el que semblaria evident, un text religiós de caràcter ahistòric és

molt menys concret i, per tant, més subjecte a una lectura aleatòria i interessada.

ELS LLENGUATGES: CIENTÍFIC, FILOSÒFIC, RELIGIÓS

És evident que la història del pensament ha conduït, en el segle XX, a la progressiva emancipació de la ciència en relació amb la filosofia, sobretot allò que els alemanys anomenaren les *Naturwis-senschaften*, o «ciències de la natura o naturals». L'altra gran branca, les *Geistwissenschaften* o «ciències de l'esperit o humanes», ha mantingut un lligam més estret amb el pensament filosòfic, si bé tampoc no ha quedat exempta d'aquell procés d'emancipació. En aquesta aportació ens referim sobretot a les ciències de l'esperit o ciències humanes però no podem oblidar les ciències de la natura, ja que en definitiva constitueixen una de les puntes de llançament de la reflexió actual, tant en relació amb la filosofia com en relació amb la religió (la Bíblia, la teologia, el dogma).

En aquest sentit, cal tenir present que ciència, filosofia i religió empenen un llenguatge divers i diferenciat. La ciència avança verificant i relacionant dades empíriques, aplicant-les amb eficàcia i deixant sempre la porta oberta a l'arribada de nous coneixements: les seves afirmacions i els seus resultats només poden ser provisionals. El gran instrument científic és el llenguatge matemàtic, si bé les últimes preguntes que la ciència es fa, relatives a l'home o al cosmos, se situen a la frontera d'una reflexió fonamental sobre el conjunt de la realitat i desemboquen necessàriament en qüestions metaempíriques. La filosofia, en expressió de H. Duméry, és una reflexió crítica sobre la vida, entesa com a experiència prèvia, que cerca una coherència d'ordre formal i estableix uns principis teòrics per la via del raonament i de la lògica. Un sistema filosòfic és una mirada complexiva sobre la realitat, feta des d'una teoria del coneixement determinada i amb pretensió de màxima universalitat. No és estrany que Schelling, abans dels trenta anys, ja hagués formulat quatre sistemes

filosòfics! Tanmateix, a l'arrel de la filosofia —també des del punt de vista històric—, hi ha una saviesa que neix de l'admiració i que busca comprendre la realitat amb un mètode racional; per això, tant si s'escull la via platònica d'accés al món real de les idees com la via aristotèlica de recerca de les causes i els principis de les coses, la filosofia esdevé, en darrer terme, la ciència de la Veritat, en majúscula, és a dir, esdevé metafísica i teologia. Ara bé, el llenguatge filosòfic resta presoner del mètode racional, i la raó humana, finita, només pot cercar la totalitat des del fragment. Per això, tan sols el llenguatge religiós, que es nodreix d'una fe viscuda i practicada, fa possible una reflexió que no és abstracta, especulativa i conceptual, ja que es caracteritza per la integració i la paradoxa. En efecte, reprement encara H. Duméry, el discurs religiós articula elements intel·lectuals, pràctics, espirituals, històrics, psicològics i institucionals en funció d'un subjecte creient (l'home) projectat fora d'ell mateix i portat a una relació metahumana i, per això, paradoxal amb un subjecte radicalment divers (Déu). El llenguatge religiós es caracteritza, doncs, per la unió de contraris, el desajustament conceptual, la pluralitat de sentits, la superació dels límits de la raó. La relació personal amb Déu, i en concret, amb el Déu de Jesucrist, només pot realitzar-se en la fe i en el misteri, rebuts mitjançant una tradició apostòlica que es manté invariable.

Per això, la Bíblia és, en darrer terme, el resultat d'una comunitat creient i confessant, que ha experimentat de primera mà la presència activa de Déu en la seva història i que ha forjat unes tradicions literàries (orals, primer, i després escrites) reconegudes com a inspirades, és a dir, unes escriptures que són expressió directa d'aquella presència. Mentre el llenguatge científic malda per descobrir noves nocions i la filosofia s'esforça a trobar sistemes o discursos més lògics i coherents, el llenguatge religiós (de la Bíblia, del dogma cristià) pertany a l'ordre permanent de la fe. Duméry conclou que un cop l'Absolut ha estat copsat (*visé*) correctament, l'expressió relativa (pròpia del llenguatge humà) té un valor permanent. Això és veritat de la revelació bíblica, que rep la qualificació de «paraula de Déu» i que, per tant, és *norma normans non normata*. Però també és cert

que les formulacions del dogma, en tant que són mediacions del misteri, resulten inadequades però alhora esdevenen imprescindibles i no han de ser substituïdes.

LA BÍBLIA COM A LLENGUATGE HUMÀ SOBRE DÉU

Aquestes reflexions sobre el llenguatge, inspirades en H. Duméry i no llunyanes de les que fan P. Ricoeur, J. Ladrière i un sector del pensament hermenèutic del segle XX, mostren la singularitat del text bíblic com a text religiós i revelat, amb el qual són cridades a relacionar-se tant la filosofia com la ciència i les ciències. En efecte, sembla que després de Heidegger, la filosofia, en tant que sistema de pensament, ha deixat de ser el pont exclusiu amb el discurs religiós i teològic i, per tant, bíblic. Això no vol dir que la filosofia hagi perdut el seu rol en el pensament humà. Ben al contrari, la recuperació del discurs sobre l'ésser i de la pregunta pel sentit de la realitat es troba connectada amb la qüestió epistemològica: Què vol dir conèixer? Quin és el tipus de coneixement adequat —i possible— a cada sector de la realitat? Quins són els pressupòsits del llenguatge científic i la seva rellevància per a un discurs global sobre la persona humana?

El divorci entre filosofia i ciència comporta actualment greus conseqüències, ja que les preguntes ontològiques i ètiques no poden desaparèixer de l'horitzó del saber i la praxi científics. La ciència ha de mantenir el seu lligam amb la humanitat, el seu futur i el seu projecte, si no es vol convertir en eventual instrument de deshumanització o, fins i tot, de destrucció de l'espècie humana. En un moment de fortes tensions centrífugues que sovint es resolen en una atomització dels sabers, un pensament que integri harmònicament la raó humana i la fe revelada té la responsabilitat de mantenir l'equilibri i la mirada conjunta entre els punts de referència fonamentals: Déu, l'home, el món. La perspectiva holística, la mirada sobre el tot més enllà de les parts, és absolutament necessària en un moment en què les parts tendeixen a considerar-se el tot i a proposar

aquest «tot» de manera exclusiva i àdhuc excloent. La religió s'ha convertit, en plena actualitat del nihilisme nietzscheà i del pensament filosòfic feble de la postmodernitat, per un costat, i enmig de l'emancipació de la ciència empírica i del triomf de la tecnologia, per l'altre, en «la més completa de les aspiracions humanes, l'expressió més rica de totes» (Duméry). Com bé observa M. Coll, fins i tot el qui no creu —el qual nega una representació humana i, per tant, relativa de Déu!— participa de l'energia intel·lectual i vital que rep de Déu i que possibilita la seva no-creença. És allò que llegim en el Salm: «Tan bon punt obres la mà, sacies de bon grat tots els vivents» (145,16).

En la Bíblia, el món del relat es correspon amb la realitat del món. Hi ha una adequació entre allò que trobem plasmat en el text i allò que experimentem en la vida. Hi ha una relació de proporcionalitat directa entre la vida humana i el text bíblic, ja que tots dos estan permeabilitzats per la presència insondable i misteriosa del Déu que parla amb els homes, que s'autocomunica com a font d'amistat i companyia. Aquesta és la veritat que es volgué subratllar en la constitució conciliar *Dei Verbum*: «Placuit Deo seipsum revelare» (n. 2). Naturalment, diem que Déu parla *com a* persona, és a dir, en la seva qualitat d'ésser personal i relacional, no que parli *com una* persona, com si la relació amb ell posseís la immediatesa de qualsevol contacte intrahumà. La Bíblia no va ser escrita dalt al cel i després comunicada a algú (un profeta) aquí baix a la terra; al contrari, l'escriptor bíblic és una persona de la terra que escriu sota l'acció de l'Esperit, comunicat abundantament i generosa al poble (Israel, l'Església), del qual aquest escriptor forma part. Per tant, més que entendre l'elaboració d'un text inspirat com el resultat d'una acció puntual i intransferible, de naturalesa quasi extàtica, sobre un hagiògraf que es limitaria a copiar allò que se li dicta, cal postular una acció continuada i permanent de l'Esperit Sant que configura l'experiència religiosa d'un poble que Déu s'escull i amb el qual estableix un diàleg d'amor. A l'interior d'aquest poble, tocat per l'acció i la presència de Déu, es desenvolupa el «carisma de l'anunci», és a dir, hi sorgeixen unes persones que recullen, expressen i plasmen les

paraules i els gestos amb què Déu es comunica. De fet, la profecia és la marca comuna dels amics de Déu, com molt bé ha vist la tradició jueva midràixica i targúmica que anomena profetes Abraham, Moisès i Isaïes.

El relat bíblic, doncs, és profundament humà i profundament diví, té naturalesa teàndrica, en la mesura que finitud i infinitud s'hi donen la mà, sense contraposicions ni rivalitats, en la mesura que s'hi troben en una harmonia simfònica de múltiples veus que concorden. Més encara, el fet que Déu hagi escollit l'home com a *partner* de la seva acció creadora i provident, confereix a l'ésser humà una identitat particular en el conjunt de la creació i una responsabilitat de cara a aquesta. En efecte, el primer relat de la creació de la persona humana és precedit per aquestes paraules divines: «Fem l'home a imatge nostra, semblant a nosaltres» (Gènesin 1,26). La semblança passa per la capacitat de relació i de diàleg, d'estimar i d'escoltar, de comprendre i de crear. L'ésser humà és fill del *logos* i de l'*agapê*, s'emmiralla en la bondat del Pare, la paraula del Fill i l'amor de l'Esperit. L'obra creada descansa en les seves mans: sotmetre i dominar la terra i tot el que s'hi mou implica respectar la dignitat, defensar la vida, vetllar pel sosteniment i la sostenibilitat d'una creació que Déu ha confiat al qui n'és administrador i guardià, mai un tirà o un dèspota.

Des de la primera pàgina, el relat bíblic es presenta com l'amalgama de dues línies de força que cal considerar conjuntament. D'una banda, el llenguatge bíblic és un llenguatge humà, poderós i directe, evocador i evocatiu, sensible a qualsevol realitat de la persona i de la societat, plenament encarnat en la història i en la cultura, exponent viu d'una manera d'ésser en el món, la que és pròpia de la nissaga humana, barreja de bé i de mal, síntesi de coherències i contradiccions. D'altra banda, el llenguatge bíblic és paraula de Déu i se situa més enllà de la simple paraula humana, apunta a una realitat que el fonamenta i el sobrepassa; és un llenguatge que necessita ser interpretat per tal de «rescatar» Déu de les expressions antropomòrfiques en què ha calgut embolcallar-lo perquè pogués ser dit, expressat, manifestat, malgrat les limitacions del llenguatge humà. Per això, la naturalesa del text bíblic n'exigeix una interpretació acurada que

sigui conscient de la determinació històrica i cultural en què es mou i del caràcter intuïtiu i indirecte, poètic i simbòlic, que l'afaiçona.

L'antropomorfisme ve a ser la moneda de canvi del fet que la Bíblia sigui paraula humana. Déu és presentat amb trets humans pel que fa al comportament, reaccions, sentiments, emocions, i cal reconèixer que aquest és un dels «escàndols» que sovint el lector experimenta davant el text. De tots és coneguda l'acusació contra el Déu de l'Antic Testament, titllat d'irascible, venjatiu i sanguinari, que, d'acord amb la vella heretgia marcionita, caldria contraposar al Déu misericordiós i bo del Nou Testament. La dificultat rau en no adonar-se que allò que es diu de Déu ha de ser entès de cara a la humanitat i, en particular, de cara al poble d'Israel, amb els quals Déu ha fet, successivament, un seguit d'aliances mitjançant Noè, Abraham, Moisès i David, successivament: l'aliança de Noè abraça tota la humanitat, mentre que les altres tres es limiten a Israel. Més encara, des que el món és creat, Déu no abandona l'obra creada al seu albir o circumstàncies sinó que se n'ocupa. Al Déu que parla i en sis dies desplega el cosmos i l'omple de vida segueix el Déu-terrisser que modela l'home amb fang i li infon el seu alè perquè visqui al jardí de l'Edèn. Per tant, en el text bíblic Déu no és el Gran Arquitecte ni el Motor Immòbil ni la Causa Primera sinó el creador que s'implica en la creació, donant nom a l'obra creada i constatant-ne la bondat i l'encert. Es tracta d'una creació *more humano*, que aproxima el creador i el presenta fins i tot passejant-se pel jardí de l'Edèn, refrescant-se amb la marinada que bufa a la tarda (Gènesi 3,8).

Situar Déu a nivell dels homes és una operació hermenèutica de conseqüències enormes. Calia presentar el Déu personal i amic, que conversa amb la humanitat i que ha pensat el món com una casa comuna de bé i de comunió amb ell. Calia escurçar la distància física i «escènica» amb la divinitat perquè el discurs sobre l'amistat entre creador i criatures fos creïble i quasi palpable, perquè la misericòrdia divina no fos entesa com una llunyana clemència sinó com una constant passió i com-passió. Per això, el Déu que s'entuja amb el seu poble infidel no és un Déu cruel que vol destruir els seus oponents sinó un Déu que sobreix d'amor i, per això,

es mostra gelós i dominat per un amor ardent. La presentació antropomòrfica de Déu en la Bíblia prové, en darrer terme, de l'espina dorsal que recorre l'Antic i el Nou Testament: Déu ha volgut conviure amb els homes fins al punt que el seu Fill ha habitat entre nosaltres. En conseqüència, la presentació humana de Déu i el llenguatge humà sobre ell manifesten que la història és el lloc de la revelació divina i que la Paraula no és un saber sinó una saviesa. Els antropomorfismes són un escull insalvable en una lectura racionalista i mecànica del text perquè en darrera instància dilueixen, sense anul·lar-la, la distància entre Déu i l'home i posen en crisi una imatge de Déu que funcionés en termes de pur *logos*. Però també resulten una dificultat insuperable per als qui practiquen una lectura literalista del text i en fan, per tant, una aproximació fonamentalista, que, en paraules de la Pontifícia Comissió Bíblica, «es nega a tenir present el caràcter històric de la revelació», ja que «no vol admetre que la paraula de Déu inspirada ha estat expressada en llenguatge humà». Per això, el literalisme és la pitjor de les lectures possibles del text bíblic, ja que, amb la pruija de defensar-lo, en capgira el sentit i, per tant, el traeix.

LA COSMOVISIÓ BÍBLICA

Allò que caracteritza el llenguatge religiós és la seva pretensió de totalitat. El text bíblic comença amb una afirmació («al principi Déu creà el cel i la terra», Gènesi 1,1) i acaba amb un desig («vine, Senyor Jesús!», Apocalipsi 21,20). Ambdues expressions participen d'una mateixa veritat: Déu entra en la història humana. En la Bíblia, el protagonista absolut és Déu, però les tres magnituds (Déu, l'home, el món) funcionen relligades entre si. Aquesta dada és essencial per a comprendre el caràcter teàndric del llenguatge bíblic i per a copsar la perspectiva de totalitat que aquest té. De fet, qualsevol religió es mou en una dimensió que globalitza i unifica la persona. El creient queda equiparat amb els altres creients de la seva tradició o confessió religiosa, ja que comparteix amb ells un mateix accés al misteri de Déu.

Tanmateix, la revelació judeocristiana parteix d'un món que és obra de Déu però que, en el seu desenvolupament, esdevé obra de l'home: l'home és un ésser que cultiva i conrea, que treballa i transforma la matèria que Déu ha posat a les seves mans, no sense lluita i afany i amb els límits que imposa el procés inherent a qualsevol ésser viu: naixement - creixement - davallada - mort. Així és expressat en Gènesi 3, 19: «Et guanyaràs el pa amb la suor del teu front fins que tornis a la terra d'on vas ser tret». Per tant, el món és el receptacle de l'home, i no tan sols el seu eventual súbdit, però és Déu qui fa possible l'existència i la pervivència de la realitat natural i humana. En un temps en què, des de la biotecnologia, es traça el mapa genètic de les espècies, fins i tot el del genoma humà, i s'exalta la capacitat de controlar els processos de creació de la vida, s'escau de meditar el Salm 8, que és un càntic a la glòria de Déu («Senyor, sobirà nostre, que n'és, de gloriós, el teu nom per tota la terra») i, a l'ensem, un càntic a la glòria de l'home, coronat com a «rei de les coses creades» i a qui Déu ha fet «gairebé un déu» (vv. 2.6-7.10). Però el salm precisa que la matèria és el resultat d'un primer moment, el moment de la creació («quan miro el cel que han creat les teves mans», v. 4), i que, en l'univers en expansió, l'home és un petit gra de pols dins l'univers, «un mortal» que podria quedar oblidat per la providència divina (v. 5).

D'altra banda, l'home és un ésser coronat de «dignitat» (v. 6), i el defensor d'aquesta dignitat ha de ser el mateix home, que ha de procurar preservar-se a si mateix del poder cec i foll del seu orgull i de la seva *hybris*. No és casual que les massacres de població civil durant els conflictes bèl·lics es produeixin sobretot i precisament en ple segle XX, quan un potencial mortífer aeri s'abat indiscriminadament sobre la població civil, i quan s'inventa una arma de destrucció massiva com és la bomba atòmica: Gernika i Barcelona, Hiroshima i Nagasaki són testimonis eloqüents d'una tecnologia bèl·lica sense entranyes que ha menystingut la vida i la dignitat de la persona. El repte, per als científics del segle XXI, no és menor, ja que l'home és corresponsable de la creació de Déu, i el seu *logos*, cridat a ser creador de vida i dignitat per a la nissaga humana, pot convertir-se en a-

logos, és a dir, en creador de mort i destrucció. Leonardo Da Vinci afirmà que quan la natura es detura, l'home, amb l'ajuda d'allò que li forneix la mateixa natura, comença a crear una infinitat d'espècies. La ciència biotecnològica actual sembla dur a compliment aquella afirmació: ara es creen coses que abans no existien, i això es vol aplicar a la gamma sencera de la vida. Cal, doncs, eixamplar el concepte bíblic de *timor Dei* («respecte, reverència al Senyor») i aplicar-lo al respecte, reverència i cura sol·lícita que mereix la persona humana entesa en el seu conjunt: el *timor hominis* es converteix així en una clau ètica que cal referir a tota la humanitat, al seu futur i a la seva pervivència en dignitat.

La cosmovisió bíblica no es limita, però, a harmonitzar les relacions de similitud i dissemblança entre Déu i aquell que n'és la seva imatge, o bé a situar l'home en relació amb els homes i el món. Hi ha un gran projecte de Déu sobre la humanitat i el cosmos, que és el de la reconciliació plena. La ferida del pecat, la ferida del cor esquinçat entre estimar Déu i suplantar-lo, entre ser «imatge de Déu» i ser «igual a Déu», entre ser amic del creador o apartar-se de la seva presència, acaba amb la imatge trista del primer Adam que s'amaga de manera vergonyosa i vergonyant entre els arbres de l'Edèn. Tan sols l'enaltiment del segon Adam en l'arbre de la creu, exposat a la mirada del món i font de vida, Fill de Déu i Fill de l'home, guareix la ferida del pecat i obre un camí en què els límits de la desconfiança queden superats i la terra es converteix en una casa de comunió i d'esperança. En efecte, en Jesús, el Crist, la realitat sencera queda recapitulada, tant la humana com la còsmica. Així, en l'himne cristològic que es troba en la Carta als Colossencs (1,15-20), el Fill apareix com a «imatge de Déu» i com a creador en nom de Déu Pare («tot ha estat creat per ell», v. 16), de manera que la creació es manté unida i cohesionada «gràcies a ell» (v. 17) i resta orientada, plena d'aquell sentit que Jesucrist li dóna («tot ha estat destinat a ell», v. 16). Ara bé, després que en la primera part de l'himne (vv. 15-17) Jesucrist apareix com el gran mitjancer del cosmos que Déu ha creat, en la segona part (v. 18) arriba la metàfora personal del cap i del cos, aplicada ja no a l'univers sinó a l'Església, entesa en el seu sentit més

ampli: la humanitat transfigurada per la resurrecció del Crist, vencedor de la mort, el primer que resol el drama de l'existència. Finalment (vv. 19-20), Jesucrist apareix com el qui incorpora en plenitud la presència amorosa de Déu en el món, aquell que ha capgirat el sentit de la culpa i ha portat la pau a tota la realitat creada, al cosmos sencer. I tot això s'ha esdevingut per un acte de generositat extrema, la donació que el Fill de Déu ha dut a terme vessant la seva sang a la creu. Tot passa per un sol punt, perdut, aparentment, en les giragonses de la petita història, un punt on la humanitat de l'home Jesús i de qualsevol home toca fons, però on l'amor de Déu es concentra infinitament i explota en una nova creació de l'univers i de l'home, com si es tornés a repetir l'esclat d'energia inicial del qual va sorgir la matèria.

La història ja no és la mateixa després de la mort i la resurrecció de Jesús. L'esperança ha pres cos i figura, hi ha una icona de Déu en el món que dóna la vida i la salvació als qui s'hi atansen. La cosmovisió bíblica es concentra en Jesucrist, Déu i home. El pensament teàndric, la gran paradoxa del Déu que es fa home, representa una inquietud per a qualsevol esperit lúcid. El cristianisme desafia, més que qualsevol altra religió, les nocions d'home i de natura. Ara, la sensibilitat davant de Déu, l'home i el cosmos es forja en el cor de cadascú i passa necessàriament per una visió diversa, en la qual el futur i el sentit de la vida es dibuixen amb nitidesa. La pregunta pel més enllà, i pel més ençà, té una resposta definitiva en la resurrecció, entesa com l'estadi final de realització de l'ésser humà. La matèria, el cos ressuscitat és un cos transformat. Com escriu sant Pau: «és sembrat un cos terrenal (destinat a la mort), i ressuscita un cos espiritual (ple de l'Esperit que dóna vida)» (Primera carta als Corintis 15,44).

LA BÍBLIA I LA HISTÒRIA

El text bíblic ha estat escrit des de la perspectiva de la història humana. Les lluites primordials entre caos i cosmos, les accions de potències demiúrgiques sotmeses al dictat d'un *nous* diví superior, les teogonies que encimbellen una parella divina superior a la resta del panteó,

les llargues aventures i desencontres entre divinitats anorreades i que revifenen... tot plegat és absent de la Bíblia, que mai no traspasa el llindeu del Déu transcendent. La Bíblia no és un llibre especulatiu sobre Déu, al marge del món, o sobre la divinitat concebuda i tractada en si mateixa, o sobre el món celestial isolat del món dels homes. El primer verset bíblic situa a peu d'igualtat el cel i la terra, el cosmos de dalt i el cosmos de baix, allò que és inaccessible als humans i aquell espai que Déu destina a l'home que encara ha de crear. Fins i tot el cosmos de sota, el món de les profunditats, simbolitzat pel mar i per Leviatan, el monstre del caos que el domina, és un espai que no s'escapa a l'omnipotència divina. Així ho expressa el Salm 139,8: «Si pujava dalt al cel, hi ets present, si m'ajeia als inferns, també t'hi trobo».

El relat bíblic s'inicia amb la creació i es perllonga com un *continuum*, talment que el relat està concebut com una història, la història sagrada: una història narrada per un text revelat i, per tant, sagrat. De fet, fins i tot la història mítica i primordial de la humanitat (la creació, el pecat, el primer crim, el diluvi, la repoblació de la terra, la torre de Babel) (Gènesi 1-11) és escandida per les taules genealògiques, que assenyalen la successió humana des d'Adam fins a Abraham, passant per Noè i els seus tres fills (Sem, Cam i Jàfet), a partir dels quals «es va poblar tota la terra» (Gènesi 9,19), ja que a partir d'ells «vénen les nacions que es van dispersar per la terra després del diluvi» (Gènesi 10,32). De fet, l'aliança amb Noè determina la història de la humanitat, la qual torna a començar després que la terra ha quedat plena de violències, i el diluvi assenjala, en darrer terme, més que un càstig, un nou inici a partir d'una petita resta (vegeu Gènesi 6,13). La nova oportunitat donada a la humanitat i a una història diversa s'exemplifica amb el senyal de «l'arc en els núvols», el qual manifesta l'aliança perpètua «entre Déu i tots els vivents, tots els qui viuen a la terra» (Gènesi 9,16). La humanitat retroba el seu lloc en la creació, malmesa per la malícia de l'agressió i per un mal buscat i desitjat (Gènesi 6,5). Aquesta és la condició de possibilitat de la història, la clàusula fonamental perquè el futur tingui futur: que l'objectiu del quefer humà sigui la construcció d'una civilització, i no la destrucció recíproca d'uns éssers dominats per

l'odi. Per això, Gènesi 1-11 constitueix una història de la humanitat *avant la lettre*, una història de la violència que cal evitar i del bé que cal promoure.

El text bíblic es forja, doncs, des del primer moment com una conjunció de temps històric i de relat, per dir-ho a la manera de P. Ricoeur. Pel fet de ser dins el temps (recordo que, segons el calendari jueu, l'any 2002 és l'any 5763 des de la creació del món!), el relat bíblic no distingeix entre pre-història i història, sinó que la mirada vers el passat queda definida per aquell *In principio* inicial. Per això, entre Gènesi 11 i Gènesi 12 no hi ha cap salt en el text, com, de vegades, des d'una exegesi basada en una concepció positivista de la història, s'ha volgut presentar. D'altra banda, els elements simbòlics i metafòrics, altament poètics, que permeabilitzen Gènesi 1-11, palesen un arrelament extraordinari en la vida concreta de la persona i de les societats humanes, fins al punt que aquí el llenguatge mític resulta ser el més històric dels llenguatges, si entenem per «històric» el llenguatge que pretén descriure amb més precisió les coses i els fets. És a dir, la realitat del món i dels esdeveniments que l'afaiçonen són ben presents en la intencionalitat que hi ha darrere els primers capítols de la Bíblia. En l'escriptura bíblica, sempre es compleix l'axioma epistemològic de la moderna ciència històrica: «La història és inseparable de l'historiador» (H. I. Marrou).

El desplegament històric no es deturarà fins a l'exili de Babilònia. Des de la creació del món fins al captiveri babilònic del rei Jeconies, obligat a restar lluny del seu país —aquella terra promesa a Abraham i donada a Israel després de la travessa del desert—, el relat és una il·lació sense interrupcions assenyalada per les aliances i els períodes històrics que aquestes distingeixen: una família (d'Abraham fins a Moisès), un poble (de Moisès fins a David), una nació (de David fins a la deportació babilònica). Aquí, en el c. 25 del Segon llibre dels Reis es detura el relat històric del Primer Testament. La relectura del Segon llibre de les Cròniques, significativament, fa un pas més enllà i inclou el decret de Cir, que permet un nou començament, tutelat, però, per l'imperi de torn.

El Nou Testament, pel seu costat, reprendrà l'esquema històric com a eina d'interpretació i l'aplicarà no a un poble sinó a un fill d'aquest poble, descendent de Jeconies, de David i d'Abraham (Mateu 1,1-17) i, en última instància, d'Adam i de Déu (Lluc 3,23-38). La genealogia amb què s'obre el Nou Testament indica que el *continuum* no s'interromp. El pròleg joànnic, que es mou entre la Paraula eterna i encarnada, vol reexplicar, com fa el llibre del Gènesi, el pas entre creació i història. En una paraula, la vida de Jesús, home entre els homes, plançó de la nissaga d'Israel, queda fermament arrelada en la història humana que Déu ha acompanyat des dels seus inicis. Els relats evangèlics, fins i tot el de Marc, que no té genealogies ni pròleg, però que comença amb una citació que relaciona Jesús i el Baptista amb la profecia d'Isaïes, parlen de Jesús amb categories històriques. Lluc, el més intuïtiu, emprarà els models de la historiografia grega per a elaborar un gran arc que arrenca de Jerusalem, amb l'aparició de l'àngel al sacerdot Zacaries al temple, i s'estén fins a Roma, lloc d'anunci de Jesucrist a càrrec d'un Pau coratjós i lliure, model de missatger cristià.

El temps del relat històric és el passat. El temps de la profecia i de l'apocalíptica és, en canvi, el futur. Certament que hi ha profecies en els arcs històrics que hem descrit, tant del Primer com del Nou Testament (recordem la profecia de Natan o les profecies de Jesús relatives a la fi del món), i és veritat que la història es projecta sempre cap al futur (en la tradició jueva, els llibres que van de Josuè a Segon de Reis són anomenats «profetes primers»), però els oracles profètics per excel·lència són els dels grans profetes d'Israel. La profecia mira el present i el futur a grans línies, sense presses ni pauses, sabedora que, tard o d'hora, allò anunciat es realitzarà. Els profetes no són escriptors d'una història lineal i continuada; més aviat comuniquen el disseny de Déu i obren una finestra, gran o petita, al present immediat o al futur llunyà, a un fragment de la història humana. Més que el gran relat els interessa un moment, un fet, un problema, que la paraula de Déu, comunicada sense gaire precaucions, il·lumina i esclareix. El profeta és un home arrelat en la història del poble, que es converteix en una veu crítica d'un present viscut vers el futur. El pas subsegüent, el representat per l'apocalíptica, serà el del futur viscut en el present.

L'apocalíptic porta els dolors i el pes de la història amb feixuguesa. Viu moments difícils, i sap que la seva única confiança es troba en Déu, el Senyor de la història, el qual la condueix, sovint de manera paradoxal, cap a una plenitud que només ell coneix. La història és lloc de sofriment però no de desesperança, espai de lluita però no de derrota, àmbit de conflicte però no de dissolució. L'apocalíptic sap que hi ha un futur esplendorós, ja que les promeses de Déu no fallen, però aquest futur es troba més enllà de la història present. Ell anhela la fi de la història, perquè coneix o intueix que Déu té decidit d'acabar-ne el curs. Per tant, el llibre de Daniel o l'Apocalipsi de Joan no són protestes contra la història, sinó clams a favor del Déu de la història perquè estableixi, aviat i definitivament, el seu Regne, i porti la història al seu final. Potser per aquest motiu el llibre de l'Apocalipsi tanca formalment, i en la majoria de manuscrits de la Vulgata també materialment, el relat bíblic. Text i història acaben plegats la seva comesa.

EL DIÀLEG AMB LES CIÈNCIES HUMANES

Arribats en aquest punt, estem en disposició de mostrar l'encaix entre text bíblic i ciències de l'esperit o hermenèutiques o humanes. Les reflexions anteriors condueixen directament a constatar la relació que aquestes mantenen amb la Bíblia. La relació es pot formular de dues maneres. D'una banda, els camps propis de la sociologia, l'antropologia cultural i la psicologia-psicoanàlisi cobreixen, a l'ombra de la història, no poques parcel·les del text bíblic. D'altra banda, aquest fet legitima l'aplicació de les ciències humanes a la comprensió de la Bíblia i afavoreix, per tant, l'aparició de noves aproximacions al text. Aquestes aproximacions han rebut carta de ciutadania en l'exegesi catòlica ran del document «La interpretació de la Bíblia en l'Església», de la Pontifícia Comissió Bíblica, publicat l'any 1993. El fet que la Bíblia sigui història i relat promou la interacció amb les ciències que s'ocupen de la història i constitució de persones i col·lectivitats, d'individus i grups socials.

La primera constatació a fer és que la Bíblia no és una obra d'autor, d'un o de diversos autors, sinó que és una biblioteca heterogènia i diversificada quant a gèneres literaris, medis socials d'origen i condicions històriques d'emmarcament, que s'ha format en el decurs d'un grapat de segles, l'arc temporal que s'estén, per exemple, entre el Càntic de Dèbora (Jt 5) (segle XI aC) i la Segona carta de Pere (segle II dC). Una biblioteca de formació mil·lenària com la bíblica, culturalment dual (el món semita i el món hel·lènic) i geogràficament complexa (es mou entre Roma i Mesopotàmia, el Mar Negre i el Nil), presenta una problemàtica social i sociològica de gran amplitud. La història social dels diversos àmbits on el text neix i creix inclou l'estudi de les coordenades polítiques, econòmiques, socials i religioses que configuren les societats i els grups de pertinença. Les condicions socials de l'existència han de ser interpretades i igualment han de ser explicats els comportaments socials actius en els diversos medis de formació dels textos. El mètode historicocrític ja s'havia ocupat de preguntes relacionades amb els medis socioculturals (el *Sitz im Leben*) que expliquen l'aparició dels gèneres literaris. A partir dels anys setanta, però, la sensibilitat «social» en la lectura del text ha augmentat considerablement, i això ha obert noves perspectives en totes les àrees d'estudi. Val a dir que la història de la comunitat de Jesús (G. Theissen) o de les comunitats paulines (W. Meeks, B. Blomberg) s'ha vist particularment enriquida amb l'aproximació de tipus sociològic, aplicada amb notable llibertat en relació amb els models heurístics provinents de les ciències socials. La diferència fonamental rau en el fet que la pregunta exegètica com a tal, és a dir, la interpretació del text, ha acompanyat la recerca que comentem, i això ha evitat treballar amb simples transposicions de mètodes, la qual cosa hauria limitat i empobrit la recerca. Amb el pas dels anys, autors pioners com Theissen han integrat cada vegada més les seves anàlisis dins les qüestions literàries i teològiques que han configurat la història de l'exegesi feta segons el mètode historicocrític. El resultat ha estat una major amplitud d'horitzó en la recerca i l'obertura de nous enfocaments. Un exemple bastarà. L'exegesi crítica, sobretot en l'àmbit alemany, s'havia ocupat, des de Reimarus, de clarificar les relacions entre Jesús i la comunitat primitiva

pel que fa a l'escatologia i l'apocalíptica. Per a no pocs estudiosos, Jesús hauria estat dominat per una concepció de tipus apocalíptic (*Naherwartung*), que hauria trobat una continuació en la comunitat primitiva, expectant davant la fi imminent i el retorn immediat del Fill de l'home. Davant, però, la no-arribada de la fi s'hauria anat creant una situació com a unitària, nova, caracteritzada per l'estabilitat, l'organització eclesial i l'assumpció clara del retard de la fi del món (*Parusieverzögerung*). Theissen reprèn aquest binomi típic de la recerca historicocrítica i l'aplica al contrast entre Joan Baptista, el profeta que anuncia el judici diví immediat, i Jesús de Natzaret, el profeta sorgit del cercle del Baptista que no comparteix, però, la visió d'aquest: Jesús corregiria les expectatives del Baptista i es decantaria per una escatologia no immediatista, és a dir, per un Regne que és inaugurat en el seu ministeri però que no queda condicionat per l'arribada immediata de la fi. Són òbvies les repercussions d'aquest plantejament en la consideració d'una comunitat primitiva, que hauria viscut de manera sectorial, i no central, la qüestió de la fi del món i del retorn del Fill de l'home.

Pròxima a l'aproximació sociològica es mou la que pren com a referència l'antropologia cultural. Mentre aquella estudia grups i societats des del punt de vista històric, socioeconòmic, o fins i tot institucional, l'aproximació antropològica es fixa en la tipologia humana activa dins les diverses societats i medis. Temes com ara els codis de valors, els mecanismes de control social, les concepcions al voltant de la família, la situació de la dona o dels infants, les relacions intrasocials (entre patró i client, o lliure i esclau), les nocions de sagrat i profà, les festes i l'oci, les tradicions i les llegendes, el folklore i l'etnografia... són elements que ajuden a comprendre la cultura en què es mou una societat determinada. L'objectiu final és el de construir «models» comuns a diverses cultures o que, si més no, permetin la comparació entre elles. I aquí hi ha un punt de dificultat, ja que sovint la recerca o l'aplicació de «models» es mou dins els paràmetres d'allò que ve donat prèviament o implica un cert fixisme i esquematisme en els resultats. D'altra banda, els estudis realitzats fins al moment present (J. Neirey, B. Malina) tendeixen a deixar en segon lloc la materialitat dels

textos, les seves estructures internes i els seus elements literaris singulars i específics. L'antropologia cultural no condueix tota sola a una comprensió global de la realitat del món i de l'home, encara que el camp cobert per aquesta disciplina sigui ampli i de gran riquesa. Així, per exemple, l'home bíblic és, en bona part, mediterrani i és cert que en les societats mediterrànies el codi de l'honor funciona com a llei sagrada i intangible, que cal tenir molt present en certs casos: perdonar les ofenses personals o bandejar el deshonor de rebre una bufetada a la cara parant l'altra galta són comportaments posats al límit en una societat que no tolera l'avergonyiment públic o que el considera una lesió greu de la dignitat que tothom ha de respectar. Jesús es mostra crític amb certes conductes que semblarien intocables des del punt de vista sociocultural, i que ell, en canvi, reformula en funció d'un nou tipus d'home, el que sorgeix d'un evangeli viscut. El missatge de Jesús contrasta amb els «models» corrents i admesos i afaïçona una nova forma de ser i de relacionar-se.

Hi ha una manera de ser que recorre tota la Bíblia i que troba una expressió vella i nova en el missatge de Jesús. De fet, moltes pàgines del text bíblic constitueixen una invitació a reflexionar sobre les maneres de viure i de reaccionar de la persona humana. Encara que la Bíblia no pretengui tractar explícitament tot allò que envolta el comportament humà, les seves pulsions i emocions, les seves angoixes i els seus desigs, els condicionants de les seves decisions i la història antiga i profunda dels personatges i la seves vides, és innegable que mantes observacions de tipus psicològic estan escampades pel text. Els múltiples horitzons de la realitat humana són talment presents en el text que la pregunta pels diversos «jo» que el poble troba respostes sorprenents. La realitat personal interior, la que configura els nusos volitius i emotius, les motivacions i la sensibilitat, traspua darrere uns textos que, per regla general, són sobris pel que fa a aquesta realitat. En efecte, els comportaments fàctics, comprovables en el mateix relat, formen el terreny fèrtil des del qual es pot accedir als estrats profunds de la personalitat dels actors que el configuren.

D'altra banda, les relacions entre els personatges estan plantejades de tal manera que la penetració psicològica assoleix no poques vegades una finor extraordinària. N'hi ha prou de llegir l'apassionant història de la successió al tron de David (Segon llibre de Samuel 7-Primer llibre dels Reis 2) per a entendre l'abast de les pulsions humanes en tota la seva amplitud: l'amor i l'odi, l'ambició i la clemència, la fermesa i la flacciditat, l'afalac i la maledicció s'hi barregen, sense que l'autor —anònim, com en tants altres casos— es proposi de descriure el món interior dels personatges. Potser per aquest motiu, no és bona una lectura «psicologitzant» dels textos, com si la clau d'interpretació fos la descoberta de les seves motivacions i dels seus pensaments ocults. Per exemple, és un procediment arriscat preguntar-se què pensava Jesús a l'hort de Getsemaní o quan patia el suplici de la crucifixió... En un registre completament divers, en canvi, és procedent reflexionar a partir del *text* sobre els vectors de l'experiència religiosa que hi són presents amb l'ajuda d'una teoria psicològica o psicoanalítica determinada, que procuri l'accés al món del símbol o al terreny de l'inconscient. Tanmateix, s'imposa una confrontació constant amb el conjunt del text bíblic i amb la seva lectura literal o primera, d'empremta historicocrítica, la qual té una funció de verificació de les diverses interpretacions. L'intent poc reeixit d'E. Drewermann convida a la cautela a l'hora d'establir analogies entre els eixos del text bíblic i els punts de força d'una psicologia de les profunditats. Potser més que aplicar sistemàticament un mètode heurístic definit, cal afinar la sensibilitat per tal de detectar allò que la moderna psicologia posa damunt la taula. Aquest camí es revela més fructífer que una lectura psicoanalítica de la Bíblia *stricto sensu*.

UN APUNT FINAL

Les ciències humanes són un estímul i un referent per a l'interpret del text bíblic. La Bíblia és paraula de Déu en llenguatge d'homes, i les grans qüestions de l'esperit humà hi són presents. Però també hi és present

la «petita» vida de les persones i de les col·lectivitats a l'interior d'un disseny històric de gran volada vehiculat mitjançant el relat, que n'és la forma literària bàsica. Els llibres sapiencials, de fet poc coneguts per a molts lectors del text, són, en aquest sentit, un bon exemple de la vinculació entre l'esperit humà i la paraula revelada. O, més ben dit, segons H. Duméry, entre l'esperit humà i la paraula reveladora, és a dir, el llenguatge que apunta vers algú i que alhora el manifesta, que l'indica i l'expressa. La Paraula descobreix sense malmetre, i empeny a l'acció i a la resposta sense que el compromís a favor d'ella es torni un pes feixuc i, en darrer terme, enemic de la llibertat. Ben al contrari, no hi ha res més lliure per a l'esperit humà que la crida que rep de Déu, la invitació suau i fresca com aquell ventijol que acarona el rostre del profeta (Primer llibre dels Reis 19,12). El vent huracanat, el terratrèmol i el foc són insuficients per a expressar el Déu que s'autolimita i es presenta davant l'home desposseït de la seva omnipotència. Aquesta és la gran i feliç paradoxa de l'encarnació: Déu escull lliurement de fer estada en les entranyes virginals d'una dona i vol, com a acte suprem d'amor, donar-se en una mort carregada d'ignomínia. Aquí, en la redempció de l'home, hi ha la gran revelació sobre l'ésser humà. Com ha escrit Joan Pau II, Déu revela l'home mitjançant l'home. I aleshores ens podem preguntar si, en darrer terme, el «lloc» de la revelació no serà el cor de l'home, de la humanitat, del món, aquell espai d'història i de llibertat, de paraula i d'amor, en el qual Déu és conegut i reconegut, en el qual la confessió de fe esdevé confessió d'una amistat oferta i corresposta. De fet, la Bíblia comença en un jardí regat per quatre rius i acaba en una ciutat on hi ha un sol riu, «el riu de l'aigua de la vida», que neix de Déu i de l'Anyell (Apocalipsi 22,1). L'un i l'altre són espais grans i bonics, que satisfan la fam i la set del cor de l'home. El text bíblic, paraula del Senyor, és un jardí ple de fruits saborosos, portadors de vida, que relliga el primer i el darrer jardí. Ho fa segurament mitjançant un tercer jardí, aquell en què Jesús fou sepultat i que testimonià la novetat lluminosa i resplendent del matí de Pasqua.

BIBLIOGRAFIA

ARTOLA, A. M.; SÁNCHEZ CARO, J. M.: *Biblia y Palabra de Dios* (Introducción al Estudio de la Biblia 2), Estella: Verbo Divino, 1989.

COLL I CALAF, M.: *Una filosofia del llenguatge religiós. Henri Duméry* (Estudis de Teologia i Ciències de la Religió 3), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Institut Superior de Ciències Religioses «Sant Fructuós», 2002.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE: *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Ciutat del Vaticà: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Sud-americana, 1948.

LADRIÈRE J.: *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi* (Bibliothèque de Sciences religieuses), París: Aubier-Montaigne, 1970.

MARROU, H. I.: *De la connaissance historique* (Points, Histoire), París: Seuil, 1975 (original 1954).

PUIG I TÀRRECH, A.: «La Bíblia en l'actualitat. Text i interpretació», en A. Bosch Veciana, *El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI* (Aula de Ciència i Cultura 14), Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell, 2001, pàgs. 63-76.

RICOEUR, P.: *Temps et récit*, 3 vols., París: Seuil, 1983-1985.

RIFKIN, J. P.: *The Biotech Century. Harnessing the Gene and Remaking the World*, Nova York: Putnam, 1998.

COL·LECCIÓ "LLIÇÓ INAUGURAL"

Títols publicats:

1. *Accés a Déu i societat d'avui*. J. M. Rovira Belloso
2. *Món intern i transcendència*. Jordi Font i Rodon
3. *Pensament cristià i ètica*. Gaspar Mora i Bartrés
4. *Cultura cristiana i compromís polític*. Fernando Álvarez de Miranda
5. *La missió de l'Església en el món*. Salvador Pié
6. *L'Església i la ciència: de Galileu als nostres dies*. Joan Busquets Dalmau
7. *Experiència estètica, experiència ètica i experiència religiosa*. Pere Lluís Font
8. *Els grans reptes del segle XXI*. Joan Esquerda Bifet
9. *El progrés: de la ciència a la teologia*. David Jou
10. *Evangelis i sentit de la vida*. Josep Oriol Tuñí
11. *La Bíblia i les ciències humanes*. Armand Puig i Tàrrach



INSTITUT
D'ESTUDIS
ILERDENCS

Fundació Pública de la Diputació de Lleida