

PER QUÈ CREC?



Jordi Porta i Ribalta

PER QUÈ CREC?

Jordi Porta i Ribalta

© del text, l'autor
de l'edició, IEI
1a edició, abril de 2004

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: Artgràfic SL
ENQUADERNACIÓ: Fontanet

ISBN: 84-89943-76-1
Dipòsit legal: L-444/2004

PER QUÈ CREC?

Jordi Porta i Ribalta

Lliçó inaugural de
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREL)
Curs 2003-2004

12

QUÈ VOL DIR CREURE?¹

He d'advertir que la meva intervenció en aquest inici de curs no vol dir que estigui especialment qualificat per a dirigir-los la paraula sobre el tema que m'han encarregat. No he estudiat pròpiament teologia ni ciències de la religió. Com la majoria de mortals, sóc una persona que simplement intenta reflexionar sobre la seva experiència i la pròpia vida i la dels altres. I és en aquest sentit que l'encàrrec de fer-los aquesta conferència m'ha motivat per a dir en veu alta el resultat de la meva reflexió, acompanyat intel·lectualment de diversos autors que m'han influït en l'orientació del meu itinerari personal. És bo, de tant en tant, parar-se per repensar el motius profunds de la nostra activitat quotidiana, és a dir, allò que en un llenguatge més ampulós diríem la recerca de sentit de les nostres accions, de la nostra vida. És des d'aquesta perspectiva que m'ha semblat estimulants l'ocasió per plantejar-me la pregunta que dóna el títol a la meva exposició: què vol dir creure, o més específicament, per què sóc cristià?

Crec recordar que una pregunta similar li van formular al teòleg Karl Rahner ja fa una colla d'anys i, davant la sorpresa de l'auditori que esperava una dissertació teològica d'alta volada i unes raons profundes, va respondre senzillament que era cristià perquè els seus pares també ho eren.

És cert que aquesta primera resposta té un origen clarament comunitari i, en certa manera, hereditari en la majoria dels cristians. No en tots, evidentment. Però el fet d'haver nascut en un context on la confessió cristiana es vivia amb naturalitat és motiu suficient per haver adoptat el marc de referències del nostre ambient familiar i immediat. Això no vol dir, però, que en una societat com la nostra societat actual, que és plural

1. Aquest text respon en bona part al presentat en una sessió de l'associació barcelonina «Espai Obert», que anava precedit de la mateixa pregunta.

i que obliga al desvetllament de l'autonomia personal, és a dir, en una societat on és indispensable que la consciència esdevingui autoconsciència crítica, les conviccions són progressivament assumides per un procés de maduració personal. Les influències de la nostra educació inicial han de ser interioritzades progressivament. Tots sabem que l'objectiu d'una bona educació és que esdevingui autoeducació. En definitiva, que es converteixi en recerca constant dels fonaments i de la justificació d'allò que dóna sentit a la fe, en aquest cas cristiana, viscuda, això sí, comunitàriament.

Des d'aquesta segona perspectiva, la fe cristiana, en tant que persona adulta, és per a mi una recerca de sentit de la pròpia vida a través de donar-la als altres, seguint l'exemple de Jesucrist. Insistiré en aquesta definició més endavant, però m'agrada ressaltar d'entrada que, en el fons, és fer realitat una paradoxa. Trobar el sentit a la vida a través de lliurar-la als altres implica fer una experiència personal profunda que suposa descobrir que la «centralitat» de la persona està fora d'un mateix i ens transcendeix.

ELS PILARS DE LA NOSTRA FE

Però tot això per als cristians té un llenguatge més precís per tal d'entendre-ho vitalment: la vida de Jesucrist i el testimoni que se n'ha recollit al llarg de la història.

En aquest sentit, sempre vàrem aprendre que la fe cristiana té dos pilars fonamentals: l'Escriptura, testimoni escrit d'uns esdeveniments que ens mostren la presència de Déu en la història, i la Tradició, continuïtat de la comunitat cristiana en el temps, de l'Església com a dipositària de la veritat revelada. Analitzem una mica aquests dos pilars.

L'*Escriptura* és la primera font de la revelació de Déu, però no ens dóna pistes d'una manera lineal sinó que, en el marc específic dels gèneres

literaris que utilitza, necessita interpretació. En això seguiré, des d'una perspectiva molt modesta, a Paul Ricoeur, que és una persona que em va influir ja fa anys en l'anàlisi i el tractament del llenguatge. Una de les facetes del seu treball filosòfic s'inscriu en el debat, especialment viu en la dècada dels seixanta del segle XX, de l'anàlisi del llenguatge, en el qual, com ell mateix diu:

«C'est là que se croisent les investigations de Wittgenstein, la philosophie linguistique des Anglais, la phenomenologie issue de Husserl, les recherches de Heidegger, les travaux de l'école bultmannienne et les autres écoles d'exégèse néo-testamentaire, les travaux d'histoire comparée des religions et d'anthropologie portant sur le mythe, le rite et la croyance, —enfin la psychanalyse».²

Ricoeur és un dels tractadistes d'això que els savis en diuen hermenèutica i que nosaltres en direm simplement interpretació.

«Nous entendrons toujours par hermenéutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte».³

La característica fonamentalment definitòria de l'esser humà és la seva capacitat d'establir, en la relació amb la naturalesa i amb els altres éssers humans, una mediació simbòlica significativa que és allò que en diem el llenguatge. A través d'uns signes escrits o d'uns fonemes orals expressem conceptes abstractes, valors ètics, sentiments, descripcions empíriques, etc. Però els signes i símbols del llenguatge poden ser unívocs, és a dir, que senyalin sense error allò que volen indicar; equívocs, és a dir, que puguin indicar al mateix temps dues o més coses

2. *De l'interpretation*, SEUIL, 1965.

3. *Ídem*.

diferents; i multívocs, és a dir, que puguin indicar una realitat sobre la qual el llenguatge, ja específicament simbòlic, té dificultat d'accedir-hi directament i, per tant, tria una estratègia més complexa que necessita interpretació.

«J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier».⁴

És aquesta la particularitat del llenguatge simbòlic segons Ricoeur.

«Le symbolique, c'est l'universelle médiation de l'esprit entre nous et le réel; le symbolique veut exprimer avant toute chose la non immédiateté de notre appréhension de la réalité».⁵

Aquesta darrera frase és fonamental: amb el llenguatge simbòlic manifestem la no-immediatesa de la nostra aprehensió de la realitat. I entrant en la qüestió de la nostra temàtica d'avui, hem de convenir que hi ha sempre un problema hermenèutic, d'interpretació, en el cristianisme. Com veurem més endavant, en la comunitat eclesial institucionalitzada és una funció normalment delegada a qui té autoritat per fer la interpretació ortodoxa, és a dir, al magisteri eclesiàstic. Però aquesta és una de les qüestions a revisar en la marxa i funcionament de la comunitat cristiana actual. La delegació de responsabilitats pot significar el reconeixement de l'autoritat moral, però també pot implicar la renúncia a exercir el paper que correspon a tot membre de la comunitat i a deixar-se portar per la simple comoditat. Ja ens diran què cal fer, com hem de pensar, com hem d'interpretar els testimonis i els textos. «Doctores tiene la Iglesia», que recorda la dita popular. I en

4. *Le conflit des interpretations*, SEUIL, 1969.

5. *De l'interpretation*, SEUIL, 1965.

canvi, la qüestió interpretativa, per a cada persona adulta, encara que pugui semblar que genera inquietud i inseguretat, és un desafiament indispensable. A l'arrel, aquest problema hermenèutic en el cristianisme prové d'una proclamació, d'una prèdica originària segons la qual, en Jesucrist, Déu se'ns ha aproximat d'una manera decisiva. I aquest misteri ens posa en el nucli mateix del valor del símbol.

Ricoeur fa un recorregut intel·lectual sobre el símbol i la interpretació en altres àmbits a més de l'àmbit religiós. Posa l'exemple i descriu tres formes típiques de llenguatge simbòlic: el llenguatge en tant que eina de la psicanàlisi, el llenguatge en tant que expressió poètica i el llenguatge com a manifestació de la transcendència, del fet religiós.

En la psicoanàlisi, indica Ricoeur, el pacient explica coses que el metge ha d'interpretar en el sentit que ha d'arribar a allò que no diu a partir d'allò que diu. I aquí hi ha una característica fonamental del llenguatge simbòlic: l'única manera d'arribar a allò realment significatiu i que el pacient no diu és justament a través del que està dient.

«C'est le rêve qui, toute question d'école mise a part, atteste que sans cesse nous voulons dire autre chose que ce que nous disons; il y a du sens manifeste qui n'a jamais fini de renvoyer à du sens caché; ce qui fait de tout dormeur un poète».⁶

En el llenguatge poètic passa una cosa semblant. El poeta vol expressar unes coses que no troben el vehicle adequat en el llenguatge directe i, diguem-ne, normal.

«L'imagination poétique ne se réduit nullement à ce pouvoir de former un portrait mental de l'irréel; l'imagerie d'origine sensorielle sert seulement de véhicule et de matériau à la puissance verbale dont l'onirique et le cosmique nous

6. *Ídem.*

rendent la véritable dimension. Comme dit Bachelard, 'l'image poétique nous met à l'origine de l'être parlant'; l'image poétique, dit-il encore, 'devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime'. Cette image-verbe, qui traverse l'image-représentation, c'est le symbole».⁷

Hi ha multitud d'exemples, però deixeu-me citar-ne un parell que pel tema que estem tractant em semblen adients. En el poema *Setmana Santa*, Espriu ens diu:

«Potser creieu
gens de fiar
uns ulls que tant
han estimat?
La vella deu
calma la set?
Al llarg del freu
calla la veu
de l'antic cant.
No veig pas res
al meu davant,
ran de l'avenc.
Però comprenc
que cal voler
lúcid, sencer,
il·limitat,
mai més sotmès
a pors, al pes
de les raons
d'autoritat,

7. *Ídem.*

ben arrelat
en sòlid fons,
el lliure dret
de preguntar».

O Carles Riba, al final de *Els tres reis d'Orient*, quan ens diu:

«Els camellers rondinen
I els secretaris abominen
De no saber tanta esperança on va.
Déu, però, en cada instant, és un pur començar»

I al final també de *Les elegies de Bierville* diu:

«Saber-nos, jo i Qui no em deixa,
Fills tots dos de la pau, en la discòrdia engendrats
contra la Indiferència...
home entre els homes jo, déu contra els déus el meu Déu!».

És difícil expressar d'una altra manera allò que ens suggereixen aquests versos

O quan Pablo Neruda diu:

«Porqué el hombre és más ancho que el mar y que sus islas
y hay que caer en él como en un pozo
para salir del fondo con un ramo de aguas secretas
y de verdades sumergidas»,

no està fent una definició de l'home, però ens està explicant característiques de la naturalesa humana que una simple definició científica no ens podria fer accessible. I aquesta és la virtualitat del llenguatge simbòlic.

I arribem al que realment ens interessa avui: el llenguatge religiós intenta expressar allò que, en el fons, és inexpressable: la realitat de Déu, i, per tant, la necessitat del símbol i de la interpretació és consubstancial a la seva pròpia finalitat. La revelació de Déu a través de Jesucrist ens el fa tangible a través de la vida lliurada per amor i amb gratuïtat, explicada mitjançant el testimoni escrit dels Evangelistes. La traducció del seu exemple a la nostra vida quotidiana necessita una interpretació constant que doni sentit a cadascuna de les nostres conversions personals i a la revisió permanent del nostre comportament. Dos mil anys d'història del cristianisme requereixen un esforç constant de reinterpretació segons les exigències del nostre temps. El treball teològic i les homilies en les celebracions litúrgiques realment comunitàries haurien de servir justament per a això.

Tot això suposa aquell esforç d'autonomia personal i de maduració que indicava al principi. I aquest esforç implica sentir-se més «desamparat», sobretot en aquelles consciències que estaven acostumades a la «direcció» espiritual que massa sovint estalviava la feina d'assumpció personal i crítica d'acord amb l'experiència que cadascú li ha tocat de viure en relació amb el seu espai i amb el seu temps concret. Era una actitud relativament lògica en una societat «blindada», religiosament parlant, com va ser, per exemple, la dels anys del nacionalcatolicisme del règim franquista. Però en una societat plural, on l'adscripció religiosa és una opció entre d'altres presents en la vida quotidiana, es fa més necessària l'afirmació cristiana com el resultat d'una interiorització personal i conscientment acceptada. I aquest procés, aquest itinerari personal i espiritual, pot produir ansietat.

Ramon Maria Nogués i Teresa Losada ho caracteritzen com la por al canvi:

«A qui necessita molta seguretat externa (en la mesura que en té poca de personal), qualsevol canvi li suggerirà indefensió i amenaça, per la qual cosa instintivament tendirà a oposar-se a tot allò que impliqui variacions. Per

això les tradicions religioses treballen amb una referència ambígua que cal tenir molt present: d'una banda invoquen justificadament la tradició original, però la invocació literal d'aquesta tradició pot precisament negar la possibilitat que tal tradició esdevingui font de vida per a les successives etapes que la història obre. En la tradició catòlica, per exemple, hi ha en els documents oficials una tendència a repetir que el que es diu és el que ja s'havia dit, cosa que és certa en alguns temes però molt inexacta en altres, simplement perquè s'ha canviat».⁸

Una fe adulta, per tant, implica l'autonomia i la interiorització del missatge evangèlic de forma que esdevingui forma de vida i sigui conseqüència d'una conversió personal i constant. La inserció en la comunitat de fe, la comunitat cristiana, serveix per fer camí junts i acollir l'experiència dels altres. De vegades pot significar la correcció fraterna. Però, en qualsevol cas no estalvia del procés personal d'assumpció de la pròpia responsabilitat.

I aquí entrem en el segon pilar: *La tradició*. La presència de l'Església com a dipositària del Testament en el curs de la història és l'accent posat pel catolicisme. Ja recorden que la reforma protestant posa en dubte el valor d'aquest segon pilar. En tot cas, ara no entrarem en aquest conflicte sinó que ens limitarem a exposar les condicions que, a parer meu, podrien donar validesa justament al fet comunitari en la transmissió de la fe.

En aquest sentit, també recolzaré en un autor conegut: Emmanuel Mounier. Com vostès ja deuen saber, Mounier va ser un autor que va combinar la reflexió filosòfica amb el compromís social i polític. No s'hi val, diria ell, a atribuir-se el paper de pur observador de la realitat sense implicar-s'hi activament: *l'esdeveniment és el nostre mestre*

8. *Fonamentalisme i actitud crítica en l'experiència religiosa*, CLARET 2003.

interior, com havia escrit. Fundador del moviment conegut com a *Personalisme comunitari*, defensava el concepte de persona contraposat al d'individu, ja que segons ell l'esser humà només es realitza en la mesura de la seva inserció en una comunitat.

«Si nous avons défini la personne et l'individu comme deux pôles opposés, l'un vers le haut, la lumière de l'être et l'ouverture aux autres, l'autre vers les bas, l'obscurité de l'avoir et la fermeture sur soi, nous devons ajouter que nous sommes sans cesse tirillés de l'un à l'autre, ne pouvant évacuer complètement un fond d'opacité, unes certaine indisponibilité, que révèle le contenu dramatique de notre existence.»⁹

Des d'aquesta perspectiva, parlar de persona i comunitat és un pleonasma, ja que el concepte de persona és indestruable del fet comunitari.

«Ainsi, l'affirmation la plus haute de la personne singulière coïncide avec l'édification la plus large de la communauté».¹⁰

L'individualisme insolidari seria la cara oposada al concepte de persona que proclama Mounier. Al mateix temps, tenia una fidelitat irrenunciable a la seva fe cristiana, viscuda en el combat de les idees i esdeveniments de l'època que li va tocar viure. Va morir als quarantacinc anys, el 1950, com a conseqüència de les vagues de fam que havia protagonitzat durant la dominació nazi de França, segons diuen els seus biògrafs.

En el transcurs de la seva reflexió, retindré ara una distinció que ell feia i que em sembla fonamental pel tema que estem tractant. Em refereixo

9. MOUNIER, PUF, 1966.

10. *Ídem*.

a la distinció entre ideologia i cristianisme. Segons Mounier, el cristianisme no és una ideologia.

Potser val la pena fer una petita incursió, en allò que entenem per ideologia. Nascut el terme en l'època napoleònica com a «ciència de les idees», més modernament hem anat entenenent per ideologia aquell conjunt d'idees i valors que, amb una certa coherència interna, intenten orientar la nostra vida quotidiana més enllà de les certituds científiques. És a dir, ideologia i ciència són dues aproximacions diferents però complementàries a la realitat. Probablement, les coses més importants de la vida s'escapen de la seguretat, encara que sempre relativa, que ens ofereix la ciència. Per exemple, l'amistat, l'amor, el compromís social i polític, el sentit de la nostra existència, etc., tenen un fonament que no podem validar amb les metodologies i aproximacions científiques. Per tant, la ideologia no és una deformació desgraciada del pensament humà sinó una necessitat vital. Circumscribita en l'àmbit polític, la ideologia seria la formulació d'un model de societat que serveixi millor al desenvolupament humà. Malgrat que després de la caiguda del mur de Berlín hi ha hagut qui ha pronosticat la «Fi de la història», és a dir, l'acabament de la necessitat de formular ideologies i a acceptar resignadament l'únic pensament possible, la simple observació del que passa en el món ens crida a no acceptar aquesta interessada afirmació i a no deixar a la fatalitat de la història la multitud de desequilibris, injustícies i malbarataments de recursos que ens interpel·len en la societat actual.

Cal distingir, a més, entre la ideologia com a referent personal i conscient, construït a partir de la pròpia reflexió i de la pròpia experiència, i la ideologia «ambiental», dominant en una societat, que es tradueix en hàbits i costums col·lectius consolidats i presents en la vida social. En aquesta segona forma, la ideologia es viu sovint inconscientment.

El cristianisme és, llavors, una ideologia? Mounier, com hem vist, diria que no. El missatge cristià està més enllà o més ençà de les opcions ideològiques, tot i que no té altra alternativa que encarnar-se en elles.

El cristianisme no és una ideologia, però s'encarna en la història «ideològicament». O dit d'una altra manera, s'encarna en la cultura de cada espai, de cada temps i de cada persona, com a l'expressió temporal que tenen el pobles i les persones per donar sentit a la seva existència i proposar-se projectes de futur. No entrarem ara en la distinció entre cultura i civilització. És una distinció que alguns caracteritzen d'aquesta manera: d'una banda, la civilització com una empresa utilitària de dominació de les forces de la natura i, d'altra banda la cultura com una tasca desinteressada, idealista, de realització de valors. Deixem, per tant, aquesta distinció que té difícils perfils i costa d'assenyalar fronteres entre una i l'altra. El que ens interessa ara és remarcar que les exigències de cada època tenen una influència decisiva en la manera de viure el cristianisme, és a dir, en la manera d'«encarnar-se» en cada situació.

Aquesta encarnació és inevitable i necessària per tal de fer operatiu el missatge cristià d'acord amb la sensibilitat de cada moment. Però al mateix temps, cada encarnació traeix d'alguna manera el missatge originari, molt més ric que les nostres concrecions. I per això, diria Mounier, el cristianisme ha de ser un procés constant d'encarnació, ruptura amb aquesta encarnació i nova reencarnació. I l'acceptació d'aquesta dinàmica històrica és allò que costa per a la consciència benpensant.

«Le devoir d'incarnation nous oblige sans chaque moment du temps à tenir ensemble les positions les plus contradictoires pour le bon sens, à mourir au monde en même temps qu'à nous y engager, à nier le quotidien et à le sauver, à nous affliger dans le péché et a nous rejouir dans l'homme nouveau, à ne compter de valeur qu'à l'interiorité, mais a nous répandre dans la nature pour conquérir la vie universelle à l'intériorité, à nous connaître la dépendance d'un néant et la liberté d'un roi, par dessus tout à ne jamais tenir aucune de ces situations partagées

11. *L'affrontement chretien*, 1945.

pour substantiellement contradictoire ni pour définitivement résoluble dans une expérience humaine». ¹¹

Mounier, per tant, ens posa de relleu l'esqueixement espiritual, aparent almenys, de la vida humana i ens adverteix que intentar obviar-lo és una forma d'inconsciència. La manca d'autocrítica a la llum de l'Evangeli i les seguretats excessivament tranquil·litzadores no són bones companyes de viatge per a l'aventura que suposa la vida humana.

Deixin-me posar un exemple concret en el terreny visible històricament i de caràcter col·lectiu i més polític: ni la «democràcia cristiana» ni els «cristians pel socialisme», tot i ser concrecions històriques, probablement necessàries, de l'experiència cristiana d'uns grups de persones en el terreny polític, poden atribuir-se el fet de ser la traducció genuïna del missatge cristià. El cristianisme no ofereix una solució «tècnica» als problemes d'organització de la societat per tal que esdevingui més justa, més humanitzadora. Ningú té l'exclusivitat de la veritable concreció en la vida social de les exigències que es desprenen de l'Evangeli. I aquest implica el reconeixement del pluralisme d'opcions ideològiques a l'interior de la comunitat cristiana. Per això, l'Església és plural i necessita del diàleg interior per tal d'enriquir les diverses experiències en la mesura que cap pot considerar-se l'única que està legitimada.

«Il est vrai que les chrétiens, comme l'Eglise, vivent dans des circonstances historiques de fait qui les obligent, pour assurer leur présence au destin commun des hommes, d'avoir envers les forces politiques régnautes une certaine politique. Mais son choix est affaire de jugement historique. Il n'engage pas la vérité éternelle du christianisme, bien qu'il cherche à servir l'esprit du christianisme en même temps que la cité. C'est pourquoi il répugne à l'esprit de l'Eglise que l'on accole le mot «catholique» à une entreprise catholique quelconque, ou que l'on se conduise de manière

à laisser entendre que le catholicisme est lié à telle politique, à telle partie du monde, à tels moyens déterminés». ¹²

Un tercer pilar: *el testimoni*. Per a molts, l'autèntica transmissió de la fe ens ha arribat a través del testimoni personal de persones que han convertit la propia vida en allò que dèiem més amunt: una recerca de Déu a través de donar-la als altres seguint l'exemple de Jesucrist. Una recerca vol dir que no es tenen seguretats cofoïes i que es necessita la companyia dels altres, la comunitat, que també cercen al teu costat. Donar la vida als altres seguint l'exemple de Jesucrist suposa el gran repte del cristianisme: «estimeu-vos els uns als altres com jo us he estimat». La recerca de Déu, en definitiva, implica que hi ha quelcom que ens trascendeix, ens crida i ens estira cap a formes de vida més plena. Quan tot això és viscut intensament per algú que tenim proper, veiem millor que en els textos la qualitat d'aquesta crida.

L'essència del cristianisme, per tant, estaria en la gratuïtat, o dit en paraules del teòleg Lluís Duch, en la paràbola del bon samarità:

«Mitjançant la paràbola del bon samarità podem copsar que el nucli fonamental del cristianisme consisteix en l'apropament a l'altre, en el reconeixement de l'altre com a pròxim, com a proïsme, com algú fins ara desconegut, estrany, allunyat i, potser fins i tot, enemic, però que de fet és imprescindible, essencial per tal que jo sigui algú que em vagi situant en la proximitat de Déu, és a dir, en l'àmbit de la *fraternitat*». ¹³

Jesucrist, des d'aquesta perspectiva, representa una certa ruptura respecte de les tradicions religioses anteriors. L'aspiració humana a

12. *Politique confessionnelle*, MOUNIER, 1945.

13. *Reflexions sobre el futur del cristianisme*, 1999.

formular-se preguntes que no troben suficients les respostes que faciliten les certituds científiques o l'evidència de les coses tangibles, es troba en quasi totes les cultures. En totes les cultures hi ha històricament una certa crida a la transcendència. Totes les religions intenten apropar-nos a una realitat inabastable. Però potser el cristianisme representa una certa revolució en aquesta aproximació. Tal com diu Ramon Maria Nogués,

«Jesús protagonitzà un dels més vigorosos descentraments religiosos de la història. Parlo de descentrament en el sentit de treure del centre habitual de referències, de destarotar i descol·locar. Jesús parla d'un Déu no solemne (descentrat dels poderosos), d'un Déu laic (descentrat dels religiosos professionals), d'un Déu proper als pobres (descentrat dels benestants), d'un Déu compatible amb l'estrangeria (descentrat ètnicament), d'un Déu proper als pecadors (descentrat del moralisme), i d'un Déu de l'altra cleda (descentrat de les ortodòxies)».¹⁴

Fer actuals aquests descentraments és probablement un dels grans reptes del cristianisme contemporani.

LES FASES HISTÒRIQUES

Tota associació, tot moviment, té inevitablement fases de desenvolupament. Jo en ressenyaré aquí fonamentalment tres. En la primera es formulen els seus principis originaris. És la fase de la força espiritual, del profetisme, de les grans personalitats impulsores. És el moment dels «Pares espirituals». En la segona, el moviment s'institucionalitza, distribueix funcions, estableix jerarquies, intenta adquirir eficàcia

14. *Déu, religions, esglésies*, 2000.

organitzativa. En la tercera fase es corre el risc de la decadència. Hi ha allunyament de les intuïcions originàries, les estructures es fan més rígides, es consoliden interessos particulars per al manteniment de l'estructura institucional.

Això que passa a tot arreu també ha passat i passa a l'Església. En els dos mil anys d'història s'han repetit aquestes fases com onades successives que convé reconèixer. És per això que cal estimular la capacitat autocrítica i cal renovar el procés d'encarnació-ruptura-reencarnació del què parlàvem més amunt.

Un exemple de la primera fase, com l'inici d'una onada de frescor i de reencarnació en les noves exigències del seu temps, va ser la dècada dels seixanta amb la figura de Joan XXIII i el Concili Vaticà II. Va alimentar moltes esperances. Calia obrir portes i no enfortir muralles, dialogar amb la cultura del temps i no condemnar sense consideracions.

En la *Historia del Concilio Vaticano II*, Giuseppe Alberigo, comença el llibre amb un capítol titulat «El anuncio del concilio: de la seguridad del baluarte a la fascinación de la búsqueda»:

«Las circunstancias históricas les parecían a muchos inadecuadas para la convocatoria de una asamblea eclesial. Resultó inesperada, imprevista i sorprendente en casi todos los ambientes, empapados del clima de guerra fría y acostumbrados a la aceptación de un catolicismo inmóvil en sus certezas. El Papa, por el contrario, en la misma alocución de Enero (1959) se había referido a las «épocas de renovación»; según él, la Iglesia, y por tanto en primer lugar el catolicismo, se encontraba en el umbral de una coyuntura histórica de una densidad excepcional, en la que era necesario «precisar i distinguir entre lo que es principio sagrado y evangelio eterno y lo que es cambio climático».¹⁵

15. *Historia del Concilio Vaticano II*, 1999.

Aquesta alenada d'aire fresc, però, va quedar estroncada per la por. Portar les exigències del Concili fins a les darreres conseqüències posava en perill massa coses, probablement totes secundàries, però alguns les consideraven fonamentals. Calia abandonar l'excessiva tutela sobre l'ortodòxia, acceptar la maduresa dels cristians, clergues i laics, que ja no acceptaven la teledirecció de les consciències. La fe havia d'esdevenir conversió personal en constant revisió. Calia despullar el missatge d'amor i gratuïtat, essència del cristianisme, de les incrustacions culturals secundàries.

I això s'havia de viure en comunitat, però una comunitat en la qual es bàsic compartir, intercanviar experiències, acceptar la correcció fraterna. La recerca de sentit de la pròpia vida s'ha de fer amb la companyia dels altres, amb la companyia dels que cerquen també al teu costat amb bona voluntat. La parròquia havia de ser el marc adequat per a aquesta vida en comunitat i per això avui hi ha un moviment per a un nou concepte de parròquia. També va ser el moment de les anomenades comunitats de base. Des d'aquest punt de vista, la pregunta clau i que constitueix el tema fonamental de la conversa d'avui és aquesta: si la comunitat és indispensable per a la vida cristiana personal, l'Església institucional —la seva imatge i el seu funcionament intern— també ho és o s'ha convertit més aviat en un destorb?

LA RELIGIOSITAT POPULAR

Algú em pot retreure que aquest plantejament de la fe cristiana, fet de consciència personal, de vida comunitària participativa i crítica, està massa intel·lectualitzat, o dit d'una altra manera, respon a necessitats elitistes d'uns pocs i, en canvi, oblida la importància de la religiositat popular. Evidentment, cada experiència cristiana mereix respecte si es fa amb honestedat i es converteix en una vivència. El cristianisme no és un discurs intel·lectual sinó una manera de donar sentit a la vida i viure-la. I això significa, entre altres coses, que cal acceptar un cert pluralisme

dins de la mateixa Església perquè les experiències viscudes són diverses. Llavors, de la mateixa manera que no es pot exigir una vivència feta de procés de maduració i reflexió personal com a condició indispensable per a l'adscripció cristiana, tampoc no es pot donar valor exclusiu a les devocions populars, quan moltes vegades estan desvinculades de la vida diària i simplement responen a tradicions respectables, però que ja no tenen gaire a veure amb la vivència cristiana que inicialment les va originar.

I això encara amb més raó quan ens trobem en un procés històric en el qual la cultura del temps interpel·la la nostra fe. En aquest sentit, val la pena recordar les paraules de Juan Martín Velasco quan diu

«Ya en el siglo pasado el cardenal Newmann había advertido que una fe heredada, pasiva ‘tenida’ más que ‘ejercida’, sólo podía conducir, en las personas cultas, a la indiferencia y, en las sencillas, a la superstición».

El que realment implica aquest fet és que hi un pluralisme de vivències i d'itineraris en el seguiment de la fe. Les romeries, per exemple, potser tenen sentit religiós per a algunes persones però no tenen sentit per a altres, com per a mi mateix, en la recerca que indicava més amunt. I aquest és un dels grans reptes de l'Església i del magisteri actuals: com donar orientacions clares a itineraris personals de vivència de la fe tan diversos.

LA INTERRELIGIOSITAT I LA LAÏCITAT

En la sessió inaugural d'un centre que es diu *Institut de Ciències Religioses de Lleida* no puc passar per alt el fet interreligiós de la nostra societat, és a dir, la presència en un mateix territori, en aquest cas en el nostre país, de confessions religioses diverses que hauran de conviure i dialogar entre elles. És encara més necessari i punyent tractar aquest

tema quan justament en el món d'avui les tres religions monoteistes, que tenen com a arrel comuna l'herència espiritual d'Abraham, semblen enfrontar-se en una lluita fratricida. Fa esgarrifar que en la darrera guerra de l'Iraq, tant el president del Estats Units, Sr. Bush, com el de l'Iraq, Sr. Hussein, proclamessin que anaven a la guerra en nom de Déu, del *seu* Déu. No costa d'imaginar que si Déu ens contempla des d'algun lloc deu pensar que, una vegada més, fem servir el seu nom en va.

Ja sabem que en aquests casos la religió és molt sovint una disfressa d'interessos polítics i, sobretot, econòmics. Desemmascarar aquesta disfressa és una de les primeres responsabilitats que tenim els creients. Però el problema de fons realment subsisteix: ens cal un diàleg, sobretot entre cristianisme, judaisme i islamisme, que permeti, sense renunciar d'entrada a la pròpia tradició religiosa, trobar aquells punts comuns d'uns itineraris espirituals i vitals que, en definitiva, cerquen el mateix. Les religions, no només el cristianisme com és lògic, creen amalgames culturals que caldria anar reconeixent per tal de fer més viable el diàleg. L'enfrontament, per exemple, entre Occident i el món àrab està més mogut per models diferents de desenvolupament social i econòmic, i dels factors culturals que els acompanyen, que de dificultats autèntiques de sintonia a partir del missatge religiós originari. En aquest sentit, tots hem de revisar els nostres prejudicis i fer els «nostres deures»:

«En la nostra opinió, l'Islam té un seriós camí a recórrer aquí. Però ni el menyspreu, ni el maltractament, ni la burla, ni un orgull racista cada vegada menys inconfessat hi ajudaran. Perquè, d'altra banda, l'Islam té raons serioses per sospitar que la nostra raó occidental és, en realitat, una raó dominadora, poc fiable i poc universalitzable com a raó. Uns han d'aprendre que la raó és incapaç de fonamentar amb plenitud moltes de les decisions últimes i més serioses de la vida de l'home. I els altres han de reconèixer que, malgrat això, la raó és un instrument imprescindible per avaluar, controlar i conduir aquest tipus de decisions

últimes, evitant que es converteixin en pures pseudo-místiques, irracionals i cegues». ¹⁶

La creixent circulació de persones i els moviments migratoris ens plantegen més vivament aquest repte del diàleg interreligiós:

«La visió de la terra com a ‘aldea global’ aboca cap a una nova consideració de les relacions entre les persones i pobles caracteritzada per la integració dels diferents, també dels religiosament diferents. Això respon a unes situacions i unes actituds inèdites en la història del judeocristianisme i comporta un canvi tot just iniciat, de perspectives desconegudes». ¹⁷

Fèlix Martí veu el repte de la interreligiositat d'aquesta manera:

«Quan parlem de tradicions religioses ens referim a experiències de comunitats humanes que en el transcurs dels segles han vehiculat missatges i pràctiques referents al misteri últim de l'existència, a la dimensió més profunda del cosmos, a les connexions amb el que és previ a la vida o posterior a la mort...

No hi pot haver un acostament entre religions si la manera de viure la pròpia tradició exclou que hi hagi elements de veritat, de gràcia, de plenitud o de salvació més enllà de l'univers religiós propi. Cal, per tant, que les vies espirituals proposades per les diverses tradicions incloguin la consciència que els mitjans que cadascú troba en la religió pròpia no són mai del tot adequats per viure l'experiència del sagrat o de la realitat última». ¹⁸

16. «Islam i Occident», *Cristianisme i Justícia*, 2001.

17. *Canvi cultural i modificació de la fe*, R. M. NOGUÉS, 1999.

18. *Les relacions interconfessionals*, 2000.

És evident que aquestes actituds han de ser recíproques per tal d'afavorir el diàleg interreligiós. I en totes les confessions religioses es troben sectors més rígids, més integristes, més tancats en la seva pròpia veritat.

Cal que tots fem l'exercici del diàleg per tal de prendre consciència que la humanitat sencera camina cap a estadis més rics d'intercomunicació, els quals exigeixen una actitud oberta cap als altres. Al mateix temps, cal proclamar l'autonomia del poder civil i polític respecte de les confessions religioses. Cal un reconeixement explícit que la regulació de la vida social i política ha d'estar absent de les temptacions confessionals particulars d'altres temps. El poder polític ha de ser laic i fonamentat sobre la declaració dels drets humans i el funcionament democràtic. Però en la mesura que la laïcitat ha de regnar sobre la regulació de la vida social, ha de fugir de la temptació també de convertir-se, ella mateixa, en una mena de confessió religiosa —en aquest cas antireligiosa— militant. Altrament perdria la seva condició de neutralitat i de consens general en el marc de la qual tots els ciutadans poden sentir-se còmodes i disposats a la convivència.

Aquesta distinció entre laïcitat i laïcisme ha estat exposada encertadament, crec jo, en un document recent elaborat per l'Associació «Cristianisme Segle XXI».

«Distingim entre laïcisme i laïcitat. Laïcisme és una ideologia, filosofia fonamentada en el refús de la dimensió transcendent de la persona i en la negació de Déu. Laïcitat és un fet sociològic. Es caracteritza pel reconeixement de la progressiva autonomia dels ciutadans i de la societat civil respecte de la tutela religiosa de la vida humana en tots els seus dominis (científic, polític, cultural, administratiu, social i moral), i és sinònim de presa de responsabilitats per la societat civil en dominis on les exercia fins ara l'Església catòlica. La laïcitat és un fet positiu que indica creixement i maduresa de la humanitat, una manera d'afrontar la vida amb confiança i de respectar els altres,

una manera de ser, una ètica feta d'actituds humanes en el fons molt naturals i simples, que la immensa majoria de persones poden adoptar, siguin quines siguin les seves creences. El món modern és un món laic, que s'ha laïcitzat progressivament, que s'està laïcitzant cada vegada més, i que defuig i defugirà aquelles formes de presència de les Esglésies en la vida civil indicadores d'una voluntat de tutela o de privilegis. En aquest sentit, no és inútil recordar que, per raons històriques, l'autonomia legítima de certs valors humans s'ha assolit amb una lluita llarga i sovint dolorosa contra l'Església catòlica i per això no tenim cap dificultat per reconèixer fins i tot el paper positiu (perquè és purificador) de l'anticlericalisme laic en relació amb l'Església catòlica».

Aquesta relació entre interreligiositat i laïcitat és també un dels reptes actuals de la nostra societat. No és fàcil perquè ara com mai conviuen en un mateix territori tots aquests fenòmens alhora. Però si es resolen bé els possibles conflictes que generin, serà una aportació fonamental i indicarà un grau de maduresa social i política que esdevindrà garantia de futur.

PERSPECTIVES

A tall de resum, podem dir que hi ha quatre qüestions que semblen adquirir una important rellevància de cara al futur.

En primer lloc, és urgent despullar la fe cristiana de les adherències culturals, inevitables històricament, però que no formen part del nucli originari, bàsic —diguem-ne essencial— del cristianisme. Cal destriar el gra de la palla, allò que és fonamental d'allò que és absolutament secundari. I aquest despullament probablement implicarà noves adherències culturals: les del nostre temps. Per això, caldrà sempre

mantenir viva l'actitud crítica que indicàvem més amunt, seguint Emmanuel Mounier.

En segon lloc, caldrà preguntar-se si l'estructura i el funcionament de l'Església institucional és l'adequada en el dia d'avui per transmetre aquest nucli essencial de la nostra fe. Caldrà preguntar-se si un estat (el Vaticà) i un funcionament de cort medieval (el Papa i la Cúria romana) serveixen adequadament o no a aquesta transmissió. Un altre exemple de funcionament és el sistema de nomenament de bisbes, desgraciadament de massa actualitat. Ja sabem que la democràcia a l'Església no ha de ser un calc de la democràcia en la vida civil. Entre moltes altres raons, hi hauria el de les dificultats d'establir un cens. Però hi pot haver sistemes de tenir en compte el parer dels membres de les comunitats, com ja han posat de relleu, per exemple, les conclusions del congrés de l'Associació «Cristianisme Segle XXI» celebrat el 2001. En aquestes conclusions llegim:

«Es rebutja

- El secretisme sistemàtic que envolta el tràmit previ al nomenament dels bisbes.
- La intervenció del nunci en el designació dels bisbes.

Es considera ideal

- Establir un sistema d'elecció a través del qual clergat i laïcat puguin expressar-se sobre la persona que desitgen que els presideixi.
- Preveure la possibilitat que es pugui demanar i decidir la substitució d'un bisbe per incompetència o incompatibilitat comprovades.
- Participació de les comunitats en l'elecció dels seus responsables pastorals.

Es considera factible

— Proposar un debat rigorós a l'entorn del perfil que es considera adequat per a la figura del bisbe.

— Incloure en el perfil la capacitat d'animar i gestionar participativament la vida de les comunitats, així com el coneixement de la societat i la cultura en què l'Església diocesana viu.

— Preveure una intervenció significativa del conjunt dels bisbes de Catalunya en el nomenament d'un bisbe del mateix territori».¹⁹

No deixa de ser sorprenent que fa mil anys el funcionament de l'Església en aquella època era més participatiu, des d'un punt de vista democràtic, que la societat civil i política del seu temps. I ara passa exactament a l'inrevés.

En tercer lloc, tot i reconeixent la importància del culte compartit en la comunitat, convindrà accentuar el fet del cristianisme com una forma de vida i no com unes pràctiques rutinàries. Un exemple del que estic dient es reflecteix en la clàssica pregunta d'alguns sociòlegs de la religió: «es vostè practicant?», a la qual caldria respondre «jo intento practicar la caritat cristiana, la donació del que sóc als altres, en la meua vida diària», en comptes de respondre simplement si compleixo el precepte dominical d'anar a missa, tot i la seva importància. La tensió enriquidora entre la conversió en la consciència personal i vivencial, i l'experiència de la vida compartida en la comunitat, com a fet eclesial bàsic, és un altre dels reptes del cristianisme actual.

En quart lloc, en un món globalitzat, on els contactes i relacions entre cultures i religions són més patents que en altres temps, cal l'obertura i la llibertat d'esperit per afrontar el diàleg amb les altres tradicions sense renunciar a la pròpia, però amb l'actitud que suposa estar disponible per compartir la recerca de fonaments que estan fent tots els homes i dones «de bona voluntat».

19. *Bisbes per al segle XXI*, El Ciervo, 2002.

Tot això, probablement, exigeix remoure a fons les aigües de l'Església. Hi ha símptomes clars de qüestionament de la presència de l'Església institucional en el món. El recent sínode de bisbes ja va anar acompanyat, com s'estila en altres reunions internacionals, d'un sínode paral·lel titulat «del poble de Déu». I, com aquest, podríem posar molts altres exemples. Els fòrums de sacerdots de les diferents diòcesis catalanes i l'aparició de diferents moviments de laics organitzats, semblen confirmar aquesta necessitat. Si acabem de dir que cal diàleg interreligiós, encara sembla més necessari i urgent un diàleg a l'interior mateix de l'Església. Com ja hem dit, el Concili Vaticà II va ser l'obertura d'un diàleg interior de l'Església i d'un diàleg amb el món d'aquell moment. Han passat quaranta anys i ens cal obrir un nou període d'aquelles característiques. Actuant amb honestedat i amb la maduresa humana que exigeix el nostre temps, potser hi podrem afegir el nostre modest gra de sorra.

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 Tàrrrech
12. *Per què crec?* Jordi Porta i Ribalta



INSTITUT
D'ESTUDIS
ILERDENCS

Fundació Pública de la Diputació de Lleida



Diputació de Lleida