

EL VATICÀ II CONCILI DE LA MODERNITAT



Josep Maria Carbonell

EL VATICÀ II. CONCILI DE LA MODERNITAT

Josep Maria Carbonell

© Josep Maria Carbonell i Abelló, 2013

EDITA: Institut de Ciències Religioses de Lleida - IREL, 2013
Canonge Brugulat, 22 - 25003 Lleida
Tel. i fax: 973 28 15 38
i Pagès editors, 2013
Sant Salvador, 8 - 25005 Lleida
www.pageseditors.cat

Primera edició: març de 2013
ISBN: 978-84-9975-348-5
DL L 311-2013

IMPRESSIÓ: Arts Gràfiques Bobalà, S L

EL VATICÀ II. CONCILI DE LA MODERNITAT

Josep Maria Carbonell i Abelló

Lliçó inaugural de
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREL)
2012-2013

21



TAULA DE CONTINGUT

La modernitat	8
El Concili Vaticà II	13
El nou context del segle XXI	24
L'Església en aquest nou context: nova evangelització?	33

En primer lloc, vull agrair a l'IREL i la Universitat de Lleida l'honor que em fan en invitar-me a donar aquesta conferència inaugural. Ja portem més de vint anys de col·laboració entre la FJM, l'IREL i la Universitat de Lleida en l'organització d'aquestes sessions. Col·laboració, i ara us parlo com a president de la FJM, que valorem i apreciem molt. He acceptat aquesta invitació perquè em permet sistematitzar algunes reflexions que he anat elaborant en aquests darrers anys sobre els dos objectes del títol de la meva conferència d'avui: el Concili Vaticà II —i, en general, el catolicisme— i l'evolució de les nostres societats occidentals des del paradigma de la modernitat. De fet, aquests han estat probablement els objectes centrals de la meva reflexió i acció personal durant els darrers trenta anys. En aquest procés de “mediació fe i vida” o “fe i història”, em va ajudar molt un sacerdot lleidatà, mossèn Bonaventura Pelegrí, antic consiliari internacional de Pax Romana. Honestament, he de dir que sense el seu mestratge, testimoniatge i acompanyament no crec que avui pogués fer-los arribar aquesta reflexió. Ja han passat uns anys des de la seva mort, però he d'assegurar-los que molts laics d'arreu del món mantenim ben viu el record de la seva amistat i finor espiritual.

Dijous passat feia precisament cinquanta anys, dia per dia, de la convocatòria del Concili Vaticà II. En efecte, l'11 d'octubre de 1961, començava *l'esdeveniment religiós* —i preciso les paraules— més important del segle xx i, de manera molt especial, de l'Església catòlica. Convocat per l'alè pastoral i renovador de Joan XXIII, confiat que l'Església havia d'“obrir les seves finestres per poder veure enfora i que els fidels poguessin veure endins”, var ser un concili que va marcar una etapa històrica de canvi. El concili de *l'aggiornamento*, com s'ha dit i repetit durant tots aquests anys, més enllà de les discussions eclesiològiques i teològiques sobre si representa una reforma, una ruptura o una continuïtat en la història de l'Església, ha estat viscut per l'Església, en paraules de l'historiador Gioseppe Alberigo,¹ com un “esdeveniment”, esdeveniment que va transformar —i jo apuntaria que està encara transformant— profundament l'Església catòlica.

El recordat i admirat Joan XXIII afirmava en la sessió inaugural que la principal missió del concili era “que el sagrat dipòsit de la doctrina cris-

1. ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Peeters/Sígueme, Leuven/Salamanca, 1999-2008.

tiana sigui custodiat i ensenyat de manera cada vegada més eficaç (...) Cal que aquesta doctrina, que ha de ser respectada fidelment, s'aprofundeixi i es presenti d'una manera que respongui a les exigències de la nostra època". Fixem-nos en les paraules finals: "que es presenti a les exigències de la nostra època". L'anterior concili, el Concili Vaticà I, l'any 1869, restà inacabat, suspès per l'entrada dels exèrcits italians —en ple procés de reunificació— a la ciutat de Roma. L'anterior seria el concili de Trento, al segle XVI. Si Trento volia respondre a la ferida de la Reforma en l'interior de l'Església, el Concili Vaticà I va intentar respondre als primer embats importants de la "modernitat". Aquell concili, temorós d'una societat europea convulsa per la Revolució Francesa, les confrontacions bèl·liques, els avenços científics i tecnològics, els esclats socials de la industrialització, va refermar l'autoritat del Sant Pare amb la seva "infal·libilitat" —quan s'adreça ex cathedra—, la condemna del gal·licanisme, del racionalisme filosòfic i —diguem-ho clar— del liberalisme polític. El Concili Vaticà I fou un concili d'afirmació, de cohesió i —crec poder dir— de "confrontació" amb el nou món que s'estava construint al marge de l'Església.

Per contra, Joan XXIII demanava que l'Església mirés enfora i endins, que analitzés "les exigències d'una època". Podem dir que el Concili Vaticà II és el concili de la modernitat? Crec que sí, que en gran mesura fou el concili de la modernitat. Dividiré la meva intervenció en quatre apartats: el primer, sobre què entenem per modernitat; el segon, sobre el Concili Vaticà II pròpiament; el tercer, sobre l'evolució de les societats "modernes" als inicis del segle XXI i, finalment, respondré —o miraré de respondre mirant al futur— l'objecte propi d'aquesta conferència.

LA MODERNITAT

Durant aquest cicle de l'IREL i de la Universitat de Lleida, aquest serà precisament l'objecte d'anàlisi. Tindran temps d'analitzar-ho a fons. De tota manera, permetin-me que faci alguns apunts sobre allò que podríem entendre per modernitat.

En els inicis del procés de la modernitat, ens trobem amb el Renaixement, que *recuperà* progressivament la cultura, la filosofia i la ciència gre-

ga i romana que havien pràcticament desaparegut. Començà un lent procés històric de construcció d'un pensament, d'una ciència i d'una cultura que no tindrien Déu i l'Església en el centre del seu imaginari i autoritat: es produeix una emancipació de diferents branques de la cultura de la tutela teològica que s'havia produït durant segles, a més d'una pèrdua del monopoli del cristianisme occidental per part del catolicisme, especialment amb la Reforma de Luter, l'anglicanisme i posteriorment el calvinisme. Aquest és també un procés científic, tecnològic i polític que durà més de cinc-cents anys.

Com a resultat d'aquest procés, crec que la modernitat es pot definir com un moviment inicialment cultural que començà amb el Renaixement, afermat amb la Reforma i empès pel racionalisme, l'empirisme filosòfic i, posteriorment, el positivisme. Impulsat —en el camp de la filosofia política— pel liberalisme de Locke i el contractualisme de Rousseau s'estén amb les revolucions americanes i francesa acompanyant els processos d'emancipació i progrés promoguts per la creació de l'estat anomenat “modern”, l'economia capitalista i els moviments socialistes i obrers posteriors, els descobriments científics i tècnics, els descobriments geogràfics i la disgregació religiosa que viuria progressivament occident a partir del segle XVI.

Els poders polítics voldran separar-se del control exercit per l'Església fins al punt —en els països de la Reforma— de sotmetre el poder eclesial al poder civil. D'altra banda, el naixement de l'estat modern fragmentaria, de manera tal vegada definitiva, la il·lusió d'un Imperi Catòlic Romà. Si Maquiavel va introduir amb la “Raó d'estat” una lògica de pensament de separació entre política i religió, amb Hobbes, Locke i Rousseau, malgrat les seves grans diferències, es va iniciar la lògica d'un estat assentat en el “contracte”, entès com a acord entre els individus, sense cap tipus de referència ni a Déu ni a l'Església. El poder polític va anar, a poc a poc, perdent la tutela de l'Església. La Revolució Americana va incorporar —a través de la Convenció de Filadèlfia— dos aspectes que incidirien directament en la modernitat: la plena llibertat religiosa i la separació entre l'estat i qualsevulla confessió religiosa. Molts pares fundadors de *l'experiment americà* eren descendents d'emigrants que havien viscut en la seva pròpia pell les persecucions religioses i les guerres europees, la majoria, en nom d'una confessió determinada. La llibertat religiosa, la separació entre Església

i Estat, la llibertat individual i —per tant— l'inici de societats pluralistes es convertirien en pedres de toc dels Estats Units d'Amèrica. A França, el procés fou diferent i la ruptura, radical: amb la Revolució Francesa neix el concepte de laïcitat, que pretén apartar les confessions religioses de l'esfera pública. No només es limita la llibertat religiosa, sinó que neix una doctrina —que influiria amplis sectors de la modernitat— que afirma que la religió és una expressió de l'*Ancienne Régime* contrària a la llibertat i l'emancipació de les persones, de la seva convivència i del progrés dels pobles. La confrontació amb l'Església catòlica i la defensa d'un ateisme militant pren, en determinats sectors de la població europea, una força notable després de la Revolució Francesa. Encara ara existeix un concepte de laïcitat hereu directe d'aquell trencament històric.

Per a la modernitat, els canvis en l'àmbit científic i tecnològic —alliberat també de la tutela teològica— serien, en molts sentits, determinants. El racionalisme i l'empirisme van obrir un marc epistemològic per als desplaçaments científics i tecnològics. Amb el positivisme i el mètode experimental es va desplegar tot el potencial d'una ciència plenament autònoma de la religió i d'una tecnologia que lideraria els processos d'industrialització i l'economia capitalista. El positivisme com a sistema filosòfic basat en l'experiència i en el coneixement empíric dels fenòmens naturals, va considerar la metafísica i la teologia com a sistemes de coneixement imperfectes i inadequats. No es pregunta sobre el sentit de la vida, sinó sobre el fet de la vida. El cientisme actual, que ha envaït els nostres ambients culturals, procedeix directament del positivisme. David Jou² assenyala tres impactes socials importants derivats dels canvis científics i tecnològics: en primer lloc, l'impacte en els sistemes de producció i energia amb tres revolucions —la del vapor (s. XIX), la de l'electricitat (s. XIX) i la informàtica (s. XX)— i l'energia elèctrica, el petroli, l'energia nuclear i la solar. En segon lloc, un impacte en el cos i la salut amb la medicina i la farmacologia, amb la prolongació de la vida i l'increment de la població. En tercer lloc, en l'àmbit dels transports i de les telecomunicacions, amb els vaixells, els trens, els automòbils, els avions, el cinema, la telefonia, i les xarxes d'ordinadors, entre d'altres. A més d'aquests impactes socials, també assenyala

2. Fundació Joan Maragall.

dos pactes en la cultura: en la mateixa vida —des de l'evolució fins a l'enginyeria genètica— i a l'espai— una terra petita connectada, des de la globalització fins a l'Univers gran i els vols espacials.

Els aspectes filosòfics i culturals més notables de la modernitat són els següents:

1. L'afirmació de *l'autonomia individual*. Aquest aspecte és vital. L'individu modern és un individu racional capaç de prendre decisions de manera pròpia, formada i no condicionada. El que val —segons Kant, pensador central de la modernitat— és la norma universalment vàlida, la imperativitat de la qual no és imposada des de cap poder heterònom, sinó perquè la raó humana la percep com a certa i la voluntat l'accepta per la seva mateixa evidència. L'autonomia s'entén, doncs, com la capacitat de l'ésser humà d'optar per aquelles normes i valors que estima que són vàlids. Aquesta afirmació està directament vinculada al pes que atorga la modernitat a la raó humana. La raó humana i l'home com a ésser racional es troben a la base d'aquesta autonomia individual i de l'individualisme posterior.
2. L'afirmació de la *llibertat*. Una llibertat que s'entén com la possibilitat d'escollir, com un exercici d'autodeterminació personal. La llibertat és una de les qualitats que defineixen l'ésser humà en la modernitat. Els sistemes polítics cercaran un marc normatiu que no dissolgui l'autodeterminació de cada individu. *Autonomia individual i llibertat* es converteixen en dos principis indistriablement interrelacionats i que conformen una mateixa manera d'entendre l'autodeterminació dels individus.
3. L'afirmació del *principi d'igualtat*. Les persones són autònomes, lliures, tenen els mateixos drets i haurien de gaudir d'unes oportunitats iguals. Després de mil·lennis d'esclavitud, ara, després de la modernitat i la Declaració Universal dels Drets de l'Home, tot i les desigualtats que vivim, aquesta pràctica no seria acceptable. Aquesta afirmació no només vol dir que tots els individus són iguals davant la llei, sinó que permet deduir, a més, que la societat establirà mecanismes per garantir una certa igualtat d'oportunitats en l'accés i el gaudi dels béns, del coneixement i de la seva participació en els afers públics.

4. El pas de l'organització social sota el model de “comunitat” al model de “societat”. Per a Ferdinand Tönnies,³ la modernitat implica el pas de l'estructuració de les relacions socials en forma de *comunitat* a *societat*: de les comunitats rurals, amb vincles molt familiars i quasi tribals, a la “societat” industrial i urbana. Les relacions familiars, socials, comunitàries viuen un canvi espectacular transformant molts aspectes decisius de les vides de les persones. Per a Francis Fukuyama, ara, en els inicis del segle XXI es produeix una “Gran Ruptura” que suposa una “versió actualitzada de la transició de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* del segle XXI”.⁴ Els canvis desinstitucionalitzadors que estem vivint en les societats postindustrials i l'economia informacional, amb l'individualisme moral i la “miniaturització de la comunitat”, són directament derivats d'aquests canvis d'organització social.
5. *La disgregació religiosa, que comporta una progressiva pèrdua de pes del catolicisme i del cristianisme en general* en l'organització social i política, en les arts i la cultura, en l'imaginari i en la mateixa vida de les persones i en els camps de la recerca i la ciència. La secularització és un fet derivat directament de la modernitat i ha comportat —almenys en aquelles societats que visquen intensament i convulsament— una pèrdua molt notable del seu pes.

Ara bé, malgrat aquesta pèrdua evident de pes del cristianisme, hauria estat possible la modernitat sense el cristianisme? No troben vostès que sense el cristianisme no hauria estat possible l'afirmació de l'autonomia de l'individu derivada de la consciència moral? No pensen vostès que sense el cristianisme la modernitat no hauria incorporat la fraternitat? I què és la fraternitat, sinó un intent d'entendre la caritat —com a expressió de l'amor— i la justícia? I la igualtat? És possible, sense la utopia cristiana de les Benaurances? Per què són possibles aquests valors precisament en les societats de matriu cristiana?

La modernitat —i aquesta és la primera hipòtesi de la meua intervenció— és hereva del cristianisme. Si el cristianisme, com diu Benet XVI, és hereu directe del Déu d'Israel, el logos grec i el dret romà, la modernitat és intel·ligible sense el cristianisme. Benedetto Croce va reivindicar el fet

3. FUKUYAMA, F. *La gran ruptura*. Barcelona: Ediciones B, 2000, p. 173.

4. FUKUYAMA, 2000: 173.

que “el cristianisme ha estat la revolució més gran realitzada per la Humanitat”, “una revolució que es va centrar en la consciència moral”, “retro-bant en la humilitat la seva exaltació i l’alegria en el servei del Senyor”. Comparteixo amb Croce que els “homes de l’humanisme i el Renaixement, els homes de la Reforma i en general tots aquells que van impulsar un renovat esperit cristià i humanitari” foren no només cristians sinó que van ajudar a ser “continuadors efectius de l’obra religiosa del cristianisme”. En efecte, hi ha aspectes de la modernitat que són molt importants per a la humanitat i, no cal dir-ho, per al cristianisme.

EL CONCILI VATICÀ II

El Concili *Ecumènic* Vaticà II fou una iniciativa personal del papa Joan XXIII i que va gestionar i cloure el papa Pau VI. L’objectiu del *papa bo*, recordo novament, era obrir les finestres de l’Església per poder veure enfora i que els fidels poguessin veure endins.

Mossèn Josep Maria Rovira Belloso, referent indiscutible de la teologia conciliar a Catalunya i Espanya, assenyala, en un llibre publicat molt recentment per la Fundació Joan Maragall sobre el Concili Vaticà II,⁵ que “per a copsar el significat del Concili Vaticà II hem d’entendre bé que va ser preparat i acompanyat per cinc moviments eclesials decisius, sense els quals el concili no hagués pogut ser de cap manera l’esdeveniment que encara avui ens afecta”. Mossèn Rovira Belloso subratlla, en primer lloc, el moviment litúrgic iniciat per Dom Guéranger, abat de Solesmes, a mitjan segle XIX, i que esdevingué superior general d’una important xarxa d’altres abadies. En segon lloc, el catolicisme social, amb l’aparició el 15 de maig de 1891 de l’encíclica de Lleó XIII *Rerum Novarum*, un dels primers documents a favor dels pobres i marginats. Aquesta sensibilitat eclesial tindria continuïtat amb els moviments d’Acció catòlica, la JOC i l’ACO, especialment, promogudes pel cardenal Joseph Cardijn i la *Pacem in terris*, del papa Joan XXIII. En tercer lloc, el moviment Bíblic, impulsat pel P.

5. ROVIRA BELLOSO, J. M. “La significació del Concili Vaticà II” a LLUÍS FONT, Pere (coord.). *El Concili Vaticà II, cinquanta anys després*. Barcelona, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, n. 75. 2012.

Lagrange, O. P. de l'École Biblique de Jerusalem que incorpora el mètode historicocrític, i l'Institut Bíblic de Roma, fundat el 1909. En quart lloc, el moviment “teològic que cristal·litza amb l'entrada de la història en la teologia en concurrència amb els conceptes forjats en la teologia escolàstica. Ara, els conceptes se segueixen des de l'Evangelí, es passen pels sants Pares i arriben a la situació de la gent. La renovació teològica pren cos entorn del final de la Segona Guerra Mundial, el 1945, amb Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar per la part alemanya, amb l'holandès Schillebeeckx, i Chénu, Congar, Daniélou i De Lubac en l'àmbit francès. Aquest moviment reemplaça la «teologia escolàstica» per una teologia que, tenint com a ànima l'Escriptura, sap organitzar el pensament segons les millors categories antropològiques i històriques sense per això menysprear un autèntic horitzó metafísic.”⁶ I, finalment, en cinquè lloc, el moviment ecumènic, amb la Setmana per la Unió dels Cristians (1908) i la constitució del Consell Mundial de les Esglésies (Amsterdam, 1942).

El concili es va inaugurar en un context històric molt particular. Malgrat que encara estaven ben obertes les ferides de la Segona Guerra Mundial amb més de 63 milions de morts, malgrat que el “teló d'acer” s'havia instal·lat dividint Europa —i el món sencer— en dos blocs, malgrat que el perill nuclear abraçava tota la humanitat i l'amenaçava amb la seva mateixa extinció, la dècada dels seixanta del segle passat va representar un parèntesi d'optimisme, especialment en les societats europees occidentals i nord-americanes. El Pla Marshall havia ajudat a un desenvolupament sostingut d'Europa occidental, el naixement de la CECA ajudava a acostar els dos enemics quasi endèmics que eren França i Alemanya, Kennedy era el primer president catòlic dels Estats Units, Stalin havia mort i l'URSS semblava iniciar un període de major obertura. La Democràcia cristiana governava la majoria de països europeus i els socialistes prenien majoritàriament el relleu als comunistes aparcant —Congrés de Bad Godesberg del SPD a la RFA— el marxisme. La descolonització del continent asiàtic i africà representava un procés sense retorn que atorgava als països pobres aconseguir un nou estatut i llibertat. Quedava encara lluny la revolta cultural del Maig del 68, tot i que els embats del laïcisme i del pes de les ideo-

6. ROVIRA BELLOSO, J. M. “La significació del Concili Vaticà II” a LLUÍS FONT, Pere (coord.). *El Concili Vaticà II, cinquanta anys després*. Barcelona, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, n. 75. 2012.

logies que volien combatre Déu mantenien una incidència social i cultural força rellevant. En efecte, el marxisme, el positivisme, l'existencialisme i fins i tot l'estructuralisme marcaven amplis àmbits culturals i, de manera molt especial, també ho feien algunes avantguardes molt influents en els ambients científics, universitaris i culturals occidentals. Malgrat les seves evidents diferències, coincidien en visions contràries o molt negatives sobre el fet religiós i el mateix cristianisme, des de la religió entesa com a “opi del poble” fins a la mateixa absurditat de creure en Déu. La mateixa constitució pastoral *Gaudium et Spes* reconeix: “No obstant això, molts d'entre els nostres contemporanis no copsen de cap manera aquesta unió íntima i vital amb Déu o la refusen explícitament, talment que l'ateisme hagi de ser comptat entre els fenòmens gravíssims del nostre temps i hagi d'ésser sotmès a un examen més acurat” (GS,19).

El context europeu, així mateix, va tenir una gran importància en el concili. Pesava molt encara el caràcter europeu i occidental de l'Església catòlica, el paper de les esglésies europees i de la teologia europea i, malgrat la presència com mai en la història de l'Església de bisbes d'arreu del món, el Concili Vaticà II va, com probablement no podia ser d'una altra manera, partir molt del context i l'entorn europeu i occidental.

El Concili Ecumènic Vaticà II aprovà —després d'intenses i vives discussions— un seguit de documents bàsics. Els principals documents, entre d'altres, són, en primer lloc, les constitucions dogmàtiques: la *Sacro-sanctum Concilium* sobre la litúrgia, *Lumen Gentium* sobre l'Església i *Dei Verbum* sobre la revelació. Segueix, per la seva importància, un document de caràcter pastoral, la constitució pastoral *Gaudium et Spes*. Al costat d'aquests documents centrals també trobem decrets i declaracions, com el decret *Inter Mirifica* sobre els mitjans de comunicació social; el decret sobre les altres confessions cristianes *Unitatis redintegratio*, amb les altres religions; la declaració *Nostra aetate* i la declaració *Dignitatis humanae* sobre la llibertat religiosa, entre d'altres. Tant la mirada a dintre com la mirada a fora pretenien un “retorn als orígens”, a les fonts: el retorn a Jesús amb una teologia i una vida cristiana més orientada en la seva persona, el retorn a la centralitat de la Paraula de Déu en la vida cristiana i a l'*aggiornamento* d'una Església catòlica més a prop dels pobres i de la justícia social.

Del conjunt dels textos conciliars, crec poder afirmar que existeix un nucli central antropològic, filosòfic, teològic i eclesiològic que suposa un canvi notable i que marcarà els anys posteriors de l'Església. Al meu entendre, aquests canvis poden resumir-se en deu punts:

1. *Una nova antropologia cristiana cristocèntrica centrada en la Revelació que suposa una teologia de caràcter inductiu.*

El concili constata el fet que cada vegada són més persones arreu del món que es demanen sobre la mateixa natura de l'home: "què és l'home?": "Nogensmenys, davant l'evolució actual del món, esdevenen cada dia més nombrosos els qui o plantegen o bé senten intensament, amb nova agudesesa, les qüestions màximament fonamentals: Què és l'home? Quin és el sentit del dolor, del mal, de la mort, els quals continuen subsistint, malgrat que s'hagi fet un progrés tan gran?" (GS,10). Des d'aquesta inquietud i vocació i des del reconeixement de la dignitat de cada persona, "sota la llum de Crist, de la Imatge de Déu invisible, del Primogènit de tota criatura (...) [el] Concili intenta adreçar-se a tothom a fi d'il·luminar el misteri de l'home i a fi de cooperar a trobar la solució de les principals qüestions del nostre temps" (GS,10). Un misteri, el misteri de l'home, que pren en el Verb encarnat el seu sentit més ple: "En veritat, en el misteri del Verb encarnat s'il·lumina plenament el misteri de l'home" (GS,22). Com assenyala en Salvador Pié-Ninot, "aquest text autoritza a denominar l'antropologia del Vaticà II no solament com una antropologia cristiana, sinó com a fonamentalment cristològica, gràcies al mètode inductiu, ja que parteix de baix de la persona humana, sense, no obstant això, caure en un antropocentrisme equivocat".⁷ En Jesús, fill de Déu, trobem "Aquell que és «la imatge del Déu invisible» (Col 1,15), és, Ell mateix, l'home perfecte que retorna als fills d'Adam la semblança divina, deformada ja des del primer pecat. (...) En efecte, Ell, el Fill de Déu, amb tota la seva encarnació es va unir d'alguna manera amb tot home. Treballà amb mans humanes, pensà amb ment humana, estimà amb cor humà" (GS,22).

7. PIE-NINOT, S. "La recepció del Concili Vaticà II: entre la reforma i la restauració" a LLUÍS FONT, Pere (coord.). *El Concili Vaticà II, cinquanta anys després*. Barcelona, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, n. 75. 2012.

Podem dir que la constitució pastoral *Gaudium et Spes* incorpora una antropologia teològica cristocèntrica que suposa una nova visió de l'home des del Déu que s'ha revelat en Jesucrist, Déu i home: “Només Déu, que creà l'home a la seva imatge i el redimí del pecat, ofereix pleníssima resposta a aquestes qüestions; i, això, per mitjà de la Revelació en el seu Fill, que es féu home. Qualsevulla que segueixi Crist, Home perfecte, també ell es fa més home” (GS,41). En el “centre de la revelació divina hi ha l'esdeveniment Crist” (VD,7), gràcies al qual “s'aclareix l'enigma de la condició humana” (VD,6). Hi ha aquí un marcat cristocentrisme molt influenciat pel protestantisme de Karl Barth o pel teòleg catòlic Urs von Balthasar, contra el racionalisme ranci catòlic que creia possible “demostrar Déu” amb la sola raó. Des del Concili Vaticà II, la teologia catòlica actual utilitza la raó no com a demostració, sinó com a signe indicatiu —no demostratiu— que fa comprendre que el que es creu per la fe, no és absurd i pot ésser plausible, encara que no sigui demostrable lògicament. Tot, per no caure en el fideisme protestant i en el racionalisme del catolicisme ranci.⁸ D'aquesta manera “La creació neix del Logos i porta la marca inesborrable de la Raó creadora que ordena i guia. També de l'ésser humà es pot dir que neix de la Paraula i està cridat a reconèixer en el Verb-Paraula «el fonament de tot»” (VD,8).

2. Una concepció antropològica, filosòfica i teològica que vol inscriure's en la història.

Encara ressonen les paraules de l'inici de la *Gaudium et Spes*: “El goig i l'esperança, el plor i l'angoixa de l'home contemporani, sobretot el dels pobres i de tota mena d'affligits, són també goig i esperança, plor i angoixa dels deixebles de Crist” (GS,1). El concili es proposa comprendre la història que vivim sabent escrutar els *signes dels temps*. L'acció de l'Església haurà de passar també per escrutar els signes dels temps i interpretar-los a la claror de l'Evangelí, sense acomodar-se, i així donar resposta a les vides de les persones. Una lectura del moment històric que comença reconeixent que “El gènere humà

8. Vegeu PIE-NINOT, S. *La Teología Fundamental*. Secretariado Trinitario, 2001.

es troba en un període nou de la seva història, caracteritzat per canvis profunds i accelerats, que progressivament s'estenen a tot l'univers" (GS,4).

Un cop feta, ara, cinquanta anys més tard, la lectura dels moments històrics, la podríem trobar massa eurocèntrica i occidentalitzada, amarada d'optimisme: el procés de constitució de la CECA i el camí decidit cap a una pau europea, el seu creixement econòmic, una certa *détente* ambiental amb Kennedy i Khrusxov, això sí, en plena guerra freda, el desenvolupament de la descolonització africana i asiàtica, etc. El món occidental vivia un cert període ambientalment optimista que es reflecteix en aquesta interpretació dels signes dels temps. Això no obstant, ara, amb més distància, veiem la precarietat d'aquella mirada parcial del món. Després vindrien, com ja he assenyalat, les revoltes culturals, tensions més fortes internacionals, les guerres en el tercer món, l'avenç de la descreença a Occident, l'emergència de la pobresa i la misèria en el món, la globalització i les successives crisis que hem viscut de manera periòdica.

Potser la mirada va ser excessivament optimista, però el més important, al meu entendre, fou el canvi de perspectiva, la necessitat que l'Església s'obligués a interpretar i entendre els esdeveniments de la història, sense acomodar-se, escrutant els signes dels temps que vivim per orientar precisament l'acció de l'Església. En efecte, "Per complir la seva tasca, l'Església té permanentment el deure d'escrutar els signes dels temps i d'interpretar-los a la llum de l'Evangeli, talment que, d'una manera acomodada a cada generació, pugui respondre als interrogants perennes dels homes sobre el sentit de la vida present i de la futura i sobre la relació de l'una amb l'altra. Cal, doncs, conèixer i comprendre el món en què vivim, i també les seves esperances, les seves aspiracions i el seu caràcter sovint dramàtic" (GS,4). El bisbe Sebastià Taltavull interpreta aquesta lectura dels signes dels temps així: "Saber quin sentit té cada moment històric en els plans de Déu em suscita la pregunta que sovint ens hem de fer: Què em vol dir o ens vol dir Déu en cada esdeveniment del temps, sigui favorable o advers?"⁹

9. TALTAVULL, S. "La Constitució Pastoral *Gaudium et Spes* sobre l'Església en el món contemporani" a LLUÍS FONT, Pere (coord.). *El Concili Vaticà II, cinquanta anys després*. Barcelona, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, n. 75. 2012, p. 145.

3. *Amb la centralitat de la Paraula de Déu. L'Evangelí, "font de tota veritat salvadora i de tota norma de conducta" (VD, 7).*

“Així, doncs, la Sagrada Tradició i la Sagrada Escripura estan íntimament unides i compenetrades. Perquè sorgint ambdues de la mateixa divina font, es fonen en certa manera i tendeixen a un mateix fi. Ja que la Sagrada Escripura és la paraula de Déu en tant que és consignada per escrit sota la inspiració de l'Esperit Sant, i la Sagrada Tradició transmet íntegrament als successors dels apòstols la paraula de Déu” (VD,9). La Paraula de Déu és el nucli de la tradició de l'Església. La “Paraula de Déu” és la Sagrada Escripura, “que és la gran mediació —però tan sols mediació— de la revelació de Déu i de la seva Paraula”.¹⁰Aquesta reivindicació d'una mediació indispensable per a una vida cristiana representa el retorn a les comunitats catòliques de la centralitat dels Evangelis i de la Bíblia en el seu conjunt. L'Església, des de Trento i en resposta a la Reforma protestant, s'havia probablement allunyat del Nou Testament i de la Bíblia, donant prioritat al magisteri de la successió apostòlica. Els Evangelis i la Tradició derivada del magisteri troben un nou equilibri amb la preeminència de la primera.

4. *Amb una litúrgia més propera als fidels.*

La constitució dogmàtica *Sacrosantum Concilium* suposaria canvis doctrinals i rituals de gran importància que han marcat —com tots podem viure-ho cada dia— la vida quotidiana de l'Església. Per al concili “la litúrgia és considerada com l'exercici del sacerdoci de Jesucrist, en la qual, per mitjà de signes sensibles, se significa i es realitza la santificació de l'home d'acord amb la naturalesa de cadascú, i tot el cos místic de Jesucrist, o sigui el Cap i els seus membres, exerceix el culte públic íntegrament. Per això, cada celebració litúrgica, com a obra de Crist sacerdot i del seu cos, que és l'Església, és eminentment acció sagrada i cap altra acció de l'Església no n'igualava l'eficàcia ni en dignitat ni en grau” (SC,7).

10. PUIG, A. “La constitució dogmàtica *Dei Verbum*” a LLUÍS FONT, Pere (coord.). *El Concili Vaticà II, cinquanta anys després*. Barcelona, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, n. 75. 2012.

5. *Amb l'Església, que ja no és més una societat perfecta tancada en ella mateixa, sinó que és Poble de Déu que peregrina en el món al servei de la salvació de la humanitat.*

A la constitució dogmàtica *Lumen Gentium*, hi trobem una altra afirmació nuclear del Concili: “Mentre, però, no hi hagi un cel nou i una terra nova on faci estada la santedat perfecta (cf. 2Pe 3,13), l'Església, en els seus sacraments i les institucions, que pertanyen al temps present, porta la figura d'aquest món que passa, i ella mateixa sojorna enmig de la creació que gemega i pateix dolors de part fins ara i espera la revelació dels fills de Déu” (cf. Rm 8,19-22) (LG,48). Una Església que s'ofereix al món com a sacrament de salvació i que s'adreça a tota la humanitat: “Constituït pel Crist amb vista a una comunió de vida, d'amor i de veritat, és també emprat per Ell com un instrument de redempció universal i enviat a tot el món com a llum del món i sal de la terra (cf. Mt 5,13-16) (LG,9).

Una Església que s'obre i s'ofereix al món al servei de la salvació de la humanitat. Una Església, també, que s'organitza amb una major col·legialitat, “hom és constituït membre del cos episcopal en virtut de la consagració episcopal i per la comunió jeràrquica amb el cap i els membres del col·legi” (LG,22), sota el successor apostòlic: un nou concepte eclesiològic emergeix: “comunió jeràrquica”.

6. *Una Església al servei dels pobres.*

Precisament, l'Església com a comunitat que peregrina en el món al servei de la salvació, que reprèn la seva acció evangelitzadora des de la centralitat de la Paraula, s'identifica i se situa més a prop dels pobres i de la justícia social. La predicació de l'Evangelí implica una acció al costat dels més pobres. Esclata en tota la seva força el catolicisme social, que marcaria decididament el catolicisme postconciliar i que trobaria en el Sínode dels Bisbes de 1971 un dels seus moments més importants: “L'acció en favor de la justícia i la participació en la transformació del món se'ns presenta clarament com una dimensió constitutiva de la predicació de l'Evangelí, és a dir, la missió de l'Església per a la redempció del gènere humà i l'alliberament de tota situació opressiva.” Una de les intervencions més importants en

l'“Església dels pobres” la va fer el cardenal Giacomo Lercaro, arquebisbe de Bolonya (Itàlia), un dels pares conciliars més influents: “El misteri de Crist en l'Església és sempre, però sobretot avui, el misteri de Crist en els pobres perquè l'Església és l'Església de tothom, però sobretot és l'Església dels pobres”.¹¹ El moviment iniciat en el concili trobaria després la seva continuïtat en la recepció i interpretació que en faria l'Església a Llatinoamèrica i, de manera molt especial, en les grans assemblees episcopals de Medellín i Puebla. De tot aquest moviment, en naixeria la Teologia de l'Alliberament, que marcaria profundament l'Església durant les dècades dels setanta i vuitanta.

7. *Una Església que cerca la unitat dels cristians.*

Joan XXIII posà com a una de les fites del concili “restablir la unitat”. A *Lumen Gentium*, 8, hi trobem una afirmació central: “Aquesta Església, constituïda i ordenada en aquest món com una societat, perdura en l'Església catòlica, governada pel successor de Pere i pels bisbes en comunió amb ell, encara que es trobin fora del seu clos molts elements de santificació i de veritat que, com a dons peculiars de l'Església del Crist, empenyen devers la unitat catòlica.” Representa un canvi essencial: “perdura, substitueix en l'Església catòlica”. Aquesta afirmació implica necessàriament el fet que hi ha aspectes en les altres esglésies cristianes que formen part de l'Església de Crist. La salvació no només es troba en l'Església catòlica: s'obre la porta a un ecumenisme assentat en el diàleg. S'encetà un camí que, amb totes les dificultats internes i externes, ha continuat, de vegades amb més lentitud de la que ens agradaria, però que encara representa un horitzó important de futur i esperança.

8. *Una Església que reconeix l'autonomia del món, els drets humans i la democràcia.*

El canvi d'òptica en relació amb el Concili Vaticà II és important i significatiu: l'Església reconeix aspectes positius derivats de les revolucions americanes i francesa. *Gaudium et Spes* i *Dignitatis humanae*

11. Citat a CORBELLI, Primo. “La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II”. *Revista Umbrales*. Uruguai.

representen novament els textos de referència. A GS,37, hi trobem l’afirmació: “Si per autonomia de les coses terrenals entenem que les coses creades i les societats mateixes gaudeixen de lleis i valors propis, que han de ser discernits, usats i ordenats gradualment per l’home, exigir-la és del tot recte, cosa que no solament és postulada pels homes del nostre temps, sinó que s’harmonitza també amb la voluntat del Creador.” O l’afirmació contundent dels drets fonamentals: “No obstant això, tota mena de discriminació, social o cultural, en els drets fonamentals de la persona, per raó de sexe, edat, raça, color, condició social, llengua o religió, ha de ser superada i foragitada, perquè és contrària al disseny de Déu” (GS,29). El *Syllabus* de Pius IX contra els errors moderns de l’any de 1864 quedava en bona mesura enterrat. En aquest sentit, cal remarcar que existeix una certa sintonia entre aquesta concepció conciliar i la força, durant aquell període, de la Democràcia cristiana a Europa. La DC europea representava l’esforç d’un segment molt important de polítics catòlics de conciliar catolicisme i democràcia liberal. La DC va ser decisiva en països com Alemanya, Itàlia, Bèlgica i Holanda després de la Segona Guerra Mundial i en el mateix naixement de la CECA. La “Internacional negra”, en paraules de l’historiador Toni Judt, va mantenir una estreta relació amb l’Església catòlica i, fins i tot, crec poder afirmar que la renovació conciliar va representar un suport directe a les seves propostes polítiques en el continent europeu i en alguns països de Llatinoamèrica. Paradoxalment, el concili no només va donar suport a la conciliació entre catolicisme i democràcia, sinó que, a més, posteriorment, afavoriria “la scelta del campo”, és a dir, el pluralisme polític dintre de la família catòlica.

9. *Una Església que reconeix també en les altres religions la petjada de Déu.*

Davant de l’afirmació de l’edat mitjana *Extra Ecclesiam nulla salus*, “fora de l’Església no hi ha salvació”, el concili se situa enfront de les altres religions amb una altra actitud. Davant de la posició manifestada en el concili de Florència de 1452, “Ningú, per grans que siguin les seves almoines, o encara que vessi la sang per Crist, podrà salvar si no

està en el si i en la unitat de l'Església Catòlica" (DS,1351), el Concili Vaticà II, en opinió d'Antoni Matabosch, "reconeix les altres religions com a mitjans de salvació, però conserva com a tema essencial la unitat, la unitat i la universalitat de la salvació de Crist, únic mitjancer entre Déu i els homes. Així, en el núm. 2 de la declaració *Nostra Aetate* sobre les relacions de l'Església amb les religions no cristianes, es parla de ritus i doctrines que poden tenir una eficàcia real per a la salvació dels seus seguidors, i que les religions «no rarament porten [...] un raig d'aquella Veritat que il·lumina tots els homes»".¹²

10. *La consciència humana com el lloc de trobada amb Déu.*

I, finalment, voldria subratllar un aspecte que crec essencial, o que almenys per a mi ha estat essencial. La reivindicació de la consciència personal com aquell lloc de trobada entre cadascú de nosaltres amb el Pare: "L'home té una llei gravada en el seu cor, en l'obediència de la qual resideix la dignitat humana i d'acord amb la qual serà jutjat personalment. La consciència és el reducte sacratíssim i el sagrari de l'home, en el qual està sol amb Déu i en la intimitat del qual ressona la veu de Déu" (GS,16).

Déu ens ha donat a les persones "una llei que ell —l'home— no es dona a si mateix, la qual, però, ha d'obeir i la veu de la qual, que sempre el crida a amar i fer el bé i a evitar el mal, quan cal, sona a les orelles del cor: fes això, això no ho facis" (GS,16). La consciència moral, aquell coneixement que Déu ens ha donat, es converteix en el sagrari de l'home en el qual ressona la seva Paraula.

Aquests són els aspectes, sempre segons la meua opinió, més rellevants del Concili Vaticà II, que van representar un canvi significatiu i substancial en el conjunt de l'Església catòlica. Canvis que van ser aprovats per àmplies majories durant les diferents sessions del concili i que van suscitar debats que encara ara ressonen. La gran força d'aquells documents i debats conciliars va marcar i encara marca, en gran mesura, l'esperit i la forma de ser de l'Església.

12. MATABOSCH, A., "Els documents sobre llibertat religiosa, ecumenisme i diàleg interreligiós" a LLUÍS FONT, Pere (coord.) *El Concili Vaticà II, cinquanta anys després*. Barcelona, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, n. 75. 2012.

EL NOU CONTEXT DEL SEGLE XXI

En cinquanta anys, el context ha canviat notablement. A partir dels anys setanta del segle passat, es va produir un procés de *supressió de les lleis que tutelaven l'esfera privada dels individus*. La convulsió ha estat molt gran. Fa quaranta anys, s'iniciava un procés de canvi cultural que ha impactat profundament en la nostra cultura. Des dels Beatles a Gran Bretanya, amb un trencament radical amb els cànons culturals, fins al Maig del 68 a París, a Berlín i a moltes altres ciutats. Recordem la revolta contra la guerra del Vietnam, l'existencialisme, l'estructuralisme, el neomarxisme althusserià, el feminisme. S'ha produït un trencament cultural molt notable. Probablement, no ha quedat res de sòlid de Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Sartre, però la seva incidència en la mentalitat de diferents generacions ha estat molt gran. Encara ara estem digerint els profunds canvis culturals operats en les dècades dels seixanta, setanta i vuitanta. Ara no parlem de l'existencialisme, o del marxisme, o del nihilisme, però la seva petjada cultural ha estat molt gran. I encara ho és. Ens vàrem creure que tot estava a l'abast de l'acció i la raó dels humans, que el progrés material satisfaria les nostres aspiracions i necessitats més fondes. No ens adonàvem, però, com, a poc a poc, estàvem abraçant un dels valors més propis de l'economia capitalista: l'individualisme de matriu utilitarista, que en el fons està a la base del lliure mercat. Però aquest individualisme ha estat acompanyat a l'Europa occidental, a diferència, per exemple, de moltes zones dels Estats Units, d'un distanciament cada dia més gran d'un sector important de la població vers el cristianisme. De les esglésies luteranes, anglicanes i presbiterianes, i també de l'Església catòlica.

Després cauria el mur de Berlín, i l'ensorrament immediat del comunisme i de bona part de les teories marxistes, el "final de la història" de Fukoyama, el xoc de civilitzacions de Huntington i, ja en aquest segle, la caiguda de les Torres Bessones, com a exemple dramàtic però molt explícit d'uns canvis molt profunds operats en les nostres societats. Ara ens trobem davant d'un món que es fonamenta en un ordre econòmic internacional profundament desigual, on s'ha pensat que era possible mantenir grans illes de riquesa envoltades de misèria, fam i pobresa; un món que viu un malestar creixent com a conseqüència d'una globalització econòmica i

cultural que pretén homogeneïtzar cultures i béns i desregular i liberalitzar l'economia i tots els seus recursos.

Al meu entendre, els canvis més significatius de caràcter cultural, socioeconòmic i polític, a Occident, en aquests cinquanta anys, són quatre:

1. *La globalització*. Aquest és, probablement, un dels canvis més importants. Comporta un canvi espectacular en les nostres nocions de temps i espai. És probablement una de les derivacions més importants de la modernitat. De les moltes definicions que s'han fet sobre la globalització, em quedo amb la de Joseph E. Stiglitz, que diu que la globalització és “la integració més estreta dels països i dels pobles del món, produïda per la immensa reducció dels costos de transport i comunicació, i pel desmantellament de les barreres artificials als fluxos de béns, serveis, capitals, coneixements i, en menor grau, de persones a través de les fronteres. La globalització és enèrgicament impulsada per corporacions internacionals que no només mouen el capital i els béns a través de les fronteres, sinó també la tecnologia”.¹³

En primer lloc, suposa l'existència d'una xarxa cada dia més extensa d'intercanvi internacional que opera més enllà de les fronteres. Una xarxa cada vegada més estandarditzada que afavoreix uns mateixos valors, hàbits de consum, formes de pensar, una major eficiència amb un rerefons que comporta una visió neoliberal de la societat. En opinió de Held, “el que és decididament nou en el sistema global modern és l'expansió de les relacions socials dins de i a través de noves dimensions d'activitat [...] i també de les pautes d'interconnexió impulsades per les xarxes de comunicació modernes i de la nova tecnologia de la informació”.¹⁴ Aquest intercanvi suposa el concepte de societat en xarxa, concepte proposat per Manuel Castells, que entén la noció de xarxes —conjunt de nodes interconnectats— com a estructures obertes, capaces d'expandir-se sense límits i d'integrar nous models, sempre que integrin i comparteixin els mateixos codis de comunicació, i que representen una etapa de l'evolució del capitalisme: “La societat en xarxa (...) és, de moment, una societat capitalista. De fet,

13. STIGLITZ, J. E., *El malestar de la globalización*. Madrid: Taurus. 2002, p. 34.

14. HELD, D., *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 43 {1995}.

per primera vegada a la història, el mode de producció capitalista perfil·la les relacions socials arreu del món.”¹⁵ Un capitalisme essencialment financer i global que actua com una unitat en temps real i que per operar i competir “necessita basar-se en el coneixement generat i processat per la tecnologia de la informació”.¹⁶

En segon lloc, i aquest és també un factor clau, la globalització està comportant tant el desballestament dels estats-nació¹⁷ hereus del segle XVIII en les societats industrialitzades com el qüestionament del sistema de governança internacional hereu de la Segona Guerra Mundial. Per a S. Sassen, la globalització comporta un procés de desnacionalització dels estats en el sentit que es produeixen “una enorme varietat de microprocessos que comencen a desnacionalitzar el que havia estat construït com nacional — ja siguin polítiques, el capital, la subjectivitat política, els espais urbans, marcs temporals, o qualsevol altre de les dinàmiques i dominis”.¹⁸ En els països occidentals més desenvolupats, allò que està en qüestió és el mateix pacte social o contracte establert entre els ciutadans i els governants.

I, en tercer lloc, amb l’esclat de les tecnologies de la informació amb Internet i el desenvolupament de les xarxes de comunicació, apareixen uns nous “mediadors” i “socialitzadors” que es converteixen en transmissors dels valors que construeixen l’imaginari de les persones i els valors bàsics sobre la vida, la llibertat, la veritat, l’espai i el temps. Les xarxes i els mitjans, amb les pantalles que ocupen la nostra quotidianitat, es converteixen en les principals “xarxes de mediació” o “xarxes de transmissió” davant la davallada de les institucions que històricament havien assumit les tasques de socialització, com eren la família, les comunitats, les esglésies, els sindicats i altres institucions. No podem entendre la globalització omnipotent que vivim sense entendre el pes, en molts sentits decisiu, de les xarxes i els mitjans de comunicació.

15. CASTELLS, M. *L’Era de la informació. La societat xarxa*. Barcelona: UOC, 2003.

16. CASTELLS, 2003: 567.

17. Vegeu FERGUSON, Y. H. “The crisis of the state in a globalizing world”, *Globalizations*, 3 (1), 5-8.

18. SASSIA, S. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

2. *Un procés d'individualització i desarrelament de les persones.* En paraules del sociòleg alemany Ulrich Beck, en primer lloc ens trobem davant d'un "procés d'individualització". Un procés directament relacionat amb "la segona modernitat", o modernitat "reflexiva", que difereix de la primera, filla de la Il·lustració, en el sentit que ja no és suficient amb "ser individu", sinó que l'objectiu fonamental és "fer-se individu". Per a Beck "estem vivint una època en què l'ordre social de l'estat nacional, la classe, l'etnicitat i la família tradicional es troben en declivi. L'ètica de la realització personal és el corrent més poderós de la societat moderna. L'ésser humà, elegidor, decididor i configurador, que aspira a ser l'autor de la seva pròpia vida i el creador d'una identitat individual, s'ha convertit en el protagonista del nostre temps".¹⁹ L'obsessió de l'individu és poder escollir, decidir i configurar la seva pròpia vida i identitat personal, sense pràcticament mediacions. De manera similar, Peter Berger assenyala que "*la individuació*: tots els sectors de la cultura global emergent abracen la independència individual contra la tradició i la col·lectivitat".²⁰ S'està produint un trencament dels vincles socials de l'individu per només afirmar-los quan aquests es converteixen en indispensables per les necessitats de cadascú. L'altre només és objecte d'una relació assentada en la necessitat d'aconseguir la pròpia realització individual. Tot vincle hauria d'estar sotmès a la racionalitat i a l'elecció. Fins i tot es vol esborrar "l'altre" en l'àmbit de la família directa. Per a Beck, fins i tot, "actualment la família són les persones que comparteixen una rentadora"²¹ per indicar fins a quin punt en algunes societats occidentals, especialment en el nord d'Europa, es manifesta la força de la segona modernitat. El desenvolupament d'aquesta nova onada d'individualisme, associada a una forta dosi d'utilitarisme i també de nihilisme, envaeix progressivament les nostres esferes socials provocant una fragmentació encara més forta de la societat. Estem construint una societat egoista. El mateix Beck

19. BECK, U., 2003: 70.

20. BERGER, P., HUNTINGTON, S. P., 2002: 9.

21. *La Vanguardia*. 16 de gener de 2013.

ho reconeix.²² Aquesta feble fonamentació encara afavoreix més el desarrelament i la dificultat d'incrustació social. Ens trobem davant d'una dificultat important en el procés de socialització, d'afirmació de la identitat. Aquest procés comporta dificultats notables en els mecanismes de socialització, especialment dels joves,²³ del necessari arrelament de la persona en una comunitat concreta, en una xarxa de relacions estables. Per a Francis Fukuyama, l'individualisme atomitza i fragmenta la societat a l'hora de qüestionar l'autoritat i els valors de la comunitat.²⁴

Crec poder afirmar que la deriva extrema de l'afirmació moderna del principi de l'autonomia individual ens porta a la ruptura amb l'altre i al desarrelament dels individus.

3. *Un procés d'emergència del relativisme ètic i religió derivat del pluralisme.* El pluralisme en les societats occidentals, i, cada vegada més, arreu de l'univers, és una realitat que comporta relats, interpretacions, propostes cada cop més conveniades o acordades a partir del consens de les parts, de la interrelació entre actors que afirmen tenir cadascú la seva veritat religiosa, cultural o ètica, fins a un punt en què només sembla existir la "veritat legal". La veritat aparenta només ser possible en el marc del dret, una veritat derivada d'una regulació basada, això sí, en els convenis internacionals dels Drets Humans o, en el cas europeu, del Conveni de Roma. La veritat es dilueix en codis de conducta basats en

22. "Som una societat d'egoistes? La resposta hauria de ser pràcticament afirmativa, tot considerant els missatges que ens arriben de l'esfera pública: desaparició de la solidaritat, ensorrament dels valors, culte al narcisisme, el parany de l'egoisme, l'obsessió pels "meus" drets, l'hedonisme. Franz Kamphaus, bisbe catòlic de Limburg, Alemanya, comenta sobre això: «A l'immens camp on hom juga a la llibertat, cada instant s'acompanya d'una crisi en les relacions, una renúncia a les lleialtats i un trencament a la cadena de la tradició.» Pot dir-se que una persona que desitgi viure la seva llibertat només es viu en definitiva a ella mateixa? S'esfondraran les societats modernes a causa de llur atomització, de l'esgotament de la solidaritat?" BECK, 2003: 271.

23. Vegeu l'interessant estudi dirigit per Angel Castiñeira sobre els valors dels catalans. Estudi elaborat per ESADE d'acord amb un conveni amb la Fundació Carulla.

24. "La comunitat es basa en valors compartits: com més autoritaris siguin i més estesos estiguin aquests valors, més forta serà la comunitat i més gran la confiança social generalitzada. Però l'individualisme creixent i el desig de maximitzar l'autonomia personal condueixen a qüestionar l'autoritat general i, en especial, la de les institucions grans que ostenten un poder considerable." FUKUYAMA, 2000: 123.

els respectius marcs legals establerts en processos de “pacte” o “contracte” entre els individus. D’altra banda, les “ferides de la història” sempre resten d’una manera o altra en la memòria de les societats. En l’herència cultural europea, i, de manera especial, en les seves pàgines més fosques, queda encara l’herència de les guerres de religió dels segles XVI i XVII fins al tractat de Westfàlia, la Revolució Francesa, la Guerra Civil Espanyola. Queda el record de les ideologies totalitàries del nazisme i l’estalinisme que van sacsejar el segle XX. Queda, també, la victòria, discreta però eficaç, del liberalisme polític i econòmic que ha marcat profundament la consciència europea dels darrers cinquanta anys.

El liberalisme suposa el pluralisme, el respecte pels drets i les llibertats i, de manera molt especial, per les llibertats d’expressió i de culte. Suposa l’existència de diferents relats i visions i la seva legitimació en l’esfera pública; el fet que hi hagi aquests discursos diferents —polítics, ètics, religiosos— comporta l’aparició d’un necessari pluralisme, fins al punt que la realitat mateixa de la pluralitat apareix com a garantia d’una societat oberta, tolerant, innovadora i projectada al futur. El relativisme, en les seves diferents vessants, apareix associat al pluralisme, anant més enllà del concepte mateix de tolerància.

En aquest concepte, apareix el “relativisme moral”, doctrina que afecta de manera nuclear la visió en amplis sectors europeus. El “relativisme moral” és el resultat d’una lectura parcial de la modernitat i la Il·lustració. És, també, el resultat directe de l’enfonsament d’aquelles doctrines filosòfiques que havien intentat aixecar un model *científic* de pensament i societat. Com ens recorda Joseph Ratzinger, “El relativisme no es presenta tan sols, ni de bon tros, com a resignació davant la dimensió inabastable de la veritat, sinó que es defineix”, i aquest és el tema central, “també positivament partint dels conceptes de tolerància, del coneixement a través del diàleg i de la llibertat, la qual quedaria restringida mitjançant l’afirmació d’una veritat vàlida per a tothom”, per acabar afirmant que “el problema rau en el fet que el relativisme se situa a si mateix més enllà de tots els límits. Arriba a aplicar-se de manera plenament conscient en el camp de la religió i de l’ètica”.²⁵

25. RATZINGER, J. *Fe, veritat y tolerancia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

El filòsof polonès Zygmunt Bauman²⁶ afirma en el seu diagnòstic que en la modernitat tot és líquid, evanescent, provisional. Que la precarietat és el signe del nostre temps. Que el nostre món, de la mà de la tecnologia i la ciència, avança de manera vertiginosa sense rumb. Que s'imposa l'acceleració sobre l'eternitat, la novetat sobre la tradició, la velocitat sobre la serenitat. La cultura de la modernitat “sembla més una cultura del distanciament, de la discontinuïtat i de l'oblit”.²⁷ No hi ha conviccions, sinó opinions que canvien de manera molt ràpida. Tot plegat afavoreix l'enfortiment de la fragmentació, de la diversitat individual i social, amb una privatització cada vegada més gran de l'espai públic. Per a Neuman, el procés de pèrdua de sentit de comunitat és el resultat de molts factors.²⁸ El declivi de la família i de les comunitats locals, les condicions de treball i el trencament dels lligams religiosos han facilitat la pèrdua de sentit de comunitat i d'identificació.

Però aquest “benestar líquid” és també, com la societat “líquida”, molt evanescent, precari, provisional, inconsistent, poc consolidat, arrelat i afermat, poc sustentat en conviccions profundes. En bona mesura, existeix una relació directa entre el “relativisme moral” i la condició líquida de Bauman. Molts sociòlegs defineixen la nostra societat com la Societat de la Informació i potser és veritat. Però fixem-nos en la contradicció: en la Societat de la Informació, en la qual el coneixement hauria de permetre un major assentament de les visions, dels

26. BAUMAN, Z. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2007.

27. BAUMAN, Z. *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*. Barcelona: Arcàdia, 2007, p. 34 {2006}.

28. “La pèrdua del sentit de comunitat i de pertinença política continua essent una qüestió central. La teoria postula que, des del canvi de segle, la ràpida urbanització i industrialització d'Europa i els EUA ha resultat en les següents tendències: (1) La disminució de la vida familiar: la família nuclear substitueix la família extensa; els membres de la família passen menys temps units; els nens assisteixen a grans i centralitzats sistemes escolars; les mares treballadores poden absentar-se de la llar; la televisió ha ocupat el lloc de les converses familiars. (2) L'alienació del lloc de treball: la mobilitat d'una feina a una altra i unes condicions de treball més aïlladores que mai dins de grans organitzacions converteix tant el lloc de treball com els companys en menys importants que mai per a l'individu. (3) El declivi de la comunitat local: unes àrees disperses de nuclis residencials als afores dels municipis i allunyades de les institucions culturals integradores confereix als residents un ínfim sentit de comunitat. (4) L'afebliment dels vincles religiosos: malgrat que la majoria d'individus reconeixen una afinitat religiosa, aquest vincle no és més que un lligam ètnic. Amb el temps, les comunitats ètniques s'han anat difuminant en una vida urbana massificada que encara dilueix més el sentit d'identitat i connexió amb els altres.” NEUMAN, W. R. *The future of the mass audience*. Cambridge University Press, 1995, p. 25.

projectes i dels valors de les persones, ens trobem davant d'aquesta precarietat, provisionalitat, superficialitat de les persones. Una alienació que està comportant cada vegada més desassossec.

En una cultura condicionada en excés per la immediatesa, l'entreteniment, les aparences, els sentiments —que, cal recordar-ho, facilita de manera molt directa el llenguatge audiovisual— i per un “relativisme moral” que evita preguntar-se sobre el sentit de la vida, de l'acció, del més enllà, de l'esperança, les bases de la cultura moderna trontollen. I no apareixen en l'horitzó substitucions sòlides de futur. I aquesta és precisament una derivació inesperada, en molts sentits, de les fites que precisament es proposava la modernitat.

4. *Un procés de mercantilització de les relacions socials.* En tercer lloc, estem vivint un *procés de mercantilització* que afecta els diferents àmbits de la vida de les persones. Les regles del mercat han penetrat en totes les esferes socials i generen un increment notable del malestar. Hem passat d'una economia de mercat a una societat dominada per les seves regles. Prevalen *la competitivitat i l'eficàcia*. El consum, cada vegada més sofisticat, sembla no tenir límits. En l'educació, es prioritzen els valors de la competitivitat i de l'eficàcia per damunt de tots. Les polítiques socials han de ser les mínimes i, a més, “eficients”, si no, seran qüestionades per costoses. La cultura és cada vegada més la cultura de l'entreteniment, de la banalitat i del consum efímer, amb una gran dosi d'hedonisme. La cultura capitalista és hereva directa de la modernitat. El concepte de propietat privada, de llibertat individual, de primacia de l'individu per damunt de la comunitat, d'una economia basada en el mercat lliure, on tot té un preu i és objecte d'intercanvi, està associat al liberalisme i el capitalisme. Actualment estem vivint les conseqüències aparentment extremes de l'expansió del capitalisme global —mundial—, informacional —asentat en les xarxes i la informació—, desregulat —que ha saltat les regulacions nacionals i regionals— i sense rostre, on la invisibilitat de les tecnoestructures de poder es converteix es essencial per evitar precisament responsabilitats. Un gran banc o una gran companyia de telecomunicacions pot enfonsar-se o enfonsar un país, sense que

puguem conèixer els responsables multimilionaris del despropòsit. Però, fixem-nos-hi bé, la mercantilització té una deriva encara més preocupant: l'economia “com a gran casino” comporta l'expansió d'una cultura del diner fàcil a qualsevol preu, d'una cultura sense esforç ni estalvi, mancada d'ètica, basada en el cinisme i el frau.

A més d'aquests aspectes, hem de constatar l'avenç de la descreença en les societats occidentals. Al meu entendre, aquesta *desafecció europea al cristianisme* és el resultat de quatre factors:

1. L'accés a un benestar econòmic i material d'amplis sectors socials de la població. Després de la Segona Guerra Mundial, l'estat del benestar és el model que la democràcia cristiana i la socialdemocràcia europea pacten per a l'occident europeu. Aquesta prioritat per al benestar material comporta el reforçament d'uns valors en detriment d'altres.
2. Aquest accés al benestar material de sectors socials que fins aleshores havien viscut en la pobresa o marginació implica l'aparició amb força de les classes mitjanes, del seu pes i influència. Aquests sectors socials marquen unes noves maneres i uns nous valors de caràcter *post materialista*²⁹ que incideixen notablement en l'organització de la societat.
3. Com ja hem vist, per l'individualisme, de matriu utilitarista, i la forta penetració en el període 1960-1980 de les ideologies que combatien les doctrines cristianes i arraconaven l'experiència religiosa en l'àmbit estricte de la privacitat.
4. I, finalment, per la incapacitat de les esglésies cristianes de respondre a la nova etapa que s'obria en el món occidental. En aquests darrers quaranta anys, hem viscut en el món catòlic des de l'esperançat *aggiornamento* de l'Església a l'intent d'un *restauracionisme impossible*³⁰ en forma de *noves maneres d'evangelització* dels anys noranta; de l'arraconament dels moviments laïcals conciliars fins als anomenats *nous moviments*; de la teologia de l'alliberament dels anys setanta a la marginalització dels seus posicionaments més radicals, tot i la seva petjada en la Doctrina Social de l'Església.

29. R. INGLEHART, *The Silent Revolution: Chancing Values and Political Stiles among Western* (1977). *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (1990). *Modernization and Postmodernization* (1997) Princeton: Princeton University Press.

30. PIÉ, S.; TENA, P.; ROVIRA, J. M.; PIQUER, J. *La impossible restauració. Del Sinode sobre el Concili al Sinode sobre els Laics*, Barcelona, 1986.

L'ESGLÉSIA EN AQUEST NOU CONTEXT: NOVA EVANGELITZACIÓ?

Precisament aquests dies, centenars de bisbes d'arreu del món estan reunits en el *Sínode sobre la Nova Evangelització*. Divendres passat, quan es va celebrar el cinquantè aniversari, al vespre, quaranta mil persones de l'Acció Catòlica d'Itàlia, un dels moviments conciliaris que encara mantenen la seva força i significació a Itàlia, amb torxes, omplien la plaça de Sant Pere i la Via della Conciliazione, reivindicant l'esperit conciliar. El Sant Pare s'hi va adreçar: un missatge breu, molt emotiu, que poden trobar a l'*Osservatore Romano*, amb una primera part que crec que resumeix el sentiment de molts després d'aquests cinquanta anys: "El gran Consell Ecumènic estava inaugurat; estàvem segurs que vindria una nova primavera a l'Església, una nova Pentecosta, amb una nova presència forta de la gràcia alliberadora de l'Evangeli. Tot i que avui en dia estem contents, portem una alegria en els nostres cors que jo diria que potser és més sòbria, una alegria més humil. En els últims cinquanta anys, hem après i experimentat que existeix el pecat original i com es transforma, una vegada i una altra, en pecats personals, que també poden esdevenir estructures de pecat. Hem vist que al camp del Senyor hi ha també sempre males herbes. Hem vist a la xarxa de Pere peix massa dolent. Hem vist que la fragilitat humana es troba fins i tot en l'Església, que el vaixell Església està navegant amb vent en contra, amb tempestes que amenacen la nau i de vegades pensem «el Senyor dorm i ens ha oblidat»."³¹

Així mateix, el cardenal Martini, pocs dies abans de la seva mort, en una entrevista al *Corriere della Sera*, també assenyalava que per obrir una nova etapa eclesial calia cercar la manera d'alliberar "la brasa de la cendra perquè pugui revifar la flama de l'amor". L'Església, massa acomodada en les societats del benestar material, ha perdut la seva força, i afegia: "Les nostres esglésies són grans, les nostres cases religioses estan buides i l'aparell burocràtic de l'Església creix, els nostres ritus i els nostres vestits són pomposos." Com empènyer la renovació eclesial? Com, a més de mantenir encesa la torxa de la fe, podem revifar-la i oferir-la amb més força a les persones del nostre entorn?

31. *Osservatore Romano*, 13 d'octubre de 2012.

Aquestes lúcides paraules del Sant Pare, en una nit tan emblemàtica, i del cardenal Martini ens han de fer pensar. Tal vegada aquella primavera s'ha convertit en una llarga tardor, o fins i tot en un hivern. Si fos així, però, aviat tornaria una nova primavera. *L'abraçada al món* del concili va sacsejar l'Església. La continuïtat de la *majoria conciliar* es va dissoldre i difuminar i —com ha dit recentment Juan Martín Velasco— la minoria reticent al concili —amb una forta presència a l'estructura vaticana— va convertir-se en una nova majoria cada vegada més gran. L'embranchida conciliar es va esmoreir no només per dificultats internes, sinó també per la dificultat i les tensions que va comportar la nova orientació eclesial en moltes comunitats.

No obstant això, estic convençut que el camí que ha emprès el Concili Vaticà II no té retorn. Que malgrat les giragonses d'aquests darrers cinquanta anys, la lògica històrica de retorn a un catolicisme —en paraules també de Martín Velasco— menys *eclesiastilitzat*, o d'un catolicisme més proper als orígens, més senzill, més a prop dels pobres, més acollidor, repeteixo, no té retorn. Però també cal recordar que el catolicisme va molt més enllà d'occident. Que al costat del nostre hivern europeu hi ha una primavera d'esperança en algunes zones d'Amèrica, d'Àsia i d'Àfrica. El catolicisme s'ha universalitzat en aquests cinquanta anys, i nous relats i mediacions apareixen en el nostre horitzó i els hauríem d'escoltar amb més força.

El model de cristiandat d'un catolicisme europeu que penetrava estructuralment i orgànicament en la societat crec que no tornarà. La il·lustració i la modernitat, hereves, paradoxalment, del cristianisme i del judaisme, van, precisament, esmicolar progressivament un dels models d'inculturació del cristianisme que fou la cristiandat. La irrupció de la modernitat en el cristianisme ha suposat un procés de secularització de les societats occidentals que en molts sentits ha estat positiu. Aquesta *secularització* representa una oportunitat, perquè el gruix de l'herència cristiana, desproveïda de la llosa del poder polític, aparegui de maneres diferents. Aquesta secularització ha estat acompanyada, però, de la *descreença*. Secularització i modernitat no suposen directament la descreença, però sí que demanen mediacions diferents per a la transmissió i la inculturació de la fe. Exigeixen unes mediacions de credibilitat diferents i, a més, en la nos-

tra societat, condicionada pels *mass media*, la complexitat encara és més gran. I aquest és el repte que hauríem d'intentar respondre. El concili de Trento fou una resposta per tancar files davant els primers brots de trencament de la cristiandat. El Concili Vaticà I va representar una resposta *in extremis i precària* davant d'una il·lustració i modernitat que ja començava a devorar l'Europa del sud. El Concili Vaticà II va representar més que l'*aggiornamento*. Crec que va ser el concili de *la reconciliació amb el món modern occidental*. Per això crec poder afirmar que, en molts aspectes, el Concili Vaticà II ha estat el concili de la modernitat. D'una modernitat que s'ha transformat profundament i molt més enllà del que prediquen els pensadors de la postmodernitat. D'un món que s'ha fet molt més global, interrelacionat, múltiple, amb fluxos i relats d'arreu. Un món que supera pròpiament la modernitat vers un rumb indefinit sense horitzó.

En aquest context, i sempre al meu entendre, crec pertinent assenyalar tres possibles camins de resposta per continuar l'esperit del concili, en el marc de la Nova Evangelització:

1. *L'Església com a "minoria creativa"* en una societat cada vegada més global i plural. El coneixement i la cultura són dues noves fonts de poder estratègic. Amb la multitud de relats que s'acosten, inclosos els altres relats religiosos, la capacitat de discerniment, d'interpretació és molt important. Però també ho és la capacitat de trobar un relat, que en un món cada vegada més en xarxa, i que és global-local, sàpiga alhora "localitzar-se" o "arrelar-se" i "globalitzar-se". L'Església, amb la seva vocació d'universalitat de sempre, pot convertir-se en una de les poques forces de sentit i d'identitat del món. En Jonathan Sacks, gran rabí de la Unió de Congregacions Hebraiques de la Commonwealth, en un recent article al *The Times* amb motiu del viatge del Sant Pare a Gran Bretanya escrivia: "El Papa Benet XVI veu el paper de l'Església catòlica com el d'una «minoria creativa» més interessada en la influència que en el poder. Per als catòlics, això és relativament nou, però per als jueus això ha estat la nostra realitat durant 2000 anys." I segueix: "Aquest és el millor lloc de la religió, sense poder, a contracorrent, disposada a qüestionar els ídols del nostre temps, apel·lant als millors àngels de la natura, fent costat a les famílies i a les comunitats, treballant al costat dels altres, independentment de la

seva fe o de la seva falta, dignificant el nostre ordre social. Això sí que és un repte espiritual digne del nostre esforç.”³² Les esglésies cristianes o la mateixa Església catòlica poden aparèixer com una minoria creativa, “més interessada en la influència que en el poder”.³³ Una minoria creativa amb capacitat d’escolta, d’acolliment, que entengui els valors de la modernitat però que alhora els critiqui per ajudar-nos a desprendre’ns de tot allò de precari que sempre existeix, essent allò que és en essència: un projecte espiritual.

2. Una Església “minoría creativa”, que actua en els marges a contracorrent, *de manera contracultural*. Carles Torner ens ho recordava molt recentment en una reunió de la Fundació. Ens deia: “Emergeix un cristianisme contracultural i un canvi d’imaginari: el cristianisme ha passat del centre al marge, i en aquest canvi —afegia— calen alguns canvis: Jesús no és només un gest amable: és un desafiament al temple. Contra la privatització de Déu, una paraula pública. Contra la tirania del mercat, l’economia del do. Contra el màrqueting de l’eficiència, l’estratègia de la inutilitat. Contra el culte de l’aparença, el de la vida interior. Contra l’esclatament de les certeses, la novel·la de l’ortodòxia. Contra un cosmopolitisme vacu, un universalisme arrelat.” Aquesta lúcida interpretació crec que apunta tot un programa d’inculturació crítica del cristianisme en les nostres societats occidentals, refermant la dimensió del catolicisme com a minoria creativa. Davant del desconcert i la confusió de les nostres societats complexes, l’Església ha de ser present en l’esfera pública. La fe no és un fet només privat, té una dimensió pública, com a força i no com a poder, o més ben dit, com a força que vol influir en la societat. Ara bé, l’Església ha de cuidar molt la forma, el llenguatge, la imatge d’aquesta presència, perquè una presència poc apropiada pot provocar una major desafecció, especialment en la joventut. En aquest sentit, l’Església ha d’afavorir el compromís dels laics en la societat. La missió fonamental dels laics és ser Església en el Món. De ser-ho re-

32. *The Times*, 14.09.2010.

33. *The Times*, 14.09.2010. Article de Jonathan Sacks, gran rabí de la Unió de Congregacions Hebraïques de la Commonwealth. En aquest article, l’autor reflexiona sobre el concepte “Minoría creativa” proposat per Benet XVI.

coneixent “les justes autonomies de les realitats temporals”³⁴ i de les derivades de l’exercici del nostre compromís autònom i responsable. Un catolicisme alhora global i molt local, arrelat en cada comunitat i en les seves formes de ser, ha de voler ser *un actor d’identitat i sentit* al nostre món globalitzat i en xarxa. Ens cal un relat més *senzill* per arribar a la gent. Possiblement, ens cal *més en menys*. Ens cal anar més a l’essència de la nostra fe amb una teologia més cristocèntrica, amb una antropologia personalista i una eclesiologia més de comunió que jeràrquica.

El Sant Pare ens va invitar, en la seva primera carta encíclica, *Deu és Amor*; a aproximar-nos al Misteri de Déu a través de l’Amor. “Déu és amor, i el qui està en l’amor està en Déu i Déu està en ell” (1Jn 4,16), i amb una frase ben senzilla defineix l’opció fonamental de la vida cristiana: “Hem cregut en l’amor de Déu.”³⁵ Un “amor al proïsme que és un camí per trobar també Déu, i que aclucar els ulls davant el proïsme ens converteix també en cecs davant Déu”.³⁶ Una acció social, com ens va recordar el famós Sínode dels Bisbes de 1971, que troba en la justícia un element constitutiu: “L’acció en favor de la justícia i la participació en la transformació del món se’ns presenta clarament com una dimensió constitutiva de la predicació de l’Evangeli, és a dir, la missió de l’Església per a la redempció del gènere humà i l’alliberament de tota situació opressiva.” Aquesta concreció per la justícia arribaria després de la II Conferència de l’Episcopat de Llatinoamèrica a Medellín, amb l’opció dels pobres, opció que després es concretaria en l’opció preferencial pels pobres, “una opció o una forma especial de primacia en l’exercici de la caritat cristiana, de la qual dona testimoni tota la tradició de l’Església”³⁷, en paraules del Compendi sobre la Doctrina Social de l’Església. Amb la lluita per la justícia, el que cerquem pròpiament no és “la utopia, cap lloc, sinó la «eu-topia», el lloc on capiguem tots”.³⁸

34. GS,36.

35. BENET XVI. *Deu és amor*. Barcelona: Claret, 2006, p. 3.

36. BENET XVI, *Deus est Caritas*. Barcelona: Claret, 2006, p. 32.

37. *Compendio Doctrina Social de la Iglesia*, 182. 2004.

38. CASALDÀLIGA, P. *Reflexions des del compromís*. Barcelona: Angle Editorial, 2007.

3. *I, en tercer lloc, faig meu el programa del Cardenal Martini amb les seves tres prioritats urgents de renovació evangelitzadora: un, esperit de “conversió eclesial”; dos, aprofundir en la Paraula de Déu, que no pot quedar mediatitzada, ja que, en paraules seves, “ni els clergues ni el dret eclesial podran substituir la interioritat de l’home”, i, en tercer lloc, “reorientar els sagraments al servei de la vida i el creixement de les persones”. Els recomano una atenta lectura de l’entrevista. Es pot trobar a CatalunyaReligió.Cat. És un programa que m’ha fet pensar en Pau VI. Crec que existeix una línia de continuïtat entre el cardenal Montini i el cardenal Martini, una sensibilitat eclesial i evangelitzadora que, precisament, s’inicià ara farà cinquanta anys i que podria, malauradament, perdre’s. Si això fos així, molts, molts més dels que s’imaginem, ens sentiríem orfes i la línia de reconciliació amb la modernitat restaria perduda. La pregunta que es feia el cardenal Martini, al final de la seva entrevista, ens la podem fer tots nosaltres: “Només l’amor venç el cansament. Déu és amor. Encara tinc una pregunta per a tu: què pots fer tu per a l’Església?” Què podem fer tots plegats per a l’Església?*

Salvador Pié reivindica —i comparteixo plenament la seva visió— *“el caràcter magisterial del Vaticà II, que fa que proposi la seva doctrina no de forma argumentada, sinó testimoniada. D’aquí sorgeix la necessitat de recuperar la lectura també creient del Vaticà II en la qual la prioritat es dóna a l’escolta atenta de la revelació de Déu que ressona en aquest concili i dels fruits que ha generat en l’Església i en el món en aquests cinquanta anys”*.³⁹ Estic convençut que no hi ha retorn i que el *caràcter magisterial del concili* il·luminarà tot aquest segle que tot just comencem. Un segle que, a diferència de l’anterior, ens ha ensenyat la caducitat i precarietat de tots els projectes ideològics. Un nou segle que ha vist una revifada molt significativa de les religions quasi arreu del món. Un segle que potser serà el segle del Concili Vaticà II.

39. PIÉ-NINOT, “La recepció del Concili Vaticà II: entre la reforma i la restauració” a LLUÍS FONT, Pere (coord.). *El Concili Vaticà II, cinquanta anys després*. Barcelona, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, n. 75. 2012.

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
13. *Opinió pública i veritat*. Lluís Foix
14. *Cap on anem? Vers una nova consciència laïcal*. Francesc Torralba Roselló
15. *El Misteri de Déu*. Josep M. Rovira i Belloso
16. *El bé es fa present a través de l'amor*. Ignasi Salvat S.I.
17. *Aproximació a les idees de justícia i solidaritat*. Josep Maria Esquirol
18. *El diàleg interreligiós com a pràctica de l'amor*. Antoni Matabosch
19. *La poètica de Joan Maragall*. Ramon Pla
20. *El diàleg com a eina de transformació personal i comunitària*. Sebastià Taltavull
21. *El Vaticà II. Concili de la modernitat*. Josep Maria Carbonell i Abelló



Amb el suport de

