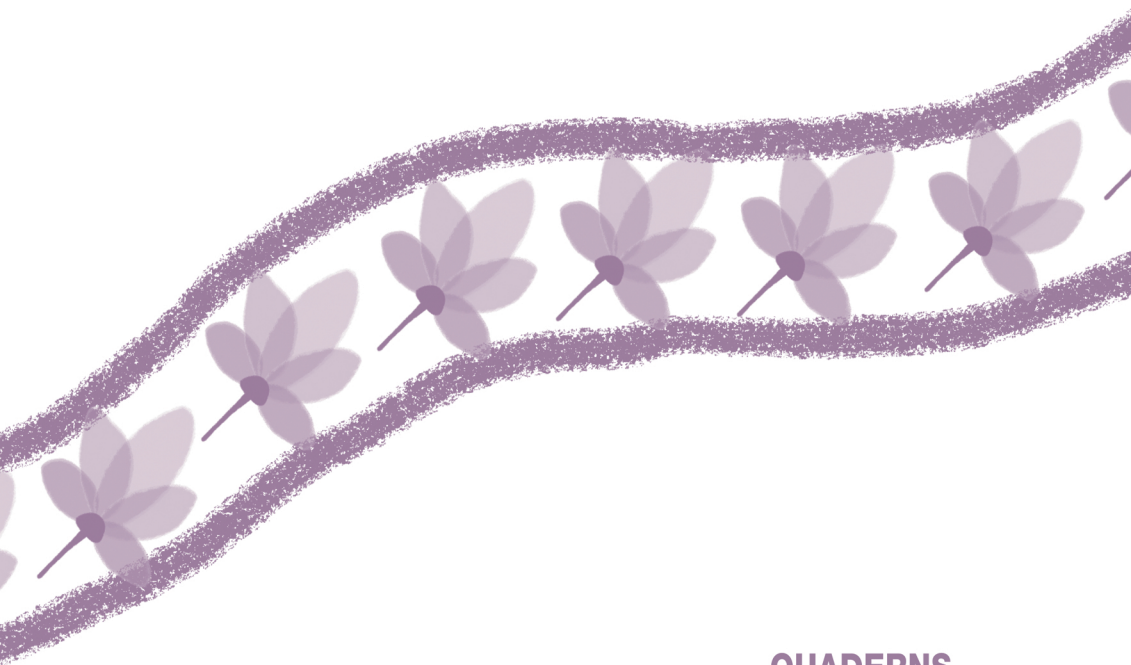


Joan Ordi Fernández

PENSAR I CREURE

IDEES PER AL DEBAT



QUADERNS
iREL
INSTITUT DE RECERCA I ESTUDIS
RELIGIOSOS DE LLEIDA - IREL
2019 **39**

JOAN ORDI FERNÁNDEZ

PENSAR I CREURE
IDEES PER AL DEBAT

Col·labora:



Ajuntament de Lleida

© del text: Joan Ordi Fernández, 2019

Edita: Institut Superior de Ciències Religioses de Lleida - IREL

C/ Canonge Brugulat, 22 - 25003 Lleida - Tel./fax 973 28 15 38

i

Pagès Editors

www.pageseditors.cat

Primera edició: desembre de 2019

ISBN: 978-84-1303-151-4

DL: L 1.317-2019

Imprès a Arts Gràfiques Bobalà, S L

C/ Sant Salvador, 8 - 25005 Lleida

www.bobala.cat

Pensar i creure. Idees per al debat

Vivim en societats plurals. I això significa que en el seu si coexisteixen diferents formes de donar sentit a l'existència humana. I cap d'elles ja no gaudeix del privilegi de l'evidència indiscutible: sobre totes penja el deure de justificar-se davant de l'opinió pública. Ens hem tornat crítics i desconfiats envers les ideologies del passat. I mirem amb suspicàcia qualsevol intent de proposar una veritat "última" que reclogui la vida en un sistema de pensament tancat. I aquesta situació cultural ens suscita alhora perplexitat. Perquè ens debatем entre la necessitat d'orientar la nostra vida segons un sentit fort i la por a comprometre'ns amb una explicació global de la realitat que vagi molt més enllà de la vida quotidiana. Per això ens cal, més que mai, el diàleg, el debat serè amb les idees, la confrontació analítica de diferents propostes filosòfiques i religioses. Les nostres societats necessiten crear espais, mitjans i institucions que conreïn la reflexió, l'exposició clara i argumentada de les concepcions de la vida, i l'intercanvi d'idees objectiu i respectuós. Ens hi va la convivència veritablement democràtica, l'enriquiment mutu, el treball conjunt des de la pluralitat de sentits de la vida.

Els quatre treballs que el lector/a trobarà en aquestes pàgines intenten fer una aportació al debat entre la fe cristiana i el pensament. "Transformació de la teologia des de la modernitat" exposa de quina manera els ideals il·lustrats de racionalitat i emancipació han tingut un efecte positiu sobre la mateixa teologia com a reflexió sobre la fe. "És possible parlar de Déu amb el llenguatge humà?" afronta la qüestió si el discurs sobre l'element central de la fe, que és Déu, pot aspirar a una certa plausibilitat en el context cultural actual. "Aspectes filosòfics del morir humà" recull la problemàtica que la mort planteja a tota l'existència i que s'expressa

en la pregunta si la vida té un sentit darrer o bé si s'esgota en els seus límits biològics. Finalment, “Esperança humana, esperança cristiana” pretén establir un pont raonat entre l'anhel humà de plenitud i l'oferta cristiana d'una esperança transcendent.

Tots quatre treballs debaten idees, plantejaments, teories que es defensen amb més o menys coneixement i convicció en el nostre context cultural. Pot interessar, doncs, al lector/a prendre'n consciència de manera més explícita per poder contribuir al debat. El desig de l'autor no és cap altre que el de suscitar aquesta reflexió compartida.

Transformació de la teologia des de la modernitat

Observacions prèvies

Primera. Interpretem que en aquest escrit es tracta d'explicar de quina manera la modernitat ha tingut un efecte estructural positiu sobre la tasca de la teologia. No es tracta, doncs, de destacar alguna modificació puntual de la teologia sota l'efecte d'alguna idea de la modernitat, sinó de fer veure com la recepció de la modernitat per part de la teologia ha contribuït positivament a transformar la mateixa estructura de la teologia. Creiem que en aquest canvi estructural de la teologia és on s'ha de llegir l'aportació més enriquidora de la modernitat, sense desmerèixer els altres canvis de detall. Moltes de les intuïcions de la modernitat van consistir en una secularització d'idees, valors i conviccions cristianes. Era lògic, doncs, que la teologia s'hi acabés reconeixent amb el pas dels segles.

7

Segona. En els límits d'aquestes pàgines no serà possible fer primer una presentació completa del programa o programes de la modernitat, ni tampoc es podrà esbossar després de manera mínimament satisfactòria la història de la teologia o teologies que han fet recepció de la modernitat. Ens haurem d'acontentar, doncs, amb alguns eixos temàtics que per la seva centralitat tant teològica com filosòfica siguin prou aclaridors de l'obertura de la teologia a la modernitat, tal com aquesta obertura ja es considera un lloc comú en la teologia posterior al concili II del Vaticà. La determinació d'aquests eixos temàtics, la prenem, de manera sintètica, de l'obra del filòsof Tzvetan Todorov, expert destacat en la modernitat. De tota la seva interpretació de la modernitat i de la Il·lustració creiem que val pena destacar tres eixos temàtics i programàtics, que volem formular d'aquesta manera: 1) l'autonomia del pensament i

de la llibertat, 2) la finalitat humana dels nostres actes i 3) la universalitat i l'atenció als contextos històrics.

Tercera. Convé aclarir d'entrada el mètode que seguirem. Precisarem primer cadascun dels eixos que hem comentat, tal com creiem que van constituir un element central del programa o programes de la modernitat. Després indicarem succintament com han estat incorporats a la teologia, val a dir, de quina manera han produït un canvi estructural en la tasca teològica. I, finalment, exposarem un exemple paradigmàtic d'aquesta recepció de la modernitat en l'autocomprensió teològica de l'Església catòlica. Ens referim, òbviament, al concili II del Vaticà (1962-1965), ja que acabem de celebrar el 50è aniversari del seu inici i aquesta efemèride ens obliga a no oblidar el mètode teològic del concili, que en el seu moment va constituir tota una novetat en l'àmbit del Magisteri suprem de l'Església. El document del concili que mostra d'una manera més evident aquest mètode és la *Gaudium et Spes*, que el va convertir en el nou estil evangelitzador de l'Església i en expressió clara de la teologia que necessitava aquella nova evangelització. En tots els documents del concili II del Vaticà ressona, però, clarament la sensibilitat de la modernitat. Exemple: «Els homes dels nostres dies esdevenen cada vegada més conscients de la dignitat de la persona humana, i augmenta el nombre dels qui exigeixen que els homes, en la seva actuació, disposin i usin del seu propi criteri i llibertat responsable, no pas moguts per coacció, ans guiats per la consciència del seu deure.» (DH, §1).

Passem, doncs, a exposar primer tres eixos de modernitat.

Eixos de la modernitat

L'AUTONOMIA DEL PENSAMENT I DE LA LLIBERTAT

Constitueix un lloc comú definir la modernitat com una defensa programàtica de l'autonomia del pensament i de la llibertat. La Il·lustració del segle XVIII privilegiava les decisions i les eleccions personals en detriment de les imposicions de l'autoritat i de la

tradició. Immanuel Kant definia la Il·lustració com la sortida de la minoria d'edat en què es troba la humanitat. La renúncia a la tutela i l'emancipació del llast de les institucions tradicionals han de garantir una completa llibertat per poder dirigir la pròpia vida de manera racional, sense submissió a l'autoritat inqüestionable dels dogmes i renunciant a l'obediència com a criteri de conducta. No es tracta de rebutjar l'experiència religiosa en si ni la idea de transcendència, sinó de reivindicar la religió natural o deisme com a concepció de la divinitat coherent amb l'ideal de racionalització del pensament, de la llibertat i de la societat. Es tendeix, doncs, a associar la religió sobrenatural a una transgressió dels límits de la raó. I l'alliberament del coneixement obre el camí a l'observació i l'experimentació, i a la matematització de les regularitats detectades en els fenòmens, de manera que la ciència pot progressar en l'àmbit de la seva pròpia autonomia, alliberada dels dogmes de la metafísica. Aquesta exigència d'autonomia impulsa la separació de l'ordre temporal respecte de l'espiritual. Les societats es van transformant políticament a la llum del principi de sobirania, segons el qual tot poder radica en el poble i res és superior a la voluntat general conformada racionalment i expressada lliurement. L'Estat aprèn, doncs, a limitar el seu poder per reconèixer els drets i llibertats dels ciutadans, i fer possible un clima de tolerància ideològica i de prosperitat econòmica. La societat comença un procés de secularització que anirà convertint en laiques les institucions. La justícia, per exemple, substitueix el concepte de pecat pel de delictes com a falta contra la societat. L'escola s'emancipa del poder eclesiàstic i es converteix en la garantia de la transmissió del coneixement de manera lliure, oberta a tot el món, gratuïta i obligatòria. La premsa deixa d'estar controlada per la censura religiosa i participa del debat polític i social. El pensament de la Il·lustració constitueix així un humanisme, ja que fa de l'ésser humà la mesura de totes les coses. Aquest antropocentrisme estableix la fraternitat com el criteri de les relacions humanes. La preocupació per l'assoliment de la felicitat en aquesta vida substitueix l'obsessió medieval per la redempció. L'Estat ha de garantir el benestar dels ciutadans, ja que tots els éssers humans posseeixen drets inalienables. La formulació d'aquests drets hu-

mans es converteix en el nou codi moral d'una societat laica. En conclusió, l'autonomia del pensament i de la llibertat trastoca completament les mentalitats, secularitza la societat i l'Estat, emancipa els individus de la tutela de la religió i de l'Església, expressa una fe cega en el progrés indefinit de la humanitat, com defensaven, per exemple, Turgot, Lessing i Condorcet, i fa dels drets humans el substitut de l'ètica revelada.

LA FINALITAT HUMANA DELS NOSTRES ACTES

L'autonomia del pensament i de la llibertat que la modernitat i la Il·lustració reivindicaven tenia una finalitat humana: la humanitat en si. Per això es considerava que bo és allò que fa créixer el benestar de les persones. Estimar els altres, mantenir una relació de fraternitat amb tota persona, orientar la pròpia conducta segons el criteri del profit i utilitat generals constitueixen finalitats racionalment justificables per elles mateixes. L'ésser humà esdevé així l'horitzó de l'activitat de les persones i del sentit de la societat. El teocentrisme de l'època medieval cedeix el lloc a l'antropocentrisme. L'home es converteix en el centre del món perquè és ell qui li dona sentit. Ja no es tracta de subordinar tota activitat humana a la salvació de l'ànima. Ara el que cal és alliberar l'home del fanatisme, la superstició, la misèria, la ignorància, l'esclavitud. La meta de la vida ja no és la salvació, sinó la felicitat. Kant va formular clarament el nou objectiu de l'ètica: tracta l'altre sempre a la vegada com a fi, mai com a mitjà. La humanitat conté el sentit, la justificació i la meta de tota acció humana basada en la racionalitat. La mateixa natura humana ens imposa l'objectiu de treballar per assolir el ple desenvolupament de la nostra condició en tothom. Les forces hostils que hem d'afrontar són humanes, no màgiques, ni sobrenaturals. Aquests obstacles tenen el seu origen en la mandra de les persones, que dona lloc a l'heteronomia de la tutela, i en les desigualtats i els privilegis socials, que han creat una societat autoritària, no fraternal i que manté la població en la pobresa, la ignorància i la submissió. Cal subvertir l'ordre social perquè la felicitat de tothom sigui possible. L'única cosa que cal per aconseguir-ho és estimar la humanitat present en tota

persona. Fins i tot el mateix govern i l'Estat han de contribuir a l'assoliment de la felicitat. L'Estat passava així a ser portaveu de l'esperança en la felicitat individual i col·lectiva. La política entra, doncs, en la definició de la finalitat humana dels nostres actes. L'esperit de la Il·lustració allibera així les persones de la finalitat divina de la vida humana. Els nous fins de la vida són enterament humans, directes i immediats, i donen sentit a l'existència i a la funció de les institucions socials. La sublimació del que és humà converteix l'home en objectiu de si mateix. I s'interpreten així la ciència i la política com a activitats necessàries per fer realitat el somni d'una felicitat humana en aquest món. L'ideari polític de la Revolució Francesa (1789) ja traspua la convicció que la igualtat, la llibertat i la fraternitat portaran la vida social a un progrés tan gran en humanitat que finalment l'individu podrà ser feliç convivint amb els altres. En conclusió, l'esperit de la Il·lustració va insuflar en les consciències la convicció ferma que la felicitat és obra de l'home, que constitueix la finalitat de la seva vida en aquest món i que resulta possible secularitzant i racionalitzant les estructures socials, lluitant pel benestar econòmic i fent fora les tenebres de la ignorància. El cel pot esperar, perquè el paradís és possible en aquest món.

LA UNIVERSALITAT I L'ATENCIÓ ALS CONTEXTOS HISTÒRICS

La defensa de la universalitat significa per a la Il·lustració la concreció de la racionalitat humana: allò que és racional és universal. A la inversa: si quelcom és veritablement universal, llavors és clarament racional i, per tant, natural. La universalitat es refereix a la presència de la condició humana en tot individu. I aquí es troba la base de l'afirmació de la dignitat humana en tota persona i la consegüent defensa del reconeixement d'aquesta dignitat per part dels poders de l'Estat i de les institucions socials. La universalitat de la condició humana constitueix un criteri superior a qualsevol altra consideració d'utilitat social. Implica que en la mateixa humanitat de tota persona està inscrita una llei natural, base dels ordenaments jurídics, que requereix que cada individu rebi de la societat i de l'Estat condicions adients per desplegar

la seva vida amb llibertat i dignitat, i contribuir al bé comú. La supressió del privilegi com a criteri per organitzar la societat i la defensa de la igualtat davant la llei brollen del convenciment que la naturalesa humana és racional i que la seva racionalitat ha d'amarar el sistema social, el sistema polític i el sistema jurídic. Aquesta racionalitat pot expressar-se de formes diverses, però sempre inclou una referència a la generalitat, a la universalitat de la dignitat humana, de la llibertat i dels drets de tota persona. Davant la natura humana no hi ha excepcions: tothom és persona; per això davant l'Estat i en el si de la societat tampoc han de ser l'excepció i el privilegi allò que determini el reconeixement de les persones. El poder polític, doncs, només actuarà de manera veritablement general, universal, si no exclou la participació de ningú. La igualtat social i política dels ciutadans sense exclusió ni excepció conforma l'ideal social revolucionari de la Il·lustració, tot i que sovint no es veurà formalment realitzat fins al segle XX amb la supressió de l'esclavitud, la implantació del sufragi universal i del sufragi femení, la victòria de la lluita obrera, la plena instauració de l'educació pública i la progressiva creació de l'Estat social de dret i de l'estat del benestar.

L'atenció als contextos històrics és necessària, doncs, per detectar els obstacles precisos que en cada societat dificulten la realització del projecte il·lustrat. La mirada a la situació concreta es fa, però, des de l'horitzó més ampli de la família humana en el seu conjunt. Un dels ideals clau de la Revolució Francesa va ser el de la fraternitat. No es tractava d'un valor religiós, sinó que expressava la convicció que l'espècie humana és una i única, i que se li pot aplicar el concepte de família per definir com han de ser les relacions entre les persones de qualsevol país: les pròpies de germans i germanes. El principi religiós i tradicional d'autoritat, que feia súbdits els ciutadans, és substituït així pel principi natural de la fraternitat. De fet, els pensadors i ciutadans que abraçaven l'ideal il·lustrat sentien la pertinença al gènere humà, a la família humana universal, com a més fonamental i decisiva que la pertinença al propi país. L'esperit cosmopolita de la Il·lustració mostra així el sentiment social dels qui estaven convençuts de la universalitat de la dignitat humana. I és des

d'aquesta òptica universal que hom es llençava a la transformació dels contextos històrics concrets. De fet, és el consens universal de la humanitat allò que ara legitima l'elecció del bé i la lluita per implantar el bé a la societat. La base de l'ètica, tant individual com social, ja no es troba en la Paraula de Déu ni en els ensenyaments de la tradició filosòfica que es remunta als pensadors clàssics. La generalització de la dignitat humana a tota persona proporciona ara el criteri de la justícia que porta a transformar les societats per suprimir els privilegis i donar veu política a la voluntat general. Kant mateix es farà ressò d'aquest enfocament en ètica: una acció és èticament bona si correspon a una màxima que es podria fer universal. L'ètica particular ja no té sentit. Com tampoc el té una ètica mancada de sensibilitat social. Ara només és bona la conducta que contribueix a augmentar les possibilitats de felicitat per a tots. La universalitat es troba així a l'origen de tota transformació social que vulgui ser autèntica: ja no es tracta d'assegurar els drets d'un grup particular, sinó de contribuir, a través de canvis concrets, al perfeccionament humà del conjunt del sistema. Els drets universals són a la vora dels principis morals. A la inversa: l'ètica ha de tenir una base natural i universal, una fonamentació autònoma en la mateixa racionalitat de l'ésser humà, i s'ha de desplegar també en el compromís social. Per exemple, les lluites socials i polítiques per abolir la pena de mort, la tortura i l'esclavitud s'argumentaven tant des del mal causat a la persona com des de la destrucció de la comunitat humana universal que aquestes pràctiques impliquen. La igualtat dels drets humans no és negociable, sinó que constitueix una exigència primària i universal de la mateixa naturalesa humana. I d'ella procedeix la crida a la transformació dels contextos històrics per fer possible la fraternitat universal. En conclusió, la modernitat pretenia recollir la veu universal de la naturalesa humana i advocava per la realització universal dels principis de llibertat, d'igualtat i de fraternitat a través de la transformació tant de les persones com dels contextos socials i polítics. Per això constituïa un programa humanístic, basat en els fonaments universals de la moral i en la unitat del gènere humà. Aquest esperit il·lustrat no s'aturava pas davant de cap tabú, sinó que invitava a examinar críticament i

imparcialment totes les tradicions a la llum del que tots els éssers humans tenen en comú i els uneix en una sola família: la capacitat racional de donar sentit humà a l'existència en aquest món.

Incidència de la modernitat en la teologia

A la vista dels eixos esmentats, exposem ara breument de quina manera s'ha acabat produint una transformació de la teologia des de la modernitat. Com hem comentat en la primera observació, entenem aquesta transformació com una incidència estructural de la modernitat sobre la teologia. I això vol dir que la recepció d'elements essencials del programa de la modernitat ha tingut una influència sobre l'estructura mateixa de la teologia, i no només sobre aspectes concrets dels temes teològics. Indiquem, doncs, en set punts com creiem que s'ha produït aquest canvi estructural. I mostrem-lo exemplificat en el concili II del Vaticà.

DE L'APOLOGÈTICA A LA TEOLOGIA FONAMENTAL

14

La reivindicació de l'autonomia del pensament i de la llibertat va obligar la teologia a modificar l'estructura de justificació de la religió sobrenatural, la religió revelada. Des de la patristica i durant tota l'època medieval, el platonisme, l'aristotelisme i l'estoïcisme havien fornit a la teologia els instruments racionals que en un pla merament natural feien creïble l'acceptació de la concepció cristiana de l'existència. La filosofia moderna va canviar, però, radicalment d'enfocament: es va centrar en el subjecte i en l'evidència que aquest experimenta en la seva consciència, de manera que el criteri de veritat es va desplaçar de l'essència de les coses en si a les idees clares i distintes que té la consciència humana. Racionalisme i empirisme coincidien en el gir antropològic i antropocèntric del pensament que se separa de la tradició clàssica, s'autonomitza enfront de la religió i generalitza el mètode geomètric i matemàtic, o bé el mètode experimental de les ciències naturals, com l'únic capaç de garantir la racionalitat del coneixement. En aquest context, l'única teologia que semblava possible era la merament natural, la que brollava de la consideració de l'ordre matemàtic del món i

donava un últim fonament a la dignitat i als sentiments humans que tots compartim, o sigui, la teologia filosòfica del deisme o de la maçoneria. La teologia, doncs, va haver d'anar descobrint noves maneres de justificar la religió revelada i la consegüent fe sobrenatural. De fet, tot i la resistència catòlica contra el món modern, la perspectiva antropològica, subjectiva i universalista de la modernitat va anar forçant la teologia a un canvi estructural en el si mateix de l'autodefensa de la fe revelada, de manera que es va anar passant d'una apologètica de base platonicoaristotelicotomista a una apologètica més racionalista i il·lustrada i, finalment, a l'anomenada *teologia fonamental* del segle XX, que ja ha integrat les aportacions de la modernitat i alhora sap raonar críticament els límits de la mateixa Il·lustració. D'altra banda, la segona meitat del segle XIX i el segle XX van veure com la modernitat també es transformava radicalment i donava lloc a l'historicisme, a la filosofia social i política, a la filosofia hermenèutica, a la filosofia del llenguatge, a la filosofia de la ciència, a la postmodernitat i d'altres plantejaments que encara tenen un cert efecte sobre el present. Per tant, avui dia ja no es pot fer teologia de la fe com si res no hagués passat des de l'època de Sant Tomàs d'Aquino. L'estructura teològica de la justificació de la fe ha canviat de cap a peus, en bona part gràcies a la modernitat. Les aportacions de teòlegs com John Henry Newmann, Maurice Blondel, Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng i molts altres mostren aquesta recepció honesta i alhora crítica de la modernitat en la teologia cristiana, tant catòlica com protestant.

LA RELACIÓ ENTRE LA FE I LA SOCIETAT

La modernitat va posar sobre la taula la necessitat de comprendre el moment històric a la llum de l'ideal racional i universal de fer possible la construcció de la societat humana sobre la base de la justícia, la llibertat, la igualtat i la fraternitat. Aquest plantejament també va tenir un impacte estructural sobre la teologia en el pla de la relació entre la fe i la societat. La teologia de la redempció, basada en la cristologia i l'escatologia, va haver d'anar redescobrint

els elements socials, històrics i polítics de la fe com una dimensió interna a la mateixa revelació, i no pas com una simple aplicació externa de la fe acceptada individualment. Gràcies a la *Nouvelle Théologie* francesa, que va precedir el concili II del Vaticà i que es troba a la base dels seus documents més decisius, el retorn als textos bíblics i als Pares de l'Església va permetre redescobrir la dimensió històrica i sociopolítica de la fe. La mateixa *doctrina social* de l'Església de Lleó XIII i Pius XI responia a la necessitat de recollir la nova consciència social i econòmica, bo i llegint les desigualtats socials, el nou poder empresarial capitalista i la lluita obrera revolucionària a la llum de principis ètics universals que, tot i estar inspirats en l'Evangelí, reflectien els ideals universals, racionals i naturals de la modernitat. El concili II del Vaticà va consagrar aquest canvi estructural en la manera de pensar la relació entre la fe i la societat. És obvi que hi van tenir un paper fonamental els mateixos textos fundacionals del cristianisme, no gaire ben compresos al llarg de molts segles d'influència medieval, però redescoberts més plenament durant la primera meitat del segle XX gràcies també a la generalització dels mètodes historicocrítics de l'exegesi liberal protestant. Però també és cert que cal reconèixer a la modernitat haver actuat d'agulló perquè la teologia produís un canvi estructural en el seu propi si i s'obrí a la dimensió política de la fe. Després del concili II del Vaticà, aquest canvi estructural en la manera de fer teologia ha estat molt fructífer, ja que ha donat lloc a la *teologia de l'alliberament* i a la *teologia política*, que pretenen superar les limitacions de la doctrina social de l'Església, la qual sembla una mica sobrepassada per les noves realitats: la globalització neocapitalista, la crisi econòmica mundial, la contaminació del planeta i la destrucció de les fonts d'energia, la situació estructural de pobresa en el món, l'exploació infantil, els conflictes armats, el riquíssim comerç de la prostitució, la droga i la venda d'armes, el poder de les màfies internacionals i el descrèdit de la política. Avui dia ja no es pot fer teologia girant l'esquena als problemes globals del planeta. No es tracta que hi hagi tanta feina a fer en aquest món que el paradís pugui esperar. L'enfocament ha de ser més aviat l'invers: creure veritablement en la possibilitat del paradís (escatologia) no és pos-

sible cristianament sinó en la forma de la transformació d'aquest món (política). La modernitat ja ens va començar a obrir els ulls a la necessitat de prestar atenció als contextos històrics en què l'ésser humà i els ciutadans han de patir situacions d'alienació. Ara sabem que el context històric natural de l'ésser humà és el món en la seva totalitat. Tenim, doncs, aquí una tasca universal al nostre davant.

L'ATENCIÓ AL MOMENT HISTÒRIC

Com hem indicat, el concili II del Vaticà va generar una nova autoconsciència teològica de l'Església, de la revelació i de la fe. La Constitució Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la relació de l'Església amb el món d'aleshores (1965) exemplifica de manera preciosa aquest canvi estructural de la teologia, que recull sens dubte intuïcions fonamentals de la modernitat i de la Il·lustració, malgrat l'oposició de l'Església al món modern durant el segle XIX, al concili I del Vaticà i durant la primera meitat del segle XX. La *Gaudium et Spes* (= GS) mostra clarament la centralitat de l'antropologia en el conjunt dels plantejaments teològics del concili II del Vaticà, cosa que recorda la perspectiva humanista de la modernitat. El concili era conscient que la renovació tant de la teologia com de la pastoral i de la litúrgia exigia la integració de la perspectiva antropològica. La via antropològica porta a l'anàlisi històrica i l'anàlisi històrica i social mostra de quina manera l'evangelització pot acostar Crist a l'home. La història és el lloc natural de realització de l'ésser humà. Per això va constituir un gran encert la preocupació constant del concili per l'adequada comprensió del seu moment social, històric, polític, econòmic, ideològic... I això vol dir que l'Església catòlica i la teologia s'han de distingir per un afany incessant de veracitat en el seu acostament al moment històric actual, ja que és molt complex, s'hi precipiten herències d'altres èpoques, hi actuen factors molt diversos, presenta una pluralitat de sentits enorme, està ple de llums i d'ambigüitats, i no tolera simplificacions en nom de suposades veritats suprahistòriques. La història no és l'enemiga de la fe, sinó l'horitzó real que també va fer possible la humanació del Fill de Déu. Comprendre, doncs,

la nostra pròpia situació històrica sense por i sense distorsió, en la mesura del possible, amb una mirada que integri tots els aspectes a través dels quals es revela la nostra realitat, no constitueix un criteri buit per a la teologia i per la tasca pastoral de l'anomenada *nova evangelització*. L'Església i la teologia constantment han de renovar el seu acostament a aquest món que, malgrat la seva molesta ambigüitat i pluralitat, ha estat estimat per Déu Pare. Si generàvem postures de desinterès envers el món o fins i tot de reclusió en l'àmbit sagrat de la litúrgia per purificar-nos de la maldat de la història que s'escapa al nostre control, no sembla que *a priori* la nostra acció i la nostra teologia poguessin ser gaire evangelitzadores. Els perills de la història no es neutralitzen refugiant-se en una escatologia ahistòrica, ni en una pastoral de simple anunci explícit de la fe sense algun mètode de correlació entre l'home i l'evangeli. *Nova evangelització* també ha de significar, doncs, una renovada resituació de l'Església davant del món i de la seva història, ja que ella també en forma part, també ella és món i ha de deixar-se ajudar pels coneixements i intuïcions més vàlids de les ciències humanes, així com hi ha d'aportar alhora la llum de l'Evangeli.

LA UNIÓ AMB LA FAMÍLIA HUMANA

El fonament teològic d'aquesta atenció diligent vers l'aventura de la humanitat en el món es troba en la creació de l'univers, la redempció del Crist i la plenitud escatològica. Però aquests dogmes de la fe cristiana no es poden viure en el regne eteri de les conviccions que després simplement s'apliquen a la història de manera extrínseca, com un catecisme brandat enlaire per la conversió dels heretges, sinó que només es creu realment en el sentit teològic de la creació de l'univers, de la redempció del Crist i de la plenitud escatològica si es fa l'experiència d'estimar i de servir diligentment el món creat i redimit. La teologia transformada des de la modernitat i des dels seus propis textos fundacionals ens ensenya a viure d'aquest esperit d'unió íntima amb el món que el Pare es va estimar, que el Fill va alliberar i que l'Esperit porta a consumació. El discurs sobre la fe (teologia) ens ha

de portar a donar mostres vives d'unió, de respecte i d'amor envers la família humana, cosa que al seu torn ja no és possible, ni té sentit, des d'una actitud paternalista o impositiva, sinó entaulant un diàleg amb la humanitat sobre els problemes i qüestions que afecten l'existència humana en el món, el seu desplegament en la història i el sentit últim de la vida humana. El diàleg que el concili propugna no es pot entendre com una concessió a la moda de l'època, sinó com un àmbit en què realment es duu a terme l'experiència d'unió amb la humanitat. El diàleg és l'única manera de caminar units en aquest món amb un sentit ben clar de la dignitat de tota persona, com la modernitat reclamava. El diàleg no consisteix simplement en un intercanvi de punts de vista, sinó en el respecte, guiat per l'amor, de cara a cercar la unió. La voluntat d'unió posa a prova la fe de l'Església, perquè ella basa el seu ésser en la unió amb el Crist, mort i ressuscitat per la humanitat. Etimològicament, *dialogar* és passar junts a través («dià») de la veritat que ens uneix en una paraula («logos») més gran que les paraules de cadascú. I el concili recorda que així és com l'Església continua la mateixa obra del Crist, el Logos del Pare que va entrar al món per fer operativa la veritat salvant i servint. La teologia, doncs, ha d'articular un discurs que ens ajudi a fer visible una experiència de real unió amb el goig i l'esperança, la tristesa i l'angoixa, la pobresa i el sofriment, les preguntes i les incerteses, els èxits i els fracassos de la família humana. Es tracta de compartir amb la humanitat l'objectiu d'humanitzar el món. La *Gaudium et Spes* ho diu així: «Sota la llum del Crist, imatge del Déu invisible, engendrat abans de tota la creació, el concili es proposa adreçar-se a tothom a fi de fer llum sobre el misteri de l'home i de cooperar a trobar solucions a les principals qüestions de la nostra època» (§10).

LA DIMENSIÓ SOCIAL DE LA PERSONA

El concili va ser molt conscient de la dimensió social de la persona. La intuïció de fons és que, sense aquesta mediació real de la socialitat o condició social humana, la persona no pot realitzar adequadament el sentit de la vida ni assolir el seu fi últim,

com la modernitat ja subratllava clarament. Basant-se en les línies mestres de la doctrina cristiana sobre la societat humana, el concili sosté que l'existència humana en la forma col·lectiva d'una sola família en l'àmbit universal s'inscriu en el mateix projecte salvífic de Déu. D'aquí *Gaudium et Spes* deriva l'amor a Déu i al proïsme com el primer manament i el més gran de tots, cosa que es correspon amb el fet que el món esdevé cada vegada més unificat. I treu la conseqüència lògica que cap persona es pot desenvolupar plenament sense convertir la seva vida en un do per als altres. Aquest caràcter social de la persona s'experimenta en la mútua relació que hi ha entre el progrés de la persona i el creixement de la societat. No només els vincles socials són necessaris per a la persona, sinó també les associacions i institucions socials. La interdependència entre home i societat, pel fet que pertany a la naturalesa humana, requereix que les persones promoguin el bé comú, tant en el context social immediat com en el marc universal de tota la família humana. Però també és simultàniament cert el plantejament invers: que l'ordre social ha de mirar sempre pel bé de la persona i s'ha de fonamentar en la veritat, la justícia, l'amor i la llibertat. La GS ensenya també, a la inversa, que tota persona ha de considerar el seu proïsme com un altre jo i ha de servir-lo activament, amb aquella sensibilitat especial envers els més necessitats de què parla Mt 25. I d'aquí deriva l'exigència ètica d'evitar qualsevol agressió física o moral com a indignes de la persona. Per això tothom, individus i societat, han de fer un esforç per posar-se al servei de la dignitat i del fi de l'home, bo i respectant els drets fonamentals de la persona. I el ritme social tan accelerat de transformació de la vida confirma aquesta orientació, ja que ningú pot acontentar-se amb una ètica purament individualista que l'aïllaria dels altres. Per això sentència la GS: «Ha de ser una cosa sagrada conèixer i observar les relacions socials com una de les principals obligacions de l'home d'avui.» (§30) I això requereix de la societat, al seu torn, que garanteixi les condicions mínimes de vida digna i d'educació que permetin a les persones desenvolupar la consciència de la seva responsabilitat social. Així podran contribuir a llegar a les noves generacions raons per viure i per esperar. La GS fonamenta teològicament la

solidaritat i la sociabilitat humanes en el pla de Déu: la revelació de Déu, tot i esdevenir-se progressivament en la història de la salvació, sempre ha mirat a la creació del Poble de Déu, que es realitza en comunió fraternal en l'Església com a Cos de Crist i camina cap a la consumació de la família humana, estimada per Déu (§32). Veiem, doncs, que la teologia i la modernitat acaben trobant-se en la definició d'un mateix objectiu: construir la família humana universal.

EL POBLE DE DÉU I LA CONSTRUCCIÓ DE LA FAMÍLIA HUMANA

La GS subratlla que no és la persona en la seva solitud i en la seva aïllada individualitat la que respon amb fe a la revelació de Déu, sinó que en la Bíblia el veritable destinatari de la revelació i de la salvació divines sempre apareix constituït com a Poble de Déu. La teologia sap que el somni de Déu és el d'aplegar tots els éssers humans en una família universal i unida. Al servei d'aquest ideal també existeix l'Església com a signe visible d'aquella unitat. El concili II del Vaticà va resultar original perquè, entre altres coses, va superar una concepció intimista i individualista de la recepció de la revelació, que subratllava tant l'acceptació explícita de la doctrina cristiana que s'apropava a l'equívoc que la salvació depenia gairebé exclusivament de l'assentiment personal als dogmes; un equívoc o temptació equiparable a un gnosticisme cristià que oblida la real encarnació del Fill de Déu i la consegüent assumpció de la nostra naturalesa amb la seva condició social, o sigui, que no té prou en compte les complexes mediacions supraindividuals de la llibertat personal. Al començament de les deliberacions, a força pares conciliars els va costar acceptar l'estret lligam que hi ha entre dignitat individual de la persona i condició i solidaritat socials, i entre acceptació personal de la fe i la mediació d'aquesta acceptació en un context social i eclesial. Tot allò que anava més enllà dels estrictes límits individuals de la persona semblava afegir-s'hi de manera extrínseca, secundària i sense gaires conseqüències per la mateixa comprensió estructural de la fe. Avui dia ja no es pot promoure l'evangelització de la societat com si es tractés simplement de salvar els individus aïlladament del caos i

la voràgine del context social que els faria malbé. Ja no es tracta de rescatar ningú de l'àmbit de perdició que seria la societat per trasplantar-lo a l'àmbit sacre de seguretat personal que suposadament ofereixen les quatre parets d'un temple. No es pot anar en contra de l'essencial dimensió social de la persona. I no es pot desconèixer tota la dinàmica de la Paraula de Déu testimoniada per la Bíblia: Déu té el pla d'aplegar els homes units en una única família universal, atès que tan sols així les persones poden anar caminant cap al ple desenvolupament de la seva dignitat i són portades a la plenitud de la vida humana guanyada pel Crist. La *Lumen Gentium* ho va dir clarament: «Déu ha volgut santificar i salvar els homes no d'un a un, aïllats completament, ans fent-ne un poble que el reconegués en la veritat i el servís en santedat.» (§9) Tot això ens ajuda a entendre per què l'estil de la teologia nascuda del concili ha de contribuir al sorgiment de comunitats que siguin símbol del Poble de Déu, en el qual la humanitat és invitada a trobar la seva unitat.

Per últim cal comentar també que la teologia transformada des dels seus propis textos fundacionals i des de les intuïcions de la modernitat presenta un aspecte clarament cristològic i cristo-cèntric. Jesucrist és alhora el fonament, el contingut i la finalitat de la fe, de l'Església i de la teologia. La cristologia del concili II del Vaticà, com es pot veure en la síntesi que la *Gaudium et Spes* n'elabora, respon a l'ideal d'humanització de la modernitat. En efecte, quan parla del Crist, mira sempre cap a l'home. Quan parla de l'home, el contempla sempre a la llum del Crist. El misteri de l'home i el misteri del Crist s'il·luminen recíprocament, són en teologia realitats dialèctiques, però no pas simètricament, ja que mentre el misteri de l'home ens fa entendre i viure millor tota la grandesa inabastable del misteri del Crist, és aquest el que revela tota la profunditat, veritat, origen i destí del primer. La cristologia no és deduïble de l'antropologia, perquè conté el prius de la revelació divina, però no és comprensible del tot al marge de l'antropologia. En el proemi de la GS, el concili ja havia ma-

nifestat clarament aquesta intenció antropològicament pastoral: «[...] l'home tot sencer, amb cos i ànima, amb cor i consciència, amb intel·ligència i voluntat, estarà al centre de tot el que anem a dir.» (§3) La teologia és una funció de la comunitat creient al servei de l'evangelització. Evangelitzar vol dir portar la Bona Nova del Crist a l'home de manera que pugui incorporar-la a la seva vida real. Per tant, no es pot fer l'anunci de la fe sense que simultàniament hi ressoni l'anunci del sentit i la veritat de la vida humana, juntament amb l'anunci de l'home plenament reeixit que és Jesucrist. Per tant, sigui quina sigui la situació concreta en què es produeixi un acostament del Crist als homes i dones d'aquest món, sempre s'hi ha de percebre l'interès pastoral suprem de la teologia i de l'Església: que cada persona i la societat puguin esdevenir plenament més humans, si acceptaven la plenitud de la humanitat que es troba en Jesucrist. Per això, la GS diu: «El Senyor és el terme de la història humana, el punt de convergència vers el qual apunten tots els desigs de la història i de la civilització, el centre del gènere humà, el goig de tots els cors i l'acompliment de llurs anhels.» (§45)

Conclusió

Acabem la nostra exposició sintetitzant el camí que hem seguit. Primer hem presentat tres eixos temàtics i programàtics de la modernitat que han acabat contribuint a un canvi estructural en la tasca de la teologia: l'autonomia del pensament i de la llibertat, la finalitat humana dels nostres actes i el principi d'universalitat, juntament amb l'atenció als contextos històrics en què es juga la vida humana. Després hem destacat algunes transformacions estructurals que la teologia ha dut a terme tant per fidelitat als seus propis textos fundacionals com per influència del canvi de mentalitat operat per la modernitat. Hem destacat així el paper determinant que han acabat assumint en la teologia l'antropologia, la cristologia i la consciència de la dimensió històrica, social i política de la fe cristiana. Finalment, hem fet referència al concili II del Vaticà, especialment a la *Gaudium et Spes*, per exemplificar com aquest canvi estructural de la teologia ha arribat

fins a l'autoconsciència del mateix magisteri de l'Església catòlica. Hem vist així que el plantejament conciliar de la relació entre la fe i la història conté un encert objectiu que ja no pot ser negligit per l'Església. El tradicionalisme teològic i pastoral, en canvi, consistiria a recuperar el model d'una catequesi dogmàtica que no cercaria cap connexió interna entre l'Evangelí i la marxa de la història i que col·locaria cada ànima directament davant de l'obligació d'acceptar les veritats revelades, sense la mediació de la socialitat, la historicitat i la dimensió cultural de l'ésser humà. Un plantejament neoconservador com aquest acabaria reduint el paper de l'Església a un anunci atemporal de la cristologia dogmàtica, a una celebració dels sagraments ancorada en una fase tridentina de la litúrgia i a una relació amb la societat en termes de simple ajuda assistencial als necessitats mitjançant obres de caritat. Aquesta Església, però, no seria la que, en la intenció del concili, està cridada a portar la llum del Crist a totes les nacions treballant pel bé de la humanitat, per l'erradicació de la pobresa i per la justícia social, sinó una mena de gueto o gairebé una secta tancada en l'autocomplaença i preservada de la contaminació de la societat i de la història. Es tracta, com ja es veu, de la temptació de caure en una espècie de docetisme pastoral o de gnosticisme eclesiològic, que seria el perill d'una Església aparentment revestida de món, però no integrada en el món, que cercaria de viure la puresa de la fe sense encarnar-se en l'ambigüïtat de la història, de les societats, de les cultures. No cal dir que avui dia el concili II del Vaticà és el millor antídote contra un cristianisme que no seria gaire respectuós del principi cristià de l'encarnació del Fill de Déu i que no tindria en compte les legítimes reivindicacions del programa de la modernitat. Per això, la GS cerca contínuament de mantenir units els dos pols fonamentals de l'evangelització: el Crist i l'home, l'Evangelí i la societat, l'Església i el món, la fe i la cultura. La recepció del concili II del Vaticà, i no pas cap temptació neotradicionalista o neoconservadora, ofereix el criteri segur perquè la fe en el Crist s'encarni en la nostra època i sigui socialment operativa. L'Església com a comunitat del Poble de Déu no pot tornar a posicions teològiques i pastorals ja superades pel concili II del Vaticà. En el cinquantè aniversari de l'inici d'aquest

magne i extraordinari concili, el millor testimoni d'agraïment que li podem fer és el de prendre'l com a punt de partida per continuar avançant segons la seva metodologia teològica i pastoral. De ben segur que aquesta era la intenció dels mateixos pares conciliars. I de ben segur que així també aprofitarem millor les intuïcions de la modernitat, moltes de les quals tenien una matriu directament cristiana.

Algunes obres de referència

FILOSOFIA

BAUMAN, Zygmunt, *La modernidad líquida*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 2003.

FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: La Piqueta, 1996.

HABERMAS, Jürgen *et alii*, *La posmodernidad*. Hal Foster (ed.). Barcelona: Kairós, 2008.

INCIARTE, Fernando – LLANO, Alejandro, *Metafísica tras el final de la metafísica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.

Juliá, SANTOS – MARTÍNEZ, Ana, *Teoría e historia de los sistemas sociales*. Madrid: UNED, 1988.

KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2007.

– *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Felipe Martínez Marzoa (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2009.

MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*. Roberto Juan Walton (trad.). Barcelona: Paidós, 2010.

MATE, Reyes, *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.

MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*. Pablo de Azcárate (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2004.

TODOROV, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*. Noemí Sobregués (trad.). Barcelona: Círculo de Lectores, 2008.

VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Juan Carlos Gentile Vitale (trad.). Barcelona: Paidós, 1989.

– *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Alberto L. Bixio (trad.). Barcelona: Gedisa 41994.

TEOLOGIA

ALBERICO, G. – JOSSUA, J. P. (eds.), *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

ALFARO, Juan, *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1974.

– *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

– *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.

BAUM, Gregory. *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología*. J. Valiente Malla (trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

BOFF, Clodovis, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

BOFF, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Jesús García-Abril (trad.). Santander: Sal Terrae, ³1985.

Concilio II del Vaticà, *Documents del Concili: constitucions, decrets i declaracions*. BAC: Madrid, 1967.

26

COX, Harvey, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología post-moderna*. Jesús García-Abril (trad.). Santander: Sal Terrae, 1985.

GEFFRÉ, Claude, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. J. Fernández Zulaica (trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, ¹⁰1984.

HÖFFNER, Joseph, *Doctrina social cristiana*. Barcelona: Herder, 2001.

LATOURELLE, René – O'Collins, Gerald (eds.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*. Brescia: Queriniana, 1980.

METZ, Johann Baptist, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. M. Olasagasti i J. M. Bravo Navalpotro (trads.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

PEREA, Joaquín *et alii* (eds.), *Clamor contra el gueto. Textos sobre la crisis de la Iglesia*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

RAHNER, Karl, *Cambio estructural de la Iglesia*. Álvaro Alemany (trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

ROVIRA BELLOSO, J. M. *et alii*, *Cristianisme i valors de la modernitat (200 anys de la Revolució Francesa)*. Barcelona: Fundació Joan Maragall, 1990.

És possible parlar de Déu amb el llenguatge humà?

Una de les moltes qüestions implicades en el cas dels anomenats *autobusos ateus* és la de si, amb el llenguatge humà, es pot construir un discurs significatiu sobre Déu, o bé si qualsevol afirmació sobre Déu està radicalment mancada de plausibilitat o legitimitat. Partim d'aquesta pregunta i intentarem veure, de manera —esperem— no gaire complicada, per què es formula aquest dubte i si és possible afirmar o no que té una resposta o solució positiva.



El sentit previ de la qüestió

En primer lloc, sembla que la pregunta no té gaire sentit en tant que pregunta merament intel·lectual: ja portem com a mínim vint-i-sis segles de pensament filosòfic i de pensament religiós, i vint segles de pensament cristià. Tota aquesta literatura filosòfica, teològica i espiritual desacredita les actituds precipitades dels qui diuen que el llenguatge religiós, i sobretot el seu nucli essencial,

que és el llenguatge sobre Déu, és un discurs que gira sobre el buit. Qui mantingués, doncs, que tot aquest esforç conceptual tan ingent ha estat un gran error o equivocació de la humanitat, que s'hauria perpetuat durant segles i segles i hauria afectat tantes i tantes religions, espiritualitats i formes de vida i de pensament, d'altra banda ben diverses entre si, semblaria estar en possessió d'una saviesa humana suprema i superior a la de tota la història de la humanitat, cosa bastant improbable, com n'és, d'improbable, pensar que la humanitat hagi pogut passar-se tota la seva història coneguda instal·lada en una mentida multisecular a l'espera que un sol il·luminat l'alliberés finalment de la tenebra.

D'altra banda, però, s'ha d'admetre que la pregunta de la qual partim té la seva importància i justificació objectives, ja que els qui afirmen la vacuïtat del llenguatge sobre Déu creuen o bé que Déu no existeix, i aleshores el llenguatge religiós estaria mancat de referent objectiu (ateisme), o bé pensen que a la ment humana no li és possible decidir si Déu existeix o no, i aleshores tampoc el llenguatge religiós o teològic o filosòfic sobre Déu no ajudaria a aclarir de què es parla quan es parla de Déu (agnosticisme), ja que seria un llenguatge per al qual no resultaria possible establir un criteri d'avaluació. En tots dos casos, el llenguatge sobre Déu només seria exponent d'una actitud mística, etèria i vaga, davant la vida, una mena d'expressió d'una nostàlgia del transcendent inexistent (ateisme) o indecidible (agnosticisme), però inventat per l'ésser humà en el seu afany de no acostentar-se amb els fets del món. Ara bé, la persistència, a través dels segles, de les grans tradicions religioses de la humanitat sembla posar en qüestió que el llenguatge religiós només caigui de la banda de l'home i no tingui més valor que el d'una gran metàfora per a parlar de l'anhel que l'home sent pels valors que donen sentit a la vida monòtona de cada dia. De fet, cap d'aquestes grans tradicions religioses no accepta que es digui que el llenguatge religiós que elles utilitzen —sobretot el nucli essencial d'aquest llenguatge, que és el llenguatge sobre Déu— no té pretensió de veritat i és una simple expressió subjectiva de sentiments religiosos que no corresponen a cap realitat que els transcendeixi. Al contrari! Les tradicions religioses són ofertes d'interpretació molt concretes

d'allò que podríem anomenar les característiques o atributs de la divinitat i les característiques de la relació de la humanitat amb la divinitat, i no estan disposades a renunciar al contingut fort d'aquestes conviccions.

L'argument de la perversió de la religió

En segon lloc, resulta innegable el fet que el llenguatge religiós, i sobretot el seu nucli essencial, que és el llenguatge sobre Déu, ha estat utilitzat, i encara ho és, per justificar les atrocitats més injustificables contra la vida i els altres drets fonamentals de persones i pobles sencers; per intentar legitimar la influència de les grans tradicions religioses sobre el poder polític àdhuc en països que ja no són confessionals; per ocultar els privilegis de les classes socials, grups de pressió i partits polítics que controlen les grans concentracions de capital i les multinacionals del Primer Món, i per posar una aurèola de misticisme o de suposada revelació divina sobre opinions defensades fins fa pocs dies, però actualment ja mancades de credibilitat, que afecten qüestions relacionades amb la sexualitat, la justícia social, el paper i els drets de la dona en la societat, la distribució dels recursos del planeta, l'ampli i nou món de la bioètica, la mateixa organització i funcionament interns de les institucions religioses, etc., etc. No és estrany, per això, que la teoria de Marx segons la qual la religió és l'opi del poble encara conservi per a molts una vigència no gens menyspreable, ja que la sospita que sota les coses humanament més nobles operen, en el fons, interessos de classe ben innobles es demostra, també avui dia, ben fonamentada. En altres paraules, el descrèdit que afecta la religió quan aquesta deixa de ser expressió de la situació humanament inacceptable de pobresa, fam, epidèmies, explotació, conflictes sagnants i endarreriment cultural i tecnològic en què viu més de la meitat de la població mundial, és un descrèdit que també destrueix la credibilitat del llenguatge religiós i sobretot del seu nucli essencial, que és el llenguatge sobre Déu. I aquest fet tan lamentable de l'actual situació de la humanitat en el nostre planeta sembla justificar que hom dubti que amb el llenguatge religiós s'estigui dient una paraula adequada sobre Déu, sobretot

perquè aquest llenguatge sovint deixa de ser una paraula adequada sobre l'home. No manquen, en efecte, intel·lectuals que estan convençuts que, davant la situació global del planeta en termes de manca generalitzada de progrés i benestar humans, el llenguatge religiós hauria d'emmudir per sempre, i no només perquè sovint tendeix a justificar aquesta situació o no fa res per canviar-la, sinó perquè en el passat ha contribuït directament a produir-la.

D'altra banda, però, aquest mateix argument resta completament anul·lat quan constatem, com és sovint el cas, que moltes persones, comunitats i moviments eclesials, i associacions humanitàries més o menys vinculades a les grans tradicions religioses o inspirades en llur missatge, utilitzen el llenguatge religiós, i sobretot el seu nucli essencial, que és el llenguatge sobre Déu, per definir un compromís radical amb les persones, col·lectius i pobles desclassats de la nostra era global i per viure de fet aquest compromís amb projectes i opcions tan decisives i radicals per a la vida d'una persona que no s'entenen al marge d'una clara concepció religiosa i transcendent de la vida humana, és a dir, no s'entenen al marge del valor que en si té la paraula *Déu* en tant que lligada a la paraula *home*. L'opi del poble en aquest cas cau de la banda dels poders interessats a tancar la religió en l'àmbit dels temples i a impedir que el llenguatge religiós, i sobretot el llenguatge sobre Déu, només se l'escolti en les cerimònies religioses i no tingui, així, efectes socials, culturals, econòmics i polítics ben concrets. O sigui, no és gens difícil de vegades detectar, sota la denúncia de politització de la religió, l'interès innoble —que és també un “interès de classe”, per continuar amb el llenguatge marxista— de voler buidar el llenguatge religiós, sobretot el llenguatge sobre Déu, de tota la seva força humana i humanitzadora. Els qui més han patit aquesta situació, de forma sovint àdhuc martirial, i l'han denunciada teològicament han estat els bisbes, sacerdots i religiosos, i les comunitats de base que a Amèrica Llatina han cultivat aquell llenguatge religiós que, des dels anys setanta del segle passat, es coneix com a *Teologia de l'alliberament*. Per a aquestes persones, comunitats eclesials i pobles explotats, dir-los que el llenguatge religiós està mancat de veritat objectiva i que és una simple expressió subjectiva d'un anhel legítim de justícia,

equivall gairebé a un insult, ja que ells treuen la força de la lluita per la promoció humana —que els governs sud-americans no lideren suficientment— justament del llenguatge religiós que utilitzen per a parlar de Déu i de l'home. En aquest context sociopolític i eclesial de lluita per la promoció humana de les persones i dels pobles, no solament és possible parlar de Déu, sinó que no fer-ho equivall a trair la causa més noble de l'home.

Característiques de la qüestió

En tercer lloc, les reflexions que hem fet fins ara ens permeten de treure alguna conclusió sobre la naturalesa de la pregunta sobre si és possible parlar de Déu amb el llenguatge humà. Intentar detectar les característiques que aquesta pregunta té en tant que pregunta pròpia i legítima, tan intel·lectualment com vitalment, ens ajudarà a pronunciar-nos sobre la seva possible resposta, positiva o negativa. Doncs bé, potser es poden subratllar els tres punts o idees següents:

- La pregunta de si amb el llenguatge humà podem parlar de Déu sembla resultar significativa en tant que pregunta només si en la paraula *Déu* ressona la paraula *home*, o sigui, si la possible acceptabilitat o credibilitat del llenguatge religiós, sobretot del seu nucli essencial, que és el llenguatge sobre Déu, la sentim com una qüestió directament relacionada amb la credibilitat del projecte *home*. Això vol dir que tant els qui afirmen que podem parlar de Déu amb el nostre llenguatge de manera significativa i no vàcua com els qui neguen aquesta possibilitat i, per tant, afirmen que el llenguatge religiós sempre està mancat, per definició, d'un sentit humanament acceptable, estan obligats moralment a provar que el que volen garantir en la pràctica és que el projecte *home* tingui més possibilitats d'èxit, o sigui, que la promoció de la dignitat humana de les persones i dels pobles és el veritable interès que de fet es vol perseguir. No es tracta, doncs, d'una simple discussió intel·lectual sobre la possibilitat o no de l'existència de Déu i la consegüent acceptabilitat o no d'un llenguatge que parli de Déu. Es tracta d'una cosa més important que tot això: es

tracta d'aportar la prova raonada que, quan s'afirma que el llenguatge religiós és significatiu i, per tant, creïble i àdhuc necessari, o bé quan s'afirma que està mancat de sentit i és buit i inacceptable, es vol garantir la viabilitat del projecte *home* en aquest planeta. Dit de manera gràfica, podem callar sobre Déu (ateisme) per aconseguir que parli l'home i que l'home pugui tenir tota la veu que es mereix (humanisme), però també pot ser que parlem de Déu (teisme) perquè creguem que només així garantim que l'home parli de manera més plena (humanisme creient). En tots dos casos s'ha de garantir que hi ha un veritable i autèntic interès per l'home i el sentit de la seva existència en aquest món.

- La pregunta de si amb el llenguatge humà podem parlar de Déu sembla resultar significativa en tant que pregunta només si la resposta no es decideix al marge del contingut propi que la pregunta presenta en si. Aquesta tesi sembla contraposada a l'anterior, ja que ara no ens centrem en el projecte *home* com a criteri per afrontar l'acceptabilitat de la pregunta en tant que pregunta, sinó que ens centrem en la qüestió que la pregunta conté en ella mateixa. Però, a part de ser contraposada, resulta ser objectivament inevitable, ja que tota pregunta requereix, perquè sigui examinada adequadament, que el seu contingut propi constitueixi un problema que calgui afrontar per ell mateix, en l'àmbit de la seva pròpia objectivitat. Aquí, doncs, el tema estrella no és tant l'home com més aviat Déu mateix. El problema, doncs, del llenguatge religiós, i sobretot del seu nucli essencial, que és el llenguatge sobre Déu, ens planteja el *problema de Déu*, i no només el *problema de l'home*. I d'aquí sembla desprendre's una consideració força elemental: la pregunta de si el llenguatge religiós que han practicat durant segles tantes tradicions religioses, espiritualitats i sistemes de pensament teològic és vàlid per parlar de Déu o no, no sembla poder-se decidir al marge de la qüestió de si el tema *Déu* és interessant o no per ell mateix. Si resultava, per exemple, que una anàlisi detallada del tema *Déu* ens mostrava que sota aquesta paraula no apareixia cap probable realitat que fos interessantíssima per ella mateixa, llavors seria lògic concloure

que el llenguatge religiós estaria mancat de tota significació i que mantenir-lo només podria obeir a interessos de classe que, a més a més, malmetrien la realització del projecte *home* imposant una atenció indeguda i innecessària al tema *Déu*. Però si resultava, al revés, que un examen del tema *Déu* mostrava que sota aquesta paraula es pot sospitar la possibilitat d'una realitat digníssima per ella mateixa i alhora interessantíssima per a l'ésser humà, aleshores no utilitzar adequadament el llenguatge religiós per expressar la base d'una tal convicció equivaldria a una evident manca de consideració del valor objectiu que en si tindria el tema *Déu*, ja que l'ésser humà tendeix a salvar, a través del llenguatge, tot allò que és digne en si i útil per al projecte *home*. Per això no pot haver-hi resposta a la pregunta de si amb el llenguatge podem parlar o no de Déu, si abans no hi ha resposta a la qüestió de si el tema *Déu* és objectivament interessant en si mateix o no.

- La pregunta de si amb el llenguatge humà podem parlar de Déu planteja dificultats semblants, salvades les diferències, a les preguntes que ens fem sobre els valors humans, sobre el sentit de la vida, sobre la felicitat de la persona en tant que persona, sobre la marxa de la història humana, sobre la distinció entre el bé i el mal i sobre tantes i tantes qüestions que ens interessen, més enllà de la satisfacció de necessitats materials, justament perquè les sentim com a directament lligades al que hem anomenat *el projecte home*, o sigui, la realització plena de l'ésser humà tant en el camp de la veritat com en el del sentit i en el de la plenitud. *Veritat, sentit i plenitud* constitueixen, efectivament, les tres dimensions mútuament vinculades en què ens juguem la significació de la vida humana en el planeta, tant individualment com en l'àmbit d'espècie i família humana. I utilitzar el llenguatge humà per expressar, formular i compartir les experiències de veritat, sentit i plenitud, o a la inversa, de manca de veritat, d'absència de sentit i d'impossibilitat de plenitud, que fem equival a forçar els límits del llenguatge per fer-lo anar més enllà de la descripció dels fets d'aquest món. Això significa que hi ha una certa analogia entre la pregunta per la significació del llenguatge

religió sobre Déu i la significació del llenguatge filosòfic sobre l'home. En un sentit no vacu, sembla que si hom declarés la impossibilitat absoluta del llenguatge religiós, i sobretot del seu nucli essencial, que és el llenguatge sobre Déu, també hauria de declarar, per una certa coherència semàntica, la impossibilitat absoluta del llenguatge per a parlar de tot allò que, per definició, transcendeix els fets del món. En dona prova el fet que els humanismes ateus han tendit a reduir la comprensió de l'home als seus aspectes més biològics (Nietzsche), socials i polítics (Marx), psicològics (Freud) o tecnoculturals (*Encara no som humans* d'Eudald Carbonell). Però ja el mateix Heidegger va protestar contra un humanisme que posa tan baix el llistó d'allò que és específicament humà. La qüestió, doncs, de les possibilitats del llenguatge humà no es refereix només al tema *Déu* considerat en si mateix, sinó també al tema *home*, en tant que a través del llenguatge també ens juguem la definició d'allò que constitueix la nostra especificitat com a espècie no merament psicobiològica. En conclusió, sembla que si podem parlar de l'home amb el llenguatge, també ha de ser possible parlar de Déu a través del llenguatge humà; i, a la inversa, que si no és possible parlar significativament i legítimament de Déu, difícilment serà possible afirmar que es pot parlar de l'home en un sentit que no sigui merament funcional o poc profund.

A la recerca d'una resposta

En quart i últim lloc, les reflexions precedents, considerades ara en bloc, semblen poder-nos orientar una mica més en la recerca de resposta a la pregunta de la qual hem partit: si amb el llenguatge humà podem o no parlar significativament, o sigui, en un sentit no vacu, de Déu. Per això ara acabarem indicant una mica telegràficament tres orientacions bàsiques perquè cadascú faci el seu propi camí en aquesta qüestió.

- La paraula *Déu* és alhora la més sublim i la més tacada del lèxic que emprem els humans per a parlar d'allò veritablement important en relació amb el projecte *home*. Que sigui la més

sublim es nota, per exemple, en el fet que ha inspirat les obres més excelses de l'ésser humà en el camp de la creació artística i del pensament, en el camp del compromís social, ètic i polític, i en el camp del servei desinteressat i generós als altres. I que sigui la més tacada, es nota, per exemple, en el fet que sovint ha servit per a sacralitzar la violència, la injustícia, la intolerància religiosa, l'esclavitud, la conculcació dels drets humans més elementals i l'espoli de pobles sencers. Per això, s'ha d'admetre que cap altra paraula humana ha estat tan envilida, tan rebaixada a la condició d'arma contra la dignitat de les persones i dels pobles. Encara avui dia hi ha qui l'usa per a discriminar qui té dret a viure i qui suposadament té l'obligació de patir les conseqüències inhumanes de la prepotència militar, dels embargaments econòmics i de la humiliació nacional. Per tant, avui ja no es pot utilitzar la paraula *Déu* sense que qui l'escolta no tingui la clara sensació que qui usa aquesta paraula és plenament conscient de la perversió del llenguatge religiós en la història de la humanitat i de les inhumanes conseqüències que aquesta perversió ha tingut per a una quantitat ingent de persones i pobles.

- Sembla lògic, per això, que les persones que es comprometen amb el projecte *home* sense ser creients demanin que es renunciï a continuar fent ús de la paraula *Déu*. La voluntat que guia aquesta petició és molt legítima: eliminar una de les fonts importants d'injustícia, explotació, crueltat i engany de la història de la humanitat. I no és estrany que, a l'hora de fonamentar filosòficament aquesta demanda, s'afirmi que el llenguatge humà és incapaç de parlar de Déu amb un mínim de sentit humanament acceptable. Ara bé, també és raonable la postura contrària: la dels qui demanen que es faci ús de la paraula *Déu* amb una cura extrema, val a dir, amb una actitud constant d'autocrítica i de depuració de les imatges que associem interessadament a la paraula. Així es creu poder controlar els efectes potencialment negatius i devastadors de la perversió i manipulació del significat sublim d'aquest mot. Els pensadors que defensen aquesta postura sostenen que el llenguatge humà, tot i les seves evidents limitacions per a

expressar valors superiors, permet de fer ús de la paraula *Déu* en un sentit que no només no és indigne del projecte *home*, sinó fins i tot necessari per a garantir el màxim respecte a la condició humana. Per això utilitzen arguments com el del teòleg protestant Eberhard Jüngel, qui diu: «Tan sols que aprenguéssim a dir de què parlem quan parlem de Déu, experimentaríem realment el que es perd quan es deixa de parlar d'Ell.»¹ I el teòleg catòlic Karl Rahner va arribar a afirmar de manera taxativa: «Pròpiament, l'home només existeix en tant que home quan diu *Déu*, si més no com a pregunta, almenys com a pregunta que nega i és negada. La mort absoluta de la paraula *Déu*, una mort que esborrés fins i tot el passat de la paraula, seria el senyal, ja no escoltat per ningú, que l'home mateix hauria mort.»²

- El problema, en conclusió, que planteja l'existència de la paraula *Déu* és el problema de la dificultat de viure la religió i d'utilitzar el llenguatge religiós a l'altura del que la paraula *Déu* i la paraula *home* exigeixen. El problema no és tant el de dir, o poder dir, *Déu*, o no dir, o no poder dir, *Déu*, sinó dir-ho sabent què diem i què tenim dret a dir quan, des d'una postura creient, ens atrevim a utilitzar la paraula *Déu* i la paraula *home* unint-les de manera altament significativa. El criteri fonamental per a usar bé la paraula *Déu* sembla consistir en l'exigència que aquesta paraula sorgeixi d'una consciència, personal i col·lectiva, d'haver entrat realment en contacte amb el misteri diví que dona sentit plenament humà a l'existència de l'home en aquest món. Si la paraula no va acompanyada de l'experiència de la profunditat divina i misteriosa que batega en el cor de la vida i que impulsa el compromís humà per tirar endavant el projecte *home*, aleshores la paraula *Déu* resta buida de significació i els oïdors acaben associant-hi les imatges habituals d'una religió pervertida i víctima del mateix

1. EBERHARD JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca: Sígueme 1984, p. 67 i ss.

2. KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder 1979, p. 70.

poder institucional i dels poders no religiosos. Dit d'una altra manera, avui més que mai tenim dret a exigir que qui pronuncï la paraula *Déu* doni testimoni d'una experiència de plena humanitat, viscuda a la llum del misteri viu de *Déu*. Si no és així, si se'ns parla sense el referent d'una experiència autèntica de fe que faci més humana la vida, tenim dret a sospitar que el llenguatge religiós estigui servint interessos indignes de l'ésser humà, cosa que desacreditaria el llenguatge religiós i la seva significació objectiva.

En conclusió, hem intentat dissenyar suficientment el marc conceptual dins del qual l'ús de la paraula *Déu* tindria un sentit humanament important. I això és, en el fons, tot el que preteníem fer. Segur que se'ns han passat per alt moltes coses i que no hem calibrat bé les que hem comentat. Ens consola, tanmateix, el fet que el tema resulta ser tan grandios que tots els granets de sorra són benvinguts. Esperem, però, que aquest no es fiqui en la sabata de ningú.

Aspectes filosòfics del morir humà

Presentació

En les pàgines que segueixen em proposo d'exposar alguns aspectes generals de la mort humana des de l'òptica de la filosofia. Em sento, però, obligat a fer tres precisions prèvies que ens ajudin a enfocar la qüestió de manera que se'ns reveli el sentit amb què l'entendem.

La primera es refereix a la filosofia en si, ja que és des del seu enfocament que hem de poder il·luminar una mica l'experiència humana del morir. Aclarim, doncs, què entenem per *filosofia*. El nom que la designa des de l'època grega clàssica manté una validesa atemporal: *filosofia* designa l'interès vital i apassionat per la saviesa que la vida humana necessita per orientar amb sentit la vivència i la comprensió de les dimensions de la realitat que afecten l'ésser humà. *Amor a la saviesa* vol dir, justament, l'intent d'abraçar aquella comprensió racional i alhora pràctica humana que l'home cerca amb deler per afrontar assenyadament el seu curs vital en aquest món. La saviesa seria, doncs, la combinació encertada de teoria i de praxi, en una relació recíproca, segons la qual la comprensió racional orienta la vida concreta i aquesta obre les portes a la seva interpretació teòrica i en valida la plausibilitat. Entesa així, la saviesa que la filosofia percaça va més enllà de l'explicació científica del món, que consisteix simplement en la investigació de la matèria en les seves diverses manifestacions quantificables. Partim, en efecte, de la convicció que la filosofia constitueix un àmbit de reflexió que abasta la vida i la realitat de manera global i que transcendeix així el domini molt més restringit de la ciència. Afrontar la mort humana des d'aquesta òptica implica preguntar-se quina saviesa se'ns revela en el fet de la nostra

mortalitat, ja que amb una explicació merament científica de la mort no n'hi ha prou per entendre-la en tot el seu abast.

La segona precisió fa referència a la terminologia mateixa amb què parlarem de la mort. Hem de justificar que, en el cas de l'ésser humà, morir no constitueix un fet puntual, sinó que es troba integrat en el mateix procés de viure. Per això preferim evitar el substantiu habitual amb què s'esmenta el fet: *la mort*, i optem per la substantivació del verb: *el morir*. Creiem que d'aquesta manera es fa més justícia al caràcter dinàmic amb què la mort humana es fa present tot al llarg de l'existència, com una dimensió coextensiva a tot el procés de viure. El fet de morir no apareix al final del procés de viure, sinó en el cor mateix d'aquest. Per això sembla més coherent entendre el morir justament en un sentit processal i vital.

Finalment, dediquem la tercera observació prèvia al contingut mateix que ara desenvoluparem. Volem expressar la clara consciència que els aspectes del morir que hem seleccionat des d'una òptica filosòfica constitueixen una ínfima part de tot el que s'hi podria dir. La selecció, doncs, que aquí presentem es revela tan subjectiva com qualsevol altra. I només pot justificar-se per la bondat o encert del que conté, si en té cap. A més a més, l'ordre amb què aquests aspectes han estat triats també resulta ser hereu de preferències personals, que tampoc es podrien justificar sense un discurs extens que ara no fa al cas. El confio, doncs, a la benvolença dels lectors, en l'esperança que no sembli gaire capriciós, sinó que expressi una certa lògica interna.

Primera tesi. La vida ens garanteix un cert saber anticipat del morir

Tothom viu sabent que ha de morir, que inevitablement morirà. D'on procedeix aquest saber? No simplement ni principalment de la informació científica sobre la nostra constitució biològica, perquè tot ésser humà ha tingut, en qualsevol època i context cultural, un saber anticipat de la seva pròpia mort i de la mort dels altres éssers humans. Es tracta d'un saber que brolla de l'experiència mateixa del viure. Com a éssers conscients de la pròpia identitat i

naturalesa personals, la mateixa experiència de la vida quotidiana va generant en nosaltres el coneixement de la fragilitat de la nostra existència, la consciència de la seva temporalitat, la sensació clara que qualsevol instant present o futur està obert a la possibilitat del final definitiu de la vida individual de cadascú. El viure va anticipant així el morir que ineluctablement acabarà arribant tard o d'hora. I per això té sentit afirmar que, mentre vivim, ja anem fent una experiència anticipada del morir. La vivència de la nostra mortalitat i la consciència de la nostra natalitat fan que ens imagnem de manera clara la possibilitat del nostre acabament. De fet, sabem que cada moment del nostre temps s'afirma com una mena de victòria provisional sobre la pèrdua irreversible de tot temps. No existeix, doncs, en la vida de les persones un punt cronològic que seria "apte" perquè es produís la mort, sinó que tot segon o minut o hora del nostre viure conté sempre la possibilitat real del final definitiu. Per això no existeix la mort com a destí, perquè aquest suposat destí fixaria la mort per a un moment "privilegiat" del continu cronològic d'una vida i deixaria la resta del temps lliure de l'amenaça de la mortalitat, cosa que sabem que no és certa. L'únic destí, en canvi, que marca la nostra condició consisteix en la impossibilitat de viure qualsevol lapse de temps sense la possibilitat que de sobte es presenti la mort. Si ho mirem bé, no hi ha un temps especial per morir, perquè tot el viure es dilata, mentre dura, sobre la possibilitat real, dramàtica i permanent de morir en qualsevol punt de l'arc temporal de la nostra vida. En poques paraules, la mort és coextensiva a la vida, ja que la vida també és coextensiva a la mort. I, en aquest sentit, es pot anomenar *saber anticipat* la vivència d'aquesta realitat en el silenci de les coses que la vida ens ensenya sense explicitar-nos-les gaire, però d'una manera ferma i constant. La vida és mestra de la vida i de la mort. El mateix viure cova una saviesa que, no només ens fa avinents les dimensions essencials de la realitat (saviesa com a teoria, com a coneixement, com a conceptes i explicacions lògiques), sinó que també ens ofereix indicadors de com afrontar humanament la problemàtica de la nostra condició per la via de la praxi quotidiana (saviesa en forma d'actituds, valors, conductes i gestos).

Segona tesi. Sentim la possibilitat de morir com una amenaça global i radical a la persona

El saber anticipat de la nostra mort ens la presenta com una amenaça que, no només abasta la totalitat del temps de la nostra vida, sinó que s'adreça a la nostra persona com a tal. Quan prenem consciència que en cada moment es podria fer real la possibilitat de morir, el tipus d'amenaça que sentim que acompanya aquest saber no presenta un caràcter parcial, no està limitada a una determinació dimensió de la nostra naturalesa. La mateixa experiència quotidiana ens encerteix que les persones mortes ja no són entre nosaltres i que aquesta situació resulta definitiva, irrevocable. La mort colpeix, doncs, frontalment la persona com a tal, i no tan sols un aspecte del seu ésser. Aquesta experiència anticipada del morir com una amenaça total a la persona contradiu l'antropologia que popularment ha predominat a Occident, segons la qual morir equivaldria a la separació del cos, que resta aquí com a cadàver, de l'ànima, que sobreviu al morir en virtut de la seva naturalesa espiritual i immortal. Però llavors la por a morir no expressaria res més que el malestar que l'ànima sentiria en veure's obligada a separar-se del seu cos. Cal dir, òbviament, que aquesta representació del morir revela inconsistències que l'afebleixen molt: 1) si l'ànima constitueix el nucli de la persona, el jo profund i indestructible de cadascú, ¿per què la seva separació del cos hauria de constituir motiu de tristesa per a ella? No constitueix el cos, per la seva materialitat, l'esfera de l'empresonament de l'ànima en el món de la biologia, de la física i de la química? 2) La reducció del cos a una simple dimensió accidental de la persona, que no toca el nucli del seu jo propi, sinó que s'hi afegeix extrínsecament per mantenir l'ànima vinculada a aquest món, no casa gens amb l'experiència real del néixer, desenvolupar-nos i morir. Tot aquest procés té naturalesa material i corpòria, i no merament espiritual i psíquica. La persona es conforma simultàniament com una entitat biològica, psíquica, corporal, autoconscient i espiritual, en el sentit que és real en la seva materialitat, però també en la seva condició espiritual. La distinció de dimensions en la seva naturalesa ens força a entendre-les específicament, però també a evitar

menysprear-ne una d'elles per donar un pes absorbent a una altra. Com sabem, aquesta ha estat la temptació tant del materialisme o cientisme reduccionistes com la de l'espiritualisme enemic de la matèria. Ni l'un ni l'altre expliquen bé la por de l'ésser humà a morir: contra el materialisme, sentim la mort com una amenaça de destrucció total que pressuposa que som un jo profund, no merament psicològic; i, contra l'espiritualisme, sentim l'amenaça de la mort com un anorreament definitiu d'estructures materials que també pertanyen essencialment a la nostra naturalesa. En conclusió, en el saber anticipat de la possibilitat de morir trobem una saviesa que pot ajudar-nos a entendre'ns millor: som una unitat integrada de diferents dimensions que coadjuven totes elles a la síntesi personal que es veu amenaçada per la mort d'una manera radical i global. És tot el nostre ésser humà que percep, a cada moment del seu viure, que la mort el pot destruir completament. Que, segons una determinada antropologia com la cristiana, la persona sobrevisqui a l'experiència de la seva pròpia mort i se li regali un altre tipus d'existència, no treu res a la gravetat de l'atac frontal i radical que significa l'amenaça que contínuament plana sobre tots els moments del procés de viure. La solució, doncs, al problema de la mort no pot passar per la banalització del mateix morir.

Tercera tesi. En morir, la vida d'una persona assoleix caràcter de definitivitat i de totalitat

La vida d'una persona constitueix un procés sempre obert. De fet, es desenvolupa a través d'etapes psicològicament progressives que desemboquen en la senectut. Al llarg d'aquesta temporalitat qualitativament diferenciada construïm nostra identitat personal i ens enriqueixim en consciència de nosaltres mateixos, responsabilitat familiar, social i professional. I al davant nostre sempre hi ha, en circumstàncies de maduració humana normal, un futur de més possibilitats encara. El caràcter processal de la vida humana mostra un clar aspecte de progressivitat, és constitutiu de la nostra realitat més personal i mai resta tancat ni circumscrit a una fase o moment de la nostra biografia. Si ara encarem la

progressivitat de la vida amb el saber anticipat de la nostra mort, ¿de quina manera aquest darrer il·lumina la vivència d'aquella primera? Possiblement es pot dir que el saber anticipat de la mort ens fa comprendre a poc a poc, al llarg de tota la vida, que morir significa fer definitiu el procés de creixement dut a terme i totalitzar la construcció de la pròpia persona. Amb la mort resta com segellada la vida en el nivell d'autoconstrucció que hagi assolit. I, a la vegada, l'aparent dispersió d'una existència en moments històrics i fases psicològiques tan diferents acaba convertint-se, gràcies a la mort, en una unitat ja immodificable. La mort totalitza la vida d'una persona i la reconduïx a una unitat personal més enllà de les evidents variacions i transformacions de la persona. La hipòtesi d'una existència immortal en la temporalitat del món així ens ho palesa: què significaria viure com a éssers temporals sense haver de morir mai? Que la senectut, o qualsevol altra fase de la nostra biografia psicològica, es prolongaria indefinidament? Però així, ¿no resultaria la vida sempre inacabada, com un procés que no apuntaria a cap meta que li donés sentit? I no restaríem així presoners de la mera dispersió en el temps, sense una unitat última de fons? No podríem tancar mai el cercle de la nostra identitat i tots els moments del viure restarien inconnexos. El que veiem, doncs, gràcies al saber anticipat de la mort és que se'ns ha donat el temps i la mortalitat perquè amb la progressivitat, la constructivitat i la finalitat la nostra vida es vagi unificant i totalitzant com una obra amb sentit. L'existència humana no gaudiria d'una veritable naturalesa processal si res no pogués incidir en el temps donant-li caràcter d'unitat, de totalitat i de definitivitat. En aquest sentit, el morir ens assegura que vivim la vida una sola vegada, que en la mateixa experiència de viure ressona la invitació constant a assimilar l'existència amb radicalitat, ja que cada etapa del nostre procés contribueix a la unitat i a la totalitat de sentit que la mort segellarà definitivament. La possibilitat permanent de morir, que hem subratllat en la primera tesi, se'ns revela ara també com la condició gràcies a la qual podem viure construint en el temps unitat personal o totalitat unificada, sentit global o identitat significativa, quelcom de personalment definitiu en els límits sempre provisionals i contingents d'aquest món. La mort

projecta així efectes positius anticipats al llarg de tota la nostra vida i la fa digna de ser estimada i treballada.

Quarta tesi. La mort ens planteja la qüestió del sentit de la vida

El fet d'haver de morir té un caràcter ineludible, inexorable: ningú no podrà evitar que la seva existència s'acabi. S'hi afegeix també el desconeixement més complet sobre el moment i les circumstàncies en què per a cada persona s'aturarà la vida en aquest món. Aquest saber anticipat mostra, doncs, la paradoxa d'unir la certesa a la ignorància. I d'aquí brolla una qüestió fonamental que la mort ens planteja: quin sentit haurà tingut la nostra vida? O sigui, la simple anticipació del final de la nostra vida mentre encara tirem endavant el nostre ésser, fa que cada dia del nostre temps vagi ressonant en el nostre interior la pregunta pel sentit global de la nostra biografia vital. Aquesta qüestió: quin sentit haurà tingut la nostra vida, ressona en el nostre interior com una invitació a construir un sentit per a la nostra existència que desafii el poder destructor i oblidatís de la mort. Aquí l'aspecte filosòfic més important a tenir en compte sembla ser la interpel·lació a apostar fort a favor d'una vida amb sentit, malgrat l'absurd o sense sentit que el poder anorreador de la mort acaba imposant. Per això, saber anticipadament que morirem, que constitueix un saber que desconeix el que és la mort en si, genera en el nostre interior, i amb un llenguatge que més aviat el sentim que no pas l'expressem, preguntes com ara: a) quan, la nostra mort, serà una realitat?, què haurem edificat que hagi estat noble, humà, positiu per a nosaltres i per als altres, com si fos un ideal el valor del qual ni la mort podria desmentir? b) Què hi haurà hagut de veritat, de bé i de bellesa en la nostra vida, com a indicadors d'una existència que es podria recordar amb agraïment? c) Quina obra de transformació personal, d'autosuperació de les pròpies febleses i defectes, haurem pogut dur a terme al llarg dels anys de la nostra evolució personal, de manera que els altres hagin pogut percebre una veritable contenció del mal en nosaltres i un desplegament de formes de bé a través nostre? Certament, la qüestió del sentit

de la vida resulta força complexa, car inclou una munió d'aspectes potencialment indeterminable. Tot amb tot, es podria dir en termes generals que els constitutius essencials d'una vida amb sentit es troben en la veritat que cal reconèixer i incorporar en la pròpia existència, en el bé que s'ha d'obrir pas en el nostre interior i que ha de prendre cos en els nostres actes i gestos, i en la bellesa que ha d'irradiar la nostra personalitat. La veritat, el bé i la bellesa donen densitat humana a l'existència, la fonamenten en unes arrels que nodreixen una llibertat humanitzadora i ens impulsen constantment a estimar, compartir, edificar la societat amb els altres, lluitar per la dignitat de tota persona. De la veritat, el bé i la bellesa procedeix la noblesa que dignifica la condició de persona que ens caracteritza i a la qual estem sempre cridats a potenciar a través de la nostra biografia personal. El valor en si d'una vida arrelada en el bé, en la veritat i en la bellesa sobreviu a la mort, constitueix un ideal que torna a donar a cada existència humana la força necessària per afrontar l'amenaça de la mort sense desesperació, sense por, però també sense infantilisme ni inconsciència. El radicalisme de la mort ens allibera, en un cert sentit, per a la radicalitat de viure amb sentit.

Cinquena tesi. L'experiència anticipada de morir també ens planteja la qüestió de confiar la pròpia vida

Vivim la nostra existència sota el signe permanent de la confiança. La família és el nucli més primigeni i eficaç d'aquella confiança sense la qual no ens hauríem pogut constituir en persones autònomes i equilibrades. Però de seguida comprovem empíricament que al voltant d'aquest nucli ens acompanyen altres cercles concèntrics de confiança: la societat com a país, les institucions que fan possible el nostre desenvolupament i socialització, el conjunt de creences, valors i coneixements de la cultura que ho cohesiona i les relacions interpersonals i grupals que configuren espais d'acollida i interacció en què la confiança resulta indispensable per a ser acceptats, col·laborar i donar seguretat afectiva a altres persones. Rebem confiança de molts àmbits i generem confiança per als altres constantment. Sense

aquesta experiència fonamental de la confiança intercanviada contínuament, difícilment podríem sentir-nos persones valuoses, portadores d'una dignitat inalienable i capaces de contribuir a donar sentit a la convivència.

Ara bé, si ens passem la vida generant confiança en els altres i gaudint de la confiança ja bastida al nostre voltant en totes les experiències humanament més significatives, ¿què podem aprendre de la mort? Si ens fos possible morir essent conscients de la seva imminència, ¿no seria lògic que ens plantegéssim la pregunta si també el fet d'haver de morir no s'ha de col·locar sota el signe de la confiança? I si no ens és possible afrontar la pròpia mort amb antelació conscient i suficient, ¿no és cert que ja vivim els anys de la nostra existència mortal tot fent-nos la pregunta de ¿a què o a qui podem acabar de confiar el sentit i el valor de tot el que fem i de la nostra pròpia persona? Òbviament, qui no té una esperança transcendent afirmarà que no li cal confiar la seva mort a res o a ningú. Aquesta resposta, però, no elimina el problema, perquè la persona que així s'expressa, s'ha passat tota la vida construint alguna cosa amb sentit i vivint en contextos humans en què la confiança ha estat el motor psicològic més important per bastir els altres nivells superiors. Per tant, no és just renunciar, a les envistes de la mort o en la seva anticipació prolongada al llarg dels anys, a plantejar-se la pregunta sobre la relació entre la mort i la confiança. Es pot considerar que la confiança ja construïda i gaudida mentre s'ha anat vivint resulta més que suficient per abandonar-se a la mort sense haver de cercar un motiu de confiança ulterior i específic per a la finalització de la vida. Però també es podria criticar l'implícit que aquesta postura amaga: que no hi ha res més que pugui ser digne de confiança a part de la mateixa vida humana que ens ha forçat a dipositar la nostra confiança en els altres, en la societat, en les institucions, en la ciència, en el pensament, en la marxa de la història... Confiar la pròpia vida al no-res equival a confiar-la a alguna cosa que en si valgui la pena? No confiar-la a res fa que sigui més coherent continuar vivint gràcies a la confiança? I confiar-la a alguna cosa com en realitat fa tothom, per exemple, al projecte de parella, al sentit de la professió, al propi enriquiment humà, a una causa humanitària, etc., ¿no

ens revela la gran transcendència que la confiança té com un tret característic de la condició humana?

En conclusió, la pregunta de ¿a què o a qui confiarem últimament la nostra vida i la vida dels altres en relació amb la mort? constitueix un qüestionament o desafiament legítim que no podem defugir superficialment i que està íntimament relacionat amb la qüestió del sentit de la vida. I així tanquem el cercle dels cinc aspectes filosòfics de morir que volíem destacar entre d'altres per posar una mica de base al diàleg entre diferents respostes a la qüestió de la vida i de la mort. Hem dit que la mateixa vida viscuda ens proporciona constantment el fet de saber amb anticipació la mort. També hem destacat la sensació espontània que tothom té davant la possibilitat de morir: que amaga una amenaça radical a la persona i no només a una dimensió secundària. En tercer lloc, hem reconegut que la mort, en tenir el poder de tancar la vida temporal, dona caràcter definitiu a la pròpia biografia i la reuneix en una totalitat que ja no pot dispersar-se. En quart lloc, hem escoltat, en aquest fet de coneixement anticipat d'una totalitat i definitivitat que mentre vivim encara no es produeixen, la veu de la qüestió del sentit de la vida. I, finalment, hem descobert que, aquesta qüestió, no la responem només construint una vida amb sentit de manera voluntariosa i amb l'aire heroic dels personatges de les novel·les existencialistes, sinó també i sobretot sobre la base d'una confiança que ens precedeix i que ens capacita per compartir i col·laborar a construir el medi en què la vida de fet té sentit. I així podem acostar-nos a la mort —ni que sigui com a experiment mental— confiant que haurà valgut la pena el que haurem viscut i que la nostra pròpia persona i la dels altres tindran un valor més alt que el mateix poder anorreador del morir humà, al qual aparentment li sembla importar ben poc que siguem éssers que viuen i moren gràcies a la confiança i a l'esperança.

Esperança humana, esperança cristiana

L'esperança en la SALVACIÓ i en la PLENITUD DE LA VIDA I DE LA HISTÒRIA constitueix una dimensió essencial de l'experiència religiosa que és característica del cristianisme. En moments històrics de pessimisme o desànim, aquesta experiència religiosa basada en l'esperança hauria de constituir un agulló interessant per a la mateixa societat. I en el pla eclesial, comunitàriament no podem viure la fe deslligant-la de l'esperança i convertint-la en un simple instrument per assegurar ideològicament l'estabilitat de la institució. Convé deixar que la fe es nodreixi de l'esperança en què descansa, perquè la pràctica de l'amor i la recerca de justícia tinguin la seva font en el Déu que a través de Jesucrist ha obert la història a un futur insospitat de plenitud. Al cap i a la fi, l'Església és la comunitat dels qui creuen que Déu és més gran que la història i que els càlculs interessats de les institucions. Malgrat tots els determinismes i poders que dominen la història i imposen la seva tirania sobre les persones i els pobles, tenir fe és confiar i treballar per la victòria de Déu sobre el mal, les limitacions deshumanitzadores i la mort. Hi està en joc la possibilitat de l'extensió del Regne de Déu en aquest món, a través de l'Església i més enllà de les seves fronteres institucionals, ja que la voluntat salvífica de Déu és universal.

Dades bíbliques essencials

Per tal d'especificar el caràcter general i els elements essencials de l'esperança escatològica i històrica de què viu el cristianisme resulta indispensable recórrer a la Bíblia, ja que som iniciats en la fe religiosa judeocristiana per la via del testimoni d'una experiència religiosa real que ha transformat humanament pobles, comunitats, generacions i persones. L'esperança bíblica no és el

producte o l'expressió psicològics d'una concepció filosòfica de l'existència, sinó la resposta a la humanització que Déu mateix opera en el cor de les persones i en el si de la història.¹

EL RETORN A LA BÍBLIA

Aquesta ha estat una de les grans aportacions de la manera de fer teologia que va triomfar en el Vaticà II, ja que va permetre de renovar els plantejaments esclerotitzats de la teologia catòlica des de l'època del Concili de Trento. Per exemple, tradicionalment l'esperança havia estat tractada en el marc de la doctrina sobre les tres virtuts teològals. Sant Tomàs d'Aquino era el teòleg de referència d'aquest plantejament. Per a ell, l'esperança s'adreça a un bé futur, constitueix un impuls de la voluntat fet possible per la gràcia i es viu com a confiança en la vida eterna i en el Déu omnipotent que ens la pot donar. L'esperança segueix la fe i precedeix la caritat perfecta, i és característica de l'home *in statu viatoris*, en la seva condició de pelegrí en aquest món vers la pàtria futura.² Un plantejament d'aquesta mena no és que sigui fals, sinó parcial, ja que no és ni cristocèntric ni cristològic: cal recordar que per al Nou Testament el fonament de l'esperança cristiana és el missatge i la redempció de Jesucrist, la seva resurrecció i la seva constitució com a Senyor. La teologia catòlica fins al Vaticà II no va ser prou conscient de la relació entre Jesucrist i l'esperança cristiana. Per exemple, la majoria de les escatologies

1. «El missatge escatològic de l'Església es diferencia de les utopies seculares i, per això mateix, als teòlegs polítics alemanys els agrada contraposar escatologia i utopia, raó per la qual es neguen a considerar utòpica l'esperança cristiana del Regne.» (Gregory BAUM, *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología*, Madrid: Cristiandad, 1980, p. 311).

2. SANT TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q. 17 (esperança com a virtut) i I-II, q. 40 (esperança com a passió). Sant Tomàs defineix l'esperança des de l'òptica de les virtuts: «L'esperança és virtut, ja que fa bona l'acció de l'home i s'ajusta a la regla deguda» (II-II q. 17 a. 1). I la distingeix així de la caritat: «L'esperança fa tendir vers Déu com a bé final que hom ha d'assolir i com a ajut eficaç que ens ha d'auxiliar. La caritat, en canvi, fa tendir vers Déu per la unió de l'afecte de l'home amb Ell, de manera que aquest no visqui per a ell mateix, sinó per a Déu» (II-II q.17 a. 7 ad 3).

dogmàtiques no parlava de l'esperança, sinó només del *cel* i de l'*infern*: l'escatologia s'havia reduït a una ètica de les virtuts teològals i a una ètica dels manaments, i era merament individualista (preocupació gairebé exclusiva per la salvació de l'ànima). Aquest plantejament oblidava la correspondència entre la promesa bíblica universal de Déu i l'esperança cristiana: no veia la importància fonamental de l'esperança cristiana, que ho penetra tot i que es basa en la voluntat salvífica universal de Déu, com subratllava Karl Rahner.³ I el motiu era que no veia la connexió íntima entre fe i esperança, ni la relació entre esperances intramundanes i esperança cristiana. En conclusió, la predicació de l'Església catòlica sobre l'esperança consistia simplement en un consol psicològic per a la vall de llàgrimes que era aquesta vida. I l'esperança en un més enllà definitiu (els anomenats *novissimi*, realitats finals, escatològiques, posteriors a la mort) no servia per millorar les condicions de vida en un món on més de la meitat de la població duu una vida indigna de la condició de persona i de fills de Déu.

L'ANTIC TESTAMENT

51

A l'AT, l'esperança és un tema essencial que és present en totes les tradicions teològiques i que ha donat lloc a una gran varietat de paraules que subratllen la confiança, el fet de sentir-se segurs, la perseverança, el fet de creure i esperar en la intervenció de Jahvè, etc. Israel sempre espera de Jahvè benedicció, misericòrdia, auxili, un judici just, perdó, salvació, fidelitat. Com que la fe d'Israel es fonamenta en experiències històriques, interpretades com a gestes i gestos de Jahvè, l'esperança és un element essencial de la fe d'Israel. La fe esperança d'Israel sempre s'adreça cap a

3. Justament perquè la voluntat salvífica de Déu revelada per Jesucrist és universal, existeix la promesa d'un futur absolut, basada en el Misteri Pasqual de Jesucrist: «El cristianisme és mantenir oberta la pregunta pel futur absolut, que com a tal vol lliurar-se en una comunicació de si mateix. Aquest futur absolut, que s'anomena Déu, ha fixat escatològicament en Jesucrist de manera irreversible aquella voluntat seva.» (Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducció al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder, 1979, p. 525).

un futur històric de més plenitud. L'element que fa d'enllaç entre el passat i el futur és la fidelitat de Jahvè, que constitueix la base de l'esperança. El poble desvetlla una consciència agraïda per l'acció salvífica i històrica de Jahvè a favor seu, i aquesta gratitud es converteix en confessió de l'esperança: Jr 17,7; Sal 60,4; 70,5; Ex 3,14. L'acció creadora de Jahvè i l'èxode d'Egipte apunten a un futur de plenitud com a lloc de coneixement ple del Déu que ha salvat el seu poble. Per això, el portador de la promesa de salvació universal no és l'individu aïllat, sinó el poble, creat com a poble en l'aliança sinaítica.⁴ I, en la història del poble, tot compliment d'una promesa antiga per part de Jahvè es converteix en una nova i més gran promesa, que, com més s'acosta al NT, més acabarà abastant tot el cosmos i tots els pobles, ja que Jahvè es va revelant com el Déu que vol la salvació de tots els pobles. Com ha raonat a bastament Wolfhart Pannenberg, l'esperança és el pont que uneix l'AT i el NT, ja que finalment l'encarnació i el misteri pasqual de Jesucrist resultaran ser el compliment i alhora la superació de totes les promeses de l'AT.⁵

EL NOU TESTAMENT

Els termes que en el NT es refereixen a l'esperança cristiana parlen d'esperar, romandre, perseverar, practicar la paciència, vigilar, tenir oberts els ulls, etc. O sigui, es tracta d'una terminologia

4. Quan en la història d'Israel calla el gènere profètic i comença a parlar el gènere apocalíptic, tampoc no desapareix l'esperança com a temàtica permanent de la fe jueva, sinó que assolirà aleshores una amplitud universal: «Fins i tot després de l'emmudiment de la profecia; Israel no va deixar de mirar, ple d'ansietat, cap al futur, ni de parlar de l'acompliment, a la fi dels temps, del que encara es trobava en suspens. Algunes coses, que havien estat objecte de la predicació profètica, es van transformar en ferma possessió de l'esperança religiosa de les generacions posteriors. Per exemple, l'esperança d'una nova Jerusalem (Tb 13 ss) o la vinguda d'un ungit (Ps. Salm 17).» (Gerhard von RAD, *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca: Sígueme 1980, p. 381).

5. Això és així teològicament perquè el NT veu en Jesucrist el nou home escatològic. Vegeu Wolfhart PANNENBERG, «Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen», en el volum 2 de *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, pp. 174-187.

molt semblant a la de l'AT. Per això, l'esperança també aquí coincideix amb la fe. Ara bé, en el NT hi ha una transformació radical del contingut de l'esperança: el Regne de Déu i la seva essencial relació amb Jesucrist. El Regne de Déu promès a l'AT pels profetes escatològics entra en la història sota el guiatge de Jesucrist, de la seva vida, dels seus gestos, de les seves paraules, de la seva mort i resurrecció. Aquesta és l'experiència fonamental de la fe del NT: Jesucrist és l'acompliment, per superació inesperada, del sentit de totes les promeses de l'AT. Crist ha superat definitivament el poder de la mort, del mal, de les potències d'aquest món i de la por. Ell dona una nova llibertat, que és llibertat per a la nova vida que s'ha mostrat en la seva resurrecció i que fonamenta l'esperança en la glòria com a plenitud de la història humana i realització de la voluntat salvífica universal de Déu. Per això hem heretat el Regne de Déu per Jesucrist, però com a anticipació de la plenitud que encara espera la història de la humanitat i el cosmos sencer. Pel baptisme, que ens empelta amb el Crist, i pel do de l'Esperit, que ens dona la vida nova que ve de dalt, els cristians viuen essencialment de l'esperança i en l'esperança, i per això transformen aquest món segons l'ideal d'humanitat i de justícia de l'evangeli de Jesucrist. No esperem en la plenitud sense fer millor la temporalitat, no tenim una escatologia sense viure un compromís històric. La tensió entre tot present històric i la salvació plena que hom espera fonamenta la lluita històrica i social dels cristians a favor d'un món nou, ja que la plenitud és plenificació⁶ de l'obra humana, encara que ella no sigui obra humana, sinó do del Pare per Jesucrist.⁷ També en la comunió de vida amb el Crist, el nou Poble de Déu experimenta que tot compliment d'una promesa de Déu es converteix en una pro-

6. S'entén per plenificació el fet que una realitat és portada a la seva plenitud.

7. «En perspectiva trinitària, l'Esperit vivificador, que ens dona un futur i una esperança, no es recolza en l'acumulació de poder ni en la utilització absolutista de la sobirania, sinó en el Pare de Jesucrist i en la resurrecció del Fill. La resurrecció no es viu en el cim del progrés, sinó a les ombres de la mort, per la força vivificadora de l'Esperit Sant.» (Jürgen MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca: Sígueme, 1983, p. 215).

mesa nova i més gran. La fe és, així, la seguretat i la convicció d'un futur esperat, però encara no vist, que es representa amb imatges d'una salvació social: pau, justícia, perdó, superació del dolor i de la mort, redempció, resurrecció de la carn, convit nupcial, Jerusalem celeste, cel nou i terra nova. La comunitat de la Nova Aliança és la portadora d'aquesta esperança universal de salvació i plenitud. Finalment, l'esperança també pertany a la forma de relació amb Déu en l'existència escatològica, ja que també en la plenitud viurem d'una obertura al Déu cada cop més gran i al lliure do de la seva proximitat (1Cor 13,13). Vet aquí alguns textos de referència: Col 1,27; 1Tes 4,13; Ef 2,12; Rm 8,24ss; Hb 11,1; 1Pe 3,15.

Alguns criteris teològics

Atesa la centralitat i la importància del tema de l'esperança per a la concepció bíblica de la fe i de l'amor, potser es poden explicitar alguns criteris teològics per reconèixer més especulativament la relació entre esperança i vida humana en la història.

54

L'existència humana ens planteja, ella mateixa, la qüestió de la meta vers on tendeix la història de la humanitat com a aventura col·lectiva de l'espècie humana en aquest món. Immanuel Kant va considerar que tota la reflexió filosòfica gira al voltant de tres qüestions fonamentals: què podem saber amb certesa, què hem de fer per obrar racionalment i què podem esperar si comprometem la nostra vida lliure i racional en la construcció d'un ordre de progrés humà.⁸ Qui no vol plantejar-se, doncs, la qüestió de l'esperança per a la humanitat i per a les persones nega la importància de

8. Es pot interpretar la filosofia pràctica de Kant, o sigui, la seva concepció filosòfica de l'acció ètica humana en relació amb el deure moral, com un intent de fer filosòficament compatible la conducta ètica racional de la persona i la fe cristiana en el Regne de Déu: «La doctrina del cristianisme, encara que no es consideri com a doctrina de la religió, dona en aquest aspecte [la recerca de la felicitat] un concepte de bé suprem (el Regne de Déu) que és l'únic que satisfà la més severa exigència de la raó pràctica» (Immanuel KANT, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada, 2007, pp. 189-190). Tanmateix, l'esperança de Kant no és, pròpiament, escatològica, car no creu que el progrés en aquest món estigui relacionat amb la plenitud en l'altre.

la pregunta «quin sentit haurà tingut la vida humana en aquest planeta?» És, com deia el teòleg Juan Alfaro, la pregunta pel futur absolut, la pregunta per la possibilitat i el sentit de la plenitud, tant personal com referida a la història de la humanitat.⁹

Jürgen Moltmann no es cansava de subratllar, en diàleg amb el marxisme humanista, que el cristianisme proposa i defensa explícitament una concepció del sentit global de la vida humana i de la seva plenitud més enllà de la història de la humanitat i de la història personal de cadascú, però com a acompliment de la història mateixa de la humanitat i de la biografia personal de cadascú.¹⁰ Existeix, doncs, un destí personal per a cadascú i un destí col·lectiu per a la humanitat que descansen en la voluntat d'amor infinita de Déu i que també es realitzen a través de la pròpia llibertat i a través de l'aventura col·lectiva de l'espècie humana en la història. Els teòlegs han justificat la raonabilitat d'aquest destí, personal i col·lectiu, sobre la base de la radicalitat de la llibertat humana (possibilitat de fer realment el bé o el mal prenent una postura davant de l'Absolut), mostrant la conveniència o necessitat que es reveli finalment el sentit de l'existència personal i de la història de la humanitat, i apel·lant al projecte de plena humanització de l'humà que Déu ha dissenyat per a la humanitat i les persones.

9. «*L'home es fa més home*: vet aquí el resultat més important al qual contribueixen tots els altres: cultura, tècnica, estructures socioeconòmiques, etc. I es farà més home en la mesura en què es plantegi de manera més radical, lliure i oberta la qüestió del sentit de la seva vida: val a dir, com més afronti, sense por i sense prejudicis, el misteri que és per a ell mateix» (Juan ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca: Sígueme, 1988, p. 262).

10. Per a Moltmann, tot el problema de l'escatologia cristiana consistia a entendre bé, en el fons, el caràcter de promesa que la travessa de cap a peus: «*Revelació* en aquest esdeveniment [el Misteri Pasqual] no té el caràcter d'una il·luminació, d'acord amb el *logos*, de la realitat existent de l'home i del món, sinó que porta amb ella, de manera constitutiva i fonamental, el caràcter de la promesa i és així d'un tipus escatològic. [...] La promesa anuncia una realitat a partir del futur de la veritat que encara no existeix» (Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1997, p. 75).

El cristianisme afirma que l'acció salvífica de Déu en Jesucrist és el fonament de l'esperança cristiana i dels enunciats escatològics que intenten expressar el contingut d'aquesta esperança de manera verista, és a dir, amb pretensió de veritat. Se'ns ha revelat així que tant el destí personal de cadascú com el destí col·lectiu de la història humana és l'amor, la vida i el coneixement de Déu mateix en plenitud. De fet, el missatge de la promesa de Jesús i de la seva resurrecció per Déu constitueix el centre i el fonament de la fe i de l'esperança cristianes. Sense afirmar la veritat d'aquesta fe amarada d'esperança, l'amor cristià estaria mancat de la força de l'objectivitat i no passaria de ser expressió d'una vivència religiosa merament subjectiva, de manera que els símbols que l'expressen no tindrien cap referent real al darrere. Una actitud així no s'acaba de creure, en el fons, que realment s'hagi produït una revelació de Déu en la història, i menys encara en la història de Jesucrist.¹¹

Aquest destí últim (futur absolut) esdevé, segons el cristianisme, el motor de la humanització de la vida de cadascú i de la humanització de l'aventura col·lectiva en aquest món. Ens tornem més persones i construïm societats més humanes en la mesura que confiem el sentit i la direcció de l'acció i de la presència humana en el món a un destí d'amor que transcendeix tots els obstacles i limitacions: el mal, la matèria i la història mateixa. De fet, fe i esperança són dos moments indissolubles d'un sol acte el centre integrador del qual és l'amor. L'esperança és la força interior de la fe que capacita l'home per lliurar-se a Déu i al servei dels altres. L'esperança fa memòria de la promesa encara no consumada que se'ns ha fet en Crist. És gràcies a Jesucrist com Déu esdevé realment el misteri del món, segons la famosa expressió

11. Von Balthasar ha mostrat de manera ben convincent que la pregunta sobre qui és Jesucrist i la pregunta sobre quina és la seva funció soteriològica, tot i ser qüestions analíticament distingibles, no són de debò separables, car cap d'elles rep una resposta satisfactòria sense tenir en compte l'altra: «El Pare és el qui envia, el qui en l'acte d'enviament funda l'existència de Jesús sobre la terra, el qui respon d'ella i el qui l'acompanya, el qui determina des del començament la seva meta, la salvació del món» (Hans Urs von BALTHASAR, *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid: Encuentro, 1993, p. 147).

del teòleg Eberhard Jüngel,¹² en tant que misteri del seu amor incondicional, revelat i actiu històricament, però transcendent a tota limitació espaciotemporal.

El futur és una dimensió essencial de la temporalitat humana, més encara que el present. Ara bé, el futur no és veritable futur si no pot ser entès com un futur absolut. El futur relatiu és tan sols el demà anticipat en el present en la forma d'una possessió programada o previsora que respon simplement als càlculs humans. El futur absolut, en canvi, hauria de ser el marc últim de veritat, de sentit i de plenitud que explicaria l'últim perquè i el sentit parcial dels futurs relatius que l'home va dibuixant sobre la seva història personal i col·lectiva. Podríem dir, però, que avui dia el futur ha estat robat a la religió: només s'espera aquell futur que l'home pot decidir des del present de les seves possibilitats racionals i tecnològiques. I així queden sense respondre les grans preguntes per la veritat absoluta, el sentit absolut i la plenitud de vida absoluta.¹³ En la religió, el pensament feble de la postmodernitat també es mostra en la despreocupació pel futur absolut. No és sorprenent que per a força persones la religió acabi convertint-se en una qüestió de simple espiritualitat, o sigui, de pràctiques, estil d'acció i tècniques que només cerquen l'equilibri personal i el descentrament del jo, coses en si saludables, però que no es

12. «L'enunciat “Déu és amor” és veritat formulada. Perquè no esdevingui una fórmula petrificada, no només ha de ser viscut, sinó també pensat. Pensar Déu com a amor és tasca de la teologia. En assumir-la, aquesta ha de fer dues coses. D'una banda, ha de fer justícia a l'essència de l'amor, que, com a predicat de Déu, no pot contradir el que les persones experimenten com a amor. I, d'altra banda, ha de fer justícia a l'ésser de Déu, que resta de tal manera distingible de l'esdeveniment de l'amor *humà* que “Déu” no resulta pas una paraula supèrflua» (Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: Mohr, 1986, pp. 430-431).

13. Amb clarivident hipocresia, l'Informe Lugano establia que l'única esperança racional de l'ésser humà és la del capitalisme: «Milions de persones creuen ferventment que també ells poden millorar la seva sort; i és que el capitalisme no és una mera doctrina econòmica i una conquesta intel·lectual, sinó àdhuc una força revolucionària i mil·lenarista, i una font d'esperança, de la mateixa manera que ho va ser, en un altre temps, el comunisme. Per aquesta raó van ser enemics mortals en el nivell més profund» (Susan GEORGE, *Informe Lugano*, Barcelona: Icaria-Intermón Oxfam, 2001, p. 22).

defineixen per referència a la divinitat en si. Una espiritualitat sense religió no és pròpiament una forma de religiositat. I si negligim la dimensió religiosa de l'ésser humà o la descafeïnem traduint-la a una forma de simple espiritualitat psicològica, en el fons ens traïem de sobre les grans preguntes que han justificat sempre l'existència de la filosofia i de la religió, i prescindim de la pretensió de veritat de l'escatologia cristiana.

L'amor de Déu revelat en Jesucrist també es mostra com el futur absolut. En un sentit fort, Jesucrist és l'esperança de la humanitat, a part de ser l'esperança del creient individual i de la comunitat en què aquest rep i alimenta la seva fe (l'Església). És un error entendre l'esperança cristiana simplement com una força humanitzadora historicosocial i socialment utòpica. La utopia del cristianisme és transcendent i no simplement social. I això cal dir-ho ben alt contra la interpretació merament humana, sense Déu, que el filòsof humanista Ernst Bloch va fer de l'esperança cristiana i segons la qual el cor del cristianisme seria un humanisme ateu. A la humanitat no se li pot prometre només un futur millor, sinó que també necessita la certesa d'un futur absolut. Un futur millor només ho seria per a quatre privilegiats de la història, una minoria insignificant que no justificaria el sofriment de la majoria de les generacions i segles de la història de la humanitat. O hi ha un futur de plenitud pensat per a tothom i ofert potencialment a tothom, a la totalitat de la història de la humanitat, a la humanitat com a família humana en la seva unitat, o no n'hi ha per a ningú, ja que no tindria sentit ni tan sols per a un minúscul grup al marge de la història universal. Jesucrist, amb la seva encarnació, mort en creu i resurrecció a la vida plena, és la garantia que l'amor de Déu és realment universal, o sigui, que abasta, en la intenció i en la realitat, la totalitat i la unitat de la història de la humanitat.¹⁴

14. L'escatologia cristiana és cristocèntrica i cristològica. Per això, l'estat de consumació ha de ser pensat des del Crist i amb el Crist: «El que s'anomena regne de Déu, paradís, visió de Déu, vida eterna, no és res més que això: *ser amb Crist*, en la forma d'existència definitiva. Allí on hi és Crist, allí hi ha el regne. Ell és, en el sentit més rigorós i precís, el nostre *èschaton*.» (Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid: Epa-Mensajero-Razón y fe-Sal Terrae, 21980, p. 251).

L'esperança cristiana es defineix per la seva relació central respecte de la fe i de l'amor: procedeix de la fe i és condició prèvia per a l'amor. L'esperança procedeix del coneixement que dona la fe i es basa en l'amor absolut de Déu que la fe reconeix. En arribar a la possessió de la vida eterna, la fe descansarà en la contemplació immediata de Déu (visió beatífica) i l'amor descansarà en la unió immediata amb Déu (comunió de vida inestroncable); l'esperança, en canvi, restarà sempre activa, ja que la immensitat de l'amor i de la vida de Déu sempre ens sobrepassarà: la vida eterna no consistirà en un immobilisme estèril, sinó en el mateix dinamisme de la vida de Déu. El desig satisfet de la visió i l'aspiració satisfeta a la unió només obren les portes d'aquest dinamisme incessant en virtut del qual també en l'eternitat Déu sempre és més gran que les criatures que som nosaltres. Mentrestant, però, en l'ordre de la realització temporal de la nostra existència, i si decidim fer l'experiència religiosa que és característica del cristianisme, constatem que el Déu que s'ha revelat a la humanitat com a sentit i plenitud de la vida se'ns fa accessible en la immanència recíproca de la fe, l'esperança i l'amor, que constitueixen aspectes diversos de l'única actitud fonamental de qui confia i es lliura a aquella autocomunicació de Déu mateix en Jesucrist.¹⁵

Viure de l'esperança significa abandonar-se il·limitadament al Déu revelat en Jesucrist, posant en aquest acte tota la pròpia vida i deixant que el Déu de l'amor sigui el motor, el sentit i la meta del propi dinamisme humà. Si volem utilitzar un llenguatge clàssic, i vàlid, en teologia, cal recordar que Déu concedeix a tothom la gràcia suficient per a dur a terme aquest acte d'esperança radical, i que a més concedeix la gràcia eficaç perquè qui realitza de

15. La diversitat d'aquesta triple dimensió de l'experiència cristiana de Déu es pot formular així: «La fe mira vers la plenitud ja acompanyada en l'esdeveniment de Crist, l'esperança mira vers la plenitud de la salvació que ha de venir, l'aspecte propi de la caritat és el present de la comunió de vida amb Déu, que es compleix en l'amor al proïsme» (Juan ALFARO, «Perspectivas para una teología sobre la fe», *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca: Sígueme, 1985, p. 116).

debò aquest acte pugui desenvolupar-ne totes les conseqüències possibles en la seva vida i esdevingui més conscient de l'essencial dimensió social, històrica i eclesial, i no només personal, de l'esperança cristiana. Convé recordar, però, que la teologia posterior al Concili II del Vaticà ha anat subratllant amb força i coincidència que, pròpiament, la gràcia de Déu és Jesucrist mateix. Això obliga a tenir sempre en compte el marc i el fonament cristocèntrics i cristològics de la gràcia de Déu.¹⁶

Aquesta esperança, però, exigeix la pràctica de l'autocrítica envers les actituds bàsiques que li són contràries: la pretensió d'autosalvació (quan l'home prescindeix de Déu per donar sentit últim a la seva vida) i la desesperació de la salvació (quan l'home no coneix ni reconeix el Déu que pugui ser objecte d'esperança radical). Però també exigeix la pràctica de la crítica i de la renovació sociocultural i eclesial: tota realització humana, tant personal com social i eclesial, no és encara el Regne de Déu en plenitud, i Déu sempre és més gran i més sant que les plasmacions personals i històriques concretes de l'esperança transcendent. Una comunitat eclesial, per exemple, que doni prioritat a la fe sobre l'esperança, corre el risc d'ideologitzar la pertinença dels seus membres al grup, ja que pot acabar identificant la fe viscuda (*fides qua*) amb la fe creguda (*fides quae*): si l'actitud de fe no descansa en l'esperança radical en el Déu que tot ho renova, els continguts de la fe també es poden sostreure a l'esperança i convertir-se en una ideologia teològica que legítimi els interessos de la jerarquia del grup en termes de poder. En altres paraules, l'esperança cristiana pot fer que l'Església continuï creient en el Regne de Déu i no s'abolitzi a si mateixa en la seva dinàmica institucional. Només cal que posi l'èmfasi en el fet que l'esperança cristiana escatològica

16. «En totes les parts del Nou Testament s'afirma que l'aparició de Jesús a la terra és la gràcia de Déu. Tanmateix, hi ha notables diferències de matís. En els quatre evangelis, l'esdeveniment global de Jesús i entorn de Jesús és un signe de la gràcia de Déu. [...] En els quatre evangelis canònics i a la resta del Nou Testament, el do summe de la gràcia és l'amor de Jesús fins a la mort [...]» (Edward SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid: Cristiandad, 1982, p. 456).

no li permet d'instal·lar-se definitivament en cap fragment de la història ni segrestar la veritat de Déu i de l'home ideològicament.¹⁷

La fe entesa com a acceptació de les promeses de Déu ens empeny a donar esperança sobretot als més maltractats de la història, ja que les promeses de Déu ho són per a tothom, sobretot per als més privats de tota esperança en sentit humà. El criteri per saber si realment vivim de l'esperança passa per preguntar-nos si fem alguna cosa perquè altres puguin tenir esperança d'una vida amb sentit contra tota esperança. El criteri, doncs, de l'esperança cristiana és la praxi de l'esperança, a més de la celebració litúrgica de l'esperança. Així és quan té sentit proclamar: «Beneït sigui el Déu i Pare de nostre Senyor Jesucrist, que pel seu gran amor ens ha engendrat de nou gràcies a la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts. Ell ha volgut que tinguéssiu una esperança viva i que posseíssiu una heretat incorruptible, indestructible, immarcessible, reservada dalt al cel per a vosaltres, que ara, en virtut de la fe, sou defensats pel poder de Déu» (1Pe 3-4). Ser cristià és fer de l'esperança en el Regne de Déu la raó pròpia de la manera com intentem generar justícia, amor i solidaritat al nostre voltant. Com ha raonat molt bé el teòleg Gustavo Gutiérrez, el compromís dels cristians a favor de la justícia, la pau i les condicions de vida humana digna per a tothom, sobretot per als pobles i les persones més necessitades del planeta, no és una simple aplicació pràctica d'una actitud interior, sinó l'àmbit real en què la fe, moguda per l'amor, accepta la realitat revelada per Jesús: que el Regne de Déu

17. «La pràctica no és només reveladora, sinó creadora de significacions noves pel que fa al contingut del missatge cristià. Com hem dit a propòsit del problema hermenèutic, obrar segons l'Esperit de Crist no és simplement proposar noves interpretacions de l'esdeveniment Jesucrist, sinó produir noves figures històriques del cristianisme, segons els llocs i els temps. Aquesta concepció de la pràctica cristiana és inseparable d'una noció de la veritat que no s'identifica amb una plenitud de ser inicial ni amb una figura històrica. La veritat és més aviat sota el signe d'un esdevenir. És un *esdevenir* permanent. És el sentit mateix de la veritat bíblica com a realitat d'ordre escatològic» (Claude GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid: Cristiandad 1984, p. 267).

s'ha apropiat definitivament a la humanitat en la història.¹⁸ Per això, una Església que no treballés directament per la justícia i que no aprofités la seva influència mundial i la seva presència en els països del planeta per contribuir a una humanització i evangelització de la globalització econòmica i política en curs, hauria de tornar a aprendre dels Evangelis en què consisteix el Regne de Déu pel qual Jesucrist va lliurar la seva vida.

Finalment, voldríem dir que no hi ha veritat per a l'home més que a través de la seva història. Ara bé, l'esperança cristiana ens ensenya a no confondre la història amb l'evolució, ni el futur amb el fi o la meta del progrés humà. L'evolució és un procés determinat per l'home mateix i que apunta cap a una meta que es vol conquerir, la qual precedeix tot el procés com a causa final. L'evolució només pot portar a la llum el que ja està ocult en el present: allò que la llibertat, la racionalitat i la responsabilitat humanes poden dissenyar des d'una perspectiva merament immanent a les forces de l'home. El futur, en canvi, implica la possibilitat de la novetat, no de la simple prolongació del present. La llibertat sempre fa possible allò que és nou. I, en sentit cristià, la història es produeix entre la llibertat fonamental, originària i absoluta de Déu i la llibertat limitada, responsable i necessitada d'humanització de l'ésser humà. L'esperança cristiana s'adreça vers el futur absolutament nou que Déu realitza lliurement a través de la nostra llibertat i que no consisteix simplement en el fi o la meta fixa d'una evolució immanent a la matèria o a la història. L'esperança cristiana, doncs, no estalvia l'esforç del compromís dels cristians i de l'Església en la construcció d'un món humà, sinó que l'exigeix com la forma més adequada d'acceptar el do

18. «Esperar no és conèixer el futur, sinó estar disposat, amb actitud d'infantesa espiritual, a acollir-lo com un do. Aquest do, però, hom l'acull en la negació de la injustícia, en la protesta contra els drets humans conculcats i en la lluita per la pau i la fraternitat. És per això que l'esperança compleix una funció mobilitzadora i alliberadora de la història. Funció no gaire aparent, però real i profunda. Péguy ja deia que la petita esperança que sembla ser conduïda per les seves dues germanes grans, la fe i la caritat, és, en realitat, la que les arrossega a elles» (Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme, ¹⁰1984, p. 284).

de Déu i de comunicar-lo als altres. L'home espera la justícia, la pau i la plenitud de Déu en tant que malda, ara i aquí, perquè es realitzin anticipadament en la història. No s'espera realment el que ha de venir si no es construeix ja ara el que és possible com a anticipació del que serà totalment nou, absolut i definitiu. Des de la teologia posterior al Concili II del Vaticà resulta fàcil argumentar, avui dia, contra Karl Marx que l'esperança cristiana no és l'opi del poble, sinó l'estímul més característicament bíblic per a transformar el món sota l'horitzó escatològic del Regne de Déu i a la llum de l'Evangeli del Crist, qui és el mitjancer i alhora la plenitud de la revelació de Déu a la humanitat (*Dei Verbum*, 2). A Marx, però, se li ha de reconèixer la seva lúcida percepció de la veritat segons la qual no pot existir vida humana reeixida sense tenir en compte la influència positiva o negativa de les estructures socials, econòmiques, polítiques, jurídiques i ideològiques amb què la història atrapa els individus i les societats i alhora fa possible marcs comuns de convivència.¹⁹

Salvats en esperança

63

En tractar de l'esperança resulta obligat, finalment, acollir la segona encíclica del papa Benet XVI, de l'any 2007, titulada justament *Spe salvi / Salvats en esperança*.²⁰ Per la temàtica en si constitueix una novetat magisterial indiscutible i és un producte directe de la condició de teòleg del Papa, ja que Joseph Ratzinger va participar en la primera línia del debat teològic que després del Concili II del Vaticà (1962-1965) es va dur a terme entre les concepcions d'una plenitud no transcendent de la història i l'escatologia cristiana. La síntesi podria ser la següent.

19. «La identitat cristiana consisteix en la capacitat que té algú (precisament el cristià) de desvetllar el sentit soteriològic, en aquest cas, crístic, del món i de la història, en virtut de la paraula de la revelació, que funciona com una espècie de codi de lectura» (Clodovis BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca: Sígueme, 1980, p. 406).

20. BENET XVI, *Salvats en esperança (Spe salvi)*, Barcelona: Claret 2007.

La *introducció* (§ 1) remarca que l'esperança cristiana és fiable i sembla presentar el contingut de l'encíclica com una resposta a la pregunta sobre el tipus de certesa que aquesta esperança genera.

El *primer capítol* es titula “La fe és esperança” (§ 2-3). Recorda que l'*esperança* és una paraula central en la fe bíblica, raó per la qual en molts passatges ambdues paraules resulten intercanviables. Aquesta esperança va ajudar els primers cristians a enfrontar-se a un món fosc. «Només quan el futur és cert com a realitat positiva, es fa suportable també el present» (§ 2, p. 5). L'esperança cristiana, però, també és performativa, car dona una vida nova i és redempció. L'esperança ens porta a sentir-nos estimats/ades per Déu passi el que passi, car Déu és el gran Amor que ens espera.

El *segon capítol* es titula “El concepte d'esperança basada en la fe en el Nou Testament i en l'Església primitiva” (§ 4-9). Recorda que tant per al NT com per a l'Església primitiva l'esperança cristiana es basa en la trobada amb el Senyor, amb el Déu viu, que transforma des de dins la vida del món, encara que les estructures externes continuessin igual. Això fa que «la societat del moment és reconeguda pels cristians com una societat impròpia» (§ 4, p. 9). 1Co 1,18-31 subratlla que els pagans vivien en el món sense esperança perquè no tenien el Déu veritable (§ 5). El cristianisme ho canvia tot: «La vida no és el simple producte de les lleis i de la casualitat de la matèria, sinó que en tot, i al mateix temps per sobre de tot, hi ha una voluntat personal, hi ha un Esperit que en Jesús s'ha revelat com a Amor» (§ 5, p. 11). Per això: «En els antics sarcòfags s'interpreta la figura de Crist mitjançant dues imatges: la del filòsof i la del pastor» (§ 6, p. 11). Com a autèntic filòsof, sap indicar veritablement el camí de la vida i de la veritat en què es basa l'esperança. Hb 11,1 mostra el lligam íntim entre fe i esperança, en definir la fe com a substància del que s'espera. Per això: «la fe és un *habitus*, és a dir, una constant disposició de l'ànim, gràcies a la qual comença en nosaltres la vida eterna» (§ 7, p. 14). En la fe ja està present el que vindrà, cosa que genera la certesa de l'esperança, una “prova” del que encara no veiem. Per tant, la fe cristiana està impregnada d'esperança i al mateix temps prepara l'esperança (§ 8). El cristià pot així «perseverar en

la fidelitat a Déu basant-se en la certesa de l'Aliança, enmig d'un món que contradiu Déu» (§ 9, p. 18).

El *tercer capítol* es titula “La vida eterna: què és?” (§ 10-12). Destaca el caràcter performatiu de la fe cristiana, car transforma i sosté la vida humana, com a missatge que plasma de manera nova la vida nova que Déu ens dona. Ara bé: «Potser moltes persones rebutgen avui la fe simplement perquè la vida eterna no els sembla una cosa desitjable» (§ 10, p. 19). No té sentit, en aquesta línia, demanar l'eliminació de la mort, ni el seu ajornament il·limitat, ja que això faria impossible la vida de la humanitat a la Terra i no implicaria cap benefici per a l'individu. De fet, no volem ni morir, ni existir il·limitadament. «En el fons només volem una cosa, la *vida benaurada*, la vida que simplement és vida, simplement *felicitat*» (§ 11, p. 20). I aquesta realitat desconeguda, que el cristianisme ens assegura per la fe, és la vertadera esperança que podem tenir en aquesta vida per la fe. «L'expressió *vida eterna* tracta de donar un nom a aquesta desconeguda realitat coneguda» (§ 12, p. 22). Realitat que serà la vida en sentit ple, la immensitat del ser de Déu que ens farà desbordar d'alegria.

65

El *quart capítol* es titula “És individualista l'esperança cristiana?” (§ 13-15). Surt, doncs, en defensa de la dimensió essencialment comunitària de l'esperança cristiana: «En els temps moderns s'ha desencadenat una crítica cada cop més dura contra aquest tipus d'esperança: consistiria en pur individualisme, que hauria abandonat el món a la seva misèria i s'hauria emparat en una salvació eterna exclusivament privada» (§ 13, p. 24). Recorda, per contra, que la teologia dels Pares de l'Església ja considerava la salvació com una realitat comunitària. La vida veritable comporta estar units existencialment en un “poble”, com subratllen molts textos de l'AT i del NT: «només l'obertura a aquest subjecte universal obre també la mirada cap a la font de l'alegria, cap a l'amor mateix, cap a Déu» (§ 14, p. 26). El cristianisme té una concepció de la vida benaurada que està tota ella orientada cap a la comunitat i que també té relació amb l'edificació del món. Les persones, i menys els cristians, no es poden fer esquerpes al món, car així tampoc no s'aconsegueix cap estructuració positiva de la comunitat humana (§ 15, p. 27).

El *cinquè capítol* es titula “La transformació de la fe. Esperança cristiana en els temps moderns” (§ 16-23). Vol explicar com s’ha desenvolupat la idea de la salvació cristiana com una esperança individualista que es desentén d’aquest món. La resposta es troba en els elements fonamentals de l’època moderna. Cal recordar, en aquest sentit, el projecte filosòfic i científic de Francis Bacon (1561-1626), exposat a *Novum organum scientiarum* (1620) i que es basa en una nova correlació entre experiment i mètode, o sigui, entre ciència i praxi, i en la victòria de l’art sobre la natura. Es tracta així de restablir el domini sobre la creació concedit per Déu a l’home i perdut per aquest a causa del pecat original (§ 16). Per aquesta via, però, ja no s’espera de la fe la redempció, la qual, juntament amb la fe i l’esperança, es converteixen en realitats privades i ultramundanes, o sigui, irrelevantes per al món. «Aquesta visió programàtica ha determinat el procés dels temps moderns i influeix també en la crisi actual de la fe que, en els seus aspectes concrets, és sobretot una crisi de l’esperança cristiana» (§ 17, p. 29). El regne de l’home que ha de sorgir ocuparà el lloc del Regne de Déu. I la fe en la redempció cedirà el lloc a la fe en el progrés del domini creixent de la raó. «En efecte, s’espera el regne de la raó com la nova condició de la humanitat que arriba a ser totalment lliure» (§ 18, p. 30). El pensament modern s’estableix així sobre els conceptes clau de *raó* i *llibertat*, en contrast amb els vincles de la fe i de l’Església. Històricament, la concreció d’aquesta esperança merament humana va conèixer dues fases: la Revolució Francesa i la nova reflexió sobre la raó i la llibertat a què van induir els excessos de la revolució. Immanuel Kant va acompanyar totes dues fases amb els escrits *La victòria del principi bo sobre el dolent* i *la constitució d’un Regne de Déu sobre la terra* (1792) i *El final de totes les coses* (1795). En el primer afirma la seva esperança en el pas de la fe eclesiàstica a la fe racional: «el regne de Déu arriba allí on la *fe eclesiàstica* és superada i reemplaçada per la *fe religiosa*, és a dir, per la simple fe racional» (§ 19, pp. 31-32). En el segon, però, contempla la possibilitat d’un final contrari a la naturalesa, el final pervers de totes les coses. Karl Marx va saber recollir la sensació que feia falta el salt revolucionari, el gran pas de la història cap a la salvació. «La crítica del cel es

transforma en la crítica de la terra; la crítica de la teologia en la crítica de la política» (§ 20, p. 33). El pretès coneixement científic de l'estructura de la història i de la societat establirà la veritat del més ençà. Aquesta visió, però, d'una Nova Jerusalem totalment terrenal descansava en l'error fonamental de creure que tot podria procedir per si mateix pel camí recte. Per això el marxisme ha deixat al seu darrere una destrucció desoladora: Marx havia oblidat que l'home és sempre home i necessita ser guarit des de dintre, i que l'economia sola no soluciona el problema humà. A la vista, doncs, dels resultats de la fe moderna en una salvació de l'home per l'home, cal afirmar: «És necessària una autocrítica de l'edat moderna en diàleg amb el cristianisme i amb la seva concepció de l'esperança» (§ 22, p. 35). Theodor W. Adorno va desemmascarar la incertesa i l'ambigüitat que s'amaguen dràsticament sota la fe en el progrés: «Si el progrés tècnic no es correspon amb un progrés en la formació ètica de l'home, amb el creixement de l'home interior (cfr. Ef 3,16; 2Co 4,16), no és un progrés sinó una amenaça per a l'home i per al món» (§ 22, p. 36). Amb la Il·lustració la fe s'ha fet cega per a Déu. El veritable progrés ha de passar per obrir la raó a les forces salvadores de la fe, al discerniment entre el bé i el mal, al judici del cor, a un criteri de mesura comú i intrínsec com a fonament i meta de la llibertat humana. Un regne només de Déu desemboca en el que Kant temia: el final pervers de totes les coses. «Per això la raó necessita la fe per arribar a ser totalment ella mateixa: raó i fe es necessiten mútuament per a realitzar la seva vertadera naturalesa i missió» (§ 23, p. 37).

El sisè capítol es titula “La veritable fisonomia de l'esperança cristiana” (§ 24-32). Subratlla que el progrés humà no és acumulatiu, car sempre implica de bell nou la llibertat de les noves generacions: «La llibertat pressuposa que en les decisions fonamentals cada home, cada generació, tingui un nou inici» (§ 24, p. 38). Sense la pròpia i personal implicació, les coses humanes no tenen la mateixa evidència que les coses materials. Per això, el benestar moral del món requereix les decisions de les persones i de les generacions, i no només bones estructures. Sense una convicció conquerida comunitàriament, la humanitat no avança. D'altra banda, mai no arribarà a existir en aquest món el regne del bé definitivament

consolidat. Cada generació, doncs, ha de fer la recerca d'ordenaments rectes per a les realitats humanes, que ajudin la generació successiva com a orientació i una certa garantia de futur humà. L'esperança de creure que això ja ho farà la ciència és fal·laç. «No és la ciència el que redimeix l'home. L'home és redimit per l'amor» (§ 26, p. 40). Per l'amor, però, incondicionat, que genera una certesa absoluta perquè prové de Déu, de la redempció operada per Jesucrist, pel Déu encarnat. No conèixer Déu és restar sense esperança: «de la fe s'espera la *vida eterna*, la vida veritable que, totalment i sense amenaces, és senzillament vida en tota la seva plenitud» (§ 27, p. 41). La comunió amb Jesucrist fa participar del seu ser “per a tots”, de la justícia i de la bondat de Déu vers els altres, ja que estímem Déu en la responsabilitat per l'altre (§ 28). El contingut fonamental de l'esperança cristiana és l'Amor i la Vida plena que Déu ens dona en Jesucrist perquè nosaltres donem amor i vida als altres (§ 30). «Aquesta gran esperança només pot ser Déu, que abraça l'univers i que ens pot proposar i donar el que per nosaltres mateixos no podem aconseguir. El fet de ser agraiat per un do forma part de l'esperança» (§ 31, p. 47).

El *setè capítol*, i darrer, es titula “«Llocs» d'aprenentatge i de l'exercici de l'esperança” (§ 32-48). El primer (§ 32-40) és la pregària, car en ella es rep el consol de no estar mai totalment sols (§ 32). Agustí ja va subratllar la relació íntima entre oració i esperança. «La manera apropiada de pregar és un procés de purificació interior que ens fa capaços per a Déu i, precisament per això, capaços també per als altres. En la pregària, l'home ha d'aprendre què és el que veritablement pot demanar a Déu, què és digne de Déu» (§ 33, pp. 49-50). La pregària és trobada amb Déu i desperta la consciència perquè no s'autojustifiqui. Cal que hi aparegui la interrelació essencial de la pregària cristiana entre oració pública i oració personal. És un exercici d'esperança activa amb què es manté el món obert a Déu i es lluita perquè les coses no acabin en un final pervers (§ 34).

Un segon lloc d'aprenentatge i exercici de l'esperança és actuar i sofrir. «Tota actuació seriosa i recta de l'home és esperança en acte» (§ 35, p. 51). El Regne de Déu és un do i constitueix la resposta a l'esperança. Per això el nostre obrar no és indiferent

a Déu ni per al desplegament de la història: constitueix un obrir el món a Déu. Del nostre obrar brolla esperança per als altres (§ 35). I el sofriment, que deriva de la nostra finitud i de les culpes acumulades en la història, també forma part de l'esperança cristiana, que ens dona valor per posar-nos de la part del bé (§ 36). En aquest món no podem estalviar-nos la fatiga i el dolor de la veritat, de l'amor i del bé. «El que guareix l'home no és esquivar el sofriment i fugir davant el dolor, sinó la capacitat d'acceptar la tribulació, madurar en ella i trobar-hi un sentit mitjançant la unió amb Crist, que ha sofert amb amor infinit» (§ 37, p. 55). «La grandesa de la humanitat està determinada essencialment per la seva relació amb el sofriment i amb qui sofreix» (§ 38, p. 57). «La veritat i la justícia han d'estar per sobre de la meua comoditat i incolumitat física; si no, la meua vida es converteix en mentida» (ib., p. 58). L'esperança s'aprèn estimant: «Patir amb l'altre, pels altres; patir per amor de la veritat i de la justícia; patir a causa de l'amor i a fi de convertir-se en una persona que estima realment, són elements fonamentals d'humanitat, la pèrdua de la qual destruiria l'home mateix» (§ 39, p. 58). «La fe cristiana ens ha ensenyat que veritat, justícia i amor no són simplement ideals, sinó realitats d'enorme densitat» (ib., p. 59). «[...] la capacitat de patir per amor de la veritat és un criteri d'humanitat. Això no obstant, aquesta capacitat de patir depèn del tipus i de la grandesa de l'esperança que portem a dins i sobre la qual ens basem» (ib., 60). És convenient, doncs, practicar l'exercici d'incloure les petites dificultats i contrarietats en el gran com-patir de Crist, perquè hi trobin un sentit i contribueixin a fomentar el bé i l'amor.

I el tercer “lloc” d'aprenentatge i exercici de l'esperança que l'encíclica proposa el constitueix el tema del judici (§ 41-48). En la vida diària dels cristians sempre ha influït també la perspectiva del judici: «com a criteri per a ordenar la vida present, com una crida a la seva consciència i, al mateix temps, com una esperança en la justícia de Déu» (§ 41, p. 61). L'època moderna, però, ha entès la salvació de manera personal, com a referida a l'ànima de cadascú; «la reflexió sobre la història universal, en canvi, està dominada en gran part per la idea del progrés» (§ 42, p. 62). S'ha esvaït, doncs, la idea del judici final. I això està relacionat amb l'ateisme:

«L'ateisme dels segles XIX i XX, per les seves arrels i finalitat, és un moralisme, una protesta contra les injustícies del món i de la història universal» (ib.). Però així se sobrecarrega falsament l'home amb el qual cap Déu no fa ni és capaç de fer. I es perd l'esperança: «Un món que ha de crear la seva justícia per si mateix és un món sense esperança» (§ 42, p. 63). Per això l'Escola de Frankfurt va criticar tant l'ateisme com el teisme. El cristianisme, doncs, ha de ser conscient que no ha de contribuir a l'elaboració de falses imatges de Déu. Cal tornar al Crist crucificat: «Aquest innocent que pateix s'ha convertit en esperança-certesa: Déu existeix, i Déu sap crear la justícia d'una manera que nosaltres no som capaços de concebre i que, això no obstant, podem intuir en la fe» (§ 43, pp. 64-65). La concepció cristiana de la justícia, que està lligada íntimament a l'esperança, és decisiva per a entendre la vida eterna: «Estic convençut que la qüestió de la justícia és l'argument essencial o, en tot cas, l'argument més fort en favor de la fe en la vida eterna» (§ 43, p. 65). Per tant: «La protesta contra Déu en nom de la justícia no val. Un món sense Déu és un món sense esperança (cfr. Ef 2,12). Només Déu pot crear justícia» (§ 44, p. 65). Però en la justícia de Déu també hi ha la gràcia, que ni exclou la justícia ni converteix la injustícia en dret. A la paràbola del ric Epuló i del pobre Llätzer (Lc 16, 19-31), Jesús fa al·lusió a la concepció, típica del judaisme antic, d'una condició intermèdia entre mort i resurrecció, un estat en què falta la sentència última. Pensar la justícia i la gràcia de Déu conjuntament ens porta a considerar admissible aquesta concepció, car fa referència a «l'efecte divers del judici de Déu sobre l'home, segons les seves condicions» (§ 46, p. 69). La salvació dels homes pot tenir diverses formes. El judici final s'ha de referir, però, al Crist: «Alguns teòlegs recents pensen que el foc que crema, i que alhora salva, és Crist mateix, el Jutge i Salvador. La trobada amb ell és l'acte decisiu del Judici» (§ 47, p. 70). En ell es dona la compenetració entre justícia i gràcia de Déu que l'encarnació ha fet possible. «En el moment del Judici experimentem i acollim aquest predomini del seu amor sobre tot el mal en el món i en nosaltres. El dolor de l'amor es converteix en la nostra salvació i la nostra alegria» (§ 47, p. 71). Per això: «El

Judici de Déu és esperança, tant perquè és justícia com perquè és gràcia» (ib.). De manera corresponent: «El judaisme antic pensa també que es pot ajudar els difunts en la seva condició intermèdia per mitjà de la pregària (cf. per exemple 2Ma 12,38-45: segle I aC)» (§ 48, p. 72). L'eucaristia, la pregària i l'almoïna els donen consol i alleujament. I el purgatori també ha estat presentat teològicament en temps recents simplement com un «ser purificat mitjançant el foc en la trobada amb el Senyor, jutge i Salvador» (ib., p. 73), cosa que no exclou pas el valor de les nostres pregàries i de la nostra comunió amb els difunts, car: «La nostra esperança és sempre i essencialment també esperança per als altres; només així és realment esperança també per a mi» (ib.).

L'encíclica té un *epíleg* dedicat a la memòria de Maria: “Maria, estrella de l’esperança” (§ 49-50). Recorda l’advocació mariana *Ave maris stella*. També: «Les veritables estrelles de la nostra vida són les persones que han sabut viure rectament. Elles són llums d’esperança» (§ 49, p. 74). I acaba amb una pregària adreçada a la Mare de Déu en què resumeix el paper de Maria en la història de la salvació, tot acompanyant el Fill de Déu encarnat en el seu ventre maternal fins a la creu, moment en què, a la llum de la resurrecció pasqual, es realitza la seva segona maternitat en esdevenir mare dels creients, «destinats a convertir-se en família de Jesús mitjançant la fe» (§ 50, p. 77).

És evident que l’encíclica del papa Benet XVI cerca de definir i explicar l’esperança cristiana a partir de les dades bíbliques essencials. I el seu encert fonamental rau justament a recollir aquestes dades, ja que la mateixa Paraula de Déu escrita dona testimoni, a través de la pluralitat dels seus gèneres literaris, de tota la complexitat d’aspectes de què consta el tema, així com de la unitat equilibrada de tots ells en l’experiència d’acolliment de la Revelació de Déu. I també és obvi que el Papa sap mantenir un diàleg fructuós i crític amb les concepcions filosòfiques de l’existència humana, posant en relleu així tota la profunditat i significació de l’escatologia cristiana. Sigui’n permès, però, d’indicar una limitació important de l’encíclica, en honor de la fraterna i mútua correcció que per amor hem de practicar tots a

l'Església:²¹ mentre que l'esperança bíblica és molt crítica amb les institucions religioses del Poble de la Revelació, el Papa sembla parlar de l'esperança cristiana per fer-li un lloc en la societat i en el cor dels cristians, però no per sotmetre a revisió i examen crític el funcionament pastoral i jeràrquic de l'Església, que en l'actualitat corre el perill d'estar mancat d'una clara tensió escatològica i de transmetre, en canvi, la sensació d'institució còmodament instal·lada en el món, a recer de la inquietud i mobilitat incessants que caracteritzen les societats actuals. Dit breument, resulta difícil evitar la impressió que l'encíclica no elabora de manera prou explícita i àmplia una convicció característica del NT: la de la subordinació de la missió de l'Església a la implantació i extensió del Regne de Déu en la història —que és el Regne de Déu Pare en Jesucrist per la força de l'Esperit Sant—, cosa que requereix una permanent revisió evangèlica de les estructures de govern i administració de l'Església, així com una opció més decidida per la legítima pluralitat teològica i pastoral, per tal de neutralitzar el permanent perill d'ideologització de la fe que també amenaça l'autocomprensió de l'Església en l'actualitat. L'esperança en una nova primavera de l'Església forma part de l'esperança cristiana. No oblidem que, bíblicament, creure en la promesa és treballar per la seva anticipació, dintre i fora de l'Església com a institució.²²

21. També aquesta opinió personal pretén acollir-se a l'esperit de diàleg que el Sínode dels Bisbes de 1971 considerava essencial per a la vida de l'Església: «L'Església reconeix a tothom el dret a una convenient llibertat d'expressió i de pensament, cosa que també suposa el dret que cadascú sigui escoltat amb esperit de diàleg, que mantingui una legítima varietat dins de l'Església» (text publicat a *Ecclesia*, 1971, p. 2299 i citat a: José I. GONZÁLEZ FAUS, *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología. Antología comentada*, Santander: Sal Terrae, 1985).

22. «L'originalitat de l'escatologia i de l'esperança cristiana prové del caràcter únic i irrepetible (“una vegada per sempre”) de l'esdeveniment de Crist, un esdeveniment que és indivisiblement compliment i promesa, o sigui, que té en ell mateix el sentit d'anticipació de la vinguda definitiva de Déu. L'escatologia cristiana és, per tant, indivisiblement de present i de futur: el present, anticipació del *novum ultimum*, la plenitud venidora anticipada en el present» (Juan ALFARO, *Esistenza cristiana. Temi Biblici. Sviluppo Teologico-storico*. Magistero, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1979, p. 155).

L'esperança en el Regne de Déu no tem la reforma de l'Església, sinó que l'esperona com a signe de la fe.²³ M'agradaria recordar aquí, a tall de cloenda i com a exigència per a mi mateix, l'actitud cristiana de lloança que, segons Bernhard Häring, ha de caracteritzar l'estil de la comunitat eclesial en tant que comunitat que viu de l'esperança, ja que ha estat salvada en esperança: «Una comunitat impregnada de l'esperit de la lloança no es rabeja mai en la lamentació i en la crítica, sinó que sempre està disposada a adoptar actituds i maneres de fer que es resolen en lloança de Déu i en salvació per als homes.»²⁴

Bibliografia

Hem al·ludit a alguns autors, però la bibliografia relativa al tema de l'esperança és enorme, tant des de l'òptica filosòfica com des del punt de vista teològic. Les obres que indiquem tot seguit ja constitueixen una referència indispensable, per bé que no pas completa, per entendre alguns elements de la reflexió que el tema ha anat generant en les darreres dècades.

73

ALFARO, Juan, *Esistenza cristiana. Temi Biblici. Sviluppo Teologico-storico. Magistero*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1979.

- Revelación cristiana, fe y teología, Salamanca: Sígueme, 1985.
- De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Salamanca: Sígueme, 1988.

BAUM, Gregory, *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología*, Madrid: Cristiandad, 1980.

23. «No és pas l'excés de crítica, sinó una lamentable falta d'exercici de la llibertat crítica més elemental dins l'Església el que constitueix una de les causes de la crisi de l'Església actual. I aquesta carència farà que en l'Església del demà el *ramat de Crist* sigui el focus central de la crisi» (Johann Baptist METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 108). «És el perill que la mateixa Església es converteixi en secta en sentit teològic: el perill d'incórrer en el sectarisme d'una ortodòxia tradicionalista o d'una mentalitat d'autoreclusió» (ib., p. 109).

24. Bernhard HÄRING, *Ens hi va tot! Canvi en la teologia moral i involució*, Barcelona: Claret, 1995, p. 116.

- BENET XVI, *Salvats en esperança (Spe salvi)*, Barcelona: Claret, 2007.
- BLOCH, Ernst, *El ateísmo en el cristianismo: la religión del Éxodo y del Reino*, Madrid: Taurus, 1983.
- *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1984.
 - *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid: Visor, 2002.
 - *El principio esperanza*, Madrid: Trotta, 2002-2006, 3 v.
- BOFF, Clodovis, *Teología de lo político*, Salamanca: Sígueme, 1980.
- BRO, Bernard, *Contre tout espérance*, Paris: Editions du Cerf, 1975.
- FROSINI, Giordano, *Il ritorno della speranza*, Bolònia: EDB, 2005.
- GEFFRÉ, Claude, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid: Cristiandad, 1984.
- GIL I RIBAS, Josep, *Els nostres morts no envelleixen. Escatologia cristiana*, Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona – Herder, 1984.
- GRESHAKE, Gisbert, *Stärker als der Tod: von der christlichen Hoffnung*, Friburg de Brisgòvia: Herder, 2008.
- GRUN, Anselm, *Fe, esperanza y amor*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 2006.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme, 1984.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio. La fe y la razón*, Madrid: San Pablo, 1998.
- JÜNGEL, Eberhard, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca: Sígueme, 1984.
- MARDONES, José M., *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, Madrid: Fundación Santa María, 1983.
- *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander: Sal Terrae, 1988.
- MARTINI, Carlo Maria, *Il coraggio della speranza*, Milà: Piemme, 1998.
- MATE, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona: Anthropos, 1991.
- METZ, Johann Baptist, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid: Cristiandad, 1979.
- MOLTMANN, Jürgen, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca: Sígueme, 1983.
- MOLTMANN, Jürgen – HURBON, Laënnec, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca: Sígueme, 1980.

- MOLTMANN, Jürgen (ed.), *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens: 40 Jahre "Theologie der Hoffnung"*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2005.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Grundfragen systematischer Theologie*. Vol. 1: *Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1979; vol. 2, 1980.
- PANNENBERG, Wolfhart (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1982.
- RATZINGER, Joseph, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1977.
- RAHNER, KARL, articles: «Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft»; «Zur Theologie der Hoffnung»; «Über die theologische Problematik der "Neuen Erde"»; «Immanente und transzendente Vollendung der Welt», a: *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln – Zürich – Köln: Benziger Verlag, 1967, vol. VIII.
- *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder, 1979.
- ROTZETTER, Anton, *Leidenschaftliche Hoffnung: die Kraft des biblischen Glaubens*, Zurich: Benzinger, 1992.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca: Sígueme, 1978.
- *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid: Eapa – Mensajero – Razón y fe – Sal Terrae, ²1980.
- SARTRE, Jean-Paul – BENNY, Levy, *La esperanza ahora*, Madrid: Arena Libros, 2006.
- SCHILLEBEECKS, Edward, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid: Cristiandad, 1982.
- TIERNO GALVÁN, Enrique, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid: Tecnos, ⁴1985.
- TONINI, Ersilio, *La ragione della speranza*, Milà: Piemme, 2009.
- ZIEGENAUS, Anton, *Zukunft der Menschen: was dürfen wir hoffen?*, Donauwörth: Auer, 1979.

Sumari

Pensar i creure. Idees per al debat	5
Transformació de la teologia des de la modernitat.....	7
Observacions prèvies.....	7
Eixos de la modernitat	8
L'autonomia del pensament i de la llibertat.....	8
La finalitat humana dels nostres actes	10
La universalitat i l'atenció als contextos històrics....	11
Incidència de la modernitat en la teologia	14
De l'apologètica a la teologia fonamental.....	14
La relació entre la fe i la societat	15
L'atenció al moment històric	17
La unió amb la família humana.....	18
La dimensió social de la persona	19
El Poble de Déu i la construcció de la família humana	21
La cristologia, a la base.....	22
Conclusió	23
Algunes obres de referència	25
Filosofia.....	25
Teologia.....	26

És possible parlar de Déu amb el llenguatge humà?	27
El sentit previ de la qüestió	27
L'argument de la perversió de la religió	29
Característiques de la qüestió.....	31
A la recerca d'una resposta	34
Aspectes filosòfics del morir humà.....	39
Presentació	39
Primera tesi. La vida ens garanteix un cert saber anticipat del morir	40
Segona tesi. Sentim la possibilitat de morir com una amenaça global i radical a la persona	42
Tercera tesi. En morir, la vida d'una persona assoleix caràcter de definitivitat i de totalitat	43
Quarta tesi. La mort ens planteja la qüestió del sentit de la vida.....	45
Cinquena tesi. L'experiència anticipada de morir també ens planteja la qüestió de confiar la pròpia vida	46
Esperança humana, esperança cristiana.....	49
Dades bíbliques essencials	49
El retorn a la Bíblia	50
L'Antic Testament.....	51
El Nou Testament.....	52
Alguns criteris teològics	54
Salvats en esperança.....	63
Bibliografia	73

COL·LECCIÓ QUADERNS IREL

Directors: Manel Mercadé i Cándido Sánchez

1. MANUEL LLADONOSA I VALL LLEBRERA
(exhaurit)

*La sal de la Terra. Estudiants cristians
en la Universitat i la societat.*

2. M. CARME AGUSTÍ I BARRI (exhaurit)
*El Pessebre: Icona de la recerca humana.
Una resposta a la crisi religiosa actual.*

3. AMADEU BONET I BOLDÚ
*Vers un laïcat col·laborador de Déu en
la creació.*

4. MANUEL LLADONOSA I VALL LLEBRERA
L'aposta de la fe.

5. RAMON PRAT I PONS (exhaurit)
Ser cristià avui. Una experiència.

6. JESÚS GARCÍA
Presó i reinserció. Realitat o utopia?

7. AGUSTÍ BORRELL
*Jesús de Natzaret. A la recerca d'una
biografia.*

8. JORDI FONT
*El fet religiós, vehicle de salut i vehicle
de malaltia?*

9. FRANCESC GAMISSANS, o.f.m.
Chesterton, la persona i el pensament.

10. ANTONIETA MATEUS I GORGUES
Humanisme i religió.

11 i 12. JOSEP MARTÍ CRISTÒFOL
*Lectura metafísica-teològica de la poesia
d'en Màrius Torres.*

13. FRANCESC GAMISANS, o.f.m.
*El papa Joan XXIII, paradigma de bon-
dat i pau.*

14. CARLES SIÓ I ROCA
Progressem èticament?

15. JOAN JESÚS MORAL
Fenomenologia i discerniment.

16. DIVERSOS AUTORS

*40è aniversari del Concili Ecumènic Va-
ticà II. Balanç i prospectiva.*

**17. JOAQUÍN RECASENS MURILLO, Fran-
ciscà**
*Creació i ecologia. Festa divina, compro-
mís humà.*

18. M. CARME AGUSTÍ I BARRI
*Autoconeixement i experiència de la bon-
dat de Déu: la pregària.*

19/20. N. M. FARRÉ I BARRIL
*Les religions de Lleida: creure en la di-
versitat.*

21. RAMON PRAT I PONS
L'IREL, un espai creient d'humanització.

**22. AMADEU BONET, MARTA TREPAT,
JOAN VIÑAS I JOAN PIRIS**
Un altre món és possible.

23. ROSER SABANÉS I FERNÁNDEZ
*Els concilis de la província eclesiàstica tar-
raconense celebrats a Lleida (546-1460).*

24. CARLES SANMARTÍN SISÓ
Situació de pobresa i exclusió a Lleida.

**25. JOAQUÍN RECASENS MURILLO, Fran-
ciscà**
*Creació i ecologia II. Sense compromís
no hi ha festa.*

26, 27 i 28. CARLES M. SIÓ ROCA
*Valor(s) i educació: formació personal i
transformació social.*

29 i 30. DD.AA.
*Maria de Natzaret, referent humà i cris-
tià per al nostre temps.*

**31 i 32. MONS. JOAN PIRIS, MONS. SE-
BASTIÀ TALTAVULL, MANUEL LLADONO-
SA, CARME AGUSTÍ**
Entre tots i per al bé de tothom.

33. JOSEP MARTÍ I CRISTÒFOL

Incredulitat i experiència de Déu.

34. PEPITA CAMPS VIOLA

Eclesiologia de les cartes pastorals de mons. Joan Piris, bisbe de Lleida. Reflexió teològica pastoral.

35. RAMON M. REIG MASSANA

Fe i estètica, avui. La necessitat humana de plenitud.

36. DD.AA.

Bastint ponts entre la fe i la cultura.

37 i 38. JOSEP MARTÍ I CRISTÒFOL

Humanisme cristià. Filosofia i poètica.

39. JOAN ORDI I FERNÁNDEZ

Pensar i creure. Idees per al debat.

Pensar i creure. Idees per al debat
s'ha acabat d'imprimir
el dia 29 de novembre de 2019
als obradors
d'Arts Gràfiques Bobalà, S L
de Lleida

Institut de Recerca i Estudis Religiosos de Lleida. IREL.

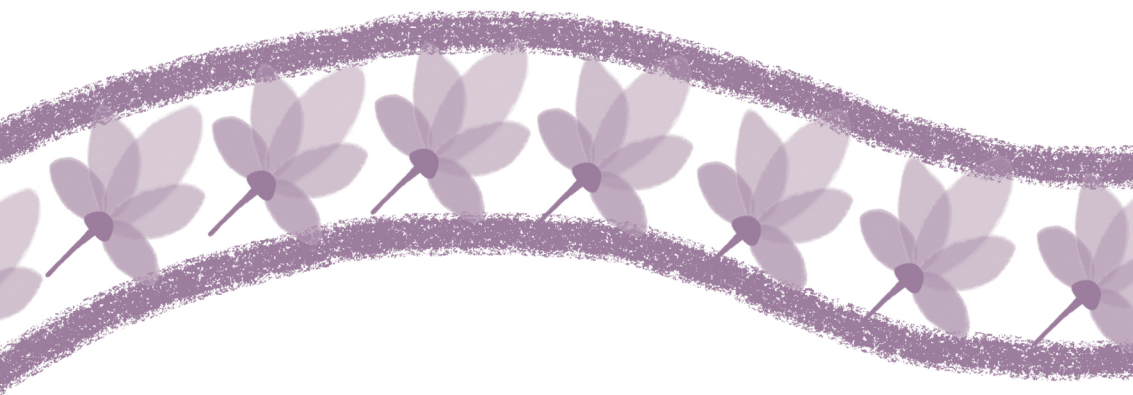
Canonge Brugulat, 22

Tel. 973 28 15 38

25003 Lleida

www.irellleida.com

irellleida@gmail.com



Amb la col·laboració de:

LA PAERIA



Ajuntament de Lleida

ISBN: 978-84-1303-151-4



9 788413 031514