

La teologia feble en context

Mar Rosàs Tosas

Doctora en Humanitats. Coordinadora de recerca de la
Càtedra Ethos de la URL

SECCIÓ I. Un Déu totpoderós que ens abandona

¿Que Déu sigui totpoderós implica que es protegeix a si mateix de qualsevol dany i és garantia que als éssers humans, que ell estima, no els succeirà cap mal? Filòsofs i teòlegs judeocristians s'han rendit a l'evidència i només han pogut resoldre negativament aquesta pregunta. La Passió i la mort de Jesucrist, d'una banda, i el patiment amb el qual la vida humana sembla indestriablement lligat, de l'altra, no deixen lloc a una resposta afirmativa.

Conjugar l'omnipotència divina amb la debilitat de Déu ha constituït i segueix constituint un repte que requereix d'una ingent lucidesa intel·lectual i d'una generosa obertura de mires. És ben sabut que Auschwitz va plantejar aquesta qüestió de manera punyent: com és possible que un Déu omnipotent i bondadós ho permetés? Molts intel·lectuals jueus van maldar per oferir una resposta que no fes tronollar les seves creences. Només hi van reeixir aquells que van considerar l'Holocaust un misteri inescrutable, els que ho van considerar una duríssima prova de fe, i els que, fent filigranes teològiques, van sostenir que Déu va permetre que s'infligís aquest mal al poble jueu perquè expiés els pecats del món. La resta, però, o bé van descartar per sempre la possibilitat de l'existència de Déu i es van veure abocats a l'ateisme, o bé, per tal de mantenir la fe, van haver de modificar la

imatge que fins aleshores tenien de Déu.¹ D'entre els teòlegs jueus, Hans Jonas és probablement qui n'oferí una proposta més sòlida i original. Inspirant-se en el mite dissenyat pel cèlebre cabalista del nucli de Safed, a Palestina, Isaac Llúria (1534-1573), que sosté que en l'acte de creació Déu es retirà per tal de fer lloc al món (*tsimsum*), i evita, així, el panteisme que necessàriament es derivava de considerar que el món havia emanat de Déu, Jonas conclou que a Auschwitz es va fer palesa la retirada de Déu.² Per a ell, Auschwitz confronta l'home amb el següent dilema: o bé Déu ho pot tot o bé Déu és infinitament bo; els camps d'extermini fan impossible postular de Déu les dues proposicions alhora. Per a Jonas, allò més propi de Déu, allò més definitori de la divinitat, allò, en definitiva, sense el qual Déu no seria Déu, és la seva bondat incondicional. El motiu pel qual Déu no va intervenir no va ser pas, argüeix, perquè no va voler, sinó perquè no va poder. De fet, Jonas arriba a afirmar que ja no són els homes qui requereixen l'ajuda de Déu, sinó Déu qui requereix la dels homes.

Els problemes dels límits de l'omnipotència divina són molt més vells que Auschwitz, per descomptat. Els filòsofs medievals, per exemple, ja els van debatre extensament.³

L'objecte d'estudi d'aquest article, però, és una sèrie de reaccions positives a la feblesa de Déu que han aparegut en els darrers setanta anys. Ens interessa particularment l'original enfocament de l'anomenada teologia feble, que ha estat plantejada darrerament per John D. Caputo. L'exposarem a la secció II. Atès que, al nostre entendre,

1. Lluís DUCH ofereix un repàs de les reaccions que l'Holocaust suscità entre pensadors i teòlegs jueus i cristians. Vegeu el cinquè capítol de la seva obra *Un extraño en nuestra casa*, titulat «La imagen de Dios después de Auschwitz» (Barcelona, Herder, 2007).

2. També el rabí Eliezer Berkouits (1908-1992), per exemple, argüí, després d'Auschwitz, que des de la Creació Déu va acceptar la seva pròpia autolimitació.

3. Sant Agustí fou un dels filòsofs que més reflexionà per escrit sobre la compatibilitat del mal amb un Déu omnipotent i summament bo. Conclougué atribuint l'origen del mal a l'home, no a Déu. Per fer-ho, però, li cal argüir que el mal és el resultat del lliure albir dels homes, que al seu torn és la condició de possibilitat de la responsabilitat humana. No és exactament que sant Agustí postuli la limitació de l'omnipotència divina, però sí que malda per sostenir que Déu deixa un marge de maniobra als homes.



Caputo no s'oposa, al relativisme ontològic, epistemològic i ètic característic de la postmodernitat, ni el critica ni l'intenta superar, sinó que precisament se'n nodreix, hi creix i s'hi desenvolupa.

aquesta teorització sobre la debilitat de Déu ha estat possible no més gràcies a la filosofia de Gianni Vattimo i de Jacques Derrida, com el mateix Caputo admet, la qual cosa l'ha dotat d'un innegable accent postmodern, sinó també gràcies al gir que van efectuar les teologies de la mort de Déu dels anys seixanta, les revisarem en la secció III. Al seu torn, això ens durà encara una mica més enrere, perquè a la quarta i darrera secció intentarem mostrar com en l'arrel d'aquestes teologies, provocadores i sovint extravagants, s'hi troba el pensament profund i serè de dos teòlegs protestants, Dietrich Bonhoeffer i Eberhard Jüngel, que per tant també ressonen de fons en la proposta de Caputo. Tot plegat ens permetrà posar de manifest el context i els orígens de la teologia en voga de Caputo, que ens sembla una reflexió summament singular sobre la feblesa de Déu perquè no constitueix només d'una reacció circumscribida a l'àmbit de la teologia, sinó que està originalment imbricada amb la filosofia contemporània externa a la teologia, especialment d'aquella que en nom de la qual sovint es vol negar el sentit mateix de la teologia.

SECCIÓ II. Una mirada postmoderna a la feblesa de Déu

L'anomenada teologia feble constitueix sens dubte l'exponent més destacat i original de la reacció positiva a la feblesa de Déu perquè emergeix a l'encreuament entre la filosofia occidental postmetafísica i la teologia cristiana. Va ser John D. Caputo (1940), actualment professor de la Universitat de Syracuse, a Nova York, qui va forjar aquesta noció, clarament alineant-se amb el «pensament dèbil» que



Caputo no s'oposa, al relativisme ontològic, epistemològic i ètic característic de la postmodernitat, ni el critica ni l'intenta superar, sinó que precisament se'n nodreix, hi creix i s'hi desenvolupa.

ha desenvolupat Gianni Vattimo (1936) en les darreres dècades⁴ i amb una forta influència del pensament de Jacques Derrida (1930-2004). A diferència de la majoria de reflexions teològiques de les darreres dècades, la teologia de Caputo no s'oposa, al relativisme ontològic, epistemològic i ètic característic de la postmodernitat, ni el critica ni l'intenta superar, sinó que precisament se'n nodreix, hi creix i s'hi desenvolupa.

Caracteritzem aquest terreny: en l'ontologia de Vattimo no hi té cabuda un fonament estable, immutable i permanent. Allò que, per a ell, ocupa el lloc tradicionalment ocupat pel fonament, és dèbil, de manera que no serveix per organitzar i avaluar el món d'una vegada per totes de manera indiscutible i definitiva. Vattimo, duent a les seves últimes conseqüències la mort de Déu⁵ proclamada gairebé un segle abans, llegeix aquest fenomen positivament: aquesta eliminació de murs atorga una gran llibertat.

En un llibre de converses amb John D. Caputo, Vattimo posa de

4. Vegeu *Il pensiero debole*, Milà, Feltrinelli, 1983.

5. Com és ben sabut, cal dir que el canvi de paradigma que Vattimo malda per dur a les seves últimes conseqüències s'inicià cent anys abans, en determinades reflexions de Jean Paul i en algunes frases de Dostoievski, i culminà en la coneguda sentència de Nietzsche relativa a la mort de Déu, que es troba primer en els aforismes 125 i 343 d'*El gay saber* i després en el seu *Així parlà Zaratustra*. Alguns autors consideraren que simplement ens trobàvem davant d'un «eclipse de Déu». És el cas de Martin BUBER. Vegeu el seu *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México D. F., FCE, 1993 [1952]. Però això no és el que proposava Nietzsche. En proclamar la mort de Déu, el pensador alemany afirmà radicalment aquest món i aquest temps, negant que existís cap transcendència que dotés l'aquí i ara de sentit. Cal subratllar que el filòsof alemany no sostingué que el món no tingués sentit, sinó que el sentit havia de ser cercat —o, més aviat, creat— aquí, sense recórrer a cap instància transcendent.

manifest que, per a ell, aquest model de món està íntimament vinculat amb el cristianisme que ha experimentat la mort de Déu: el nucli d'aquest cristianisme constitueix un missatge d'amor que, com a tal, permet alliberar-nos de les càrregues dogmàtiques de tots els àmbits de l'experiència. Vattimo arriba a afirmar que «ha arribat el moment que el cristianisme realitzi el destí no religiós que li pertany» (Vattimo & Caputo 2007: 74).⁶ L'ontologia dèbil de Vattimo vol ser, en un cert sentit, una recuperació del cristianisme kenòtic.

En els darrers anys, Caputo ha desenvolupat per extens aquest punt, especialment a *The Weakness of God: A Theology of the Event*.⁷ Segons ell, Déu és alhora incondicional i vulnerable, inestable i *powerless*. Caputo comença la seva llarga argumentació distingint entre els noms i els esdeveniments: els noms contenen els esdeveniments i els proporcionen un aixopluc provisional, però els esdeveniments els excedeixen. Els noms, doncs, ofereixen als esdeveniments una mena d'horitzó d'expectatives, però no per tal que els esdeveniments l'assoleixin, sinó perquè el sobrepassin. Dins d'aquest escenari, Déu constitueix l'esdeveniment per excel·lència, de manera que la tasca de la teologia tal com Caputo l'entén és fonamentalment una hermenèutica de l'esdeveniment que té per objectiu alliberar-lo de les limitacions que el nom li imposa.⁸ És això el que, segons Caputo, el Mestre Eckhart té en ment quan demana a Déu que l'alliberi de Déu.

Una de les reivindicacions principals de Caputo és que cal deslligar la nostra concepció de Déu de la causalitat. En aquest sentit, s'alinea en gran mesura amb la «rosa que floreix sense per què» de la qual parla Angelus Silesius. Caputo entén «el nom de Déu com el nom d'una crida més que no pas d'una causalitat».⁹ L'esdeveniment de Déu és una crida a viure d'una altra manera, no pas la clau de volta d'un engranatge teòric implacable. Per a Caputo no té sentit, doncs,

6. Gianni VATTIMO i John D. CAPUTO, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Madrid, Paidós, 2010 [2007], 74. (Trad. de l'autora.)

7. John D. CAPUTO, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 2006.

8. CAPUTO, *op. cit.*, 2-4.

9. CAPUTO, *op. cit.*, 8. (Trad. de l'autora.)



L'esdeveniment de Déu és una crida a viure d'una altra manera, no pas la clau de volta d'un engranatge teòric implacable. Per a Caputo no té sentit, doncs, connectar el nom de Déu amb l'ontologia.

connectar el nom de Déu amb l'ontologia. Déu no ha de ser entès com el fonament que sosté l'ontologia, sinó, tot al contrari, com un poder incondicional sense sobirania que opera un curtcircuit en l'ontologia, que trastoca l'ordre del món, que en subratlla allò excepcional i singular enfront del funcionament mecànic i opressor de la norma. En paraules seves:

La meva idea és deixar de pensar en Déu com una conducció elèctrica massiva d'alta tensió que proporciona potència al món i passar a entendre'l com a quelcom que opera un curtcircuit en aquesta potència i que genera una provocació en el món.¹⁰

Les implicacions que un Déu així té per a la manera de viure pròpia del regne de Déu són les següents:

Aquest regne s'organitza al voltant del poder dels febles a través de forces que són dèbils, no pas fortes, i a través d'una sostinguda sensibilitat cap a l'excepcional i el singular, cap al diferent i deixat de banda, cap al foraster i l'immigrant.¹¹

Malgrat que moltes Esglésies cristianes poden reconèixer en aquestes paraules el missatge de Jesucrist, no totes les reflexions de Caputo són fàcilment assimilables pel cristianisme tradicional. En són exemple les interpretacions que el filòsof nord-americà fa de dos passatges bíblics en els quals diu llegir-hi la feblesa de Déu i en les

10. *Ibid.*, 13. (*Trad. de l'autora.*)

11. *Ibid.*, 29.



El motiu pel qual Jesucrist no baixà de la Creu no és que no volgué, sinó que no pogué.

quals fonamenta les seves tesis: d'una banda, el motiu pel qual Jesucrist no baixà de la Creu no és que no *volgué*, sinó que no *pogué*; de l'altra, en els relats del Gènesi hi ha de fons la feblesa de Déu que, per a Caputo, es fa palesa en el fet que a Yahweh li desagrada la seva pròpia obra i això li genera incomoditat. Afirmar Caputo: «hi ha un element d'irreductible indeterminació i inestabilitat al cor de la creació, de manera que la creació estarà continuament exposada a la recreació». ¹² Segons Caputo, un dels motius que explica aquesta manca de control sobre la creació rau en el fet que una interpretació encertada del relat del Gènesi revela que abans de la Creació ja hi havia coses i Déu es limità a insuflar-los vida. Per a Caputo, la idea que abans de la Creació no hi havia res data del segle II i és fruit d'una interpretació errònia del relat del Gènesi, error que serví com a base de la idea d'un Déu omnipotent.

Contra la teologia cristiana tradicional, Caputo afirma que Déu no és responsable de la programació del món i que és susceptible que li succeeixin coses. Un Déu així no contribueix, doncs, a cloure el sistema amb què interpretem el món i hi actuem, sinó que el manté permanentment obert.

En aquesta obertura, la proposta de Caputo és explícitament deutora de la de Jacques Derrida (1930-2004), per a qui els significants mai no assoleixen els significats, de manera que no existeix un fora del text a partir del qual dotar d'un significat estable, comprensible i definitiu els significants (les paraules, els textos, les argumentacions i els conceptes). ¹³ L'originalitat del plantejament de Derrida és que el fet que els significats estiguin diferits per sempre no és un problema exclusivament epistemològic, sinó eminentment ontològic. El

12. *Ibid.*, 64.

13. Vegeu Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, París, Minuit, 2006 [1967].

motiu pel qual no hi podem accedir no té a veure amb un excés als significats respecte dels significants, sinó amb una absència de significats. De fet, podria afirmar-se que Derrida fa estellar la distinció entre aquestes dues disciplines.

Un significant ens reenvia a un altre significat i, aquest, al seu torn, a un altre, i així de manera infinita, de manera que acabem sumits en una immanència radical i en la impossibilitat de definir de manera exhaustiva i definitiva cap concepte. Heus aquí la raó de ser de la desconstrucció, de la qual ell sol ser considerat el pare: la desconstrucció posa de manifest aquesta limitació radical, que condueix inevitablement a la inestabilitat constitutiva de tot concepte i de tota argumentació. S'ha dit que Derrida es dedicà a desconstruir conceptes, textos i argumentacions. Això no és exacte: ell mostrà que tota argumentació i tot concepte *ja està* en desconstrucció.¹⁴

En el fons, Derrida està desenvolupant la idea que vol expressar Nietzsche quan sosté que les metàfores no es refereixen a un objecte que està exclòs de la metàfora, com s'acostuma a pensar, sinó que són sempre metàfores d'altres metàfores.¹⁵ Podria dir-se, doncs, que fou Nietzsche qui començà a suggerir la inexistència d'un enfora del text.

Com en el cas de Vattimo, en l'obra de Derrida s'hi troba algun pont cap a la teologia,¹⁶ que Caputo reprèn desenvolupant-lo molt

14. Vegeu *Qu'est-ce que la deconstruction?*, a «Le Monde», 21 d'octubre de 2004.

15. Escriu Nietzsche: ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son. Vegeu *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998 [1873], 25.

16. En l'obra de Derrida no és així des de l'inici, però. En els seus primers textos, Derrida associa el Déu judeocristià al fonament ontoteològic que ell precisament ataca. Cap a les seves darreres obres, en canvi, sembla vincular Déu a l'Altre, que descriu amb una mirada positiva perquè el considera un motor fèrtil i no aquell element de «clausura teològica» que atura el joc, com sostenia en les seves primeres obres. El moment en què aquesta evolució dins de l'obra de Derrida es féu més explícita fou, al meu entendre, en una entrevista que el mateix Caputo realitzà a Derrida i que es pu-



La distinció entre nom i esdeveniment proposada per Caputo presenta una clara semblança amb la diferència entre significant i significat tematitzada per Derrida.

més enllà del que Vattimo i Derrida s'havien limitat a insinuar. Per exemple, la distinció entre nom i esdeveniment proposada per Caputo presenta una clara semblança amb la diferència entre significant i significat tematitzada per Derrida. Així mateix, la incondicionalitat sense sobirania és una idea forjada per Derrida, que Caputo aplica a la seva noció de Déu.

Però la teologia feble de John D. Caputo no ha de ser només entesa com una aplicació dels pensaments de Vattimo i Derrida a la teologia. Caputo també recull, encara que sovint sigui de manera implícita, algunes reflexions de l'anomenada «teologia de la mort de Déu», i es beneficia del clima que els teòlegs que van integrar aquest eclèctic moviment van començar a configurar als anys seixanta.

SECCIÓ III. Les teologies de la mort de Déu

Sol fer-se referència a aquest grup de teologies en singular —la teologia de la mort de Déu—, però, atesa l'heterogeneïtat de les finalitats dels autors que l'integren, dels seus contextos i dels seus destinataris, sembla encertat referir-s'hi en plural. Per ubicar el lector pot resultar útil fer al·lusió a la manera com Victòria Camps, en el seu llibre *Los teólogos de la muerte de Dios*, va referir-s'hi: una «moda teològica» i «una americanització del cristianisme».¹⁷ Els teòlegs de la mort

blicà amb el títol *Epoché and Faith. An Interview with Jacques Derrida*. Vegeu Yvonne Sherwood i Kevin Hart (eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Nueva York i Londres, Routledge, 2005, 36-37.

17. Vegeu *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Nova Terra, 1968, 113 i 116. Trad. de l'autora.

de Déu van començar a fer soroll als anys seixanta. El dia 8 d'abril de 1966, damunt del fons negre de la revista «Time» s'hi llegia en lletres vermelles un provocador *Is God Dead?* que deixava entreveure l'existència d'una lectura positiva de la mort de Déu proclamada al tombant del segle xx. Nord-amèrica estava expectant.

Segons Victòria Camps, fou Gabriel Vahanian qui, d'una manera «una mica inconscient», inicià l'eclèctic moviment.¹⁸ Fortament influenciat per Kierkegaard, proposava negar la cristiandat per tal que el cristianisme pogués realitzar-se. Fou a *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era* (1961) on elaborà les seves tesis. Escriví: «Déu mor així que es converteix en un accessori cultural o en un ideal humà»,¹⁹ perquè la nostra cultura, en tant que finita, no pot abastar Déu, és a dir, allò infinit. El seu diagnòstic sobre la situació del moment en què escriu és el següent: la cristiandat ha deixat de tenir sentit, perquè les manifestacions actuals del cristianisme ens allunyen del cristianisme autèntic. En les seves mateixes paraules: «la religiositat és pèrdua de fe en Déu».²⁰ Després de negar la cristiandat, podrà començar el que Vahanian anomena postcristianisme. Vahanian aspira, doncs, a deixar enrere l'època actual, caracteritzada per una religiositat fonamentada en un immanentisme radical, per tal que el cristianisme pugui tornar a enfrontar-se a un Déu infinit i radicalment Altre.²¹ La limitació del plantejament de Vahanian és, però, que no s'atreveix a indicar amb precisió la direcció que ha d'emprendre aquest postcristianisme.

Paul Van Buren també fou un destacat exponent d'aquest heterogeni moviment. Ell es limitava a reivindicar la urgència d'actualitzar el llenguatge religiós. A *The Secular Meaning of the Gospel* (1963), Van Buren sosté que, atès que el llenguatge i la mentalitat de l'època en què l'Evangelí fou escrit difereixen substancialment dels actuals,

18. *Ibid.*, 23.

19. Gabriel VAHANIAN, *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*, Barcelona i Mèxic D. E., Grijalbo, 1968 [1961], 195. (*Trad. de l'autora*).

20. *Ibid.*, 31.

21. *Ibid.*, 195.



Altizer sintetitza les aportacions crucials de la seva visió: la creació no és un acte de poder, sinó kenòtic. El Déu creador és vulnerable i feble com el Déu crucificat.

cal reinterpretar els textos sagrats a la llum actual. Per a ell, allò crucial no és la teologia, sinó les pautes ètiques de la vida de Jesús. En aquest sentit, és significatiu que llegeixi l'Evangelí sense fer referència a Déu.

Per part seva, William Hamilton s'alineava amb un cert existencialisme i suggeria que l'absència de Déu havia de traduir-se en un reforç dels vincles de la comunitat humana. Rubenstein, en una línia similar, però des del judaisme, considerava que després d'Auschwitz Déu havia mort, però que la religió seguia essent necessària.

Thomas J. J. Altizer s'interessà per la mort de Déu des d'un altre angle: llegia la mort de Déu des de la dialèctica hegeliana com un fenomen necessari i ineludible del cristianisme. A *Living the Death of God. A theological Memoir* (2006), Altizer sintetitza les aportacions crucials de la seva visió: la creació no és un acte de *poder*, sinó *kenòtic*.²² El Déu creador que Altizer dibuixa és vulnerable i feble com el Déu crucificat. Per a ell no té sentit creure que el Déu creador i el Déu crucificat són essencialment diferents. La vulnerabilitat no és només pròpia del crucificat, sinó també del creador. El sacrifici de Déu no es troba només en el centre de la redempció cristiana, sinó també en el centre de la creació.²³

Malgrat les flagrants diferències entre tots aquests teòlegs, al nostre entendre aquestes propostes compartien una sèrie de punts essencials. En primer lloc, no s'oposaven a la mort de Déu, sinó que la reivindicaven, encara que fos amb interessos divergents. Com fan notar Altizer i Hamilton en el seu cèlebre llibre *Radical Theology*

22. *Living the Death of God. A Theological Memoir*, Nova York, State University of New York Press.

23. *Ibid.*, 125.



Compartien la idea que la debilitat, la caducitat, en definitiva, la mort de Déu, obren vies extraordinàriament fèrtils per al pensament: un Déu que no ho pot tot i que en l'acte de creació es retira permet una creativitat sense límits.

and the Death of God (1966),²⁴ aquest moviment intentava emprar certs postulats de l'ateisme *per a* la teologia i no *en contra* seva. Com explica Victòria Camps, «si rebutgen el Déu del cristianisme és perquè esperen trobar un altre Déu més autèntic, en definitiva, més cristià».²⁵ En segon lloc, tots ells consideraven que el fenomen cultural de la mort de Déu ha permès o ha de permetre arribar a l'essencial del missatge evangèlic.²⁶ Finalment, tots ells compartien la idea que la debilitat, la caducitat, en definitiva, la mort de Déu, obren vies extraordinàriament fèrtils per al pensament: un Déu que no ho pot tot i que en l'acte de creació es retira —per emprar l'expressió de Llúria represa per Hans Jonas— permet una creativitat sense límits.

Arribats a aquest punt de l'article ens sembla que pot afirmar-se que el conjunt d'idees compartides pels teòrics de la teologia de la mort de Déu, combinat amb la revisió de l'ontologia i l'epistemologia occidental que hem presentat de la mà de Vattimo i Derrida, poden considerar-se el caldo de cultiu que generaria el retorn postmodern de la religió, que Caputo ha donat a conèixer amb l'etiqueta de teologia feble. Una fita important d'aquest plantejament fou el congrés «Religion and Postmodernism», que se celebrà a la Universitat de Villanova entre els dies 25 i 27 de setembre de 1997, les discussions del qual foren recollides en un llibre editat pel mateix

24. *Teología radical y la muerte de Dios*, Barcelona, Grijalbo, 1967 [1966].

25. CAMPS, *op. cit.*, 16.

26. Eusebi Colomer repassa aquestes qüestions a la seva obra *Déu, viu o mort?*, Barcelona, Nova Terra, 1970.

John D. Caputo i Michael J. Scanlon titulat *God, the Gift, and Postmodernism* (1999).²⁷

SECCIÓ IV. Bonhoeffer i Jünger sobre la mort de Déu

No deixa de sorprendre'ns la gairebé absoluta manca d'al·lusió en tots els autors esmentats en l'apartat anterior a dos cèlebres teòlegs protestants del principi del segle xx que discutiren les implicacions de la mort de Déu amb una profunditat teològica sense parangó. Ens referim a Dietrich Bonhoeffer (1905-1945) i Eberhard Jünger (1934).

A *Resistència i submissió* (1951),²⁸ Bonhoeffer exposa l'actitud que, al seu entendre, hauria d'adoptar el cristià. El punt de partida de la seva argumentació és el fracàs de l'ètica basada en un sistema rígid de normes. Deixant sentir de fons Kierkegaard, Bonhoeffer escriu que cenyir-se cegament a un cos tancat de normes només condueix a la irresponsabilitat. En les seves mateixes paraules:

El camí del *deure* sembla més segur per a fugir d'aquesta munió desorientadora de solucions possibles. Aquí una ordre és entesa com a quelcom absolut; la responsabilitat d'una ordre recau damunt el qui mana, no pas damunt el qui obeeix. Però, en limitar-se a servir ordres, mai no s'arriba al risc d'acomplir un acte de responsabilitat personal, que és l'única còpia capaç d'encertar el mal en el seu centre i vèncer-lo.

27. Vegeu *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999. Tot i que l'eix principal del text és el debat entre J. Derrida i J. L. Marion, també s'hi troben importants reflexions sobre la relació entre el postmodernisme i la religió de Richard Kearney, Mark C. Taylor i John D. Caputo.

28. El llibre és un compendi de les cartes enviades per Bonhoeffer al seu íntim amic i deixeble Eberhard Bethge entre 1943 i 1944 des de la secció militar de la presó de Berlín-Tegel. El setembre de 1944, la Gestapo traslladà Bonhoeffer al carrer Prinz-Albrecht, on es vigilava amb més rigor. Les cartes dels darrers mesos a Tegel foren destruïdes per prudència. El llibre també inclou un text titulat «Déu anys després», que Bonhoeffer escrigué a finals de l'any 1942 per regalar-lo per Nadal a una sèrie d'amics. Vegeu *Resistència i submissió. Lletres i apunts de captivitat*, Esplugues del Llobregat, Ariel, 1969 [1951].



Bonhoeffer proposa que l'home s'atreveixi a ser lliure, perquè només així esdevé responsable.

L'home el deure acabarà tanmateix acomplint les ordres àdhuc del diable.²⁹

Bonhoeffer proposa, per contra, que l'home s'atreveixi a ser lliure, perquè només així esdevé responsable. En una de les conferències que pronuncià a Barcelona l'any 1928, *Qüestions bàsiques d'una ètica cristiana*, Bonhoeffer ja havia exposat la seva concepció cristiana de l'ètica. Enuncià: «Actuar segons uns principis no és creatiu; obeir simplement la llei és fer de copista».³⁰ En la seva reivindicació d'una ètica que no suprimeixi la importància del moment de la decisió mitjançant una sèrie de normes preestablertes, Bonhoeffer arriba a vincular la seva proposta amb el superhome de Nietzsche.

el superhome de Nietzsche no és, en realitat, com ell creia, l'oposat al cristià, sinó que, sense saber-ho, Nietzsche li atribuï molts trets del cristià alliberat, tal com Pau i Luter el descriuen i l'entenen.³¹

És cert que en cap moment Bonhoeffer emprà l'expressió «mort de Déu», però, sense dubte, la seva reflexió sobre l'actitud de l'home s'emmarca dins d'una profunda disgressió sobre l'origen i les implicacions d'aquest fenomen. Segons ell, Déu ha deixat progressivament de ser necessari en molts àmbits del saber i de la vida. Bonhoeffer considera que aquest moviment s'inicià cap al segle XIII: l'home anà descobrint les lleis segons les quals funciona el món; s'anà adonant que el camp científic, social, polític, artístic i ètic podia explicar-se segons normes racionals, de manera que ja no feia falta recórrer a Déu. En

29. *Ibid.*, 17.

30. Vegeu «Qüestions bàsiques d'una ètica cristiana», a *Conferències a la comunitat de Barcelona*, Barcelona, Claret, 2011 [1994], 51.

31. *Ibid.*

definitiva, el món es féu adult o, el que és el mateix, l'home conquerí la seva autonomia. Deixà de sentir-se a mercè dels cops del destí, deixà de sentir-se segur gràcies a un «sistema d'assegurances». Explica:

L'home ha après a manegar-se tot sol en totes les qüestions importants sense recórrer a la «hipòtesi de treball: Déu». En les qüestions científiques, artístiques i àdhuc ètiques, això ha esdevingut una evidència, de la qual ja ningú gosaria dubtar; però des de fa un centenar d'anys, això val també en la mesura progressiva per a les qüestions religioses; avui ja és evident que, àdhuc sense «Déu», tot rutlla, i, concretament, tan bé com abans. Igual com en el camp científic, així mateix en el domini humà, «Déu» va essent rebutjat cada vegada més lluny fora de la vida; hi està perdent terreny.³²

Bonhoeffer adverteix que la reacció usual dels teòlegs davant d'aquest fenomen és errònia i perillosa. L'apologètica cristiana, explica, continua al·legant que Déu és necessari: que, encara que ja no sigui indispensable per explicar els fenòmens de la naturalesa, per exemple, continua essent l'únic que permet explicar certes coses, especialment les anomenades “qüestions últimes”, com és el cas de la mort. Un clar exemple d'aquesta reacció és l'actitud de la teologia enfront del darwinisme: la teologia finalment el reconegué, però només a canvi de reservar un lloc a Déu com a *deus ex machina* que posa en marxa el procés d'evolució.

A Bonhoeffer, aquest intent per part de la teologia de reivindicar la necessarietat de Déu li sembla absurd. La teologia no hauria d'esforçar-se a retornar l'home a la sensació d'estar a la pubertat, sinó que hauria d'acceptar que, efectivament, Déu no és necessari.

Quin lloc deixa Bonhoeffer a Déu, doncs? Segons el teòleg protestant, el món actual, precisament perquè és més sense Déu, està més a prop de Déu del que ho estava el món menor d'edat. El cristià vertader, escriu, és el que experimenta la mort de (o d'un cert) Déu. En paraules seves:

Déu ens fa saber que hem de viure com a homes que aconseguixen

32. BONHOEFFER, *Resistència i submissió*, op. cit., 183.



Només quan Déu es fa superflu, quan ja no el necessitem perquè posi pegats o tapi forats, podem intentar viure d'acord amb ell. En definitiva, experimentar l'abandó de Déu és l'única via per viure cristianament.

viure sense Déu. El Déu que està amb nosaltres és el Déu que ens abandona (Marc 15,34)! El Déu que ens deixa viure en el món sense la hipòtesi de treball Déu, és el Déu davant el qual estem constantment (Bonhoeffer 1951: 203).

És a dir, només quan Déu es fa superflu, quan ja no el necessitem perquè posi pegats o tapi forats, podem intentar viure d'acord amb ell. En definitiva, experimentar l'abandó de Déu és l'única via per viure cristianament.

Eberhard Jüngel, un teòleg luterà, reprengué aquesta qüestió a *Déu com a misteri del món* (1977).³³ Jüngel diu escriure en una època en la qual la ciència ja no necessita Déu o, fent-se ressò de Bonhoeffer, quan la «hipòtesi de treball Déu» ja no fa falta. Segons Jüngel, la teologia no hauria de viure aquesta situació penosament, i és per aquest motiu que ell es disposa a pensar Déu «enfront del mer lament teològic».³⁴

Adherint-se a Bonhoeffer, defensa la tesi de la «innecessarietat mundana de Déu».³⁵ En paraules seves:

Independentment d'una referència a Déu, les estructures de l'existent podrien ser reconegudes com l'ordenada disposició de l'ésser. Per tant, caldria descartar Déu com a 'hipòtesi de treball' moral, política i científica.³⁶

33. Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984.

34. *Ibid.*, 20. (*Trad. de l'autora*).

35. *Ibid.*, 37.

36. *Ibid.*, 40.



Encara que la metafísica arribés al postulat de la mort de Déu per una necessitat interna, no podria pensar-se seriosament aquest postulat sense la fe cristiana. (Jüngel).

L'argumentació de Jüngel prossegueix de la següent manera: *Déu no és necessari, precisament perquè és més que necessari*. Això és conseqüència del fet que:

Déu no té fonament. Si Déu és el decident entre ser i no-ser (i, en aquest sentit, el discriminant, el-que-distingeix entre ser i no-ser) no es pot afirmar sobre ell cap necessarietat. Com a ésser sense fonament, Déu no es necessari i és més que necessari.³⁷

Tot seguit, Jüngel es planteja, molt pertinentment, les següents qüestions: Com pot ser Déu absolut i haver estat crucificat? La absoluta i la debilitat poden donar-se alhora? Té algun sentit teològic, la mort de Déu? Respon afirmativament. De fet, arriba a afirmar que *encara que la metafísica arribés al postulat de la mort de Déu per una necessitat interna, no podria pensar-se seriosament aquest postulat sense la fe cristiana*. És més, arriba a afirmar que el postulat de la mort de Déu pertany originàriament a la teologia.

A ulls de Jüngel, Hegel és qui proporciona una millor explicació d'aquest fenomen. Per a Hegel, el sentiment de la mort de Déu emergeix amb força en el protestanisme, concretament en el rebuig a reconciliar Déu amb l'existència finita. Per a Hegel, aquesta irreconciliabilitat és un moment de l'absolut pel qual ha de passar l'etern per suprimir l'estat en el qual cadascuna de les dimensions de la totalitat es considera absoluta i, així, poder deixar pas a una totalitat reconciliada. La Crucifixió és crucial per explicar aquest canvi d'un estadi a un altre: Déu no pot ser només per a si; és per això que s'autoimmola, entregant-se al món, a la finitud. És important tenir en compte que, per a Hegel, la mort de Déu —el Divendres Sant especulatiu— no

37. *Ibid.*, 54-55.



Moltmann proposa que Déu no és impassible, sinó que sofreix davant del Fill a la creu. És més, sosté que la mort de Jesucrist no només afecta la seva naturalesa humana, sinó també la divina.

afecta exclusivament la naturalesa humana de Déu, sinó també la divina.³⁸ La negació i la mort de Jesús són pròpies de Déu.

Jürgen Moltmann, en el seu llibre *El Déu crucificat. La creu de Crist com a base i crítica de tota teologia cristiana*, aparegut el 1972, ja havia afirmat que «[l]a mort de Jesús a la creu és el centre de tota la teologia cristiana».³⁹ Segons Moltmann, la cristologia antiga considerava que Déu era «impassible, invariable, indivisible i incapaç de sofriment i immortal», mentre que la naturalesa humana patia, de manera que l'ésser humà «és perible, variable, divisible, capaç de sofrir i mortal».⁴⁰ Moltmann proposa, en canvi, que Déu no és impassible, sinó que sofreix davant del Fill a la creu. És més, sosté que la mort de Jesucrist no només afecta la seva naturalesa humana, sinó també la divina. Afirmar que:

el que tingué lloc a la creu fou un esdeveniment entre Déu i Déu. Es tractà d'una profunda divisió en Déu mateix en la mesura que Déu abandonà Déu i es contradigué, i simultàniament una unitat en Déu en la mesura que Déu estava d'acord amb Déu i es corresponia a si mateix. Alehores caldria recórrer a una fórmula paradoxal: Déu va morir a la creu una mort pròpia de l'impíu i, tanmateix, no va morir. Déu és mort i, amb tot, no ho és.⁴¹

De seguida matisa aquesta hipòtesi: «La mort de Jesús no es pot

38. Vegeu l'obra de HEGEL *Fe y saber. La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant*, México, Colofón, 2001 [1802].

39. Vegeu Jürgen MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1975 [1972], 238. (*Trad. de l'autora*).

40. *Ibid.*, 321.

41. *Ibid.*, 346-347.



Si Déu és amor, ha de commoure'ns necessàriament davant del dolor dels éssers que ha creat i estima. Un Pare invulnerable seria un Pare sense tendresa (Varillon).

entendre com a 'mort de Déu', sinó només com a mort en Déu». ⁴²

Tres anys més tard, François Varillon desenvoluparia una altra dimensió del patiment de Déu: Déu no pateix només davant del seu Fill a la Creu i es limita a contemplar impassiblement la resta del món des del seu Olímp, sinó que també es commou davant del patiment dels homes. Lluny de ser impassible davant del dolor del món, sofreix. Com escriu ell mateix: la beatitud de Déu inclou, misteriosament, el sofriment. ⁴³

En la seva obra, Varillon explora les raons d'aquest sofriment. Si Déu és amor, ha de commoure'ns necessàriament davant del dolor dels éssers que ha creat i estima. Un Pare invulnerable seria un Pare sense tendresa (Varillon 1975 14; 21). Varillon indaga en les Escriptures a la recerca de traces del sofriment diví per afegir d'altres raons per les quals Déu no pot ser descrit com a impassible. Un dels punts més originals que planteja és la incertesa de Déu davant de la creació. Adherint-se a André Neher, Varillon manté que la creació no és l'aplicació d'un pla preestablert perfecte, sinó que es caracteritza per una «impreparació radical». ⁴⁴ Algunes criatures es rebelen i Déu es mostra «dramàticament insegur de l'èxit de la seva obra». ⁴⁵ Com hem vist, aquest és un dels aspectes del Gènesi que també interessa a Caputo.

Varillon s'esforça per precisar que el sofriment de Déu no és una emoció vaga o accidental, sinó que forma part de la seva essència. La mort de Crist, escriu en la línia de Moltmann, ens revela el fons de Déu. El secret de Déu és la unitat del sofriment i la beatitud, conclou. ⁴⁶

Tornant a Jünger: en la seva lectura de la mort de Déu hi subjau

42. *Ibid.*, 288.

43. Vegeu *La souffrance de Dieu*, París, Le Centurion, 1975, 10.

44. *Ibid.*, 27.

45. *Ibid.*, 28.

46. *Ibid.*, 113.



En el moment que la societat occidental es posa a parlar de la mort de Déu no s'està matant Déu, ni s'està constatant que se l'ha matat, sinó que s'està fent aflorar el més propi de Déu.

una concepció positiva de la debilitat i la caducitat. Si tradicionalment la caducitat ha estat entesa com negativa a causa de la seva propensió cap al no-res i la seva amenaça de no-ser —de manera que, en la línia d'Aristòtil, el que s'entenia com a positiu era l'actualitat—, Jünger llegeix la caducitat com a positiva. Formula les seves tesis sobre aquesta qüestió de la següent manera:

Neguem per tant la decisió fonamental aristotèlica a favor del primat ontològic de l'actualitat (realitat = *Wirklichkeit*), afirmant, contra aquella decisió, la possibilitat com el plus ontològic de l'ésser.⁴⁷

La debilitat i la caducitat són pròpies de Déu perquè Déu només pot afirmar-se vertaderament si ho fa enfront del no-res i el buit, és a dir, només pot afirmar-se pròpiament com a Déu si, primer, s'enfronta a ells, però no com si fossin quelcom extern, sinó com a quelcom que s'esdevé dins seu. Ras i curt: Déu només és Déu si la caducitat i la mort són possibilitats ontològiques seves.

En definitiva, la reacció teològica davant la mort de Déu empresa per Bonhoeffer i Jünger pot sintetitzar-se amb les següents idees:

a) La debilitat, la caducitat i la mort són aspectes inherents a Déu. La mort de Déu no és un esdeveniment que darrerament ha arribat a Déu, sinó un fenomen constitutiu de Déu.

b) La societat que més lluny creu estar de Déu és la que, en realitat, més preparada està per comprendre'l.

c) En el moment que la societat occidental es posa a parlar de la mort de Déu no s'està matant Déu, ni s'està constatant que se l'ha matat, sinó que s'està fent aflorar el més propi de Déu.



Bonhoeffer i Jünger, malgrat la seva confrontació amb determinades idees del cristianisme, resulten molt propers i comprensibles des d'Esglésies cristianes que Vattimo i Derrida

Podem afirmar, doncs, que Bonhoeffer és un indiscutible precursor, d'una banda, de la teologia de la mort de Déu que va estar en voga a Nord-amèrica als anys seixanta i, de l'altra, de la teologia feble plantejada per Caputo que darrerament es fa ressò de les superacions de la metafísica del pensament contemporani continental.

CONCLUSIONS

Confiem haver mostrat que, per a un ampli ventall de filòsofs i teòlegs contemporanis, la constatació occidental de la impossibilitat de tornar a bastir una ontologia forta no fa inviable la fe cristiana, com durant dècades han anunciat veus de dins i de fora del cristianisme, sinó que constitueix un terreny prolífic que permet realitzar-la més que mai. Aquesta és la conclusió a la qual ens aboquen tots els autors que hem esmentat.

Ara bé, que la postmodernitat, la desconstrucció i el pensament dèbil no facin inviable la fe no significa que la fe cristiana s'hagi mantingut aliena a aquests desenvolupaments i els hagi sobreviscut, intacta. Sens dubte existeixen múltiples contextos en què aquesta modificació sembla no haver-se produït. En l'Occident del segle XXI, però, la fe cristiana ha estat i continua essent influenciada per aquest canvi de paradigma. Esperem haver-ho posat de manifest en repassar les maneres com diversos pensadors contemporanis conceben Déu.

Entre ells existeixen, sens dubte, unes clares diferències. Els seus contextos i interessos són ben diferents, igual que ho són les implicacions que les seves respectives propostes tenen per als creients. Bonhoeffer i Jünger, malgrat la seva confrontació amb determinades idees del cristianisme, resulten molt més propers i comprensibles des d'Es-

glésies cristianes que Vattimo i Derrida, per exemple. És a dir, la proposta d'alguns d'ells és clarament confessional, mentre que altres, especialment els més recents, parlen des de fora de les confessions. Esperem haver subratllat prou que Caputo és en aquest sentit un cas particular: la seva proposta duu, en última instància, a dinamitar aquestes fronteres, i arriba a parlar d'una religió sense religió. Malgrat que es nodreixi dels múltiples plantejaments teològics i filosòfics que hem repassat al llarg d'aquestes pàgines, al nostre entendre la teologia feble té un caràcter únic en almenys el següent sentit: enllaça un moviment intern de la teologia del segle xx amb un moviment secular, i és aquí, segurament, on rau la seva especificitat.

Tot plegat encara el creient amb una qüestió que inevitablement li fa repensar la seva relació amb Déu i que mereix molta atenció. ¿Com pot ser la relació amb Déu si ja no es tracta d'un Déu omnipotent que es relaciona amb un humà, que com a tal és vulnerable, sinó de la relació entre dues vulnerabilitats?