

Q U A D E R N S

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



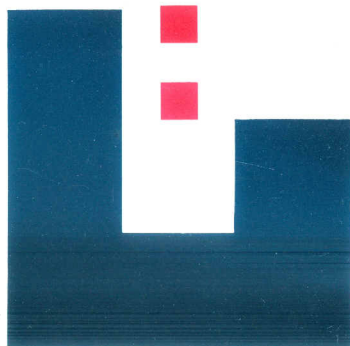
Horitzons de la crisi religiosa

LUIS M. ARMENDÁRIZ



(24)

1994



Q U A D E R N S

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



Horitzons

de la crisi religiosa

LUIS M. ARMENDÁRIZ



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Rivadeneyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

El text d'aquest *Quadern* correspon a una conferència pronunciada per Luis M. Armendàriz, SJ, amb el títol «La crisis religiosa: ¿ocaso o aurora?», el dia 26 d'octubre de 1993 en el Fòrum Deusto, dintre el cicle dedicat a «La religió a les portes del segle XXI», organitzat per la Universitat de Deusto. Traducció d'Oriol Izquierdo.

Primera edició: juliol de 1994
Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona
Imprès a Libergraf, S.A.
Constitució, 19 - Barcelona
ISBN 84-7263-924-X
Dipòsit Legal: B. 27.779-1994
Juliol 1994

INTRODUCCIÓ

Un dels temes que més han ocupat el pensament i més han configurat la societat ha estat el de la Religió. Des d'una institució com la Universitat de Deusto, la qüestió adquireix un relleu singular: la religió, concretament la religió cristiana, és la seva raó de ser. Però és així mateix en la societat actual? Com prou indicadors assenyalen (retrocés incessant de la pràctica religiosa, envelliment dels practicants, pèrdua de relleu públic de la fe, relativització de la fe per als mateixos creients...), assistim a un desarrelament religiós creixent i la mateixa religió sembla que travessa una crisi profunda que es tradueix en «el malestar religiós de la nostra cultura».¹ Aleshores, aquesta Universitat, i altres entitats com ella, ¿no trobaran ressò quan pronunciïn la paraula que les suporta?, l'hauran d'aparcar quan dialoguin amb la societat i la ciència, renunciant a un punt central del seu ideari?, fins i tot portes endins hauran de renunciar al debat entre sabers en què la religió és un element irrenunciable, el que aporta la visió global de la realitat?

Aquest text vol ser una introducció a la problemàtica general de la religió, entesa com a anàlisi de les raons per les quals pot haver entrat en crisi. Ara bé, tots dos termes («problemàtica» i «crisi») són ambigus. Aquí, tant poden significar, respectivament, allò de què s'ocupa la religió (la seva problemàtica) com allò que la fa problemàtica; tant que la religió ha entrat en crisi com que ha fet crisi. Jo assumeixo aquesta ambigüitat i tractaré la problemàtica que comporta el problema religiós, i la seva crisi entesa com a malaltia i com a guariment, com a ocàs i com a alçada.

Em referiré especialment a la religió *cristiana*, però sense deixar de banda bàsicament el fenomen religiós en general. També vull assenyalar des del principi que no abordo el tema des de fora, com a observador

1. J. MARTÍN VELASCO: *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, Paulinas, 1993.

imparcial, sinó des de dins, participant en l'experiència que tractaré. No parlo, per tant, com a historiador de les religions, ni tan sols com a filòsof de la religió, sinó com a creient i com a teòleg. Crec que això aclareix les coses, però no vol dir que no doni crèdit a la profunditat de la crisi.

Analitzaré en primer lloc la problemàtica essencial de la religió, inherent al seu estatut intern, i a continuació la problemàtica històrica, en especial la moderna.

Abans, però, voldria cridar l'atenció sobre un fet desconcertant. En els nostres dies, al costat de la difusió de la «cultura de la increença» s'està produint una efervescència de la religió. Fins al punt que s'ha pogut parlar d'una «revenja de Déu».² I no es tracta només dels famosos o temuts fonamentalismes,³ o d'una religiositat vaga i de vegades embordonida.⁴ És un fenomen més vast i complex, que inclou l'aparició de comunitats vives de fe, i de múltiples i, de vegades, seriosos debats sobre la religió,⁵ i que sorprèn i atura el decret imminent, des de la lògica històrica dels dos darrers segles, del seu eclipsi definitiu. En aquesta nova era del món, al naixement del qual, segons molts, ara assistim, la història només es pot aventurar amb cautela.

Què és la religió

Precisem, per començar, què és la religió o, millor i per evitar abstraccions, el fet religiós, aquest fenomen *universal* i *persistent* que Martín Velasco descriu com «un fet humà específic, present en una pluralitat de manifestacions històriques que tenen en comú: estar inscrites en un àmbit de realitat original que designa el terme de “sagrat”, constar d'un sistema d'expressions organitzades, creences, pràctiques, símbols, etc., en què s'expressa una experiència humana peculiar de

2. G. KEPEL: *La revanche de Dios*, Madrid, Anaya, 1991. Cf. J. SUTTER: «Quelle revanche de Dieu?», *Esprit*, octubre de 1991, p. 116-128.

3. «El fundamentalismo en las grandes religiones», *Concilium*, 241, juny de 1992.

4. J. MARTÍN VELASCO: *op. cit.*, p. 53-79.

5. D. LANGE: «Die rede von Gott angesichts moderner Religionskritik», *Theologische Rundschau*, 58 (1993), p. 310-332. Podeu veure dades recents sobre la religiositat europea a J. KERKHOF: «¿Hasta qué punto es religiosa Europa?», *Concilium*, abril de 1992, p. 311-322. Sobre la religiositat espanyola, cf. *Vida Nueva*, 1992, p. 543-551.

reconeixement, adoració, lliurament, referida a una realitat transcendent i alhora immanent a l'home i el seu món, i que hi intervé per donar-li sentit i salvar-lo».⁶

No se'n pot trobar l'inventor: la religió hi és des de sempre, avançant-se a les explicacions i fins i tot a les preguntes que desperta. Aquestes sorgeixen després com a reflexió sobre aquella veu elemental que a l'home li ha semblat percebre en la realitat i sobre la resposta que hi ha donat espontàniament. En el fet religiós, ens precedeixen respostes: naixem en elles. Lluny de ser l'home el creador de la religió, és ella la que el constitueix a ell en descobrir-li l'horitzó humà i privar-lo de sentir-se satisfet amb solucions parcials, amb seguretats penúltimes. Ella el manté despert, el manté home. Li fa saber que és més que un pur producte natural o social, més que els rols que s'atribueix o d'altres li assignen, fins i tot més que tot el que fa o pot fer; que, com va dir Pascal, se sobrepassa infinitament ell mateix,⁷ perquè és pregunta per tot, recerca d'una comprensió global de l'existència.

Però una pregunta resposta *per endavant* per Alguna cosa que no forma part d'aquest món ni és al seu costat o per sobre. Ulterior a tot, li confereix, però, des de dins, sentit i valor. Això que, segons la descripció ja clàssica d'Otto, «fascina i estremeix» rep el nom de Déu, del diví, el sant, el que és totalment altre, el misteri, el «sense nom»... Per tant, no coneixem primer Déu i després li atribuïm aquesta omnipresència fundant i estremidora. Això és així només després d'un segon moment de reflexió. El procés comença a la inversa, anomenant Déu Això que precedeix, engloba i referma il·limitadament tot el que existeix.

Si les metàfores, com recorda la filosofia del llenguatge, no tenen la funció de reproduir gràficament el que ja coneixem, sinó que recreen innovadorament la realitat, de manera semblant la paraula «Déu» verbalitza tot el que existeix i fa que aparegui en el món una cosa de més gran, que passa a ser-ne signe i paràbola.⁸

Això, que vast i inaprensible com és sembla condemnat a diluir-se, empeny l'home a concentrar-s'hi del tot i a invocar-ho. I és que *en la*

6. «Religión, Religiones», dins *El Dios cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992, p. 1239.

7. *Pensaments*, 434. I afegeix: «Escolteu del vostre mestre la vostra veritable condició, que ignoreu. Escolteu Déu.»

8. W. KASPER: *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 117; K. RAHNER: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1984, p. 66-73.

religió no es parla de Déu, es parla a Déu. L'oració no és només la forma més espontània de l'acte religiós; també n'és la més densa. La paraula Déu hi té, en els llavis de l'home, el que s'acostuma a anomenar un context autoimplicatiu, és a dir, que el reclama completament. Per això inclou veneració, glorificació i obediència. En l'oració, l'home es personalitza al màxim i Déu apareix com el Tu absolut a qui es pot clamar i estimar.

És això el que diferencia la religió d'altres parents propers i de vegades succedanis com l'art, la filosofia, l'ètica i aquesta vaga adoració de la naturalesa i de la vida, avui tan estesa. En tots despunta també la totalitat i el sentit de l'existència, però l'art ho fa d'una manera més lúdica, que contrasta amb la serietat absoluta (no exempta de goig) de la religió. Aquesta no en té prou amb la bellesa, sinó que reclama, a més, veritat. També l'ètica la reclama, fins i tot amb més rigor i heroïcitat que la religió, ja que aquesta, sense eludir la responsabilitat, descarrega en Déu el pes aclaparador de l'exigència absoluta de veritat i justícia. Federico Fellini va reconèixer, després de la crisi cardíaca que el duria a les portes de la mort, que va tenir por de debò quan un amic seu, declarat materialista i blasfem habitual, li va confessar que havia resat per ell; la por de no veure ja mai més les llums que donen color al film de la vida. I va afegir que també ell va resar i que fer-ho és una manera extremadament intel·ligent de deixar a terra els fardells més pesants de la vida i confiar a algú el pes de les angoixes i els dubtes. Li van preguntar si havia pensat en Déu. I va respondre: com es podria viure, sense pensar-hi?

És la *invocació a Algú* el que distingeix la religió de l'*evocació de l'ésser* que caracteritza la filosofia. Diu Heidegger que també en la pregunta radical hi ha pietat, però és una pietat «des Denkens», del pensament. El cor i la llibertat no es rendeixen a Déu, potser per por que Ell retalli l'horitzó il·limitat de l'ésser i del pensar. El filòsof refusa agenollar-se (com ho confessava Wittgenstein) i capitular davant el Misteri com si en fer-ho s'hagués d'interrompre el seu preguntar incessant. Però històricament la filosofia és filla de la religió, i una de les seves grans tasques, si no la principal, ha estat pensar-la. A Occident, en concret, la majoria dels sistemes filosòfics són inconcebibles sense el cristianisme, i en el fons tematitzen la fe o l'ateisme que els van precedir.

9. *La Vanguardia*, 29-VIII-1993, p. 5.

Les afirmacions o negacions filosòfiques de Déu no són originàries; no són filosòficament pures.¹⁰

I alhora la filosofia, que les religions segreguen, opera com a vacuna de la religió quan aquesta en el seu patetisme ignora el logos i simplifica la veritat.

Finalment, és també la invocació d'Algú i el reconeixement de la seva alteritat radical el que diferencia la religió d'aquesta veneració per la vida i la bellesa en què avui es disfressa la religiositat de molts. En aquest cas, un forma part d'aquesta totalitat venerada i se la fa d'alguna manera seva en comptes de deixar-se'n interpel·lar. Per a molts, segons Metz, el lema és: «Religió sí, Déu no.»¹¹

Avancem-nos a l'ordre de les idees i anticipem la pregunta de si una de les raons principals de la crisi religiosa no ve de la presumpció que admetre Déu equival a exposar-s'hi en tot i oferir-li el propi ésser.

Experiències suport

Quines són les experiències humanes en què arrela la religió? Per a la majoria dels homes Déu és invocat sobretot en aquelles situacions frontereres (malaltia, mort, catàstrofes...) en què apunta el no-res. Aquestes fronteres són mòbils i l'home va ocupant zones que abans atribuïa a Déu, però Aquest es deixa veure no només en els buits sinó també en els cims,¹² en aquells moments que l'amor, la bellesa, el bé, la veritat s'ofereixen a l'home amb una plenitud tan il·limitada, ja sigui en la naturalesa, l'art, la vida o la ciència, que l'estremeixen i la fascinen de sobte i inexplicablement. Aquests instants d'eternitat han estat, i ho són encara per a molts, *teofanies*, revelacions de Déu.

Però cal dilatar encara més el marc, perquè si no Déu quedaria situat en determinats punts i moments, i començaria a deixar de ser Déu. En les situacions frontereres que apuntàvem crida l'atenció una experiència

10. E. SCHILLEBEECKX: *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Friburg, Herder, 1990, p. 95.

11. J.B. METZ: «Was ist mit Gottesrede geschehen?», *Herderkorrespondenz*, 45 (1991), p. 420.

12. «El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios.» X. ZUBIRI: *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, p. 344.

del límit que sempre acompanya l'home. En efecte, no hi percep, per poc que hi pensi, que no és amo d'ell mateix, ni de la naturalesa ni de la història? La finitud ens embolcalla; la contingència, en forma de transitorietat, inconsistència, qüestionabilitat, és la nostra manera de ser. No acceptar-ho porta a serioses neurosis o a absolutitzacions ridícules. I bé, el dolor del límit delata l'anhel de l'il·limitat.

Però Déu no es *revela* només per absència. En les experiències de plenitud mostra l'esplendor de la seva *presència* a través del caràcter simbòlic i estremidor que té *tota la realitat*, i que aleshores destaca d'una manera especial. Per això cal generalitzar encara més i dir que tant l'experiència del sentit com la de l'absurd, quan arriben a un cert grau de radicalitat, evoquen Déu solapadament, però fonament. En les primeres, per exemple en moments d'autenticitat, fidelitat, sinceritat, justícia, solidaritat... *de totes passades*, Déu es fa sentir com la raó de ser d'aquella confiança primordial en el bé, que alimenta aquests actes.

I també la negativitat, el desordre, l'absurd i, en concret, la història humana de dolor i d'injustícia, l'evoquen quan, desmesurats i feridors, provoquen una protesta radical que no és sinó la reacció d'aquell últim fons de bé que hi ha en les coses i és més gran que elles. Metz ha escrit que la definició més breu de religió és *interrupció*;¹³ i ja Tomàs d'Aquino havia formulat enigmàticament «si malum est, deus est».¹⁴ Sobretot, afegim, quan acompanya aquesta protesta la confiança que la justícia s'acabarà imposant, confiança que la història, abandonada a ella mateixa, no pot garantir, i encara menys quan es reclama per a tothom, fins i tot per als morts. Per això avui el compromís esperançat pels desfavorits de la història i a favor d'una societat *totalment* justa és, per a molts, el lloc privilegiat on es detecta Déu. Quan la *Gaudium et Spes* proclama que l'Església actual fa seus «el goig i l'esperança, el plor i l'angoixa dels homes del nostre temps, especialment dels pobres i tots els afligits» (n. 1), no ho fa només perquè Déu la situï allí, sinó perquè Ell mateix és allí. És un «lloc teològic».

En aquesta exigència ètica general té avui un relleu especial l'epifania de Déu en el *rostre de l'altre*, especialment del desvalgut, i en l'estremiment i la desinstal·lació que et produeix quan te'l mires de cara. Et situa

13. J.B. METZ: *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 180.

14. *S.c.Gentes III, 71*. Inverteix a consciència la pregunta habitual i justifica així aquesta inversió: «No hi hauria mal sense un ordre de bé i aquest no es donaria si Déu no existís.»

asimètricament a la seva mercè¹⁵ i en la impossibilitat de complir del tot amb ell, mentre situa l'altre en la possibilitat d'omplir-te en la mesura absoluta i gratuïta que el cor desitja per poder-se donar alhora del tot i amb tot el que té i el que és. «No és bo –diu sobre això Gesché– que els homes estiguin sols.»¹⁶ Hi ha d'haver, hi afegim nosaltres, un Tu absolut al qual un pugui dir què anhela i el que Ignasi posa en lllavis de l'assedegat d'amor: «Preneu, Senyor, i rebeu tota la meua llibertat...» Pressentir el tot i l'infinit (això és ser home) i tutelar-ho «des del fons» (això també ho és) només és possible invocant Déu, és a dir, la religió.

També el *llenguatge humà* adquireix avui caràcter teofànic. Antigament ja es deia que l'èmfasi amb què l'home afirma certes coses suposa la coafirmació d'un horitzó il·limitat de veritat que fa aparèixer Déu en l'«és» d'alguns judicis. Però més recentment es dóna atenció al llenguatge no tant per la coincidència entre la paraula i la realitat, sinó entre els que parlen, és a dir com a *praxi comunicativa*. Aquesta praxi viu de la presumpció d'una comunitat ideal de dialogants sense la qual no podríem parlar-nos amb sentit. Si aquesta comunió ideal, que alimenta cada acte de parla, pretén a més universalitat i solidaritat també amb els morts, està suposant Déu, fins i tot un Déu que els ressusciti.¹⁷ I no falten altres «remors d'àngels», com anomena Berger aquests símptomes de transcendència.¹⁸

15. Aquesta asimetria, que situa l'altre per sobre d'un mateix i supera així la racionalitat moderna que estableix la igualtat de tothom, la destaca E. LEVINAS: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977. Cf. E. SCHILLEBEECKX: *op. cit.*, p. 126-135.

16. A. GESCHÉ: «Pourquoi je crois en Dieu?», *La foi et le temps*, 18 (1988), p. 336. L'article és una eloqüent demostració *existencial* de com creure és raonable. N'hi ha un ampli extracte en castellà a *Selecciones de Teología*, 29 (1990), p. 83-92.

17. Cf. W. KASPER: *op. cit.*, p. 115s. Parlant del llenguatge no és possible silenciar que durant un temps, i per aplicar-hi el principi de l'estricta verificabilitat (Cercle de Viena), semblava condemnar al silenci, com a sense sentit, la qüestió de Déu. Però aquest principi es va quedar curt per al mateix Wittgenstein, com es pot veure en l'estudi de J. ALFARO: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 109-156.

18. P. BERGER: *Rumor de ángeles*, Barcelona, Herder, 1975.

La problemàtica innata de la religió

Després d'aquesta breu descripció de la religió, vull reprendre el nostre tema central, el de la seva *problematicitat*, i assenyalar-ne els motius.

El primer i principal prové de la invisibilitat d'Aquell a qui la religió fa referència, Déu. Perquè Aquest pugui ser entrevist cal remoure aquest fons de l'ànima que recobrim de superficialitat i despullar el cor de tot el que l'aferria i no li permet alçar els ulls més enllà. Però, encara que ho fes, no percebria Déu de seguida, perquè, com hem dit, no és una part del món, per excelsa que la puguem pensar, sinó un marc de captació de tot. Essent el més important, l'únic absolutament necessari («unum necessarium»), és a la vegada el que és menys perceptible en ell mateix. No és aquí o allà, sinó *en tot*, però només com a font sabuda en l'aigua que corre i canta ja lluny de la deu; com a horitzó darrer que dóna lloc i figura a tot però que no pot ser captat en ell mateix tret que se l'emplaci en un de més gran, que no existeix; com a llum que tot ho embolcalla però que només es detecta en els objectes i en l'aire que il·lumina.

És més: quan la religió afegeix que Déu és *totalment altre* sembla que es condemna al silenci com a única manera adequada d'accedir-hi. La paraula només intervindria per explicar el perquè i la densitat d'aquest silenci. Però, com entendre, d'altra banda, que el que és per antonomàsia el Transcendent sigui alhora l'Immanent, el més íntim a tot, «interior intimo meo et superior summo meo», com diu Agustí?¹⁹

Com podem explicar, a més a més, que allò que és suport de tota veritat i funda tota convivència i tot valor pugui provocar dubtes sobre la pròpia existència? Com es pot entendre que el més necessari sigui a mercè de la llibertat de reconèixer-ho i admetre-ho, que el més inqüestionable sigui el més qüestionat? Aquesta lògica desconcerta l'home. Aquest, quan sent a parlar de Déu, exigeix claredat, contundència, proves, miracles, «senyals del cel». Vol saber a què s'ha d'atenir, que és una manera d'immunitzar-se davant les decisions de la pròpia llibertat i, sobretot, davant una Llibertat major.

19. «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo», *Confessiones*, III,6,11.

Però potser el dubte més estès i més vehement davant la religió és aquell que, tenint ja pròxima la mort, va confessar Guardini que plantejaria a Déu mateix el dia del judici: el perquè de l'indicible dolor de la història, de l'enorme desampar en què aquest Déu, venerat com a omnipotència i amor, deixa el món i l'home.²⁰ Aquest per què que va ressonar en el Gòlgota i que no deixa de repetir-se.

La religió és alhora el més espontani i el més problemàtic. No és en va que té per nord el Misteri en persona. El que veritablement crida l'atenció, el que fa pensar, és que pervisqui de cap a cap de la història de la humanitat; aquesta pertinàcia de l'home, que, tot i no veure Déu, s'entesta a creure-hi.

Perquè el necessita? Ja hem vist que aquesta no és l'única raó.²¹ Els que creuen, saben molt bé el que creure en Déu comporta de renúncia a les pròpies il·lusions i com Déu es fa estimar per ell mateix. Ho saben, en qualsevol cas, els que creuen en el Déu que anuncia i al qual es lliura Jesús de Natzaret. Per tant, no era tan ingènua i normal, com de vegades pensem, la fe dels antics i dels nostres pares. Aleshores no faltaven ateus, per bé que estiguessin molt més mal vistos que avui, ni creients recalcitrants com Job, el Qohèleth. Creure és sempre, més enllà de tota plausibilitat sociològica, arriscar el salt sobre l'evidència i apostar cor i ment en l'aventura més audaç.

Les successives crisis de la religió

Es pot pressuposar que, si la religió és el que és més alt i més lliure, ha de ser també el més fràgil, el més exposat a la finitud i la culpabilitat humanes.²² De fet, hi ha hagut diverses desfiguracions i perversions religioses que han donat peixet i raons a la irreligiositat.

20. «Per què, oh Déu, els terribles i tortuosos camins de la salvació, el dolor dels innocents, la culpa?», citat per E. BIER: *Interpretation und Veränderung*, Paderborn, 1979, p. 132-133. Cf. J.B. METZ: «Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt», *Stimmen der Zeit*, 210 (1992), p. 311-320.

21. Sovint se sospita de l'objecte del destg com si aquest el produís, però pot ser exactament al contrari. De fet, ni l'amor a una persona o a la veritat les inventen; tan sols les troben. A. Gesché (*art. cit.*) fa una esmena a Freud i parla de la fe no com a *il·lusió* sinó com a *al·lusió*.

22. P. RICOEUR: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1970.

De totes, la més important és la *màgia*. D'ençà que el va conèixer, l'home ha mirat de fer-se amb aquest poder diví i sotmetre'l al seu servei per dominar els problemes de l'existència. La religió al servei de l'home, vet aquí què és la màgia. La referència i l'abandó a l'Altre invertits en interès propi. La religió pervertida en tècnica i Déu en instrument suprem. Tan aviat i tan d'arrel va patir la religió aquesta temptació que hi ha qui pensa que va néixer viciada i que tota ella no és sinó màgia, l'intent de supeditar Déu a la salvació de l'home. La qüestió és delicada perquè la religió realment promet salvació i l'home n'és un indigent nat; però posar-se l'home en primer lloc seria, si creu realment en Déu, blasfèmia o malaptesa. Les religions no sempre han caigut en aquest llaç subtil. Hi ha formes més pures i desinteressades de religiositat, en què Déu no és mitjà sinó fi en si mateix, i aleshores la salvació és el resultat, més que la pretensió del culte.

Una altra desviació clàssica és la confusió de Déu amb alguna de les seves *mediacions*. Precisament perquè no suporta la distància insalvable del Déu sempre gran, l'home tendeix a identificar-lo amb alguna de les teofanies (hierofanies) còsmiques o humanes en què ell, per la seva condició corpòria, necessita que Déu se li manifesti, i en què de fet li ha sortit al pas. Per això el risc de la divinització de les mediacions també és gran, inevitable, i per això la religió s'ha de sotmetre a una cura incessant de transcendència, que l'Antic Testament va traduir en la prohibició divina de les imatges de Déu. Saber-lo trobar en temples, llibres sagrats, ritus, turons, sacerdots, enartaments còsmics o estètics... i no confondre'l amb cap d'ells és decisiu per a l'autenticitat de la religió. Si no, aquesta entra radicalment en crisi.

En tercer lloc assenyalarem un punt que més que perversió és un difícil equilibri entre dues formes de comprendre i viure la religió: com a font d'estabilitat i com a impuls de novetat. Totes dues són induïdes per la divinitat, que, si d'una banda subjuga el caos primitiu sempre a punt d'erupció i crea així ordre, coherència, consistència i sentit, de l'altra, i des de la seva infinitud, desvela a l'home un horitzó il·limitat de possibilitats. La religió pot operar com el més conservador i com el més revolucionari. Sobre això, s'acostuma a parlar de religions *estàtiques*, que busquen sobretot remei a les angoixes de l'existència i destil·len una moral tancada i asseguradora, i religions *dinàmiques*, que generen

llibertat, audàcia i creativitat.²³ Totes dues poden adoptar, i ho han fet, formes esbojarrades, no contrabalançades, de religió, de manera que han motivat que aquesta es desacrediti i entri en crisi. Però amb això ja arribem als processos religiosos *històrics*. D'aquesta llarga, mil·lenària història, només puc esmentar-ne ara tres moments.

Primer, el que Jaspers va denominar «temps eix» (Achselzeit), cap al segle VI aC, quan un estremiment de transcendència va commocionar les religions i cultures xinesa, índia, iraniana, jueva i grega, provocant alhora, en el si de les comunitats nacionals on la religió vivia enclausurada, una emergència doble i contradictòria: la de l'individu, àvid de salvació radical i definitiva, i la de les grans religions universals, en què l'home és religiós perquè és home, no per pertànyer a una nació o a una altra. En aquest moment i en el fet que les religions que sorgeixen s'orientin en una direcció més estàtica o més dinàmica, més centrada en la naturalesa o en la història, més mística o més profètica, tenen una importància singular les grans *personalitats* religioses, aquests homes excepcionals que han sentit el *contacte* amb l'Origen de tot i que des de la «muntanya sinaítica» baixen als seus germans una «bona nova», que Déu ens alberga.

El segon moment, que com a teòleg cristià no puc passar per alt, és quan va tenir lloc «el cas de Jesús de Natzaret» (Lc 24,19), el que va esdevenir-se a la religió amb ell i la seva «bona nova», el seu «evangeli». Segons Bergson i d'altres, en aquest moment va arribar al cim el que la religió té de dinàmic.²⁴ I és que, hi afegim, la vinculació més radical a Déu es va donar la mà amb un compromís incondicional a favor de l'home. L'Altre amb majúscula i l'altre amb minúscula, sense confondre's, ja no es poden separar. Perquè Déu apareix en Jesús com a Pare, d'una manera tan absoluta i tendra alhora com mai abans no s'havia imaginat. Un Déu que des de la seva transcendència busca en la història l'home. El busca, n'espera i li ofereix, com diu Joan, viure «abundosamente», en plenitud (Jo 10,10). Per això comença alliberant-lo de tota mena de possessió i d'alienació i opta preferencialment, com es diu avui, pel més necessitat, el pecador, el pobre, el que es creia que tenia Déu en contra. A aquest home, un cop alliberat, el

23. H. BERGSON: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1962.

24. *Ibid.*, p. 228. Cf. J GÓMEZ CAFFARENA: «Religión», dins *Conceptos fundamentales de la pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 859-874.

convida a prolongar la seva activitat amorosa. En Jesús la dependència de Déu reverteix curiosament en creativitat benefactora i en llibertat sobirana davant tot el que no és Déu i pretén ser-ho: la llei, el poder, els propis fantasmes religiosos humans.²⁵

Jesús creu en Déu, «malgrat totes les evidències».²⁶ Hi creu fins i tot quan es troba abandonat per Ell a la creu. S'abandona al Misteri que l'abandona. *El deixa ser Déu i alhora l'invoca com a Pare*. D'aquesta manera realitza l'acte religiós per excel·lència, el que reclama literalment tota la vida. I, al mateix temps que consuma la religió, en critica la seva forma més habitual: la que pretén que Déu existeix per a l'home i no acaba de comprendre, o no vol fer-ho, que això és així si l'home deixa que Déu sigui Déu i accepta el seu misteri. En aquest moment crucial es descobreix a més que Déu no salva l'home traient-lo dels seus límits, sinó introduint-hi el seu Fill com un company en vida i en mort. I així es revela el que resulta inaudit: el «Deus semper maior» es manifesta «sub contrario», com deia Luter; com el Déu petit, històricament insignificant, el que els jueus rebutgen per impotent i els grecs per neci. Crist a la creu és alhora la inesperada consumació de la religió i la seva crisi més radical.²⁷ Per això la resurrecció és, abans que el compliment de l'anhel humà d'eternitat, el sí de Déu a aquesta actitud de Jesús i, per tant, la purificació radical d'aquest anhel.

No és estrany que la primera meitat d'aquest segle alguns teòlegs protestants (Barth, Bonhoeffer) contrapossessin fe i religió. La fe seria l'acollida de Déu tal com es revela, concretament en aquesta petitesa; la religió, per contra, seria l'intent titànic de l'home per assolir Déu, en particular des de les idees humanes de grandesa. Una contraposició forçada, violenta, que no ha resistit el pas dels anys, però que apunta cap al que dèiem del cristianisme com a crisi radical de la religió.

No és que, després d'aquesta purificació, la religió cristiana hagi quedat al marge de noves contaminacions (l'home finit i culpable sempre és a l'aguait sota el creient) ja sigui ideològiques, com en part durant el

25. Cf. A. TORRES QUEIRUGA: *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 90-107; W. KASPER: *Jesús el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 77-137; J. SOBRINO: *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991, p. 179-234.

26. A. GESCHÉ: *art. cit.*, p. 333.

27. «La nit de l'abandó de Déu» és el decisiu «Déu tot en tot». E. PRZYWARA: *Analogia entis*, Einsiedeln, Johannes, 1962, p. 171.

festeig amb l'hel·lenisme, que li va cedir universalitat i densitat ideològica a canvi d'historicitat, ja sigui polítiques, quan en la vinculació amb el braç secular va sacrificar la llibertat al prestigi i el poder.

La crisi moderna de la religió

Ara faig un gran salt en la història per arribar al present i a la probable raó principal de la crisi que el cristianisme, i en general la religió, travessen en els nostres dies. Em refereixo a aquest fenomen vast i complicat que s'ha anomenat *secularització* i que, en haver-se donat en l'època moderna, és estretament associat amb la *modernitat*. Això fa que molts suposin que la crisi religiosa actual sorgeix de la tensió incurable entre modernitat i religió i que, per tant, resulta impossible ser alhora modern i creient. I com que la modernitat es caracteritza per l'antropocentrisme, el pitjor seria la presumpció que s'ha d'escollir: *o Déu o l'home*. Aquesta alternativa suposa per a alguns el final de la religió, mentre que per als creients constitueix un error fatal, i la seva difusió la tragèdia més gran de la història moderna.

Ens perdríem en un mar d'opinions si intentéssim definir el que s'entén per secularització. A partir de l'etimologia (saeculum = món), podem començar assenyalant que secularització equival a mundanització i significa que el món s'ha de considerar només com el que és i no com un reflex o un símbol de Déu. Així s'esborraria aquell horitzó diví i s'extingiria la llum en què fins ara vivien els éssers. D'una manera més sociològica, Martín Velasco la defineix així: «Una societat secularitzada és justament una societat on allò que és ètic, espiritual, específicament humà, relatiu al sentit, s'ha després d'allò que és religiós i es pot desenvolupar al marge seu, sense dependre per tant de l'Església i els seus funcionaris.»²⁸ Seria com, fent un altre símil, un joc d'enfocaments i desenfocaments: abans la lent es centrava en Déu, amb el risc que el món es desdibuixés. Ara és exactament al contrari. I ho dic així perquè no es pensi que Déu desapareix de sobte. Hi és, però només quan el primer pla, l'home, el necessita com a rerefons que el realça. «La religió dintre els límits de la

28. J. MARTÍN VELASCO: *El malestar religioso de nuestra cultura*, op. cit., p. 110.

raó», proposarà Kant. Déu com un postulat imprescindible perquè l'acte moral de l'home assoleixi el bé màxim i la immortalitat que reclama; o bé perquè l'horitzó humà del pensament tingui la il·limitació deguda, l'única que li permet conèixer com a tal el que és il·limitat.

Però a la llarga aquest desenfocament de Déu i l'esvaniment simultani del qui el mantenia nítid i inconfusible, Crist, porten a preguntes com aquestes: per què aquest Déu?, per què pensar-lo com l'altre quan potser no és sinó la pròpia il·limitació de l'home?, no deu ser millor i més propi d'una humanitat adulta renunciar un cop per sempre al somieig d'un Pare infinit que ens manté permanentment acriaturats?, no deu ser la religió una mala consciència, fruit de l'evasió, la il·lusió o el ressentiment?

Podria semblar que la secularització i la modernitat desemboquen *inevitablement* en el rebuig de la religió, en un «no hi ha lloc per Déu». És així? Aquesta és una de les qüestions més apassionants i debatudes d'avui.²⁹ Hi ha dues teories sobre això. Una, potser la més estesa però no necessàriament la més rigorosa, diu que la secularització porta directament al secularisme (ateisme). Potser no pretén acabar amb ella, però deixa l'ànima eixuta per a la religió i la incapacita per a Déu.³⁰ L'altra conclou, al contrari, que la secularització és filla de la religió cristiana, fruit, extramurs de l'Església, de llavors evangèliques. ¿Que no secularitza Déu mateix el món quan en el Gènesi desdivinitza el sol, la lluna, el sexe i els redueix a simples realitats mundanes?, que no convida l'home, a continuació, a fer-se amb la terra?, que no el deixa després sol en el treball i en la creu sense alleujar la solitud amb miracles i recompenses?, no és fins i tot normal que Déu, si no forma part d'aquest món sinó que n'és el fonament i l'alè transcendents, estigui present sense deixar-se veure i actuï fent actuar?, no prefereix homes adults, lliures, creadors?, no posa la seva glòria, com diu Ireneu, en el fet que l'home tingui vida?³¹

29. P. VALADIER: *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander, Sal Terrae, 1990; J. MARTÍNEZ CORTÉS: «Secularización», dins *Conceptos fundamentales de la pastoral*, op. cit., p. 925-936; J. MARTÍN VELASCO: op. cit., p. 16-32, 149-165.

30. Amb aquesta fórmula vull suggerir el contrast d'aquesta visió a-tea de l'home amb la de Tomàs d'Aquino, que el defineix com a «capax Dei» (cf. *S.Th.*, III, q.4, a.1, ad 2; *De Veritate*, q.22, a.2, ad 5); K. Rahner diu: «Pròpiament, l'home només existeix com a home quan diu "Déu", almenys com a pregunta, com a pregunta que nega i és negada» (*Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, p. 70).

31. *Adv. Haereses*, 4,20,7.

Aquest reguitzell de preguntes correctes no obliga, però, a batejar la secularitat i a considerar-la la filla moderna de l'Església, el fruit madur del cristianisme. Fer-ho seria tan extremós com declarar-la el gran enemic. Històricament les coses han estat més complexes. Va fomentar en bona mesura la secularització el fet que la religió, en comptes d'unir els homes, els enfrontés en guerres fraticides, en «guerres de religió». Si aquesta els separava calia organitzar la convivència sobre altres fonaments: la raó, la llei natural o, si això també resultava controvertit, el consens, ni que fos de mínims. Per tant, la secularitat no neix tan a favor de la religió; neix també en contra seu, acusant-la de no haver sabut fer front a la nova situació moderna de llibertat, de «llibertat religiosa».

No és menys greu el retret que es fa a la religió perquè s'ha vinculat en excés al poder establert, fent creure que Déu dona l'última legitimació i suport a moltes de les coses de què l'home modern mirava d'emancipar-se: dogmatismes, injustícies, raons sense raó. Només a contracor, a remolc dels esdeveniments, en bona part perquè aquests comportaven una pèrdua de poder i de prestigi social, la religió cristiana va anar acceptant el nou clima de llibertat en què naixia la il·lustració moderna, donant a entendre així que també ella afavoria l'eslògan fatal: o Déu o l'home (modern). Tot el que això ha pogut suposar de desprestigi per a l'Església és poc comparat amb el mal causat a la imatge de Déu i a les moltes persones temptades de no creure o de deixar de fer-ho.³²

La modernitat va néixer, probablement, del cristianisme, però entre esquinçades i pena. Potser és que tot neix així? Va néixer, si no amb mala consciència (que no es pot excloure del tot perquè la joventut peca de petulant, d'irrespectuosa i d'una mica demolidora), sí amb consciència errònia del que era Déu i la relació amb Ell. I va néixer amb la ingenuïtat de no barrinar el que Nietzsche sí que va entreveure: la tragèdia que significa «matar Déu».³³

32. L'Església entona el seu «mea culpa»: *Gaudium et Spes*, n. 19.

33. Crida l'atenció la despreocupació amb què hi ha qui parla d'aquesta desaparició de Déu de l'horitzó humà, si es compara amb el patetisme amb què s'expressa, sobre el que anomena «el més gran esdeveniment modern», el mateix Nietzsche a *La Gaia ciència*: «On és Déu?... Nosaltres l'hem matat... Com vam poder buidar el mar?, qui ens va donar l'esponja per esborrar l'horitzó?, què vam fer en separar la terra del seu sol?... On anem?» Vegeu-ne un comentari a J. ALFARO: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, op. cit., p. 79-95. Filòsofs més recents també han advertit la suprema serietat d'aquesta qüestió; cf. J. VIVES: «Dios en el crepúsculo del s. XX», *Razón y Fe*, 223 (1991), p. 467-479. Vegeu una lectura teològica d'aquesta «mort de Déu» a E. JÜNGEL: *Dios como*

No es pot silenciar que la secularitat és alhora un procés complex d'idees, transitat només per minories privilegiades (i potser una mica rebels), i un ampli fenomen de masses provocat, més que per impulsos del pensament, per un seguit de factors tan poc teòrics com ho poden ser el canvi social profund i accelerat, la urbanització, l'elevació del nivell de vida i la nova organització del treball. Cosa que ens obliga en part a contrarestar el que dèiem més amunt de l'arrelament de la fe dels nostres avantpassats i a preguntar si, des del moment que s'ha diluït tan massivament, no deu ser que tenia també bastant d'hàbit social.

El Concili Vaticà II

En aquest punt cal situar el Concili Vaticà II i el seu paper en la crisi religiosa moderna, en concret la cristiana. ¿Deu ser exagerat dir que va pretendre, abans que res, acabar amb aquest conflicte o malentès entre modernitat i religió? Per a això va fer seu el goig i la tristesa dels homes d'avui, i encara més: també la manera com aquests els viuen i expressen, és a dir, la cultura actual. Va intentar transvasar-s'hi sense perdre identitat.

Una inculturació profunda i crítica a la vegada. Perquè el cristianisme es modernitzava mentre anava desarticulant aquella alternativa (o Déu o l'home). Per tal d'arribar al fons de la qüestió no es va eludir la paraula emblemàtica de la modernitat: *autonomia*. En el nostre context l'autonomia expressa que el món té la seva raó de ser, les seves lleis i valors, el seu futur, sense haver-los de demanar a Déu. És així, diu el Concili. Fins i tot el que aquesta mentalitat ha produït de progrés humà autèntic és bo i ben vist per Déu, que no només ho sanciona, sinó que era ben a la vora encoratjant l'esforç, tot i que l'home modern no ho sabés o ho negués.³⁴ Com a Creador autèntic que és, va dotar la seva creació de consistència i dinamisme, i la va fer capaç d'autoabastar-se, autoorganitzar-se i evolucionar. Per això no és *al costat* de l'home, disputant-li

misterio del mundo, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 67s.

34. *Gaudium et Spes*, n. 34. De l'autonomia en parla el n. 36. Sobre la relació entre la fe en la creació i el desenvolupament tècnic, cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA: *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 117-118.

gelosament parcel·les de realitat, sinó *dintre* seu, fent-lo a la seva imatge, és a dir, creador.³⁵

La religió havia entès aquesta omnipresència com a immediata i veia Déu o els seus àngels en tot fet insòlit, alhora que llegia els relats religiosos de la creació del món com si en fossin descripcions científiques. És cert que la teologia ja deia des de temps antics que Déu no actua com la primera de les baules de la causalitat intramundana, sinó que causa la cadena sencera i n'activa l'activitat, en cap manera la suplanta. Però aquesta teologia va néixer en una època anterior a la revolució industrial i tècnica, i concebia el món com creat al principi i bàsicament conclòs. No podia ni imaginar com pot haver-lo fet Déu d'obert i sense acabar, i que lluny que pot anar, alliberant i capacitant l'home perquè continuï creant-lo amb Ell.

Si l'home pietós, amb fervor impacient i un bri d'angoixa, buscava en el món buits per a Déu, Aquest es replegava a la seva zona transcendent i deixava que l'home els indagüés i ocupés. Volia que l'amor, el treball, la bellesa, valguessin per ells mateixos, sense que Ell els garantís des de fora; ho feia molt més profundament només creant una realitat que té sentit en ella mateixa, que és coherent, explorable, prometedora.

Així, replegant-se i donant lloc a la seva creació, és com Déu és Creador, és Déu, i vol ser lloat i estimat. Però aquest replegament no és abdicació, ni el retir jubilació. Al contrari, és la manera més velada però més decisiva d'actuar: com a sentit últim, que funda el que les coses tenen en elles mateixes i només emergeix quan la pregunta assoleix el nivell transcendent: per què hi ha ésser i no no-res?, per què aquest món és com és, si podria haver estat diferent?, per què no és cadòtic sinó investigable i coherent?, per què la vida, i en concret la vida humana, és capaç de preguntar per ella mateixa i desviure's, i anhela sobreviure's?, per què l'home «sobrepassa infinitament l'home»? per què són possibles actes d'adoració i abandonament il·limitats, que desborden per endavant tot referent còsmic i humà i sense els quals l'home no esgotaria les possibilitats de creure, esperar i estimar? Per això conclou el Concili que, sense Déu com a sentit darrer, la vida humana minva i empal·lideix.³⁶

35. Sense reduir a aquest significat la cèlebre descripció bíblica de l'home com a «imatge de Déu» (Gn 1,27), és indubtable que l'inclou, com ho indiquen els versos següents.

36. *Gaudium et Spes*, n. 36. Cf. A. BENTUÉ: «Racionalidad científica y teología», *Teología y vida*, 33 (1992), p. 255-267. Es pot veure com coneguts científics no arriben a aquest nivell a J.L. RUIZ DE

Autonomia sí, però limitada, com l'home mateix, no infinita. Dependència última de Déu, que no sotmet ni acovardeix, sinó que eixampla i allibera. I que per això no és heteronomia, sinó *teonomia*, reconeixement d'un marc previ d'infinitud i alteritat que obre incessantment l'home i el treu del seu capficament (*ensimismamiento*) i ridiculitza la seva adoració dels ídols.

L'eslògan que la religió moderna oposa al de la modernitat increient diu: *amb Déu l'home és més*. Eslògan i repte, no només a la increença, sinó a la mateixa fe. Perquè només pot ser convincent si el verifica la vida privada i pública dels que creuen. Potser aquesta seria avui la millor prova de l'existència de Déu i de la veritat de la religió: la forma religiosa de viure proporciona realment més vida, vida en plenitud.

Mentrestant, la modernitat reconsiderava molts dels seus pressupòsits i mètodes. Ni el «jo» del «penso, per tant existeixo» de Descartes és el subjecte exacte de la vida humana, ni el seu tarannà dominador del món és presentable vistos, entre d'altres, els desastres ecològics que provoca,³⁷ ni la raó és tan autònoma. S'alimenta d'un horitzó de veritat que ella no crea sinó que l'investiga, i només és productiva en un àmbit d'exigències ètiques que tampoc inventa i que la desborden sempre, en concret aquest ideal modern d'una societat universal de reciprocitat absoluta. Arrela en la història que la precedeix i apunta, enllà d'ella mateixa, a una totalitat de sentit que mai no assoleix. Per això ja no es parla més de la Il·lustració, sinó de la «Dialèctica de la Il·lustració»,³⁸ que té molt en compte els límits d'aquesta raó i, tot i no creure en Déu, sent «nostàlgia del que és totalment altre».³⁹

Per tant, es podria ser modern i creient. Passa, però, en aquesta història imparabile, que la modernitat no només revisa les seves bases sinó que en rebutja algunes, i dóna lloc a la *postmodernitat*. Sense entrar en el debat ara per ara obert sobre si aquesta marca una nova època

LA PEÑA: «Dios y el cientifismo resistente», *Salmanticensis*, 39 (1992), p. 121-147.

37. Cf. L.M. ARMENDÁRIZ: «El hombre, imagen de Dios, en el contexto de la crisis ecológica», *Estudios Eclesiásticos*, 67 (1992), p. 289-308.

38. Títol de l'obra de Th. W. ADORNO i M. HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

39. Cf. VV.AA.: *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 67-136. Horkheimer hi diu: «Cada vegada estic més convençut que no s'hauria de parlar d'anhel, sinó de por que Déu no existeixi.»

cultural o és només una fase radical de la modernitat, diguem només què pot suposar per al tema que ens ocupa.

Si, com s'acostuma a dir, un dels seus pares és Nietzsche, que va anunciar la mort de Déu, no podem fer-nos gaires il·lusions que pugui suposar un alleujament en la crisi religiosa actual. Més aviat l'aprofundirà. En efecte, la postmodernitat es distancia d'aquell projecte d'universalitat, d'aquelles paraules totals (sentit de la història, humanitat, llibertat, justícia...) amb què la modernitat volia omplir el buit deixat per Déu, però que preservaven una càrrega d'absolut que permetia a Déu reaparèixer-hi. Ara la religió es quedaria sense Déu i sense els seus suports moderns.

Però com que aquest tedi de l'Absolut es deu en bona part al fet que la modernitat no ha complert les seves promeses, la postmodernitat neix emetent indirectament un missatge religiós important: «l'home emancipat no arriba a suplir Déu»; quan ho ha pretès, dues guerres mundials, i més a menor escala, l'amenaça atòmica i el desastre ecològic l'aparten del pedestal. Però aquesta conclusió no reconcilia la postmodernitat amb Déu, sinó en tot cas amb els límits humans acabats de redescobrir, amb la fragmentarietat radical del pensar, l'estimar i l'obrar humans, i per viure'ls amb malenconia o amb gaudi, com l'única herència que toca a l'home.

Hi ha qui pensa, en canvi, que aquesta proscripció de l'Absolut s'assembla no poc a la prohibició de les seves imatges en l'Antic Testament, i que aquest redescobriment dels límits no és sinó la reconquesta de la finitud, del valor i el gust del que és petit, de l'alegria desinhibida, de la corporeïtat... és a dir, de la «creaturitat».⁴⁰ Amb aquesta negació de l'Absolut en la història, ¿no tenim el camp lliure per tornar a pensar el món com a món i Déu com «el totalment altre»?

Tornarem sobre això, però abans s'ha de deixar constància que la modernitat ha engendrat un altre fill bessó, que no s'assembla en res a l'anterior: una nova, puixant i multiforme onada de religiositat. L'home no es resigna tan fàcilment a aquesta desemparança última a què la modernitat, si més no sociològica, el condemna en privar-lo de l'Únic

40. Cf. J.M. MARDONES: *Posmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988; B. FORTE: *¿Qué sentido tiene hablar de Dios hoy? La palabra cristiana entre postmodernidad y reverso de la historia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988, p. 137-157; L.M. ARMENDÁRIZ: «Modernidad, posmodernidad y teología», *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao, Mensajero, 1990, p. 425-429.

que pot evitar que la seva vida es redueixi a uns pocs, i de vegades miserables, anys. Aquest clam per Déu és alhora un crit a favor de l'home i de la seva transcendència.

No és que aquest renaixement històric de Déu acabi amb la increença. Entre altres coses perquè aquesta encara hi és i la secularització no s'atura. La religió faria mal fet de desdir-se del seu diàleg amb la modernitat i oblidar el que en va aprendre. Si no, caurà en el fonamentalisme i el descompromís social, i aquest gran anhel de Déu, que despunta, serà titllat una vegada més d'alienant i il·lusori. Per això és molt important que Déu, en aquest moment que torna a ser anhelat, no caigui del tot sota la llei del desig i la necessitat, sinó que sigui al mateix temps buscat com el totalment altre i estimat per ell mateix. Només així serà Déu, i només així la religió sobreviurà, desbordant fins i tot la modernitat il·lustrada que encara el pensava massa en funció de l'home.

En el moment precís que modernitat i postmodernitat es confabulen per fer innecessari Déu com a explicació o anhel immediat de la realitat, ¿no estan preparant, ben a desgrat seu, el terreny a una religió potser no de l'*eros* però sí de l'*àgape*, és a dir, de la *gratuitat*? Déu, en crear l'home, inicia un moviment d'amor sense altra finalitat que la d'autodonar-se. No deu voler ser estimat de la mateixa manera? No serà del tot possible perquè la creatura gravita necessàriament cap a Ell, però quan Déu es dóna i es retreu, quan s'anuncia i s'oculta, està provocant la gratuïtat de l'home. Vol ser alhora allò més desitjat i allò més lliurement estimat. I també l'home ho vol. Diu Gesché: «Moltes coses em poden ser imposades..., però em sembla que em seria difícil suportar que Déu ho fos.»⁴¹

L'evangelí inicia l'home en aquesta gratuïtat quan, a exemple de Déu, el convida a fer seure a la seva taula els qui no li podran tornar la invitació, també a donar la capa al qui demana la túnica, a estimar els enemics. I, ¿no deu ser la gratuïtat la forma de vida de què l'home modern, enfitat de racionalisme, de cultura tècnica, calculadora i utilitària, té fam?, no deu ser també la gratuïtat el que pot treure de si i dels seus límits el postmodern?, no deu ser la gratuïtat el que pot desmuntar definitivament la sospita que la religió és il·lusa i interessada?, no podria

41. A. GESCHÉ: *art. cit.*, p. 320. Cf. J.A. MARTÍNEZ CAMINO: *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992; hi mostra la coincidència entre el problema de Déu i el de la llibertat.

acabar amb la indiferència, amb aquesta insensibilitat cap al diví que tant desconcerta el creient?⁴² La gratuïtat pot introduir en la seva vida la preocupació per l'altre i potser, a través d'ell, per Déu, i pot explicar en part el fet mateix que hi hagi indiferents. Déu no imposa la seva presència. Ell dóna a tots els homes el món perquè el comparteixin i en gaudeixin, però brinda als qui ho vulguin la benaventurança ulterior de conèixer-lo a Ell i gaudir d'Ell.⁴³

És l'hora de tornar a la nostra qüestió central (la crisi religiosa) i treure'n conclusions. Sense voler ser optimista de totes passades i sense canonitzar la modernitat, i lamentant que a tants homes els hagi fet difícil creure, voldria preguntar: aquest crepuscle de Déu a què hem assistit, ¿no deu haver estat també un alliberament de croses provisionals, d'impureses màgiques, de mediacions absolutitzades, de súpliques i anhels egoïstes... que adulteraven la religió? Tendeixo a pensar que sí; que la crisi religiosa actual és, o pot ser, un *grosol* del fet religiós, que ens situa no al capvespre sinó davant una nova albada de la religió; d'una religió en què Déu sigui realment el que és i l'home acabi essent el que Déu n'espera: un fill adult, lliure, que gosa aventurar-se a explorar sense prejudicis ni inhibicions el seu propi ésser i el del món.

Amb la mateixa convicció afegeixo que, perquè aquest home no perdi de vista Déu, perquè continuï vivint en el seu horitzó i sota la seva llum enmig de la intempèrie religiosa on el món actual el situa, necessitarà una sòlida incardinació en un grup de fe, en una Església i en les seves formes concretes de creença i de culte.⁴⁴

Però ni això no serà prou. La dispersió enorme en un món secularitzat requerirà, com a contrapès, una intensa concentració de la relació amb Déu. No n'hi haurà prou amb l'oració de petició, ni tan sols amb la d'acció de gràcies. S'utilitza sovint, com una cita obligada en tot pronòstic de la religiositat que ha de venir, la frase de Rahner: «El cristià de demà,

42. Cf. P. VALADIER: *op. cit.*, p. 37s; J. MARTÍN VELASCO: *El malestar religioso de nuestra cultura*, *op. cit.*, p. 81-100; J. GÓMEZ CAFFARENA: *Raíces culturales de la increencia*, Santander, Sal Terrae, 1988, p. 35-46.

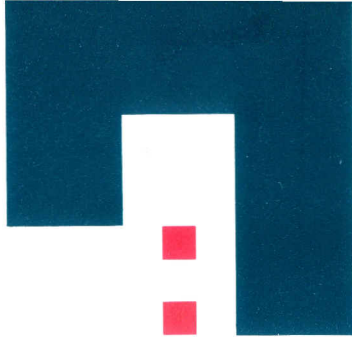
43. «Un desinteressat invent diví», comenta E. SCHILLEBEECKX: *op. cit.*, p. 98.

44. Fins i tot els que adverteixen del perill que aquesta pertinença eclesial generi noves crisis de fe, mantenen que la comunitat és el lloc ineludible de la creença; cf. J. MARTÍN VELASCO: *op. cit.*, p. 293-319; E. SCHILLEBEECKX: *op. cit.*, p. 237-285; A. TORRES QUEIRUGA: *El cristianismo en el mundo de hoy*, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 15-30.

o serà *místic* o no serà cristià.⁴⁵ Aquí no s'ha d'entendre per mística una sèrie de fenòmens extàtics espectaculars, sinó una experiència de Déu tan forta com la del seu silenci, una forma d'oració que, integrant totes les mediacions històriques i tots els compromisos ètics, els transcendeixi i arribi al *contacte* summament personal amb Déu, del qual derivi una certesa incommovible de salvació, una reconciliació amb tot, un goig transcendental unit a la compassió amb tot dolor i inhumanitat i al desig fervent i eficaç d'acabar amb ells, és a dir, una *connaturalitat amb aquest Déu*.

Aquesta proximitat a Déu ha suposat sempre per als místics un pas pel *no-res*, que tampoc no s'estalviarà el creient d'avui i de demà. El no-res dels gestos de gratuïtat en què deixa que l'altre pugui amb ell, el no-res de les mil despulles a què el sotmet la vida i el convida el cristianisme, el no-res de la pròpia mort, i el mateix no-res de la mort de Déu, és a dir, del seu silenci i insignificança històrica. Tot això, viscut en l'oració, serà el llindar d'aquella *experiència immediata* de Déu que caracteritza la mística. Sense sentir Déu com la cosa més real que existeixi, serà difícil mantenir la fe i, encara més, temptar a creure.

45. *Schriften sur Theologie*, XIV, Einsiedeln, Benziger, 1980, p. 375; cf. també K. RAHNER: *Experiencia del Espíritu*, Madrid, Narcea, 1977; A. ALVAREZ BOLADO: *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada*, Santander, Sal Terrae, 1992.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret