

Q U A D E R N S  
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



---

# La crisi de la cultura religiosa

---

SALVADOR CARDÚS – LLUÍS DUCH

---



(34)

1996



Q U A D E R N S  
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



---

**La crisi de la**

---

**cultura religiosa**

---

SALVADOR CARDÚS

---

LLUÍS DUCH

---



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL  
CRISTIANISME I CULTURA

València, 244, 2n  
08007 BARCELONA

*Editorial Claret*

Primera edició: octubre de 1996

Editorial Claret, S.A.U.  
Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona  
Imprès a Edim  
Badajoz, 145-147 - 08018 Barcelona  
ISBN: 84-8297-094-1  
Dipòsit Legal: B. 38.724-1996

## ÍNDIX

<i>Presentació</i> . . . . .	3
SALVADOR CARDÚS	
<i>Situació actual de la cultura religiosa</i> . . . . .	5
Presentació . . . . .	5
Les qüestions prèvies . . . . .	5
Bases per a pensar la situació actual . . . . .	7
Descripció de la situació actual . . . . .	10
Elements per a un debat sobre la cultura religiosa . . . . .	12
LLUÍS DUCH	
<i>Funció de la cultura religiosa</i> . . . . .	15
Introducció . . . . .	15
1. Cultura i polifacetisme humà . . . . .	17
2. La religió com a acció comunicativa . . . . .	22
3. La Cultura Religiosa com a acció pedagògica . . . . .	27
4. Algunes consideracions teològiques . . . . .	28
5. Conclusió . . . . .	30
Bibliografia . . . . .	33

## PRESENTACIÓ

Per a una entitat com la Fundació Joan Maragall, que considera motor de la seva activitat el binomi fe-cultura, forçosament havia de ser central el debat sobre la cultura religiosa i la seva presència problemàtica en la societat contemporània. El Patronat de la Fundació ha expressat, sempre que n'ha tingut ocasió, la seva preocupació per aquest debat, que, en conseqüència, ha estat també present, indirectament, en bona part de les seves publicacions. Sovint, però, aquesta preocupació no traspassa l'àmbit intern de la mateixa Fundació. Amb la voluntat de fer un pas més, doncs, el mes de juny de 1995 va convocar diversos especialistes a una jornada de reflexió a porta tancada dedicada explícitament a la crisi de la cultura religiosa.

El tema de fons és aquest: ¿és possible comprendre i viure la cultura occidental, en el nostre cas la catalana, sense un mínim de coneixement del cristianisme? Es tracta de saber si des d'un punt de vista cultural i laic totes les persones necessiten conèixer el nostre passat religiós per a viure en profunditat el nostre present. Creiem que la nostra resposta ha de ser afirmativa. Posaré alguns exemples per demostrar-ho. No és possible visitar el Museu Thyssen sense conèixer molts elements de la Bíblia (la creació, Moisès, els profetes, Jesús, els apòstols, etc.); les pintures romàniques del MNAC esdevenen completament impenetrables sense conèixer els orígens del cristianisme i la vida religiosa medieval. Una catedral o la mateixa Sagrada Família poden resultar gairebé un monument incompreensible si no els situem en el seu context. La música de Bach, entre moltes d'altres, ¿es pot assaborir sense coneixements religiosos? ¿Qui pot visitar Roma des de la ignorància? ¿Es pot acceptar culturalment que els professors de llatí de les universitats ja no puguin proposar traduccions de textos llatins d'autors cristians perquè els estudiants ja no entenen el seu transfons doctrinal? Els exemples es podrien multiplicar indefinidament.

La progressiva ignorància religiosa de la societat catalana és fruit de molts factors. Es tracta d'un fenomen molt complex relacionat amb la ruptura dels canals de transmissió dels continguts de la fe, a les famílies, als mitjans de comunicació, a les escoles, etc. També té a veure amb la crisi de la tradició: sense tradició, que no s'ha de confondre amb tradicionalisme sinó que implica recreació, no hi ha ni projecte ni

capacitat crítica. Es tracta també d'una actitud bastant estesa de rebuig sistemàtic i indiscriminat de tot allò que té a veure amb l'àmbit religiós. Tot i que el problema és molt més complex i ampli, té molta importància l'apartat de l'ensenyament de la religió a l'escola. Les declaracions recents d'alguns responsables ministerials han donat lloc a una polèmica en què s'ha barrejat tot. Crec que tots els escolars haurien de tenir una informació religiosa suficient per poder viure amb dignitat cultural. Aquesta proposta no és ni de dretes ni d'esquerres, ni de centre. És, simplement, de sentit comú. No és, ni s'ha de veure, com una manera de recuperar espai de poder per part de l'Església, sinó l'expressió d'una certa tristesa i d'unes ganes de contribuir al bé comú. En aquesta mateixa línia el Concili Tarraconense demanà que "els alumnes de tots els nivells educatius no universitaris rebin la deguda informació sobre el fet religiós i la cultura cristiana i sobre la seva incidència en la història, l'art i els costums del nostre país" (n. 11).

Han de posar-se a un nivell diferent els mitjans que les administracions proposin amb l'objectiu d'assolir una bona cultura religiosa. Uns poden voler que els coneixements s'imparteixin dissolts en totes les assignatures (molts hi veuen l'inconvenient que, de fet, es fa poc i malament). Altres voldrien una assignatura de cultura religiosa no confessional obligatòria per a tots (molts posen l'objecció que la supressió d'una matèria religiosa opcional i confessional va contra els Acords Església i Estat). Un tercer grup s'inclinaria per conservar l'assignatura de cultura religiosa confessional (com fins ara), però amb un real valor acadèmic, i crear una assignatura alternativa d'igual valor acadèmic sobre "cultura religiosa no confessional" obligatòria per a tots els qui no optessin per la confessional. Jo, personalment, m'inclino per aquesta tercera opció perquè no provoca conflictes institucionals i dona una solució raonable al problema.

La jornada de reflexió de la Fundació s'inicià amb dues ponències a càrrec de Salvador Cardús (sobre la situació actual de la cultura religiosa) i Lluís Duch (sobre la funció de la cultura religiosa, socialment i a l'escola). Es presentaren també tres comunicacions: Àngel Castiñeira (sobre la crisi del sentit, la cultura i la religió), Francesc Riu (sobre la regulació de la formació religiosa escolar) i Llum Delàs (sobre les vivències de la pastoral universitària). El present Quadern recull les dues ponències.

ANTONI MATABOSCH

## SITUACIÓ ACTUAL DE LA CULTURA RELIGIOSA

*Salvador Cardús i Ros*

### **Presentació**

Com que no sóc un expert en la qüestió que es debat, ni des d'un punt de vista teòric ni pràctic, he de situar la meua reflexió, necessàriament, en un terreny conceptualment especulatiu, de tempteig, i només puc proposar una anàlisi de la realitat sobretot de tipus intuïtiu. Aquest punt de partida té l'avantatge de suggerir una mirada més arriscada sobre el tema de la cultura religiosa, i per tant, si s'encerta el camí, permetrà traspasar alguns dels tòpics amb què observem la mateixa realitat social. I té l'inconvenient, és clar, que allò que s'afirma hauria de ser passat, posteriorment, pel sedàs de la crítica, fins a dotar les tesis sostingudes del rigor que és exigible a una perspectiva pròpiament sociològica. Cal llegir aquestes ratlles, doncs, amb prou llibertat d'esperit com per acceptar les provocacions que pugui fer al pensament ordinari, i amb prou reserves com per no oblidar que tenen un caràcter exploratiu, provisional.

### **Les qüestions prèvies**

Com sol passar en la majoria -si no tots- dels debats d'actualitat, la discussió del tema proposat només és possible i fins i tot apassionada mentre ningú no es demani de què s'està parlant. En el cas de la crisi de la cultura religiosa, és igual. Tothom sap "més o menys" de què parlem, però no "exactament" de què es parla. I no es tracta pas de si es disposa de dades estadístiques i d'informació precisa i de fiar sobre

les proporcions de la catàstrofe que obliga a la reflexió, ja que aquestes dades no ens resoldrien, sinó que accentuarien, l'obstacle fonamental: què entenem per cultura, i en particular, per religiosa.

Com a exemples de la dificultat de què parlo, suggereixo alguns interrogants. Valdria com a cultura religiosa la relativa als coneixements sobre l'art o la música d'origen religiós? O bé, on posaríem els coneixements lligats a l'esoterisme: la bruixeria, el tarot, l'astrologia, l'espiritisme... que omplen pàgines de diaris i que es venen amb èxit a les llibreries? I, encara, tot i que ja sé que ara no hem de parlar d'això, és que seria desencertat plantejar la qüestió de la cultura religiosa posant-la en relació amb el paper de l'esport en la nostra societat, amb el seguiment devot dels resultats de la NBA, (la lliga nord-americana de bàsquet), amb el paper mític i simbòlic dels seus jugadors, amb el sistema de valors que transmet, amb els mecanismes d'adhesió afectiva en què es fonamenta, amb el seu paper en la configuració de la identitat personal dels seguidors, etc.? I això per no parlar de fenòmens com la música rock, i d'altres no tan populars però no menys interessants, que relativitzarien moltíssim alguns supòsits dels que se solen utilitzar per explicar la crisi de la cultura religiosa específicament catòlica.

Tampoc no em semblaria fora de lloc, encara que no ho puc fer jo mateix per manca de coneixements, reflexionar sobre l'estat de la cultura religiosa en d'altres períodes històrics. Vull dir que la concreció d'uns sabers religiosos en uns coneixements formals generalitzats entre els fidels no deu ser pas massa antiga. Quina era la cultura religiosa de la majoria de la gent que no sabia llegir ni escriure fa poques dècades? O quina mena de coneixement és el que s'aconseguia amb l'estudi memorístic d'un catecisme com el que generacionalment vam haver d'estudiar? Al capdavall, per parlar de crisi convé saber de quin estadi previ es parteix, per tal de fer-ne una comparació i poder-ne detallar els canvis més significatius.

Tot plegat, moltes preguntes encara sense resposta. Tanmateix, el fet de no encallar-m'hi ara, no significa que les abandoni del tot. Aquestes preguntes seran presents, com una mena de marc de referència imprecís que, tot i seguir avançant en la reflexió, ens recordaran que aquesta crisi de la cultura religiosa que diu que ens preocupa és un pressupòsit que tan sols accepto provisionalment —i que hauria de ser susceptible de ser revisat al final— per tal de poder respondre la qüestió plantejada



per la Fundació Joan Maragall, ella mateixa fonamentada en la necessitat imperiosa de donar una resposta a aquesta presumpta crisi.

## **Bases per a pensar la situació actual**

No em veig amb cor de parlar de causes de la crisi de la cultura religiosa. Les que se solen adduir, o solen ser massa genèriques (la crisi de valors, la secularització de la societat...) i llavors ho expliquen tot, o són massa concretes (la desaparició de l'ensenyament de la religió a l'escola...), i llavors hom pensa si no són explicacions ad hoc, fetes a mida, i que són merament tautològiques. Per tant, prefereixo posar uns accents en els condicionaments que considero més rellevants de la situació que analitzarem. Es tractaria de fer una mena de caricatura de la realitat que s'observa que assegurés que, malgrat la brevetat d'una exposició sintètica, s'obté una bona relació entre la informació disponible i la mínima precisió exigible. En particular, posaré tres accents:

- 1. No som tant en un procés de secularització i un pluralisme reflexius, com en un estadi de religiositat indiferent i passiva.*

Massa sovint es presenta el procés de secularització i el pluralisme actuals com a resultat del procés de desencantament. Se sol contraposar, doncs, la situació de predomini d'un catolicisme mal anomenat socio-lògic, amb una situació més madura de predomini de la raó. Doncs bé, potser caldria revisar si aquesta percepció de la realitat no està massa condicionada per un esbiaixament intel·lectualista, propi dels qui reflexionen sobre aquesta mena de qüestions. Des del meu punt de vista, l'actual situació queda més ben descrita per l'existència d'una creença religiosa diluïda, sense uns perfils teòrics o doctrinals ben dibuixats. Aquesta creença seria perfectament compatible amb l'aparició d'un interès esporàdic i intermitent pel fet religiós, documentable empíricament per l'atenció que susciten determinats programes televisius, o certs èxits editorials. En tot cas, sembla com si sovint faltés l'impuls que permetria passar d'una religiositat en hibernació a un interès religiós ben viu. I sigui com sigui, és clar que el comandament a distància que

permetria aquest pas del *stand by* a l'*on*, per fer servir terminologia electrònica, no és a mans de la institució eclesial.

En la percepció excessivament dramàtica d'una religiositat hivernada, penso que hi pesa molt aquesta idea difosa amb èxit, sobretot l'últim quart de segle, en el catolicisme que coneixem, que diu que cal aspirar a arribar una religiositat necessàriament reflexiva, construïda sobre una sòlida base intel·lectual. Així, gairebé s'equipara la fe madura amb una formació teològica crítica o bé amb la pertinença a una certa militància parroquial. Aquesta percepció crec que té tres falsos peus: el supòsit erroni d'un passat en què al predomini absolut d'una determinada concepció del fet religiós li correspondria un predomini absolut d'una consciència religiosa igualment monolítica. I em temo que una cosa ha estat el predomini sociopolític d'una institució com l'Església, i una altra que aquest poder es tradueix en consciència individual i reflexiva. En segon lloc, en el catastrofisme per la ignorància religiosa, hi ha aquell esbiaixament propi de l'expert que projecta la seva pròpia modalitat d'experiència religiosa en l'observació dels comportaments generals i, és clar, no s'hi veu reflectit. Tercerament, se sol tenir poc present que l'estat habitual de la consciència en l'experiència de la vida quotidiana és, precisament, el de la indiferència que proporciona el món donat per descomptat. Només les situacions problemàtiques demanen una presa de consciència reflexiva i el recurs als discursos teòrics. En cert sentit, la indiferència religiosa no és un símptoma de crisi de la religiositat, sinó tot el contrari. El que delata la crisi de l'experiència religiosa és l'excés de reflexivitat.

*2. La no presència pública de la fe és sobretot una  
conseqüència directa del predomini d'una fe teòrica,  
sense expressivitat pràctica.*

Anem a pams. Per a la majoria, certament, la fe encara és un afer essencialment pràctic: anar a missa, seguir la pràctica sacramental per acompanyar els rituals d'iniciació si no els posen massa dificultats, i fer algun gest esporàdic de generositat. Però aquesta realitat es manté amb dificultats per la contraposició amb un model de religiositat savi que qüestiona la dimensió pública i popular de l'expressivitat religiosa, i que només en subratlla, com a aspectes positius, la dimensió teòrica i privada.

Des d'un punt de vista sociològic, aquest model de religiositat és condemnat —al marge del seu valor des del punt de vista intel·lectual— al fracàs, o a la més gran de les dificultats de supervivència. Una realitat social duradora necessita sostenir-se en una pràctica rutinària i en un reconeixement públic de la seva normalitat. El model de religiositat savi no té en compte les dificultats de transmissió d'una consciència individual viscuda dramàticament —el risc, la conversió, el compromís...—, sense una expressió desdramatitzada en l'experiència quotidiana. La presència social del fet religiós se segueix manifestant, en canvi, a través de la religiositat popular —processons, romeries, aplecs, peregrinacions...—, a través dels viatges del Papa, o de les grans cerimònies i, és clar, dels escàndols. Sociològicament, podem afirmar que les realitats més sòlides són les que es donen per descomptat, i que deuen el seu caràcter evident a la facticitat i no pas a cap coherència teòrica reflexiva, que només apareix excepcionalment. Com després assenyalaré, aquesta contradicció entre una maduresa de la fe reflexiva i sàvia, i una solidesa de la fe per la via de la facticitat irreflexiva, és font de molts malentesos i de catastrofismes exagerats sobre la cultura religiosa.

### *3. La crisi de la cultura religiosa és, abans que res, la crisi d'un discurs públic autoritzat sobre el fet religiós*

Certament, es pot constatar la poca presència del fet religiós en els mitjans de comunicació de massa, i en les formes de la cultura popular actual. Es podria pensar que una cultura de la imatge i de l'acció trepidant com és l'actual, difícilment pot donar cabuda a una cultura de la paraula i la reflexió com solem pensar que és la cultura religiosa. Però ja hi tornem a ser: tradicionalment, la cultura religiosa era una cultura de la imatge i del gest —la paraula, d'altra banda, era en llatí, inintel·ligible i formant part del gest mateix—, i solia anar estretament lligada a la festa i l'acció pública. Per tant, aquesta poca presència, que dóna lloc a un grau de desinformació religiosa extrem i al predomini del prejudici antireligiós (no sempre injustificat) és, si més no en part, una mera extensió de la crisi més general de la institució religiosa, l'Església, el discurs públic de la qual és igualment absent, o irrellevant, o inintel·ligible, i no pas conseqüència de cap mena d'animadversió externa.

## **Descripció de la situació actual**

Atenent als accents posats en l'apartat anterior, de manera sintètica, descriuria la situació actual de la cultura religiosa en els següents termes i distingint cinc territoris diversos:

### *1. Sobre els sabers teòrics*

Se suposa que són escassos i, probablement, ho són. Especialment, els coneixements sistemàtics, escolaritzables, de tipus teològic i de contingut bíblic, són mínims. Si el catecisme mai no s'havia entès, com a mínim es coneixia la Història Sagrada. Ara, ni això. Crec que ni entre els catequitzats s'arriba als mínims elementals. Curiosament, el catequista també vol arribar, sobretot, a sensibilitzar la consciència del catequitzat, i per tant no considera indispensable la correcta formalització conceptual de l'experiència religiosa, que fins i tot pot ser vista, equivocadament, com a excessivament coercitiva a l'hora d'afavorir aquella experiència íntima de la fe que es pretén. Posem per cas: a quin nivell de catequesi es parla del pecat i del perdó, i en quins termes?

Naturalment, la ignorància d'aquests sabers teòrics escandalitza només aquells qui els tenen, com escandalitza que els nois d'ara no sàpiguen qui era Franco, què va ser la Guerra Civil, quina és la capital de Noruega, o qui era Zeus o Apol·lo, etc. Com a molt, hi ha qui considera que aquesta absència de cultura religiosa pot comportar dificultats de comprensió de la cultura humanística en general: en l'art, la literatura o les formes musicals. Tanmateix, si la mateixa cultura humanística ja se la considera poc útil...

### *2. Sobre els sabers pràctics*

Generalment no desvetllen tanta preocupació entre els responsables de la transmissió de la fe, però el seu coneixement no és millor que el dels teòrics. Les funcions comunicatives d'aquests sabers —l'ús i els significats dels colors litúrgics, els comportaments relatius als diversos períodes del calendari litúrgic, la identificació d'objectes i símbols...— s'han perdut i per tant es consideren absurds i fins i tot poden ser una font de malentesos. Un mocador al coll de color morat no indica cap

mena de sensibilitat penitencial, ni fer dieta és fer dejuni, ni el vegetarisme és la generalització de l'abstinència quaresmal.

### *3. Sobre les rutines religioses privades*

Solen ser escasses i, a més, estan desprestigiades. Queden vives en algunes zones rurals, o quan van lligades a costums familiars aïllats i mantinguts gairebé d'amagat, en secret. El beneir taula, el resar en anar a dormir, el posar imatges a la capçalera del llit o un Sant Sopar al menjador, etc., són en clara recessió. La quotidianitat ha quedat esporçada de manifestacions rutinàries de la fe. Aquesta desaparició comporta la impossibilitat d'una pràctica de la fe, d'una presència en l'espai quotidià domèstic o públic, i redueix l'experiència religiosa a un afer especialitzat, amb horari determinat, i en espais també especialitzats.

### *4. Sobre els costums i les tradicions*

Potser en aquest terreny es pot parlar d'un cert reviscolament de la cultura religiosa, a remolc de l'auge general de la cultura tradicional. Aquestes tradicions recuperades, però, no es viuen necessàriament en la seva dimensió religiosa conscient, encara que jo aniria amb molt de compte abans de menysprear-les. Per exemple, quin valor es podria donar a les representacions nadalenques dels Pastorets i als Pessebres vivents, o als pessebres familiars nadalencs, des del punt de vista de la crisi de la cultura religiosa? Són irrellevants o no? O, en una altre cas, què dir de la vitalitat d'un cert turisme de base religiosa, a Lourdes, Roma o Terra Santa? De fet, tornem a topiar amb el fet que són activitats que poden realitzar-se al marge d'una reflexivitat expressa, cosa que si bé les fa poc respectables des del punt de vista de la cultura religiosa sàvia, això no vol dir, de cap manera, que no siguin, com a mínim, religiosament sinceres. Al capdavall, tampoc de la confessió regular, posem per cas, no se'n deriva que qui la practica tingui un discurs coherent i ortodoxament correcte sobre la noció del pecat i de perdó!

### *5. Sobre el discurs públic*

Ja he dit que aquest discurs és pràcticament inexistent, i això comporta una dificultat afegida a l'hora de poder pensar el fet i

l'experiència religiosa. Aquesta inexistència certifica dues coses: la manca de rellevància social de la institució religiosa, en particular de l'Església catòlica, però també el terror de la institució eclesial a passar per les mans del mitjà de comunicació. Se'n podrien explicar mil anècdotes que corroborarien la doble resistència. A banda d'això, aquí també hi pesa la dificultat d'expressar públicament la mena de fe que es considera "políticament correcta" sense anar a parar a la confessió personal de les creences més íntimes.

## **Elements per a un debat sobre la cultura religiosa**

Tot i la insuficiència de la diagnosi, amb allò que he apuntat en tinc prou per suggerir alguns elements de debat. Res no és dit simplement per provocar, sinó que ho sostinc amb tota convicció. Tanmateix, són reflexions provisionals, que sense massa resistència canviaria per altres, si trobés un bon argument per fer-ho.

### *1. Església i cultura popular i de masses*

Penso que hi ha una contradicció de fons entre la preocupació per la crisi de la cultura religiosa i el menysteniment d'una fe expressada a través de formes populars i mediatitzada per la cultura de masses. Estic convençut que més d'un dels qui veuen amb preocupació aquesta crisi de la cultura religiosa, en el fons, potser la preferiria abans d'haver de passar per una recuperació que impliqués un reviscolament de la religiositat popular. Ben certament, el revifament de la cultura religiosa implicaria haver d'acceptar la mediació dels mitjans de comunicació i les indústries culturals; viure a la intempèrie institucional i quedar sotmès a apropiacions del discurs religiós per part de tercers; ser notícia tant si convé com no; entrar en competència amb institucions privades que podrien donar versions no ortodoxes de la cultura religiosa... Només cal veure què passa quan algú, tot i confessar la seva pertinença eclesial, s'atreveix a oferir versions no estrictament oficials de la vida de Jesús, com ha estat el cas de J. Duquesne a França amb el seu llibre *Jesús*.

## 2. *Cultura religiosa i escola*

Escolaritzar la fe, en cert sentit, és matar-la, en la mesura que se la sotmet a les regles de joc d'una institució burocratitzada.

Escolaritzar la cultura religiosa, d'altra banda, és sotmetre-la a les mateixes tensions que ha de resistir qualsevol altra matèria. Vull dir que si els historiadors —i no diguem els professors de literatura, llatí, grec o filosofia— ja tenen dificultats per interessar pares i alumnes sobre la seva matèria —i això que no els cal parlar de secularització o pluralisme—, la cultura religiosa, com a mínim, estaria sotmesa al mateix desinterès. Si es vol ser a l'escola, s'hi ha de ser per a bé i per a mal. Encara que, a vegades, sembla que la pressió dels interessos gremials per ser a l'escola fa que s'ignorin les conseqüències no volgudes d'aquesta presència.

## 3. *Elogi de les rutines*

La reflexió més polèmica, però, és la que apuntaré tot seguit. I es deu no pas a una reflexió pròpiament religiosa, és clar, sinó a l'aplicació de simples criteris sociològics. Heus-la aquí.

La revitalització religiosa que es va derivar del concili Vaticà II, comportà la crítica d'una fe poblada, fins llavors, de rutines sense reflexivitat i dominada per un pietisme superficial i fins i tot supersticions. El resultat, fou el descrèdit general de les rutines religioses. Tanmateix, a la llarga, el procés no ha anat acompanyat per un creixement semblant de la reflexivitat. A causa de la desaparició de les rutines quotidianes, doncs, o bé s'ha generat una mena d'intel·lectualisme religiós d'elit, o s'ha retoritzat la fe. Sobretot, a l'hora de la transmissió de la fe, la manca de rutines ha fet que creure esdevingués una qüestió, només, d'adhesió racional a unes teories o uns dogmes. Ara, doncs, el problema ja no són aquelles rutines i aquell pietisme superficial, i a més podem observar quines han estat les conseqüències no volgudes d'aquella crítica, en el fons, autoritària, clerical, ni que fos clerical-progressista. Per tant, és hora de tornar a repensar la connexió entre la reflexió i l'experiència de la fe, que des del meu punt de vista obligaria a:

a. Recuperar el paper de la rutina, ja que no és una forma imperfecta d'experiència de la fe, sinó, probablement, la primera i la fonamental. Darrera de la majoria de fes madures, ben segur que hi ha una

experiència infantil de transmissió positiva de la fe aconseguida a través de rutines familiars: aquell parenostre que feia resar la mare, aquella benedicció de taula de part del pare...

b. És clar, però, que la rutina es purifica amb la reflexió, sobretot ara que alguns elements cognoscitius que acompanyaven la rutina, ja no es poden donar per descomptats.

c. Lògicament, caldria vetllar per la sobrietat i la qualitat de les rutines —hi ha benediccions actuals de taula que fan perdre la fe!

d. En qualsevol cas, seria discutible, des del meu punt de vista, l'eficàcia d'una experiència de la fe que partís d'una cultura religiosa merament acadèmica o simplement viscuda de manera íntima i privada. Al capdavall, potser ens equivoquem quan identifiquem, o reduïm, la cultura religiosa als sabers cultes, i oblidem que la cultura popular també —i sobretot— és costum, espectacle, rutina, festa... Gairebé tot, menys cultura religiosa acadèmica.



## FUNCIÓ DE LA CULTURA RELIGIOSA

Lluís Duch

### Introducció

La proposta Cultura Religiosa es justifica o s'invalida si, més enllà de les meres declaracions retòriques, s'accepta o es rebutja la modernitat i tot allò que, en el pla filosòfic, teològic, polític i cultural, aquesta mateixa modernitat pressuposa i proposa. Es tracta, per tant, d'un plantejament que té lloc després que, almenys teòricament, l'Antic Règim hagi estat bandejat i s'hagi instaurat, també almenys teòricament, un «règim de llibertats». Dient-ho d'una altra manera: la proposta Cultura Religiosa sols és pensable i possible en una situació, en la qual es reconeix i s'accepta que la *vida pública és aconfessional*. Dient-ho d'una altra manera: en situació de modernitat, hom no propugna, ni directament ni indirectament, el control ideològic, moral i cultural de la societat per part de l'Església. Això no significa pas que l'Església s'hagi de recloure a la sagristia, tal com s'esdevingué amb la tristament famosa «subcultura catòlica» del segle passat (cf. KAUFMANN, 1979). El missatge que ha d'anunciar l'Església és *públic* i, mitjançant un moviment *crític* d'acceptació i de refús, és a dir, tenint en compte, per tant, que la tradició sempre comporta *hic et nunc* una *recreació*, cal fer-lo veritat en la cultura pròpia de cada espai i de cada temps. El final de l'Antic Règim imposa una forma de presència pública de l'Església en el món, que no es troba en continuïtat amb la que imperava en la pre-modernitat. Algunes formes actuals de «cultura cristiana» i de diàleg de la fe amb la cultura mostren un estrany desig de retornar als «vells temps passats» i, doncs, de no acceptació de la situació de llibertats democràtiques, que és pròpia del moment present. En l'«Europa cristiana» que, segons que sembla, alguns,

actualment, volen reconstruir hi ha lloc per sant Benet, per sant Ciril i sant Metodi, mentre que la Reforma i la Il·lustració —com a representants del pensament crític i, per tant, de la més genuïna tradició europea— sembla que no hi tinguin cap mena de lloc. Això em sembla, senzillament, una *barbaritat* en tots els sentits d'aquest mot, la qual, a més, pot arribar a tenir unes conseqüències desastroses.

Quasi sempre de forma implícita, en aquesta exposició hi ha una *acceptació* i una *interpretació* de la modernitat, que volen situar-se en el flux de la tradició cristiana en allò que, inevitablement, té —com qualsevol altra tradició— de *continuitat* i de *discontinuitat*, de persistència i de canvi. Perquè, en darrer terme, és important arribar a copsar el veritable abast de «la tradition vivante du christianisme, celle qu'on ne peut pas assumer véritablement que, si du même mouvement on s'attache à la renouveler et ainsi à mieux en vivre tout en aidant les autres à se situer eux aussi dans le contexte culturel de la modernité.» (LÉGAUT, 1992).

D'entrada cal tenir molt en compte que, en aquests últims anys, ha tingut lloc un canvi molt significatiu en relació amb allò que s'esdevenia fa tan sols un parell de decennis: l'esmoreïment de la qüestió de la fi imminent de la religió. Aquest canvi de perspectiva ha estat percebut no sols pels adeptes dels nombrosos i, quasi sempre, confosos moviments de «retorn de la religió» o «del sagrat» o «dels mags», sinó, fins i tot, per pensadors que, potser en un altre temps, foren del parer que la defunció de la religió era quelcom d'imminent. Per exemple, Franco Ferrarotti escriu que «sembla evident que ni el sagrat ni la religió no poden considerar-se en crisi o en fase d'eclipsi». O Ignacio Sotelo: «La religió, malgrat els pronòstics de la modernitat il·lustrada, no s'ha eclipsat en la societat industrial avançada.» Dient el mateix des d'una altra òptica: s'ha trencat el postulat, segons el qual, en una societat fonamentada en la creença en el progrés, la ciència i la raó, la persona madura, l'ésser humà plenament realitzat, la persona major d'edat, havien de ser forçosament «homes seculars» (J. Estruch). Tot això no invalida, com apunta Rafael Díaz-Salazar, que hi hagi «un cert eclipsi de la religió a l'Occident. Allò que és intramundà s'interposa cada vegada amb més força entre l'home i el sagrat. Aquesta interposició no anul·la la religió, però la debilita i la desplaça» (DÍAZ-SALAZAR, 1994).

Aquesta exposició sobre la ineludible necessitat de la presència de la cultura religiosa a l'escola actual (privada i pública) voldria ser significativa *aquí i ara*, al marge de l'ocasió històrica que, lamentablement, es va

perdre els anys 1976-1981, quan, per la manca de perspectives d'alguns i, fins i tot, per la mala fe d'altres, es bandejà aquesta proposta, sense oferir-ne cap altra que fos *possible* en la nova situació política que s'havia iniciat i que, potser, alguns membres importants de l'Església, íntimament i més enllà de les formulacions, no estaven disposats a acceptar. D'altra banda, és un fet evident que, d'aquells anys ençà, s'han esdevingut moltes coses i s'han esfondrat molts projectes, dins i fora de l'Església, que, aleshores, semblaven fermes i duradors, la qual cosa significa que, *avui*, repensar la presència de la cultura religiosa a l'escola hauria de fer-se tenint en compte el context actual, que difereix bastant del d'aquells anys. Els punts del primer apartat d'aquesta exposició volen ajudar a establir el marc on hauria d'articular-se la classe de religió. No hi ha dubte que només esmentem els que ens semblen més significatius i que, a més, caldria descriure'ls amb una major precisió.

## 1. Cultura i polifacetisme humà

L'expressió cultura religiosa posa tot l'èmfasi en el terme *cultura*. Qui parla de cultura, però, es refereix molt directament, d'una banda, a la *selecció* i, de l'altra, als *processos de transmissió*.

### 1.1. Selecció cultural i antropològica

En aquesta breu exposició no es tracta pas d'entrar a debatre la complicada problemàtica a l'entorn de la significació i de l'abast del terme «cultura» (vegeu Duch, 1984). Tan sols voldria aportar un parell de consideracions, que poden ser útils en relació amb la problemàtica que ens ocupa. Quan parlem de cultura en singular, fem referència a una abstracció que no existeix en la realitat. En la realitat tan sols existeixen *cultures* en plural. I cada cultura en concret és parcial, abasta una franja concreta de possibilitats i de sedimentacions humanes, perquè es tracta d'una *selecció*, és a dir, d'una concreció *expressiva* i *axiològica*, en l'espai i en el temps, la qual és, d'altra banda, inevitable a causa d'una dada antropològica insuperable i prou evident de per si mateixa: la *finitud humana*; o si hom vol expressar-ho d'una altra manera: a causa de la *contingència* com a realitat no dominable pels «enginyers socials» de cada temps i de cada espai, l'ésser humà pensa, treballa, sent dins

d'uns marcs culturals concrets, els quals són ineptes per a expressar i per a experimentar la totalitat, llevat que hom no faci una reducció interessada de la totalitat en la forma, per exemple, d'«eurocentrisme». Tota cultura és un *punt d'arrencada*, que posseeix una certa incompatibilitat amb els altres punts d'arrencada, és a dir, amb les altres cultures. És una qüestió oberta si el *punt d'arribada* és el mateix per a tots els punts d'arrencada com, per exemple, volen alguns corrents místics...

La selecció cultural que és característica de cada cultura en concret té molt a veure amb la problemàtica a l'entorn de la *tradició*. Ací no ens serà pas possible de referir-nos-hi amb el detall que caldria (vegeu ДУСН, 1991; 1992; 1995). Tan sols voldria posar en relleu l'íntima connexió que hi ha entre *cultura*, *tradició* i *llengua materna*; connexió que fa possible, al mateix temps, l'emparaulament de la realitat, que és pròpia tant dels individus concrets com dels grups humans com a tals, i l'*orientació*, perquè, de fet, aquesta connexió no és altra cosa que una *teodicea* desenvolupada al bell mig de la vida quotidiana. Dient-ho molt més breument: aquesta connexió no és altra cosa que una praxi de dominació de la contingència (cf. ЛУББЕ, 1986).

L'antropologia és la consideració de la cultura no des de la perspectiva dels *productes*, sinó més aviat des del punt de vista del *fabricant* dels productes. En l'estudi de la cultura, tot deixant de banda la possible distinció entre *cultura* i *civilització*, hom remarca sobretot els aspectes *objectius*, els resultats de determinades empreses intel·lectuals i materials, mentre que les aproximacions antropològiques es refereixen primordialment als *subjectes humans* que, situats en una determinada tradició cultural, *expressen* i *s'expressen*. De fet, però, l'antropologia i la cultura són dos aspectes, distingibles especialment des de la pedagogia, d'una mateixa realitat: la presència en aquest món de l'ésser humà com a subjecte que es planteja interrogants, pensa, actua i té sentiments.

D'acord amb l'etimologia del mot, l'antropologia és la *paraula* sobre l'home; una paraula que abasta al mateix temps el *mythos* i el *logos*, perquè, a la meua manera d'entendre, històricament, no hi ha un irreversible «pas del *mythos* al *logos*» (W. Nestle), sinó que, tostemps, la totalitat de l'ésser humà cal que s'expressi *logo-míticament* (cf. ДУСН, 1995). Llevat que no es doni una profunda perversió de les diccions humanes, allò que posa de manifest el *mythos* no pot ser concretat pel *logos*, ni a l'inrevés. L'antropologia és, doncs, una consideració *polar* de l'ésser humà, perquè es refereix a una realitat polifacètica que s'expressa

teòricament i pràcticament mitjançant un caramull de llenguatges, que no haurien de relacionar-se entre si per via de competició i de substitució, sinó de complementarietat. La religió, que en ella mateixa *també* és una realitat polar, és un aspecte irrenunciable de qualsevol antropologia que vulgui evitar el reduccionisme del polifacetisme i del poliglòtisme inherents a la condició humana.

### 1.2. L'aprenentatge

Parlar de cultura, d'antropologia, d'escola i, sens dubte també, de vida comporta referir-se al fet que l'ésser humà –i no sols en el període que anomenem «edat escolar»– és (o hauria de ser) l'*aprenent* per excel·lència. És l'aprenent per excel·lència perquè és (o hauria de ser) l'*ésser crític* per excel·lència, és a dir, aquell ésser que durant tota la seva vida es troba a la recerca de *critèris*, que li permeten orientar-se pels viaranyos de l'existència. Perquè la realitat i l'ésser humà en ella es troben en contextos *mòbils* i no fixats d'una vegada per sempre, cal decidir-se, després d'haver interpretat la faç que en cada cas ofereix la realitat. Aquesta funció críticointerpretativa acostuma a ser molt més imperativa en una societat que es caracteritza pel creixement incessant de la complexitat (cf. LUHMANN, 1984). La dominació de l'augment incessant de la complexitat, és a dir, l'establiment –tan provisionalment com vulgueu– del *sentit* en cada *hic et nunc* exigeix que l'ésser humà hagi après a aprendre. «Aprendre a aprendre» constitueix, sens dubte, un dels aspectes més importants de la missió que té l'escola, ja que, des de la primera infància, hauria d'habilitar l'ésser humà perquè aprengués a *contextualitzar-se* en la diversitat d'espais i de temps a què haurà de fer front.

### 1.3. La qüestió de la veritat

Podem parlar de cultura religiosa perquè la societat actual comença a fer-se ressò de l'importantíssim canvi de perspectiva que en la modernitat ha sofert el concepte de *veritat*. Aquesta afirmació té una incidència molt gran i decisiva en tot allò que es refereix a la religió. No es tracta pas ací de fer la història d'aquesta problemàtica (cf. TROELTSCH, 1979; KREINER, 1992), sinó tan sols de posar en relleu les repercussions

que té per a la transmissió *cultural* i no pas *confessional* de la religió a l'escola.

D'una manera molt simplificada, però no necessàriament incorrecta, podem dir que la comprensió tradicional de veritat era absoluta, estàtica, monològica i exclusiva, mentre que en la modernitat, cada vegada més, la comprensió de la veritat esdevé dinàmica, dialògica i relacional. Sobretot a partir del segle XIX, té lloc la «historització» de la veritat, és a dir, hom manté l'opinió que les expressions sobre la veritat tan sols poden entendre's si hom coneix el context històric, cultural i social, a l'interior del qual s'han formulat aquelles expressions. Simultàniament cal dir que la moderna comprensió de la veritat es troba orientada a la praxi, és a dir, la intencionalitat dirigida vers l'acció del qui pensa / del qui parla impedeix una comprensió absolutista de la veritat. La situació del qui pensa / del qui actua, d'altra banda, oferirà una *perspectiva* de la veritat que no serà perceptible des d'una altra situació, des d'una altra biografia, des d'una altra interrelacionalitat. D'aquí el caràcter perspectívic i relacional de la comprensió moderna de la veritat. A tot plegat cal afegir encara un altre factor de cabdal importància: *els límits del llenguatge*. Ens expressem fragmentàriament d'acord amb les possibilitats expressives de la nostra llengua (sobretot, de la nostra *llengua materna*) i interpretem la realitat des d'aquestes mateixes limitacions, la qual cosa significa que la comprensió moderna de la veritat posa un fort èmfasi en l'aspecte *interpretatiu* del coneixement de la veritat. Finalment, cal subratllar, almenys teòricament, la importància del *diàleg* en el «fer-se la veritat».

Des d'una perspectiva cristiana, potser encara calgui fer una altra precisió, que es troba íntimament lligada amb el que acabem d'exposar sobre la comprensió moderna de la veritat. Em refereixo al fet que, ara mateix, sembla com si ens trobéssim al *final de l'època* de les confessionalitats clàssiques. Del segle XVI ençà, això que anomenem substància occidental ha estat en una mesura molt important un fruit de la divisió i de la confrontació confessionals dels europeus. Les confessionalitats religioses foren molt més que unes simples adscripcions a uns credos religiosos concrets. Van emmarcar i determinar alhora el conjunt del pensament, de l'acció i de l'imaginari dels grups i dels territoris (*cuius regio eius et religio*) d'acord amb la divisió confessional. Deixant de banda la contribució que els pietismes del segle XVII (que Georges Gusdorf anomena la «internacional pietista»), els moviments místics

(mística francesa, Böhme, Czapo, Angelus Silesius, etc.) i alguns corrents filosòfics van tenir en l'inici de la desconfessionalització d'Europa, no hi ha dubte que el moment present ha avançat decididament en aquesta direcció, sobretot per part del jovent. Em permeto citar sobre això un fragment del teòleg catòlic suís Peter Eicher, professor de dogmàtica a Paderborn, casat amb cinc fills: «Els nostres fills ja no tenen els nostres problemes eclesiàstics. D'una manera tota natural passen per alt la manca d'entesa entre l'Evangelí i l'Església, ja que sense problemes poden arreglar-se-les sense Església en el sentit d'una corporació jurídica i sense Església en el sentit d'una praxi vital jeràrquicament controlada. Tenen, realment, altres problemes, que comunicativament aborden d'una manera molt diferent a com ho fariem nosaltres. Parlen sobre el que nosaltres vam aprendre a callar. Em sembla que es troben totalment més enllà del nostre univers intraeclesiàstic. La pregunta dels meus fills —cinc, entre dinou i vint-i-set anys— és: «Com pots tu encara ser catòlic?» (EICHER, 1993). Potser calgui afegir entre parèntesi que la «qüestió de l'ecumenisme» intracristià també és, en aquest sentit, una qüestió que es troba en camí de superació.

Tot això expressat d'una manera tan ràpida i poc fonamentada té una profunda incidència en el camp religiós. Ací hauriem de referir-nos, d'una banda, a la qüestió de l'«exigència d'absolutesa» del cristianisme que, amb l'ajut de l'utilatge intel·lectual de Hegel, va posar en circulació una determinada teologia protestant alemanya (cf. BERNHARDT, 1990) i, de l'altra, a la qüestió de la «infal·libilitat» i la «sobirania» (pontificies), posada en circulació pels corrents ultramontans catòlics, els quals van incorporar (potser sense saber-ho) la comprensió que de la sobirania tenia Hobbes (cf. DUCH, 1994). Malgrat els esforços restauracionistes («la no impossible restauració»), aquestes dues comprensions absolutistes de la religió cristiana no gaudeixen actualment de molt crèdit i acceptació (deixant de banda els grups cristians (catòlics i protestants) tocats per la fonamentalització). L'interessant debat sobre les relacions del cristianisme amb les altres religions posa de manifest que el *pluralisme* religiós, amb totes les modificacions i tots els matisos que calgui, és el camí que sembla més viable (cf. HICK, 1991).

#### 1.4. Crisi de les transmissions

És un fet a bastament reconegut que el moment present se significa per la crisi global de les transmissions. Els sistemes socials (família, escola, església, estat, etc.), que tenen com a missió cabdal «transportar» el passat cap al present, per tal de crear un present i un futur *possibles*, experimenten, més que no pas contestació, desdeny, indiferència. Ens trobem de ple al bell mig d'una profunda *crisi pedagògica* que és, al mateix temps, la causa i l'efecte del *desemparaulament* generalitzat en què ens trobem. «Crisi pedagògica» que, molt sovint, no és altra cosa que una fortíssima *crisi gramatical*: no hi ha *paraules* per a denominar significativament i contextualitzadament les *qüestions fundacionals* de l'ésser humà, malgrat l'allau gegantí d'informació que segrega la nostra societat. L'escola tampoc no acostuma a proporcionar-les. Aleshores les grans qüestions: Déu, llibertat, amor, esperança, etc., emmudeixen, romanen innominades. I per a l'ésser humà allò que roman inexpressat senzillament no existeix. «Crisi gramatical» que, amb freqüència, és un símptoma molt evident que ens trobem submergits en una *civilització de l'oblit*, que no *recorda* ni es recorda de *l'altre* (J. B. Metz).

## 2. La religió com a acció comunicativa

Ens podem preguntar, ara, quins aspectes d'aquesta realitat polar, múltiple i, sovint fins i tot, caòtica que és la religió, hauria de ser transmesa *culturalment* per l'escola en una situació de democràcia. De la mateixa manera que la cultura i l'antropologia es distingeixen per llur caràcter polifacètic, la religió també ha de ser considerada mitjançant tot un ventall de discursos, que tenen diversos «llocs naturals», encara que el qui els profereixi sigui el mateix ésser humà. Això significa que cal distingir acuradament la diversitat de discursos humans que empra la religió, per tal de conèixer quins discursos poden ser transmesos i quins no poden ser transmesos per l'escola mitjançant la disciplina anomenada «religió».

Hi ha diverses maneres d'apropar-se a aquesta qüestió. Per comoditat, em referiré d'una manera molt esquemàtica a la metodologia que, habitualment, empro quan considero aquesta problemàtica (per més detalls, vegeu DUCH, 1984).



D'entrada allò que cal tenir en compte és el caràcter polifacètic de la *realitat*, de l'*ésser humà* en ella i, doncs, de la mateixa *religió*. I també cal tenir molt en compte els perills dels diversos «reduccionismes» amb què sovint hom ha pretès apropar-se als fenòmens religiosos, ja sigui el «reduccionisme historiològic», ja sigui el «reduccionisme estructurològic», ja sigui el «reduccionisme confessional». Cal, encara, referir-se al fet, contra la crítica clàssica de la religió, que la «possibilitat religiosa» de l'ésser humà és sempre *possible*, perquè la *contingència* és per a l'home, ésser finit i assetjat pel mal i per la mort, una realitat *insuperable*. Dient-ho d'una altra manera: la «possibilitat religiosa» de l'ésser humà és molt més que una «conjuntura històrica»; es tracta de quelcom que pertany a la condició humana com a tal (sobretot si hom posseeix, si hom ha après els llenguatges per a expressar-la). Finalment, un altre factor important que cal tenir present, ja esmentat en començar aquesta exposició, és que l'escola en règim de modernitat ha de transmetre *la cultura* i no pas la *confessió*, perquè l'escola *no* és el lloc de la *comunitat confessant*, sinó el de la *comunitat escolar*.

## 2.1. La qüestió dels discursos emprats per la religió

La religió com la mateixa existència humana no empra una sola mena de discurs per a viure i comunicar la vida, encara que calgui tenir en compte que tant la religió (especialment, els «sistemes religiosos») com la praxi social, molt sovint, tendeixen a imposar *un* sol llenguatge per expressar i expressar-se. Des de la perspectiva religiosa, això és el que es denomina «pensament amb regulació ortodoxa» (J. P. Deconchy). *Pedagògicament*, pot tenir un cert interès escatir quins són aquests llenguatges emprats per la religió, on s'aprenen, en quins àmbits s'exerciten, com s'articulen entre si, vers on tendeixen, etc.

### 2.1.1. El discurs de les estructures

Ja hem posat en relleu que la «possibilitat religiosa» de l'home no és una dada circumstancial, que depengui d'unes determinades superestructures o que es trobi vinculada a una llei dels «tres estadis» qualsevol. L'aproximació al «discurs de les estructures» pot portar-se a cap de maneres extraordinàriament diverses. Des d'uns plantejaments tipològicomorfològics com els que ha emprat, per exemple, la fenomenologia de la religió clàssica (Tiele, Chantepie de la Saussaye, Söderblom, G.

van der Leeuw, M. Eliade, etc.), fins a tractaments que parteixen de l'home com a *capax symbolorum* (E. Cassirer o P. Tillich o W. M. Urban), etc., sense oblidar els nombrosíssims corrents que es refereixen més immediatament a les «qüestions fundacionals» que mai no deixen d'assetjar l'ésser humà (*grosso modo*: la qüestió de la contingència). Ací és possible de distingir «formes» més sociològiques (integració social) (el prototipus és É. Durkheim; també E. Evans-Pritchard, M. Douglas) o més culturals (per ex., C. Geertz) o més relacionades amb la parla (per ex., Walter Fr. Otto) o més preocupades pel sentiment (a partir de Schleiermacher, seguit per Rudolf Otto) o més interessades per l'ésser humà com a animal interpretador de les qüestions últimes (J. Wach, M. Eliade, J.M. Kitagawa, Ch. Long) o més preocupades per la «fe» com a invariant de l'existència humana (W.C. Smith, R. Panikkar), etc.

Aquests mètodes tan diversos i, en algunes ocasions incompatibles entre si, mantenen, amb tot, una convicció compartida: la *unitat psicològica de la humanitat* (E. B. Tylor) o, per expressar-ho amb paraules de Clifford Geertz, «la doctrina de la *unitat psíquica de la humanitat* o dels *universals humans* i la *diversitat de cultures/societats* no són dogmes contradictoris», és a dir «no hi ha oposició entre la comprensió general i teòrica i la comprensió circumstancial, entre visió sinòptica i l'ull fi per als detalls» (GEERTZ, 1987).

El perill de les aproximacions estructuro lògiques deixades a llur pròpia dinàmica és el *reduccionisme*, la poca o nul·la sensibilitat per a les particularitats. D'això en donen raó algunes presentacions dels fenòmens religiosos de la fenomenologia clàssica de la religió, que amb l'excusa de la recerca de l'«essència» dels diversos fenòmens no tingueren prou en compte que no és possible cap configuració religiosa ni cap experiència religiosa sense la col·laboració de la *cultura*, que sempre és *una cultura* concreta, és a dir, una construcció històrica, eventual i situada, irremeiablement, sota el signe del «naixement, creixement i desaparició».

### 2.1.2. El discurs de la història o de les esglésies

És un fet a bastament reconegut que els individus i els grups humans, a causa de llurs diferents biografies personals i de les diverses tradicions historicoculturals que, positivament i negativament, incideixen sobre les col·lectivitats, tenen «històries» que, almenys *narrativament*, difereixen entre si. El mateix s'esdevé amb les religions. Des de la concreció de

llurs orígens respectius (tota la problemàtica a l'entorn del «fundador»), passant per la diversitat de processos d'institucionalització, sense oblidar les imatges pròpies de cadascuna d'elles o les diverses teologies i antropologies, tenint en compte l'especificitat de les seleccions simbòliques i sacramentals que han fet en el transcurs dels temps, sense oblidar si han donat més importància al *veure-hi* que a l'*escoltar*, etc. Tot això i moltes altres coses que hom podria adduir en aquest mateix sentit, posen en relleu que les disposicions estructurals (per exemple, la «possibilitat religiosa» a la qual abans al·ludia) només són realitats tangibles si *es manifesten concretament en la història*, si són «fenòmens històrics». El «discurs estructuro lògic» s'acomoda, en la diversitat dels espais i dels temps, a determinades matrius lingüístiques, culturals, socials polítiques. La unitat estructural de la humanitat, almenys aparentment, es trenca a causa de la diversitat de les manifestacions històriques no sols de les diverses religions, sinó fins i tot a l'interior d'una mateixa religió (per exemple, la diferència entre «religió oficial» i «religions populars»). La unanimitat dogmàtica dins d'una religió concreta mai no és tan imperativa com afirma el «pensament amb regulació ortodoxa».

La *història*, les «històries» i les nombroses recepcions de la tradició que han portat a terme les diverses religions (d'una manera resumida podríem dir: la història de les religions) en el passat, en el present i en el futur constitueixen el «discurs de la història» o «de l'església» (prenc «església» en sentit weberian). De la mateixa manera que la «possibilitat religiosa» de l'ésser humà no pot desconnectar-se de la humanitat de l'home, de la «psicologia global» de la humanitat, és a dir, no n'és pas un afegit, sinó un element constitutiu, la història de les religions tampoc no és un aspecte marginal de la cultura, de la història o del pensament, sinó un aspecte constitutiu, sense el qual mai no arribarà a comprendre's del tot el camí històric d'un indret determinat i les realitzacions de tota mena que en ell han tingut lloc.

### *2.1.3. El discurs de la confessió i/o de l'experiència religiosa*

En relació amb la problemàtica a l'entorn de la cultura religiosa, el discurs de la confessió i/o de l'experiència religiosa no caldria que fos considerat, però per tal d'arrodonir una mica l'exposició en diré alguna cosa.

D'entrada una precisió: el *locus* del discurs de les estructures i del discurs de la història és, un cop superat l'Antic Règim, l'escola. El *locus* del discurs de la confessió és la *comunitat cristiana*. No hi ha continuïtat entre els dos primers discursos i el tercer, encara que aquest últim, justament perquè *també* és un conjunt d'expressions de natura molt diversa situades en *un espai* i en *un temps*, necessita impescindiblement del discurs de les estructures i del discurs de la història. Dient-ho d'una altra manera: la confessió no existeix al marge d'una cultura ben concreta i tangible, que cal *aprendre* mitjançant els processos normals de socialització. Encara hi ha una altra diferència molt important: la confessió posseeix un triple vessant: *cultural, ètic i testimonial*, que el diferencia dels dos altres discursos que són merament *culturals*, sense oblidar, tanmateix, que la praxi cultural és —o hauria de ser— un exercici constant de la responsabilitat personal. Les *paraules de la confessió*, almenys originàriament, tal com, per exemple, ha estat posat de manifest per notables estudiosos de la patristica (Manlio Simonetti, Gian M. Vian, etc.), en llur materialitat cultural formen part de la cultura que és pròpia d'un indret concret, encara que en el transcurs del temps hagin arribat a constituir unes «històries» o un argot que, de fet, siguin incomprendibles pels situats al defora. Ací, però, tot aquest aspecte de la problemàtica hem de deixar-lo de banda. Allò que és important de subratllar és que hi ha —o hi hauria d'haver— un *compartir cultural de la religió* (en el nostre cas, del cristianisme catòlic) entre els qui confessen i els qui no confessen, justament perquè els uns i els altres comparteixen —o haurien de compartir— la mateixa cultura, els mateixos mots, la mateixa història, les mateixes simbologies; dient-ho breument: la mateixa tradició. De la mateixa manera que l'enamorat que escriu una lletra a la seva estimada comparteix el lèxic i els modismes amb tots els altres parlants d'aquell indret, encara que no comparteixi amb ells els sentiments, els afectes i les creences, els habitants d'un lloc determinat també participen tots plegats de la tradició cultural en totes les seves manifestacions, encara que no *confessin* (o no *experimentin* —d'*experientia* més que no pas d'*experimentum*—) el mateix.

El pensament crític de procedència il·lustrada ens ha ensenyat que la recerca de *fonamentació* és una de les tasques més importants que s'ha de plantejar l'ésser humà, sense excloure'n la religió. Ara bé, en relació amb el «fet religiós», sobretot quan se'l considera des de l'òptica de la confessió o de l'experiència religiosa, abans que atendre al «context

de fonamentació» (*Begründungszusammenhang*) cal tenir en compte el «context de descobriment» (*Entdeckungszusammenhang*), és a dir, l'experiència religiosa que el sustenta. Això no significa pas que la crítica no sigui un aspecte molt important de l'adhesió religiosa com a confessió. Ací introduïm, però, una problemàtica immensa, que no podem considerar directament, perquè, almenys directament, no es relaciona amb la qüestió que ens ocupa.

En situació de modernitat, l'articulació *cultural* de la religió s'esdevé a l'escola; l'articulació confessional de la religió s'esdevé al si de la *comunitat cristiana*. L'articulació cultural de la religió és *monogeneracional* (condeixebles); l'articulació confessional és *plurigeneracional* (la fe dels nostres pares).

### 3. La cultura religiosa com acció pedagògica

Hom acostuma a estar d'acord amb el fet que convé que l'escola actual transmeti tot allò que pugui ajudar l'*infant* (el qui ha d'arribar a expressar-se) en el seu procés de maduració personal. Madurar, però, és un verb amb un ventall amplíssim de significacions i de matisos. Per exemple, madura el qui sap situar-se *críticament* en el flux de la història del seu país; madura el qui ha après a aprendre; madura el qui ha après a *llegir*; madura el qui intenta concretar en cada *hic et nunc* allò que és unívoc i allò que és equívoc, perquè ha après amb responsabilitat i una certa gosadia a interpretar.

En una situació de democràcia, és a dir, de possibilitat més o menys gran d'exercici de la llibertat personal i col·lectiva, la presència de la religió a l'escola ha de tenir lloc no com una concessió, sinó com un dret imprescriptible que cal articular en forma de cultura, i de cultura crítica. Això significa que la transmissió cultural de la religió a l'escola ha d'adoptar, fonamentalment, la forma, el mètode i les finalitats pròpies del discurs de les estructures i del discurs de la història. La no presència de la religió a l'escola dels nostres dies acostuma a ser, segons que ens sembla, una forma execrable de dirigisme cultural, el qual, al nostre país, a causa dels tics anticlericals tan arrelats, potser amb raó, ha provocat i provoca un perillós desemparament de la població.

Tèdicament no crec que la presència de la cultura religiosa a l'escola ofereixi cap mena de dificultat, si hom, per un cantó i per l'altre, admet

de debò les regles de joc de la democràcia i de la desconfessionalització de l'estat. Més aviat crec que les dificultats provenen de la manca de presència i també de la presència vergonyant de la religió a l'escola com podria ser –i, potser, aquest és el cas– la consideració d'aquesta disciplina com un apèndix sense valor.

#### 4. Algunes consideracions teològiques

Aquest paràgraf l'afegeixo com a qüestió personal, la qual cosa significa que no incideix quasi en res en el conjunt de l'exposició i, per tant, pot ser passat per alt.

A la meua manera d'entendre, les dificultats que, des d'una perspectiva «eclesiàstica», hi ha per admetre la presència de la cultura religiosa a l'escola prové del fet que, amb una certa freqüència, hom no admet que l'Antic Règim i tota l'articulació que fa del cristianisme (sense oblidar l'impacte, segons que em sembla, summament negatiu de l'anomenada «subcultura catòlica» del segle XIX) ja no tenen vigència. Aquest fet provoca les dues qüestions decisives: a) *quin ha de ser el contingut del missatge cristià a les acaballes del segle XX*; b) *quina ha de ser l'articulació de religió i política (d'Església i d'Estat) en la nova situació*. Naturalment, no es ací el lloc per endinsar-se una mica exhaustivament en aquesta problemàtica, però sí que crec que val la pena de recordar que la pròpia indefinició i l'angoixa i la perplexitat que ocasiona en determinats «ambients eclesiàstics» tenen com a conseqüència el recurs, molt sovint el recurs amb trets francament reaccionaris, al «passat», perquè, més o menys secretament, s'aspira a recobrar el control de la vida pública i de les consciències que era habitual en altre temps.

Deixant de banda aquesta qüestió, crec que, des del punt de vista de l'Església, la cultura religiosa té la gran virtut d'oferir *paraules* i *arguments*. Això, des d'una perspectiva cultural, és molt. Des de l'òptica del missatge cristià, és una base irrenunciable, sense la qual molt difícilment arribarà a articular-se la confessió cristiana. Això podria expressar-se de moltes maneres: la *praeparatio evangelii* o l'aforisme escolàstic: *gratia non tollit naturam*, etc. Perquè la gràcia crea l'*adhesió* i la *confessió* del creient, però no crea ni els seus *òrgans* ni les seves *paraules*, contràriament al que propugna una certa teologia protestant

(per exemple, la de Karl Barth), de la qual, d'altra banda, s'ha fet en el catolicisme una recepció més intensa del que sembla a primer cop d'ull.

L'actual desemparament religiós crea un buit molt perillós i que, previsiblement, augmentarà de dimensions, tot provocant a la curta o a la llarga (potser l'està provocant ja ara) la sectarització de l'Església, la qual cosa es troba en radical oposició al missatge evangèlic, que és una *oferta pública*. El cristianisme és una religió *profètica*, però de cap manera no és ni un grup *esotèric* ni una agrupació *culturalment autosuficient*. Però perquè hi ha hagi oferta i demanda, cal que existeixi un lèxic compartit, una tematització compartida de les *qüestions fundacionals de l'ésser humà*, que són narrades amb utillatges molt diversos per totes les religions.

## 5. Conclusió

L'aspecte cultural de la religió és el que s'ha de fer present a l'escola, que és l'encarregada per la societat per a transmetre als infants i als nois els sabers, l'art, els sistemes de pensament i les històries col·lectives. Aquesta presència no hauria de tenir lloc com a fruit d'una concessió benvolent, sinó a partir del convenciment que es tracta d'una disciplina, que posseeix el mateix rang i el mateix dret que totes les altres. A aquesta conclusió, però, sols s'hi arriba si hom *críticament*, però també cordialment, accepta el context que ens toca de viure. Aquí rau la qüestió cabdal no sols per a la cultura religiosa, sinó molt especialment per a l'Església dels nostres dies.

D'una banda, cap cultura no és la *Cultura humana*. De l'altra, dins de cada àmbit cultural, cap disciplina no ofereix el tot de la selecció cultural d'aquell indret. Des d'una perspectiva cultural, la transmissió cultural de la religió no pot ser substituïda per cap disciplina, encara que hom admeti una certa circularitat entre les diverses disciplines que es troben incardinades en el clos escolar.

Finalment, encara voldria adduir una altra raó. Al bell mig d'una situació, en la qual els poders públics sembla que més aviat opten per les «ciències de la natura» (en la terminologia de Dilthey), l'Església hauria de comprometre's perquè «ciències de l'esperit», entre les quals cal incloure la cultura religiosa, tinguessin el lloc que els pertoca en la formació integral dels nois i de les noies del nostre país. La qüestió que

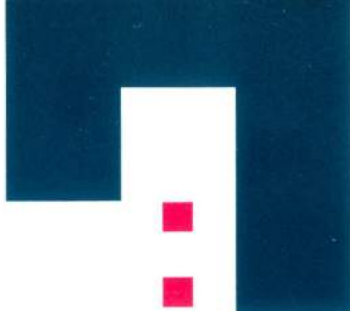
roman dempeus, però, és: Renunciarà l'Església a l'«exigència d'absolutesa» entesa vuitcentístmament?

## Bibliografia

- BERNHARDT, R.: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990.
- DÍAZ-SALAZAR, R.: «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente», dins DÍAZ-SALAZAR et al. (ed.): *Formas modernas de religión*, Madrid, 1994, 71-114.
- DUCH, L.: *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Montserrat, PAM, 1984.
- DUCH, L.: «La Cultura Religiosa com acció pedagògica», dins DUCH: *Transparència del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos*, Montserrat, PAM, 1988, 321-362.
- DUCH, L.; «La tradició en el moment present», dins *La cultura davant del nou segle*, Barcelona, Fundació Jaume Bofill, 1991, 37-54.
- DUCH, L.: «Tradició i fonamentalisme», dins DUCH: *Les dimensions religioses de la comunitat*, Montserrat, PAM, 1992, 130-153.
- DUCH, L.: *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, Montserrat, 1994.
- DUCH, L.: «La tradició com a fonament de la comunitat», *Qüestions de Vida Cristiana*, 1995.
- DUCH, L.: «Cultura religiosa: un experimento fallido», *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, núm. 3, 1995.
- DUCH, L.: *Mite i cultura. Introducció a la Logomítica*, Montserrat, 1995.
- EICHER, P.: *Wie kannst Du noch katbolisch sein?*, Munic, 1993.
- GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona-Mèxic, 1987.
- HICK, J.: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Londres, reimpr. 1991.
- KAUFMANN, F. X.: *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Friburg-Basilea-Viena, 1979.
- KREINER, A.: *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Friburg-Basilea-Viena, 1992.
- LÉGAUT, M.: *Vie spirituelle et modernité. Entretiens ultimes avec Thérèse De Scott*, Lovaina-París, 1992.
- LÜBBE, H.: *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Viena-Colònia, Styria, 1986.
- LUHMANN, N.: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984.



TROELTSCH, E.: *El carácter absoluto del cristianismo*. Introducció a l'edició castellana d'A. Orensanz, Salamanca, 1979. [La primera ed. alemanya és de 1902.]



**FUNDACIÓ JOAN MARAGALL**  
CRISTIANISME I CULTURA

*Editorial Claret*



9 788482 970943