

QUADERNS

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



El repte del diàleg

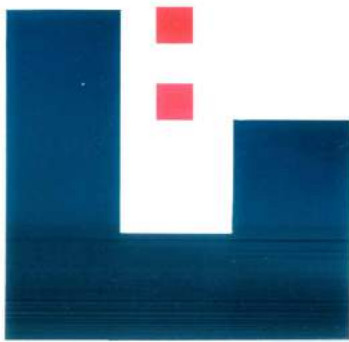
o els nous signes dels temps

NARCÍS JUBANY – NICOLAS LOSSKY – GÉRARD DEFOIS



(12)

1992



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



El repte del diàleg

o els nous signes dels temps

NARCÍS JUBANY – NICOLAS LOSSKY – GÉRARD DEFOIS



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

C/ Rivadeneyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

Els articles «Aux sources de la culture européenne», de Nicolas Lossky, i «Dans une société pluraliste et sécularisée discerner les nouveaux signes des temps», de Gérard Defois, van aparèixer en francès a la revista *Athéisme et dialogue* (Ciutat del Vaticà), vol. XXIV, fasc. 2 i 4 respectivament (1989), del Consell Pontifici per al Diàleg amb els No-Creients, amb l'amable autorització del qual els reproduïm. Traducció d'Oriol Izquierdo.

Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona
Imprés a Imprimeix, S.A.
Eduard Maristany, 100 – Badalona
ISBN: 84-7263-813-8
Dipòsit legal: B. 36.228-1992
Novembre 1992

ÍNDIX

| | |
|---|----|
| <i>Presentació</i> | 7 |
| <i>Societat i Regne de Déu</i> per Narcís Jubany | 9 |
| <i>Les fonts de la cultura d'Europa</i> per Nicolas Lossky | 15 |
| <i>Discernir els nous signes dels temps en una societat pluralista i secularitzada</i> per Gérard Defois | 19 |

PRESENTACIÓ

Tres són els vectors que presideixen, en la mesura que se'n pot fer una lectura en conjunt, els articles que presenta aquest Quadern: en primer lloc, un espai, Europa, o més genèricament el món occidental; en segon lloc, un temps, el present, aquest segle en què culmina, d'una manera o d'una altra, el projecte modern, i en especial les darreres dècades, en què aquest projecte emprèn un tombant ple d'ambigüitats, de difícil descripció objectiva; i finalment, una tradició, la cristiana, que perviu amb tot el seu bagatge en aquest espai i aquest temps en permanent transformació, interpretant-lo, actuant-hi. És a dir, assumint com a propi el repte del diàleg que comporta l'observació, i encara més la immersió, en els nous signes dels temps.

L'article del Dr. Narcís Jubany reproduïx el text que va llegir en l'acte de presentació del llibre Societat i Regne de Déu, de Josep M. Rovira i Bellosó, que va tenir lloc a Barcelona com a obertura del curs de la Fundació Joan Maragall el 12 de novembre de 1991. De Nicolas Lossky, professor a l'Institut Catòlic de París, recollim un breu i suggerent article sobre les fonts culturals d'Europa, el qual d'alguna manera complementa el següent, de Gérard Défois, rector de les Facultats Catòliques de Lyon, sobre les noves mentalitats occidentals.

SOCIETAT I REGNE DE DÉU

Narcís Jubany

El Dr. Josep M. Rovira Belloso és, sense cap mena de dubte, un dels teòlegs i pensadors més profunds i originals del nostre temps a Catalunya. Professor i escriptor, sempre l'ha preocupat la investigació teològica i ha estat atent a la gran Tradició de l'Església. Però també als corrents ideològics, cristians i no cristians, del nostre temps i a la vida dels homes i dones en el dinamisme normal de la feina de cada dia.

Aquest llibre, *Societat i Regne de Déu*, nascut de les preocupacions de la Fundació Joan Maragall sobre el diàleg entre fe i cultura, és una gran mostra d'aquell neguit que és a Catalunya, però no amb la mateixa intensitat que a la resta d'Europa. Em refereixo a la sensibilitat del fet religiós. A Catalunya, diu Rovira Belloso, «el flux i reflux de l'espiritualitat és molt discret». Per això aquest llibre vol «explicar honestament les possibilitats d'obertura o de tancament del nostre entorn social respecte de la religió; com també l'actitud oberta o de tancament de la religió respecte de l'actual societat».

A aquesta primera intenció cal afegir-hi un segon objectiu: «Explicar de la forma més planera possible el sentit i el contingut de la fe cristiana.» Això ha exigint, no pas una exposició catequètica de les veritats de la fe, sinó una exposició viva, suficientment indicativa de les seves formes visibles, de la seva experiència i celebració.

Una lectura ràpida de l'índex del llibre indica prou la riquesa i amplitud de l'obra: un examen de la situació de la societat actual; també la dels subjectes davant la indiferència i la increença i en el llindar de la fe; la fe com a recepció del gran esdeveniment d'un Déu que es manifesta com Amor patern; i el Regne de Déu, terme del camí de la fe.

Encapçala l'obra una introducció llarga però rica en erudició i anàlisi. És, com diu l'autor, una mena de resum nuclear del que vol ser el llibre: «Una visió liberal i ferma del cristianisme catòlic.» Preocupa a l'autor el que es pot anomenar «apologètica del diàleg», perquè el creient avui es troba immersit en l'ambient generalitzat de relativisme i de la cultura de la immanència.

La realització del Regne de Déu a la terra és cosa complexa i difícil, pel seu continent i pels mitjans indispensables per aconseguir-la. I no ho és menys aprofundir en la relació d'aquest Regne de Déu amb la societat humana. El Concili Vaticà II va donar unes orientacions fonamentals que il·luminen el camí que han de seguir els cristians; els de tots els temps i de tots els llocs, que vénen a ser en el món, segons la frase conegudíssima d'aquell document venerable del segle II, la Carta a Diognet, com l'ànima en el cos.

D'una banda, el Concili va encoratjar especialment els laics que, «a la seva manera, menin el món cap al progrés universal dins la llibertat humana i cristiana» (*Lumen Gentium*, núm. 36). En un altre lloc, el mateix Concili reconeix tot allò que hi ha de bo en el dinamisme social contemporani, principalment vers la unitat, el procés d'una sana socialització i associació civil i econòmica. I afegeix encara que «promoure la unitat és quelcom que lliga amb la missió específica de l'Església», perquè «la veritable unió social externa dimana de la unitat dels esperits i dels cors, o sia d'aquella fe i d'aquella caritat amb els quals la seva unitat fou indissolublement fundada en l'Esperit Sant» (*Gaudium et Spes*, núm. 42).

Aquestes citacions, que podrien multiplicar-se, apareixen davant nostre com una necessitat ineludible, imprescindible, d'una evangelització constant, perquè, citant un altre cop paraules conciliars, «l'Església prega i treballa, a un mateix temps (i ho fa sense defalliment), perquè el món tot sencer passi a ser el Poble de Déu, el Cos del Senyor i el Temple de l'Esperit Sant» (LG, núm. 17). L'exigència evangelitzadora comporta que els cristians testimonïïn la veritat, no pas que la imposin. Això és el que va fer Jesucrist. Cal predicar la veritat de l'Evangeli en el context de la llibertat política. Heus aquí el fruit d'una incansable formació dels cristians, per tal que puguin mostrar en llurs vides els valors evangèlics a la societat actual. Això ens fa valorar la comunitat de la fe, matriu i força evangelitzadora que predica una religió i unes conseqüències ètiques vàlides per a tots els homes; però pel camí del testimoniatge, no pas per la ruta de la imposició. Ens ho

recorda el Concili Vaticà II quan fa aquesta afirmació solemne: «La força, que l'Església reix a injectar en la societat humana dels nostres dies, consisteix en aquesta fe i caritat efectivament viscudes, i no en l'exercici, amb mitjans purament humans, de cap domini extern» (GS, núm. 42).

Que n'és d'oportú citar aquí aquelles paraules de Pau VI en la seva primera encíclica, *Ecclesiam suam*! Són aquestes: «L'Església es fa paraula. L'Església es fa missatge. L'Església es fa diàleg.» Perquè l'Església –i els cristians indiscutiblement– ha d'obrir-se al col·loqui amb el món en el qual viu. Per això cal preparar els esperits.

Aquest diàleg no és pas fàcil. És cert –i no m'oblido dels ensenyaments conciliars– que l'Església pot rebre un gran ajut del món contemporani. Mireu quina afirmació més decidida: «L'experiència dels segles passats, l'avenç de les ciències, els tresors amagats en les diferents formes de cultura humana, coses totes que fan conèixer més bé la mateixa natura de l'home i obren nous camins a la veritat, tot això beneficia també l'Església.» I diu encara: «Pel fet de tenir una estructura social visible [...] l'Església pot també enriquir-se, i de fet s'enriqueix, amb l'evolució de la vida social humana, no com si manqués alguna cosa en la constitució que Crist li ha donat, sinó per poder conèixer més a fons aquesta mateixa constitució, per poder-la expressar més bé i adaptar-la amb més èxit als nostres temps» (GS, núm. 44).

¿No deuen ser potser aquestes paraules del Vaticà II una ingènua perspectiva d'aquella visió excessivament optimista de la qual hom ha acusat la constitució pastoral *Gaudium et Spes*? No és pas veritat, perquè és just constatar que existeixen uns valors en la cultura contemporània que, fins i tot, poden constituir una preparació per rebre l'Evangeli i ajudar a entendre millor els continguts de la fe. Exemple d'aquests valors són, poso per cas, la lluita contra la injustícia, la defensa dels drets humans i en particular dels pobres i oprimits, l'apassionada recerca de la reconciliació entre els pobles, l'afany d'aconseguir una pau fonamentada en la justícia, l'activitat ecològica, etc.

Però no es pot negar que hi ha també uns aspectes negatius en la cultura del món occidental, dels països més avançats i desenvolupats. Perquè l'actual sistema és fet d'individualisme competitiu, de prepotència del diner, d'un consumisme desfermat, amb les excrescències afegides de la invasió de la droga i l'agressió a la natura. De fet, el sistema materialista tendeix a destruir-se ell mateix. El tipus de per-

sona que promou és un ésser hedonista i sense conviccions. Presentar-lo com la panacea del món occidental i oferir alhora el mercat lliure amb el desarmament ètic i religiós, constitueix un engany de fortes conseqüències, que afecta a tothom.

La cultura actual no té cap argument seriós per demostrar que ha de ser atea, en el sentit de negar la transcendència de l'home. Per això cal rebutjar el secularisme considerat com un esforç conseqüent per crear unes formes de viure i d'actuar que prescindixin de Déu.

La comunitat de la fe –els cristians en la societat– no es pot desentendre del problema ètic: no pot resignar-se davant del permissivisme ni tampoc –cal dir-ho– davant d'un desbordament de la llibertat sexual que no respecta ni la dignitat ni la vida humana. Tampoc es pot oblidar, com és lògic, el problema de la cultura, si entenem per aquest nom el conjunt de valors i mitjans a través dels quals l'home manifesta tota la riquesa de la seva personalitat.

La comunitat de la fe, pel fet d'estar centrada en el seguiment de Jesús, el Crist, confia que no li han de mancar pas recursos religiosos per caminar pel món secularitzat amb esperança; sense temença, o nerviosisme o enyorances d'altres temps. Això vol dir que la comunitat de la fe anhela que els valors cristians arrelin en la societat o, el que és el mateix, desitja una cultura més permeable al fet cristià. Sap, però, que la seva tasca no és de simple influència exterior, sinó que exigeix el camí evangelitzador que va de l'interior dels cors dels homes a l'exterior de la societat: és a dir, del do de Déu i de la conversió íntima a l'elevació de la cultura. Aquest és el sentit més profund de l'evangelització de les cultures. Afirmació que és vàlida per a la nova evangelització de Catalunya i d'Europa.

D'altra banda, la fe és capaç de generar cultura i no es poden excloure a priori les aportacions del cristianisme a la que vivim avui. Al contrari, cal dir que el cristianisme és imprescindible, fins i tot per criticar el totalitarisme de certes cultures que configuren l'home en una sola dimensió.

L'acostament a la cultura moderna és, doncs, necessari. Cal un diàleg sincer, correcte, ple de simpatia i de bondat; que supprimeixi, com volia Pau VI, «les condemnacions apriorístiques, les polèmiques agressives, la futilitat de les converses inútils». L'Església no és pas la que ha de dictar les solucions tècniques adequades i completes als problemes del nostre temps. Ni és l'única que pot donar orientacions adients per construir un món més humà i més just. És necessari, però,

un discerniment clar i precís dels valors que avui i arreu són oferts a l'home; un discerniment il·luminat pels ensenyaments de l'Evangeli. Perquè «en realitat el misteri de l'home no s'aclareix veritablement sinó en el misteri del Verb encarnat» (GS, núm. 22).

Tot això impulsa el cristià a viure «dins» –en el si– de la cultura actual, però de manera que es manifesti la seva forma de vida cristiana. Aquesta no pot restar amagada en la intimitat de la consciència, com ho diu meravellosament l'abans citada Carta a Diognet: «Tanmateix els cristians, tot i viure en ciutats gregues o paganes, tal com li ha pertocat a cadascú, tot i tenint els mateixos costums en el menjar, en els vestits i en tot, tenen un comportament admirable i sorprenent, com ningú no desconeix. [...] Viuen a la terra, però la seva ciutadania és al cel. [...] En una paraula, talment l'ànima és per al cos, així mateix els cristians són per al món.»

Aquestes idees són presents en el llibre *Societat i Regne de Déu* del Dr. Rovira Belloso. Brollen del missatge evangèlic i del Concili Vaticà II i ací, a Barcelona, he tractat d'enunciar-los amb una gran sensibilitat, ateses les condicions reals de la gent, a vegades tan torbada per exposicions poc adients del missatge cristià; també –i això és més llastimós encara– per una desinformació religiosa que ens ha de moure a renovar la missió evangelitzadora de la nostra Església diocesana.

Crec que és adient, abans d'acabar, que recordi aquesta gran veritat: els cristians vivim en l'esperança. Prescindeixo ara dels fonaments evangèlics que donen certesa a aquesta «petita i misteriosa segona virtut». Faré solament una senzilla referència a un llibre recentment publicat pel conegut filòsof cristià Jean Guitton amb el títol *Dieu et la Science: vers la métarealisme*. L'autor, i els coautors Grichta Bogdanov i Igor Bogdanov, s'aventuren a fer aquesta manifestació profètica: «En aquest acabament del nostre mil·lenni els nous progressos de les ciències permeten entreveure una possible aliança, una convergència obscura encara, entre els coneixements físics i el saber teològic, entre la ciència i el misteri suprem.» És perquè cada dia sembla que és més gran el nombre de científics que s'adonen que la ciència és inacabada i és inacabable.

Pascal tenia raó quan deia que «totes les coses són vels que oculten Déu». A poc a poc, comenta Jean Guitton, comencem a comprendre que allò que és real és tancat, inaccessible, i nosaltres amb prou feines n'endevinem l'ombra amagada en el fons d'una forma ocasional d'existència.

És difícil, però, acceptar la hipòtesi d'una reconciliació fatal entre la ciència i la fe, com proclamen els autors del llibre. El cert és que, sense la preocupació per l'home, el progrés científic és inhumà; però el menyspreu de la ciència en nom de la religió fa palesa una gran ignorància del missatge cristià sobre el sentit de la creació.

«El Regne de Déu és a prop», diu Jesús a l'Evangeli. Aquesta afirmació és vàlida per a la societat actual. Cal viure de l'esperança per copsar-ne tot el secret i acceptar-ne la realització misteriosa. Es tracta d'aquella esperança «que té un aire de no-res», com deia Péguy, però que «ho arrossega tot». Perquè «la fe només veu el que és, i ella veu el que serà. La caritat només estima el que és, i ella estima el que serà».

El llibre del Dr. Josep M. Rovira Bellosó és un dels que transmeten esperança. Tant com l'hem de menester en aquest temps tan agitat! Per això us donem gràcies, Dr. Rovira Bellosó. I us agraïm el vostre esforç i el temps que hi heu esmerçat. I us encoratgem a seguir treballant per tal que el Regne de Déu vingui a nosaltres. Plenament i amb tota la seva veritat.

LES FONTS DE LA CULTURA D'EUROPA

Nicolas Lossky

Seria presumptuós voler tocar exhaustivament una qüestió com aquesta en un text tan breu. A tot estirar, serà possible oferir alguns estímuls a la reflexió que reflecteixin una visió de conjunt que no pot ser sinó personal. En efecte, en una visió sintètica de la història hi ha necessàriament una tria que privilegia alguns aspectes i en deixa d'altres a l'ombra. Una tria així implica per força una certa simplificació que l'aprofundiment en uns altres elements podria posar en entredit.

Per això l'observació del desenvolupament, de la constitució d'una cultura és particularment complex. Després de la important aportació de l'escola dels *Annals*, ¿què no és constitutiu d'una cultura? És aconsellable, per tant, limitar-se a alguns aspectes que destaquin als ulls del qui aborda el tema, amb la consciència que la seva presentació reflectirà inevitablement, almenys en alguna mesura, la pròpia situació històrica i geogràfica.

Cal, doncs, posar d'entrada les cartes sobre la taula i anunciar la clau de lectura adoptada pel qui emprèn el tema de la cultura europea. Així com és innegable que cada regió (cada vila, fins i tot) té la seva pròpia cultura, per a mi, francès nascut a París, però d'origen rus, hereu d'entrada d'un creuament de cultures, és igualment evident que hi ha una cultura comuna a tot Europa que no és només la suma de les cultures regionals, sinó el matrimoni d'aquestes cultures. I, per a un ortodox com jo, el matrimoni no és ni una fusió en què desapareixen les persones per fondre's en un tot diferent, ni una juxtaposició d'individualitats que conserven les seves fronteres, sinó una veritable experiència de la unitat absoluta dins una diversitat no menys absoluta.

Des de l'herència que he rebut, la «casa comuna» suposa per a mi

una realitat la qual, fins i tot quan en alguns moments l'entelen o la difuminen els atzars de la història política o religiosa, és un conjunt que s'estén, en la seva dimensió europea, des de l'Atlàntic, no pas fins als Urals, sinó fins al Pacífic. En l'altre sentit, engloba un enorme espai des del Poi Nord fins al conjunt del món mediterrani. Amb el benentès que, en una visió així, altres parts del món —no europeu— participen de la mateixa cultura comuna.

Per intentar destacar-ne els grans trets, voldria evocar aquí alguns indrets que representen les fonts dels elements constitutius del que avui em sembla que conforma aquesta cultura de la «casa comuna». N'esmentaré quatre (se'n podrien recordar d'altres des d'una clau de lectura diferent que la meua): Atenes, Roma, Jerusalem i Bizanci. Dos d'aquests llocs hi són per dos motius: Jerusalem i Roma. Jerusalem com a bressol de la cultura judaica i del cristianisme; Roma com a una de les fonts de la cultura antiga i com a testimoni privilegiat de la història de l'Església cristiana.

¿Cal que recordem ara que totes les nostres facultats d'intel·lecció, el nostre pensament, i per tant la nostra concepció del món, estan poc o molt marcades per la filosofia antiga greco-romana? Som hereus dels filòsofs, els escriptors, els artistes, els polítics de l'antiguitat, fins i tot quan reaccionem contra ells. Sigui on sigui, ens definim sempre en relació a la seva manera de pensar, de crear, de governar. Les muses continuen profundament ancorades en el nostre subconscient.

No es tracta del paganisme en el sentit religiós del món antic, sinó d'una certa manera d'utilitzar la facultat de pensar, la facultat de veure la realitat (en l'escultura, l'arquitectura, el teatre...). En aquest sentit, és significatiu que dos altres elements que constitueixen la nostra cultura europea, els que brollen de Jerusalem, el judaisme i el cristianisme, s'hagin trobat sovint amb el problema d'haver de rendir comptes de la seva fe a partir de les categories de pensament dels grans filòsofs de l'antiguitat. El qui conegui bé els esforços de pensadors cristians i jueus de l'Edat Mitjana en sentit ampli per «amotllar-se» a Aristòtil, a Plató, als estoics, etc., s'adonarà que els teòlegs jueus, cristians i musulmans d'avui, quan intenten expressar la seva fe tenint en compte les categories dels filòsofs moderns, es troben en el mateix procés de confrontació de les dades de la Revelació amb les filosofies que, conscientment o inconscientment, provenen de les filosofies antigues.

El component cristià de la nostra cultura de la casa comuna és

evident. En la literatura, per exemple (parlaré només de les que conec més bé): si no es té, com és sovint el cas, un mínim de cultura cristiana, enormes moments de la literatura francesa i sobretot de l'anglesa (i americana) i la russa s'escapen totalment al lector. Shakespeare o T.S. Eliot i Anthony Burgess (per fixar-nos en períodes ben distanciat) no poden ser llegits sense limitacions si s'ignoren les referències cristianes. Bernanos, Péguy, Valéry, Pierre Emmanuel en són exemples francesos. Puixkin, Lermontov, Gogol, Tolstoi, i no parlem ja de Dostoievski o encara de Bulgàkov, Tendriakov o Rasputín, farien una llista que es podria allargar indefinidament per a Rússia. Alguns escriptors ateu, com per exemple Sartre, s'inscriuen en un context de cultura cristiana i no se'ls pot entendre bé si això s'oblida.

Però encara hi ha una altra qüestió en relació amb el component cristià. No podem oblidar que els socialismes nascuts a Anglaterra els segles XVIII i XIX parteixen de l'evangelisme. (I, en un cert sentit, *tots* els socialismes deriven de referències evangèliques «laïcitzades».)

El component bizantí no té menys interès, ja que representa una relació diferent que la de l'Occident medieval amb les filosofies de la Grècia antiga (pel simple fet que els pensadors bizantins, essent de llengua grega, mai no van perdre el contacte amb l'original). Ha estat present durant molt temps a Grècia, Rússia i l'entorn de l'antiga URSS, Romania, Bulgària, Iugoslàvia. Avui, després de tantes dispersions i retrobaments, aquest component és present altra vegada una mica pertot (sobretot després del Concili Vaticà II).

A Rússia, des del baptisme de sant Vladimir l'any 988 fins a la fi del segle XVI, es pot dir que la cultura (inclosos l'arquitectura, la pintura, els textos, la litúrgia) va ser majoritàriament bizantina. I aquesta cultura bizantina es va casar, a partir de Pere el Gran, amb la cultura de l'Europa occidental, la qual en aquesta època havia relaxat les seves relacions amb la font bizantina per múltiples raons ben conegudes.

A propòsit de l'Occident cristià, voldria evocar una de les contribucions importants de la judaïtat a la cultura comuna. Aquesta contribució té relació, d'altra banda, amb l'Islam. És, certament, gràcies als jueus i els àrabs musulmans que vivien, treballaven i pensaven a Espanya, que l'Occident cristià ha pogut redescobrir realment les filosofies gregues de l'antiguitat, en particular l'aristotèlica. Els jueus i els musulmans havien treballat molt Aristòtil, sobretot en una confrontació amb la Revelació. El segle XII, a Toledo, aquests jueus i aquests

musulmans van traduir al llatí les obres (comentades pels seus pensadors) d'Aristòtil. Va ser amb aquestes traduccions que els grans escolàstics sant Albert Magne i sant Tomàs d'Aquino van poder accedir a aquest «repte» al pensament cristià.

Les doctrines escolàstiques ens poden plaure o no, però tots som hereus del mètode de raonament, de la forma de pensar que ens han deixat. Descartes és un descendent directe d'aquest mètode (i no caldria recordar-ho si no fos que sovint s'oblida el tercer terme del seu raonament: «Cogito, ergo sum, ergo Deus est»).

La judaïtat és un component de la nostra cultura comuna també en un altre sentit. En aquest segle XX ha tingut lloc la Shoa, i ha estat en els nostres territoris. Nosaltres som els contemporanis (o els hereus, en el cas dels més joves) d'aquesta Shoa, i com a tals la portem amb nosaltres en tant que éssers humans. Tots som solidaris en la humanitat i, per tant, també amb aquells dels quals avorrim les idees i que ens són enemics. Tots som corresponsables. I la Shoa viu en nosaltres per recordar-nos que ningú no es pot lliurar dels excessos d'una ideologia totalitària. Tots podem sucumbir a la temptació.

Avui, la societat de la casa comuna tendeix a una societat pluralista, on diferents conviccions (les creients i les no creients en particular) són cridades a viure juntes. Tenim tots en comú un cert humanisme (que els cristians anomenaríem divino-humanisme acomplert en la Persona divino-humana de Jesucrist). Aquest humanisme que s'expressa, per exemple, en les Declaracions dels Drets de l'Home, implica, per descomptat, una determinada concepció de l'ésser humà: tots estem d'acord a reconèixer la dignitat de la persona humana (vegeu la declaració de 1948) i per això mateix el seu caràcter infinitament preciós: tot ésser humà és digne de respecte, fins i tot si és «diferent» que nosaltres, fins i tot si pensa altrament.

A França tenim la noció de laïcitat, que sovint és mal entesa (barreja d'anticlericalisme i de neutralitat fada). En realitat, és una noció rica i noble de pluralisme que implica no pas un silenci incòmode sinó un intercanvi fructuós i enriquidor d'opinions diverses des del respecte a les persones. És així com la concebo en la meua activitat a la Universitat. I és aquesta laïcitat ben entesa el que em sembla que és l'herència comuna de la cultura que ens és oferta a la casa comuna d'aquest final de segle XX per al segle que arriba.

DISCERNIR ELS NOUS SIGNES DELS TEMPS EN UNA SOCIETAT PLURALISTA I SECULARITZADA

Gérard Defois

Aquest treball és un intent de descripció sociològica de les noves mentalitats occidentals. Cal recordar que descriure no vol dir aprovar, que remarcar un tret d'aquest paisatge no comporta recomanar-lo pastoralment. Això no són sinó proposicions per al discerniment cultural que faran molt més precisa la interpretació ètica.

Nosaltres esperàvem una nova cristiandat, però va irrompre la secularització: disgregació de les raons de viure, indiferència espiritual en un materialisme científic o sobretot pragmàtic. L'endemà del Concili, esperàvem una reconciliació entre la fe cristiana i la modernitat. Recordem «l'Església en el món d'aquesta època» i el sentiment d'una unificació del món sota l'efecte dels mitjans de comunicació social, per exemple! (*Lumen Gentium*, núm. 1; *Gaudium et Spes*, núm. 5). Semblava pròxima l'hora d'una millor comprensió entre els homes en la mesura que la tècnica feia de la terra un sol poble. Encara no un decenni més tard, el 1970, les fissures i les disputes de sagristia es revelen violentes i sovint radicals. Sobretot a les nostres regions desenvolupades i riques.

Per tant, no és cert que les observacions dels Pares del Vaticà II no tinguessin fonament. De fet, hi incidien d'entrada nous mitjans, condicions de vida cristiana bastant diferents que van aparèixer en el curs dels anys setanta i vuitanta. I que calia tenir en compte, per bé i per mal, en l'acció pastoral. Sí que hi havia algunes raons que decantaven cap a reaccions pessimistes: minva de la pràctica religiosa, disminució de vocacions, crisi d'identitat de sacerdots i militants. Però els bisbats s'interrogaven a bastament, els moviments i els serveis pastorals s'esforçaven per comprendre: per adonar-se'n n'hi ha prou de

llegir els temes de les assemblees episcopals, dels congressos i les reunions de pastoral. Sociòlegs i teòlegs van ser consultats; durant aquest temps es van multiplicar per deu els informes i les enquestes. I es tendia a reafirmar la fe i la tradició constant de l'Església, bé que la situació fos torbadora. Durant els anys setanta, es va insistir en el pluralisme com una dada evident de la situació; després, la secularització ha estat retinguda com la realitat predominant de la societat contemporània. L'apogeu o el declivi de l'Església esdevenia així, com cinquanta anys enrere, una preocupació al ritme del pessimisme o l'optimisme. ¿Església majoritària o minoritària, agrupació de militants o àmplia assemblea capaç d'acollir tothom? Alternatives expressades sovint amb passió. ¿Què se n'ha fet avui? La qüestió es presenta en el moment que els temps canvien i ens cal trobar altres perspectives.

I

Pluralisme i secularització als anys noranta

No podem oblidar que la nostra referència –conscient i inconscient– de la presència de l'Església en la societat s'inspira des de fa ben bé un segle en un model totalitzador. Aquell en nom del qual els cristians del segle XIX van intentar reconstruir la unitat cristiana del món buscant l'herència de la Il·lustració i sobretot de la Revolució. «Nosaltres refarem cristians els nostres germans», cantaven els jocistes de 1929 seguint les passes de la festa de Crist Rei. Volien dir que la fe hauria de produir una unificació de l'home i de la humanitat a l'entorn de Déu, dels seus drets i de la seva Paraula. Veient la unitat com a totalitat teòrica i pràctica, l'ambigüitat i la divergència no podien ser admeses sinó com a concessió provisional, o com a conseqüència del pecat dels homes. En el pla cultural, aquest model es remetia necessàriament a la tradició judeo-cristiana, és a dir, que les finalitats de la religió i de la societat s'havien de fondre immediatament i concórrer a una plenitud tant social i cultural com espiritual.

És, sens dubte, en el terreny polític que apareixen amb més netedat les fissures d'aquesta globalitat cristiana. Les divergències entre catòlics sobre el tema, percebudes com una amenaça i una infidelitat durant els anys 1900, quan l'Església es confonia amb un bloc, per no

dir amb un partit, esdevenen evidents: el bisbat francès en va haver de fer la teoria el 1972 en el document de Lorda *Per una pràctica cristiana de la política*.

La secularització de la política

Aquesta primera aproximació al pluralisme concedia a la política un estatut pròpiament secular, clàssic d'ençà de l'humanisme integral de Maritain. A la mercè de les anàlisis i les opcions, o bé de les ideologies, cadascú podia traçar el seu camí a consciència i amb tota la responsabilitat en aquest domini. I això en el moment que el marxisme predominava com a explicació global.

Però el pluralisme recent és més radical: el que es posa culturalment en entredit és el principi d'una *referència unitària i totalitzadora*. I això fa causa comuna amb el que anomenem secularització.

Amb la perspectiva de la història, sabem que aquesta tensió ja té alguns segles. Va guiar les reaccions dels eclesiàstics a França arran de la Revolució de 1789, i en particular la seva actitud arran de la declaració dels drets de l'home. ¿Calia recordar que tota llei té el fonament en Déu i en la Seva voluntat creadora i redemptora? Hom transigia per mantenir l'al·lusió a l'Ésser Suprem. Però era una forma d'inscriure la ruptura amb la tradició –la revelació cristiana– que feia de la religió, allò cristià, el nus social més ferm entre les relacions, els drets i els deures. Acceptant aquesta formulació es reconeixia la secularització de les institucions que havia de dur el 1905 a la separació de l'Església i de l'Estat.

Més enllà d'aquest problema institucional, el Segle de les Llums va exalçar l'individu, com a jutge, font de les lleis i de les institucions socials. El sistema dels valors i els símbols culturals –igualtat, llibertat i fraternitat–, bé que sorgit del patrimoni cristià, va ser privat del seu origen religiós i, durant les polèmiques del segle XIX, va fornir, almenys a l'Europa de l'Oest, el fonament de la vida comuna. Indiscutit en la mesura que s'havia d'afirmar i defensar, va aportar a la societat política fonaments essencialment morals; com La Fayette el 1789 tant havia proclamat a partir de la seva experiència americana.

La secularització de la moral

Ara bé, és segur que aquest moviment arrenca d'una temptativa del segle XVIII, que pretenia emancipar la moral de la tutela religiosa i bastir la vida social sobre la raó i un humanisme que avui en diríem laic. La desconfessionalització esdevenia la clau d'una nova ciutadania del tot fonamentada en la consciència individual. Sembla que el pèndol va assolir el punt extrem entre 1970 i 1980. La sacsejada dels sistemes socials de pertinença va ser fruit de la desafecció general davant els aparells polítics, educatius, sindicals i judicials, la vocació dels quals era assegurar el benestar, la professionalització, la justícia o el dret de tothom. La seva «transcendència» en les relacions va ser contestada de tal manera que van aparèixer com a partisans o relatius, de vegades ineficaços i lligats a interessos particulars. Això no engendra només un dubte, sinó que suposa l'emergència a plena llum d'una ruptura cultural que deixa uns i altres en una situació de dispersió, amb els lligams tallats. Una situació de juxtaposició més o menys conflictiva entre els grups, els interessos i les associacions. Una atomització així del consens social és molt nova, ja que la base de les solidaritats no s'estableix més a partir de la unitat global, sinó segons les necessitats parcials, puntuals i relatives. Si hi ha una nostàlgia de la unitat i dels seus símbols conciliadors, s'inscriu en un pluralisme de partida, aquell que expressa les voluntats individuals més que les dependències, els desigs multiformes més que les normes que estructuraven els comportaments segons unes conviccions. Aquest procés de pluralisme social concerneix l'Església i els modes socials de la pertinença religiosa.

La unitat ja no és donada: s'ha de fer

El desig d'unitat –política, social o cultural– no es pot dir, no obstant això, que no tingui futur. Però ja no és una dada de partida, ben ferma i que pugui permetre qualsevol desviació tolerable per al conjunt. La unitat és per fer. I és aquí on hi ha un canvi radical; ara esdevé una tasca, un programa, una empresa a l'interior d'aquest pluralisme. Ha passat a ser una projecció del desig i de la voluntat individual. La unitat és una tria. Com ho manifesta bé la vida associativa, la proliferació de grups, de sectes, de comunitats, de cercles i de múltiples

agrupacions. Però també l'aparició d'homes-símbol exalçats pels mitjans, que representen els valors i els mites identificats amb els valors col·lectius. En certa manera, això tradueix la recerca de transcendències laiques o religioses, que serien el mirall d'una societat de totes les edats que expressés així el millor d'ella mateixa, el desig de grandesa i la nostàlgia d'una solidaritat «malgrat tot». Tanmateix, la pedra de toc d'aquesta societat plural és l'individu i «la seva» veritat, la seva llibertat i la seva recerca de felicitat. L'individualisme modern no és aleshores tant un egoisme replegat sobre ell mateix com una reacció de recerca de seguretat enfront de les promeses no acomplertes per la política i l'educació. La inseguretat econòmica, l'atur entre els joves i les dones reforcen aquest desinterès cap a les institucions de pertinença i la convicció que cal sortir-se'n un mateix. És un procés de «personalització» de la recerca de felicitat: com el treball a la carta —o la «petita tasca»—, el jogging i el supermercat que són les aspiracions de l'individu-rei, únic detentor de la responsabilitat de traçar el seu destí, de fer el seu camí i produir ell mateix el propi triomf. En són una mostra els temes de la creativitat, de la iniciativa, de la creació d'empresa com a model valorat per les noves generacions.

La veritat de l'autoritat

¿Què passa aleshores amb l'autoritat i la veritat? Una qüestió important per al nostre tema. L'autoritat es defineix menys en termes institucionals que relacionals: «fa autoritat» el qui sedueix amb la seva actitud, les seves certeses i el sentiment que inspira de sentir-se de gust amb la pròpia persona —o amb el personatge—. És valorat en funció de la seguretat individual que expressa abans de sentir-ne el misatge. Sedueix, convida a la projecció de l'altre sobre ell, abans de ser un rol social i una funció pública; la calma, la tranquil·litat, la convicció serena i sobretot la tolerància davant l'altre són les referències més importants per ser escoltat. Les paraules massa taxatives, dures o rigoroses o el comportament conflictiu esdevenen «contravalors» perquè causen inseguretat. La situació és nova també pel que fa a la veritat. I això fins a la paradoxa. La tendència *liberal*, de dos segles ençà, ha estat marginar les conviccions espirituals i morals a la vida privada, individual i interior. En conseqüència: deixar que cadascú triï, i conduir la societat segons les exigències racionals, d'eficàcia o de de-

mocràcia, lluny de tota forma de poder moral o religiós. «A cadascú la seva veritat», és a dir que la *consciència* personal és l'indret on s'avalua o verifica tota veritat. En aquest domini, el valor fonamental és la *tolerància*, això és, la discreció sobre aquests interessos per la fe o l'ètica. «A cadascú la seva veritat» també vol dir: cadascú pren la seva felicitat allí on la troba. Aquesta tendència arriba al paroxisme en allò relatiu a la sexualitat. En la mateixa mesura que en el passat la regulació social de la sexualitat va poder ser regida pel «control social» i el seu exercici estava institucionalitzat per un matrimoni sovint condicionat per interessos i normes col·lectius, la sexualitat d'avui és *subjectiva* en la relació de parella com el privat del privat. Tota intervenció exterior és sentida aleshores com una intolerància i una intrusió en el jardí reservat a l'individu. Així el desig de tenir fills apareix com un dret individual, sobretot d'ençà que les tècniques modernes fan possible la procreació artificial.

En aquest context la veritat moral o dogmàtica és privatitzada i s'allunya dels magisteris instituits. No és que aquests siguin contestats, sinó que són rebuts com a autoritats exteriors i com a instàncies en elles mateixes subjectives. I mentrestant la lògica de la informàtica, per exemple, posa al capdamunt el caràcter interactiu de tota comunicació. És a dir, que una veritat no és rebuda per ella mateixa en el seu contingut essencial, en el seu valor de llum contemplada, sinó en el seu efecte i en la possibilitat de reacció que ofereix. La informació eficaç és la que és reconstruïda pel subjecte que la rep, que pot transformar-la i modificar-la segons les noves necessitats i les situacions inèdites. Fluidesa i flexibilitat, adaptació i creativitat són els criteris de fiabilitat del coneixement. Ja no és només transmès; és construït com el mobiliari en kit, lliurat per elements i muntat pel client. Es presta, doncs, a elaboracions plurals.

La fi del cientisme?

Pluralisme i secularització van de bracet també pel que fa a les activitats científiques. És cert que generalment encara no ens hem alliberat del cientisme, aquesta confusió gairebé religiosa entre el Progrés i la Ciència, que ha estat considerada durant ben bé un segle com la victòria de la raó i de l'esperit humà sobre els obscurantismes de la tradició i de la religió. Tanmateix les catàstrofes de les noves

tècniques sobre l'entorn han fet néixer el dubte sobre els «miracles de la ciència» i els efectes alliberadors de la tècnica. La crida a l'ètica per vèncer els derivats de la indústria, de la genètica, de la comunicació social, reflecteix la inquietud per trobar una sortida no dominada per les tecnologies actuals. Alhora persisteix l'evidència d'una desmultiplicació dels poders sobre la natura i la consciència d'una amenaça d'autodestrucció de l'home a través de les seves realitzacions. La ciència en disgregació és dessacralitzada, reduïda a la seva funció utilitària i, per tant, limitada a ser una activitat tècnica, de la mateixa manera que la política és cada vegada més banalitzada dins l'economia. Cadascú, doncs, pot viure en un univers sense llegenda i desproveït de passió alliberadora. La moral, aleshores, consisteix en aquesta adaptació de l'home al seu entorn, i d'aquí la prioritat donada als valors de convivència, de plenitud corporal i mental, de tolerància i de consens pacificador. Les grans causes, com els projectes de societat, deixen lloc als combats del cor, als entusiasmes de solidaritat per salvar l'home i la natura de les seves pròpies accions. L'ètica remet a la recerca de responsabilitats col·lectives, però a partir de desigs individuals, i no en el corrent de mobilitzacions globals i organitzades.

El pluralisme és relatiu...

Aquesta societat secularitzada, ¿és realment pluralista? Sí, però no sense matisos. Perquè s'ha d'observar d'entrada que el reflex de la personalització porta cadascú a preservar el seu territori, a defensar-lo de tota incursió estranya. Encara més, els mitjans de comunicació social, la publicitat, són una cambra on ressonen els mites de la felicitat individual, del progrés tecnològic, de la supremacia del *desig subjectiu* com a dinamisme social (Gérard Donnadiou: «El dinamisme de la societat liberal, particularment en el pla econòmic, reposa indubtablement sobre l'alliberació del desig. S'ha postulat que aquesta alliberació, mediatitzada pel mercat i la lliure concurrència, permetrà satisfer les previsions humanes...»). En resulta que s'imposen de fet els conjunts de mentalitats postmodernes, sense comptes per passar, sí, però relativament tancats sobre l'immediat i el curt termini. L'atur dels joves i la necessària rotació de la feina o de les professions fragilitza els projectes de vida fins al punt que un jove de cada dos pensa que perdrà la feina i canviarà dues o tres vegades d'ocupació durant la se-

va vida activa. La incertesa és corrosiva per a les afirmacions segures i desestabilitza els projectes a llarg termini. El dubte sobre el futur és potser la característica d'aquesta època; hi ha qui l'eludeix amb afirmacions de triomfador, mentre que una majoria flota en la indiferència d'una orientació cap al dia a dia, sense referències ni punt fix. Sí, hi ha tolerància i refús dels «dogmes», però aquesta saviesa realista constitueix espontàniament una mediocritat de les perspectives de la qual el primer efecte pot ser l'«absentisme» polític que constatem. Així, el pluralisme és sovint més aparent que real; la veritat primera seria la incertesa i la inseguretat, el moviment sense fre.

Hi ha menys que abans un refús de les creences considerades obscurantistes en nom de la veritat de les Llums, i més aviat es multipliquen les credulitats i una adhesió material a les tradicions. Fins a l'agressivitat de vegades violenta, com la que constatem en el ressorgiment d'actituds fonamentalistes. La religiositat, de la qual es deia que s'estava «de tornada», no ha quedat tan marcada per les reivindicacions «progressistes» que n'afirmaven la mort per desfasament històric. A l'Occident cristià en resulta una barreja de conviccions difuses, sense ossada ni contorns. Ho notem pel que fa a la cultura religiosa sovint edulcorada fins al punt de confondre els patrimonis amb l'afectivitat espiritual. Aquesta nova mentalitat contradiu la precedent, d'essència prometeica; és una adaptació pragmàtica del que G. Balandier anomena modernitat: «El moviment, doncs la incertesa.»

II

Els nous signes dels temps per a l'existència cristiana

Una situació així d'inseguretat predisposa al tancament. També en les nostres actituds pastorals. Haurèm d'aclarir cada vegada més la nostra relació amb el nostre passat, ja que vivim calladament un conflicte de generacions: entre les expectatives d'expansió personal i els organismes o els moviments que ho concreten tot en el col·lectiu, entre la recerca de certeses i les voluntats de canvi o d'adaptació a la modernitat, entre el desig de retrobar-se espiritualment i els projectes missioners a llarg termini. Moltes de les manifestacions religioses de les joves gene-

racions ens semblen un retorn enrere cap al que nosaltres consideràvem superat... Aquests malentesos ens poden privar de percebre els signes dels temps actuals per a l'evangelització. N'assenyalo alguns.

1. De l'individu a la persona humana

Esponràniament, trobem el *retorn de l'individu* sospitós: hi veiem egoisme i tancament, replegament fredolíc sobre el consum de béns i la satisfacció d'un mateix. Sí, el perill existeix, però és necessari llegir el fenomen en el context de les relacions socials de la recent modernitat. ¿Cal evocar els totalitarismes i les violacions dels drets humans, i la prioritat donada als diversos col·lectivismes els darrers anys? La societat liberal, a través del taylorisme de les empreses, les organitzacions burocràtiques de la salut, de l'educació o de la vida pública, ha reduït l'home a l'estatut d'executor, d'empleat, de «cas» terapèutic, d'alumne controlat. En una paraula, l'home transformat en objecte social, desproveït de creativitat personal i, per tant, de responsabilitat positiva. L'individualisme contemporani és en bona part una reacció contra els enquadraments administratius o polítics per afirmar el valor personal com a component essencial de la producció, de la salut o de l'educació. Aquest corrent pot reunir-se amb el que Joan Pau II ha anomenat la dimensió subjectiva del treball humà, la necessitat de treballar «pel seu compte». És així que veiem sorgir en el món de l'empresa un llenguatge humanista que fa una crida a la subjectivitat del treballador dins l'esperit corporatiu, a la seva cultura i a la seva capacitat d'iniciativa, a la seva motivació personal dins la comunitat d'interessos que és l'empresa. Els joves dirigents saben que l'ètica tindrà el seu paper per elevar l'activitat productiva a l'altura de finalitats que integren els valors i les tradicions d'una ciutadania econòmica.

Aquest nou llenguatge és en el camí de la recerca d'un sentit per al treball i la vida col·lectiva. Ho veiem, no es tracta d'una significació d'entrada transcendent, sinó d'una implicació personal en la tasca i en la responsabilitat social. Només els projectes que tenen aquest caire individualitzat retenen l'atenció en la tria i els compromisos. És la raó per la qual els processos intel·lectuals i espirituals, per ser escollits prioritàriament, hauran de tenir en compte aquesta part d'expressió individual i subjectiva per tal de ser entesos com una crida al diàleg i a la interacció en l'elaboració d'un projecte comú.

Aquest «signe dels temps» revela que el «cor de l'home» és a l'aguait de trobada i consideració. El llenguatge de la felicitat, ahir marginat en la insignificança del no rendible, retroba una actualitat i una pertinència inesperada. Havíem vinculat en excés l'evangelització als projectes de societat i a les organitzacions col·lectives per ser capaços d'escoltar aquest desig de maduració personal. Ara, la necessitat de tolerància i de respecte de la diferència, paraules clau de la nostra mentalitat postmoderna, són les condicions de l'expressió de la individualitat i del domini del seu destí. I això no pot ser sense conseqüències en la vida comuna, cultural o política. Aquesta dimensió de la persona humana en el seu arrelament i les seves perspectives de futur és constitutiva de la consciència i de la responsabilitat. Per aquí, la conversió i la vocació cristiana troben un terreny obert a noves sèmres per la paraula i la comunicació.

2. De la fam de felicitat a la responsabilitat ètica

Sovint el nostre temps és acusat de ser «hedonista», de cercar el plaer en el consum d'entrada material i en el gaudi corporal, sense aturall ni regles morals. Enllà d'aquests retrets que s'adrecen regularment a les mentalitats modernes d'un segle ençà (la «belle époque», els anys trenta, etc.), s'ha de remarcar la importància del rol de la psicoanàlisi per «alliberar el desig». Els anys seixanta, el refús dels tabús, de les regles i sobretot de les prohibicions es va erigir en condició prèvia a tota expansió de l'home. El «desig-rei» ha dirigit la consumació; així, personalitzar els productes de gran sèrie, com el cotxe, del qual cada nou model ha de proposar tota una gamma de colors, d'accessoris i de potència, vol dir adaptar-se al desig del comprador. Però és així mateix pel que fa a la conducta personal: des de l'inici tot és possible, res no és prohibit. A cadascú segons els seus gustos, les seves conviccions, la seva veritat. Tenim una concepció lúdica de la llibertat: esgotar el joc possible de les experiències.

A mig termini, aquesta perspectiva de somni és posada a prova per la realitat: la crisi econòmica en va ser el límit extern, però, més profundament, la incertesa davant la necessitat d'assumir el propi desig i les conseqüències en la relació amb els altres ha creat l'angoixa i la solitud de la tria. La parella, la família, l'escolarització dels joves, l'atur o fins i tot les reaccions violentes en el món, han mostrat els lí-

mits d'aquesta societat liberal i permissiva. Els debats sobre la contracepció, l'avortament, la sida, però també el terrorisme, les noves pobreses, la tortura i els camps de concentració, fan aparèixer els impasos creats per aquesta fam de felicitat individual. La inseguretat de ser sense referències ni memòria, sol davant la tria, fa de molt mal portar.

Perquè si sempre es refusen les prohibicions, sinònim d'intolerància autoritària, per contra es demanen punts fixos, referències per a la recerca de felicitat. L'ètica, que coneix als Estats Units i a Europa crides tan urgents, esdevé el símbol d'aquesta espera de responsabilitat. El sentit de la vida i de la mort és una qüestió quan el somni de plenitud, el mite d'un paradís terrestre científic o ecològic, topa amb dades tan brutals com reals. D'aquí aquesta recerca d'una moral pragmàtica i responsable per definir en nous termes un camí per al futur. Per al cristià, la moral judeo-cristiana, encara tan present en les mentalitats europees, ofereix elements de creació ètica. Cal, per tant, no ser absent d'aquests debats, amb la condició de situar-s'hi en una relació de companyonatge i no de superioritat.

3. Institució, magisteri i servei de la veritat

Mai no es remarcarà prou que la contestació de les institucions i les autoritats, el maig de 1968, va ser una reacció –una posició dialèctica– en relació a un sistema de poder sofert com a totalitari i arbitrari. Ja al segle XVIII el problema s'havia plantejat en aquests termes, i ha estat així en la majoria de les revolucions. El liberalisme general que en va sorgir entre 1970 i 1985 ha desenvolupat fins al paroxisme el pluralisme i la secularització per privilegiar la consciència personal i l'individu en el seu desig-rei. Que ara apareix com un moviment que perd embranzida davant la realitat i la solitud.

Avui no és estrany sentir nous «líders» que tenen autoritat i proposen noves referències, normes fortes i enquadraments que donen seguretat. ¿És un retorn enrere? Ho és de forma més aparent que real, fins i tot en el cas dels grups integristes que actuen com a contestataris davant la societat i les institucions, de les quals rebutgen l'autoritat tradicional.

¿Qui té el poder social d'encarnar les significacions i plantejar normes incontestables? Pel que fa als fets concrets, sembla que el cap reconegut és aquell que sedueix per la seva força tranquil·la i la to-

lerància amigable, defensant els valors essencials. El rol legítim i fundat institucionalment no és per ell mateix garantia per al líder; és la persona, amb la seva aptitud per a la comunicació —aquí els mitjans de comunicació social tenen una importància considerable—, qui és la font de les relacions i les projeccions d'identitat. En aquest context, la trobada de subjectivitats, celebrada amb entusiasme, es revela més fructífera que la referència institucional. Tot el que remet a un monopoli és titllat d'intolerant i rep la indiferència per resposta.

La força de l'autoritat és en la identitat personal —en la imatge de marca—, neta i precisa, del responsable; i això sobretot per a les joves generacions, ja que les velles depenen encara de la contestació dels poders d'ahir, que dóna conflictivitat a les relacions. Identitat i veritat van de bracet per definir un magisteri que deu allò essencial del seu reconeixement públic a la qualitat de la seva comunicació. El pluralisme no és aleshores la negació de la unitat, sinó la condició inicial d'aquesta unitat per tal d'adherir-se progressivament a una autoritat símbol, la funció de la qual serà aportar els valors fundadors del compromís ètic. Retrobem així les característiques del testimoniatge com a imatge forta i principi d'unió en què la persona-autoritat és el vector. Poder d'atracció més que d'obligació, de seducció més que d'enquadrament, de comunió més que de reglamentació: fa el servei de confortar la identitat individual dins una comunicació més ampla.

4. Cap a noves solidaritats

Vegem encara una altra vegada d'on venim: entre els anys trenta i setanta vam conèixer, tant als sindicats, com als partits i a les esglésies, els moviments nacionals amb seu a París; proposaven campanyes nacionals d'acció i agrupacions generals. Avui hi ha una florida extraordinària d'associacions locals, de clubs, de «concertacions» entre els treballadors o entre els estudiants que creen manifestacions sense futur, i dins l'Èsglésia catòlica mateix els grups de pregària o les comunitats neixen *a l'interior*, sota la influència de laics i de capellans, i no amb l'impuls inicial de les autoritats episcopals. I així, en les iniciatives es remarquen les qualitats d'acollida, de convivència, de no obligatorietat, mentre que les regles monàstiques seran retrobades segons els atzars de l'existència i després d'anys de templeig.

Tot s'esdevé com si animés el teixit social aquest clima de secula-

rització i de disgregació pluralista a partir de missatges i dels homes i dones que els encarnen. Retrobar-se personalment i col·lectivament és el principi embrionari d'una vida comuna que pot vincular-se després a la institució en la mesura que s'hi reconeix: aleshores les afirmacions són fortes i la unitat càlida en la confluència de les subjectivitats i l'autoritat fraternal en el reconeixement de la transcendència intel·lectual o moral que testimonia. L'espiritualitat predomina sobre les estructures, el poder subjectiu sobre l'autoritat instituïda i la comunicació fraternal sobre les dependències de l'organització. A partir de «la base» aquest corrent es presenta com un recomençament i un retorn a les fonts: socials, culturals, polítiques o religioses. Però cal assenyalar que aquestes realitzacions són obra d'una minoria i que, tot afavorint un corrent relacional en les mentalitats, deixen en la incertesa una massa important d'homes i dones lluny d'aquesta nova ciutadania.

Serà així mateix per al Tercer Món i els grans problemes de la societat: seran menys tractats segons els plans de conjunt i fortes organitzacions comunitàries; les cèl·lules, els serveis nascuts defora seu esdevindran vectors de corrents efimers i puntuals que respondran al sentiment de solidaritat que sorgeix en el moment que els casos, més que les causes, sol·liciten la generositat comuna. *No és l'egoisme el que defineix l'individu postmodern*, sinó la protecció d'una llibertat que vol regir allò que dóna, vol comprometre selectivament les seves conviccions i implicar-se subjectivament en l'acció social.

5. El cristianisme en aquesta nova cultura

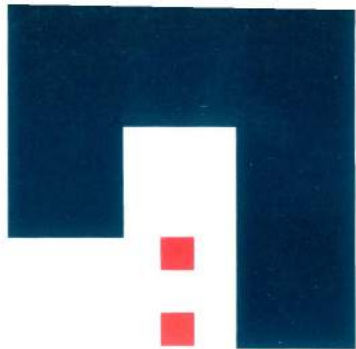
Hem parlat molt de pluralisme i de secularització. Perquè són les categories explicatives més corrents per justificar les nostres incerteses. Però, ja ho hem vist, nosaltres les considerem sobretot condicions inicials dels canvis de la societat europea. Avui –aquest és sens dubte un signe dels temps– apareixen noves lògiques socials. L'acció pastoral no les pot ignorar o perdre el contacte amb el que brota. Les ha d'avaluar, ja que la seva identitat cristiana no es redueix a reflectir les mentalitats i les societats; ha de vetllar perquè no es confonguin les opcions apostòliques de fa trenta anys amb la veritat evangèlica que arrossega en bona part.

Aquesta societat, ¿s'ha secularitzat fins al punt de ser radicalment

dessacralitzada? Sembla que no, al contrari; que nous valors i altres transcendències relleven el que expressava l'evangelització d'ahir i abans-d'ahir.

Per contra, la promoció de la identitat cristiana en una cultura marcada per un cristianisme difús deixa l'Església amb el deure de diferenciar-se de les tendències liberals i permissives d'una població susceptible en allò que toca la seva llibertat i la felicitat privada. I que també ho serà pel que fa a la seguretat individual en aquest temps d'immigració i de violència terrorista. L'aposta corre el risc de la ruptura, però es pot enriquir amb l'obertura a les realitats ètiques i espirituals. Entre les joves generacions, la sacralització de l'èxit professional, de la iniciativa i de la creativitat, de les relacions i de la convivència festiva són mediacions culturals optimistes; que tenen certament alguns punts foscos, però també la crida a un renovament dels nostres llenguatges i dels nostres funcionaments. El retorn a les fonts i l'obertura a la transcendència, el que en diem «el retorn de la religiositat», és l'exigència d'una presència diferent de les Esglésies en una societat feliç i incerta davant el futur. Han de «fer memòria», proposar l'arrelament de noves fidelitats per a tothom.

Aquesta és la meua lectura dels «signes d'aquest temps». N'hi ha d'altres de possibles i de fetes. Però el que acabo de dir vol ser una crida a observar més bé i a actuar més bé en nom de l'Evangeli. La societat actual em sembla més madura que la dels anys cinquanta. Fa experiència d'una mena d'adolescència, amb el que això comporta de necessitats d'identitat i de relacions noves i diferents entre els implicats en el «naixement» de l'home. Crec que som a la vigília d'una nova concepció de la llibertat. I de la solidaritat entre nosaltres.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

