

Q U A D E R N S

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



Els científics

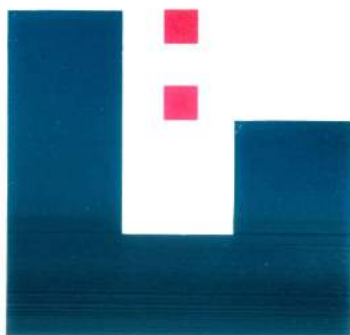
i la fe cristiana

ALBERT DOU



(15)

1993



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



Els científics

i la fe cristiana

ALBERT DOU



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Rivadeneira, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona
Impressa a Libergraf, S.A.
Constitució, 19 - Barcelona
ISBN 84-7263-861-8
Dipòsit Legal: B.: 23.695-1993

INTRODUCCIÓ

Molts estem convençuts que un diàleg sobre les relacions entre les ciències i la fe cristiana pot ésser molt profitós per a un desenvolupament correcte de la nostra cultura. Després de segles d'incomprensions i de recels mutus i d'actituds tancades, ara ens trobem en una època d'intens canvi cultural, en una societat oberta que no renuncia ni a comprendre millor els possibles sentits raonables del nostre univers ni a preguntar-se pels possibles sentits raonables de la vida humana.

En una primera secció voldria fer veure la conveniència d'abordar la relació entre ciència i fe sota la perspectiva del diàleg, per al qual els dialogants han d'assumir unes condicions prèvies globals i fonamentals que el facilitin. En una segona secció voldria caracteritzar a grans trets quin tipus de llenguatge s'ha de poder emprar en aquest diàleg i donar alguns exemples de discursos o arguments admissibles a favor de l'existència de Déu. En una tercera i última secció exposaré la via de raonament que més m'ha confirmat des de fa bastants anys en la creença en Déu, i que em sembla que d'una manera més o menys explícita i implícita és compartida per força cristians.

LES RELACIONS ENTRE CIÈNCIA I FE

Voldria fer veure en primer lloc que la manera més convenient d'estructurar aquestes relacions és establir-les en forma de diàleg. En segon lloc parlaré de la teologia de la incredulitat, no tan sols per aclarir una possible dificultat que es pot presentar en el diàleg, sinó més aviat perquè em sembla que pot ajudar a prendre una actitud adequada.

1.1. El diàleg entre ciència i fe

1.1.1. La relació de la fe amb la racionalitat forma part de la teologia de tots els temps. Però només des de la Il·lustració es manifesten explícitament diversos tipus de relacions entre ciència i fe. Es poden classificar en quatre grups.¹

La relació més simple és la de *conflicte insalvable* entre les dues disciplines. Així Thomas H. Huxley afirma que només hi ha una classe de coneixement i només hi ha un mètode per abastar-lo, és a dir la ciència. Monod i en general els científics han defensat aquesta tesis. Per altra banda alguns fonamentalistes americans han defensat una ciència de la creació, o millor una pseudociència, basada en i argumentada per la teologia.

Un altre tipus de relació entre ciència i fe és la denominada *separacionisme*. Ciència i teologia tenen una esfera pròpia de coneixement en la qual cada una és competent. La filosofia kantiana de la raó teòrica competent sobre els fenòmens i de la raó pràctica competent en l'esfera de les creences ha donat fonament a aquest tipus de relació. I en realitat hi ha una base per considerar el camp de la teologia separat del camp de la ciència. Però la teologia comporta també un conei-

1. Sobre aquest tema vegeu BARBOUR, 1988, i DULLES, 1990.

xement, i els desenvolupaments dels coneixements científics i dels teològics són imprevisibles i poden portar, i de fet hi han portat, a conflictes. Però també és veritat que aquests conflictes han sorgit o bé perquè els teòlegs han extrapolat l'aplicació dels coneixements pròpiament teològics, com en el cas de Galileu, o bé perquè els científics han extrapolat resultats científics, com en el cas del determinisme científic de Laplace.

Sembla que s'ha d'admetre un cert separacionisme, en el sentit que és impossible que una mateixa proposició pugui ésser coneguda com a certa dintre del camp propi de la ciència i simultàniament també com a certa dintre del camp propi de la teologia. Aquesta impossibilitat seria una conseqüència de la independència mútua entre els principis propis de les ciències i els propis de la teologia. D'altra banda, que un científic creient no pugui conèixer com a creient el que coneix com a científic ni viceversa, no exclou que pugui conèixer coses que coneix precisament perquè és simultàniament científic i creient, i que no podria conèixer si no fos les dues coses. Per exemple, actualment és important l'ecologia, i per tant sembla que també ho ha de ser fer una teologia de la natura per ajudar un ecòleg creient que vulgui fer una recerca en ecologia. I àdhuc sembla que hi pot haver qüestions que es plantegin a una persona competent en ciència i teologia i que siguin plenes de sentit i que depenguin a l'ensens i essencialment de principis físics i de principis teològics. Per exemple, la proposició: la revelació o intervenció de Déu en el món a través dels profetes, ¿és compatible amb el caràcter absolut de les lleis físiques tal com l'entenia Einstein?²

Conseqüentment, sembla que la relació entre ciència i fe concebuda com a estrictament separacionista no respon a la realitat.

Basant-se en el principi antròpic o en altres similars alguns científics han contemplat aquesta relació com una *fusió*, que donaria lloc a una disciplina superior que integraria la ciència i la teologia. No sembla pas que tal perspectiva pugui compensar la indiscutible autonomia tant de la ciència com de la teologia. Potser també s'inclouen aquí els teòlegs concordistes.

1.1.2. Per manca d'altres alternatives i per múltiples raons positives s'imposa considerar una relació de *diàleg* entre ciència i fe. Joan

2 Sobre la resposta a aquesta qüestió, vegeu ECCLES, 1991, 89-96. Per la relació amb Einstein vegeu DOU, 1993, 78-79.

Pau II (1988, 8-9) assenyala tres característiques bàsiques d'aquesta relació. Ha de ser autonòmica, recíproca i interactiva: «Per a ser més específic, ambdues, religió i ciència, han de preservar la seva autonomia i el seu caràcter distintiu. La religió no es fonamenta en la ciència, ni la ciència és prolongació de la religió. Cada una posseeix els seus propis principis, les seves formes de procedir, les seves diversitats d'interpretació i les seves pròpies conclusions. El cristianisme posseeix en si mateix l'origen de la seva justificació i no espera que la ciència sigui la seva principal apologètica. La ciència ha de donar testimoni de la seva pròpia dignitat. Be que cada una pot i ha d'ajudar l'altra com una dimensió diferent d'una cultura humana comuna, cap de les dues ha d'assumir que constitueix una premissa necessària de l'altra. L'oportunitat sense precedents que tenim avui és la d'una relació interactiva comuna, en la qual cada una manté la seva integritat i no obstant està oberta als descobriments i intuïcions de l'altra.»

En primer lloc voldria mostrar l'interès que aquest diàleg pot tenir tant per al científic, sobretot si és creient, com per al teòleg.

Un científic pot fer ciència prescindint de la teologia, però recordem les paraules de Planck: «Qualsevol que s'hagi compromès seriosament en un treball científic de qualsevol classe, s'adona que sobre les portes del temple de la ciència hi són escrites les paraules: *heu de tenir fe*. És una qualitat de la qual el científic no pot prescindir.» Citem també la ben coneguda frase d'Einstein: «La ciència sense la religió és coixa, i la religió sense la ciència és cega»; i aquesta altra: «Jo mantinc que el sentiment còsmic constitueix la més forta i noble motivació de la recerca científica.» Es poden mencionar textos anàlegs d'Eddington, Heisenberg i Oppenheimer.

Per a un científic creient, la participació en el diàleg entre ciència i fe, avui dia àmpliament institucionalitzat i promogut, ofereix una excel·lent oportunitat de contribuir a l'actualització de la teologia i àdhuc a l'elaboració del missatge cristià.

Molt més clares i fortes són les raons per les quals el teòleg pot recórrer i de vegades ha de recórrer a la ciència. Tenim uns fets preliminars a la consideració de les ajudes que la ciència pot aportar a la teologia. El primer fet és el solapament de l'objecte material o subjecte de les dues disciplines, ciència i teologia. Aquesta s'ocupa de l'estudi dels misteris de la creació i de la redempció i basa aquest estudi, mitjançant la raó, en la revelació de Déu als homes. Per a l'estudi de la revelació disposa de la Bíblia i també, segons una bona tradició teològica, del *Llibre de la creació* o *Llibre de la natura*, ja que havent estat

creat aquest món per Déu, Ell hi ha deixat la seva empremta. Per tant l'estudi de la natura és part de la tasca del teòleg. D'altra banda també la ciència s'ocupa de la natura, i ho fa igualment mitjançant la raó humana; i el seu mètode, en disposar sistemàticament de l'observació i l'experimentació, resulta més potent que el de la teologia per al coneixement de la veritat de les relacions entre els fenòmens naturals. És obvi que en l'estudi de les realitats terrenals, siguin de la física, de la psicologia o de la sociologia, el teòleg no pot ignorar en general l'aportació del científic competent.

El teòleg tampoc no pot ser aliè a les ciències per raó del llenguatge que ha de parlar, que ha de ser propi del seu temps. Al pas de les generacions el llenguatge va canviant, en bona mesura per causa de l'impacte de les ciències, i el teòleg ha d'estar-ne al corrent. Una concepció de les coses temporals que no estigui a l'altura dels coneixements actuals, sobretot tenint en compte els grans descobriments que es fan, fàcilment pot provocar que la tasca del teòleg resulti negativa, com ja afirmava Tomàs d'Aquino: «L'error sobre les creatures repercuteix en un coneixement equivocat de Déu i aparta de Déu la ment de l'home» (ScG 2,3).

Els grans descobriments actuals de les ciències, sobretot de la física i de la biologia, però també els de les ciències humanes, aporten situacions i problemes realment nous que afecten àdhuc la visió filosòfica global del món i que no rarament guarden relació amb qüestions teològiques, cosa que confirma que la revelació de Déu als homes a través del *Llibre de la creació* és encara efectiva. En resulta que la contribució dels científics, especialment dels creients, al diàleg entre fe i ciència és cabdal, perquè només els científics que treballen en la recerca d'aquestes situacions i problemes els coneixen profundament i en poden percebre i avaluar les relacions, que poden ser molt complexes. Aquesta contribució dels científics pot ser important àdhuc per a l'elaboració del missatge cristià. Com a casos concrets rellevants podem citar la nova manera de contemplar la realitat com a conseqüència de la mecànica quàntica i del principi d'indeterminació de Heisenberg, la comprensió del temps físic, l'evolució biològica, les conseqüències d'una presència gairebé ubiqüitària d'una complexitat extraordinària en fenòmens naturals, etc.

Un altre fet important que avala la concepció dialògica de la relació entre fe i ciència són els nombrosos i importants punts de contacte entre les epistemologies de la ciència i de la teologia, ni que hi hagi simultàniament grans diferències. Es pot veure un desenvolupament d'aquest tema a l'article de Barbour (1988, 33-40).

Un exemple concret, ni que sigui atípic, de l'aportació d'un científic a l'elaboració d'una correcta doctrina sobre les relacions entre ciència i fe, el proporciona Georges Lemaître, el creador de la teoria de l'àtom primordial, que va prefigurar la teoria del Big Bang. El Papa Pius XII, afeccionat a l'astronomia, va pronunciar davant l'Acadèmia Pontifícia de Ciències l'any 1951 un discurs que era clarament concordista i que podia crear problemes per a les futures relacions dels científics amb l'Església.³ Lemaître, veient el perill, consultà l'assumpte amb el Director de l'Observatori Vaticà, Daniel O'Connell S.J., i amb el Cardenal Secretari d'Estat. Precisament el setembre d'aquell mateix any de 1952, Pius XII havia de pronunciar un discurs a la VIII Assemblea General de la Unió Astronòmica Internacional. El Papa, tot i que féu al·lusions als progressos de l'astrofísica, no va fer cap menció de resultats científics derivats de la teoria del Big Bang, ni tan sols de cosmologia.

1.2. Teologia de la incredulitat

En el desenvolupament del diàleg entre ciència i fe, i especialment si es parla explícitament de la fe, no rarament el creient pot sentir-se embarassat perquè ell introdueix una forma de llenguatge que un interlocutor no creient pot trobar incorrecte. Em refereixo al fet que en la teologia cristiana la fe és una virtut teològica mitjançant la qual els fidels cristians creuen la paraula de Déu revelada als homes; es comprèn, doncs, que la fe sigui indispensable per assolir la salvació que Déu Pare ha ofert als homes per mitjà de Jesucrist.

La situació embarassant pot sorgir perquè el dialogant no creient deduirà que ell no té fe, potser perquè mai s'ha preocupat de tenir-ne, i per tant el seu interlocutor creient ha de pensar que ell no es pot salvar. Però aquest interlocutor creient ni remotament vol ni pot acceptar com a bona aquesta conclusió. Aleshores aquest dialogant creient vol explicar al seu interlocutor no creient que pot ser que tingui fe autèntica. Conseqüentment el qualificarà de cristià anònim (K. Rahner) o de cristià implícit (Schillebeeckx); cosa que potser no deixarà satisfet el no creient, a qui podria semblar-li que no es prenen seriosament les seves afirmacions. És una qüestió més de paraules que de fons; però, en bona teologia, avui s'ha de parlar més de la incredulitat del creient

3. Vegeu *Acta Apostolicae Sedis*, 44(1952), en particular p. 41-42.

que no pas de la fe del no creient (Lacroix). Sota aquest enfocament sembla que es pot parlar també de la fe del no creient sense vulnerar aquella característica de reciprocitat, bàsica per al diàleg.

La fe, per al cristià creient, és l'acte humà més profundament existencial; més que cap altre depèn radicalment de la voluntat *lliure* del creient, de tal manera que la seva adhesió a la fe està permanentment en qüestió. I simultàniament la fe és també permanentment una *habitud* o un *do absolutament gratuït* de Déu, que mitjançant la seva gràcia la infon en el creient.

La fe és també essencialment *intersubjectiva*. És a dir, el subjecte de l'acte de fe no és el jo singular en el seu caràcter de persona aïllada, sinó el jo en el seu caràcter bíblic originari intersubjectiu, o sigui en quant és germà, membre del Poble de Déu que és l'Església. Que això és així ho conté l'Esclitura, ho afirma el misteri de la comunió dels sants i es fonamenta en el fet que la fe s'alimenta del compromís personal del creient a favor del proïsme i en particular dels germans més pròxims i de la comunitat a la qual es pertany.

La fe capacita l'home per conèixer la paraula revelada per Déu als homes com a paraula de Déu, i conseqüentment donar-li assentiment. És necessari, per tant, que la paraula de Déu sigui intel·ligible i que l'home l'entengui. Però evidentment la paraula de Déu és incompreensible, i ho és especialment en la revelació dels misteris com la creació, la resurrecció de Jesucrist, etc. El creient assenteix a aquests misteris, però el coneixement que dona la fe és essencialment *obscur*. La fe eleva l'enteniment humà per assentir al misteri, però el contempla com en un mirall, confusament, perquè no solament són obscures les coses que coneixem per la fe, sinó que conseqüentment el mateix do de la fe és també obscur.

A continuació dono una exposició molt condensada d'un article de J.B. Metz, titulat «La incredulitat com problema teològic», en el qual l'autor exposa com el creient es troba implicat en la incredulitat.

En una primera part exposa la tesi: «El creient és en un estat permanent de perill i d'amenaça de la fe, que no li ve pas accidentalment i des de fora, per determinades situacions històriques, sinó que procedeix de la seva pròpia essència.» Per justificar-ho apel·la en primer lloc a la fe com a do gratuït de Déu, cosa que comporta que la fe no és mai una possessió estàtica de què el creient pugui disposar, sinó que està sempre en perill i amenaçada. Aquesta conclusió és reforçada pel fet que la fe és també un acte lliure del creient, que l'ha d'actualitzar constantment.

En la seva consciència, la fe lliure del creient es coneix a si mateixa, però a causa de l'obscuritat de la fe no pot actualitzar-la si no és mitjançant la gràcia, si no és oblidant-se de si mateix en un impuls de buscar el bé, de «fer la veritat», segons l'expressió de l'Evangeli de Joan (3,21); de fet en l'experiència de la seva fe el creient no pot evitar completament i definitivament trobar-se abocat a l'abisme de la incredulitat. Heus aquí com ho diu Metz: «El creient no sap mai per si mateix si el seu assentiment intel·lectual a les veritats de la fe és realment convicció creient o no passa de ser opinió de fe, en què les veritats de fe hi són certament presents i afirmades teòricament, però sense convertir-se en estructura existencial. En una paraula, el creient no sap si creu realment de tot cor o si s'ho imagina i ho diu només de boca. La seva consciència de creient és amenaçada davant seu de forma inevitable per la incredulitat.»

En una segona i última part Metz «determina de forma més precisa el caràcter *teològic* d'aquesta situació de perill i amenaça de la fe». Per fer-ho recorre a la categoria teològica fonamental de la concupiscència. Així fa veure com la situació de perill o d'amenaça es converteix en un estar exposat a la temptació en un risc de pecat: «L'home creient no sap mai si la temptació d'incredulitat que experimenta és “només” temptació, o si és expressió d'una incredulitat ja realitzada i afirmada en el centre, invisible com objecte, de la seva existència; no sap si és “només” concupiscència o manifestació d'una infidelitat existencial ratificada.» Heus aquí com Metz formula la conclusió: «En el creient es dóna una veritable “immanència” de la incredulitat, una “autèntica simultaneïtat” de la fe i de la incredulitat, un *simul fidelis et infidelis*.» Aquest «simultàniament fidel i infidel» s'ha d'entendre existencialment, és a dir que «ens experimentem simultàniament com creients i no-creients»; naturalment seria fals entendre-ho com si es tractés d'una simultaneïtat essencial.

Aquestes conclusions poden resultar sorprenents i àdhuc alarmants per a alguns creients, en posar teològicament de manifest la possibilitat ben quotidiana d'una incredulitat en el creient. Recordem, en aquest context, que el Concili de Trento condemna que un creient pugui tenir certesa reflexa de la seva fe. Tots aquests resultats confirmen, tornant al començament d'aquesta secció, la possible conveniència de tenir-los presents en el diàleg entre ciència i fe. D'altra banda, la possible alarma que per causa d'aquestes conclusions pogués sentir un creient, la pot normalment eliminar recorrent a la confiança i l'esperança en Déu i al caràcter intersubjectiu de la fe, del qual ja hem parlat.

EL LLENGUATGE DEL DIÀLEG

2.1. Consideracions generals

2.1.1. Hem parlat de les condicions del diàleg entre ciència i fe per tal que sigui un diàleg constructiu i profitós. Ara voldria precisar l'àmbit que ha de tenir el llenguatge d'aquest diàleg. D'una banda s'ha d'assegurar que tingui sentit i, de l'altra, que la seva potència d'expressió sigui prou ampla perquè es puguin tractar tots els temes inesquívables en tal diàleg.

Per assegurar que tingui sentit i sense limitar-lo innecessàriament exigim que el llenguatge propi del diàleg entre ciència i fe sigui *raonable*. És a dir, que ha de ser conforme a la raó, conforme a les regles generals de la lògica general pròpia de la ment humana. Per exemple, no es pot caure immediatament ni mediatament en contradicció ni es poden fer assercions gratuïtes.

La condició de raonabilitat, que és necessària, sembla també suficient; almenys si se suposa que un discurs que no pot tenir cap sentit no pot pas ser un discurs raonable.

Aquest llenguatge raonable té un àmbit molt més gran que el propi del llenguatge científic. Si pensem en l'antiga divisió de disciplines científiques (*Naturwissenschaften*) i disciplines de l'esperit (*Geisteswissenschaften*), el llenguatge científic és exclusivament el llenguatge de les primeres, mentre que el llenguatge raonable les inclou totes; és a dir, inclou no tan sols les ciències positives o de la natura, sinó també la teologia, l'ètica, l'estètica, el dret i sobretot la filosofia.

2.1.2. El llenguatge del diàleg entre ciència i fe serà essencialment i en gran part un llenguatge filosòfic.

El llenguatge del diàleg no pot ser exclusivament el llenguatge científic. De vegades es pretén que la ciència reeixirà a donar una des-

cripció científica exhaustiva de tots els fenòmens naturals del nostre món. Ara bé, aquesta qüestió no és ja pròpiament científica i la seva justificació, si en té, ha de provenir d'un discurs filosòfic.

Més aviat m'inclino a creure que tal justificació no existeix, sinó que la ciència no arribarà mai a donar una descripció científica exhaustiva dels fenòmens naturals. L'única raó actual és una extrapolació del creixement extraordinari del dipòsit d'acompliments científics aconseguits en els últims quatre segles. Ara bé, aquesta extrapolació, àdhuc suposant que no sorgeixin dificultats internes, cosa possible, pot ser una extrapolació a l'infinit i molt probablement gratuïta.

La impossibilitat d'una descripció científica total deriva de la complexitat dels fenòmens concrets, ço que implica dues dificultats. Primer, la dificultat de raonar convincentment la veritat de totes les lleis o «postulats propis» que són a la base de la ciència i que possiblement poden augmentar en nombre. La segona és que el discurs científic empra necessàriament conceptes idealitzats de la realitat, i no consta que puguin exhaurir-la mai, ja que aquesta és concreta. Clarament l'univers de formes, d'estructures formals possibles, de resultats o teoremes matemàtics creix contínuament. La resolució d'un problema matemàtic normalment n'obre dos de nous, de manera que el creixement de l'univers de formes és arborescent i sense que cap branca deixi definitivament de créixer i ramificar-se de nou. Endemés, els models matemàtics de teories científiques que es poden formar amb aquestes formes, si no són trivials, són sempre incomplets, de manera que la realitat, que no en va és concreta, només pot ser apresada parcialment per aquests models.

2.1.3. Una mateixa entitat concreta d'aquest món pot ser tractada per la teologia –per exemple en quant ha estat creada per Déu–, o per la ciència, o per la filosofia, com quan s'apel·la a principis que d'una banda escapen a la ciència perquè no són verificables empíricament, i de l'altra també escapen a la teologia perquè són aliens al fet de la revelació. Per exemple l'evolucionisme biològic pot ser tractat d'aquestes tres maneres, i totes tres han de ser possibles dintre el llenguatge raonable que estem considerant.

En particular s'ha d'admetre l'ús de la metafísica, naturalment sense que això impliqui que s'accepti sempre la seva validesa. La raó és que si es nega aquest ús per principi, aleshores la teologia, com a reflexió crítica, és reduïda a una mera ideologia, en el sentit pejoratiu

que tota ella com a disciplina quedaria desconnectada de la realitat.⁴ Entenem aquí per metafísica la disciplina que s'ocupa de l'ésser i dels seus principis, causes i atributs.

Quelcom semblant s'ha de dir d'algunes entitats matemàtiques, encara que no siguin tan rellevants com les nocions metafísiques per al diàleg entre ciència i fe. Per exemple, no ja els cardinals transfinitos de Cantor en general, sinó que no menys que la recta real ja posa problemes en quant a la seva existència física. En algun nivell de la realitat (macroscòpic, molecular, atòmic, de partícules subatòmiques conegudes...) ha d'existir el continu; però on existeixi físicament se'ns n'escapa substancialment la seva comprensió.⁵ Nogensmenys la recta real i el continu són evidentment termes del llenguatge raonable, puix que fins i tot són termes científics.

2.2. El llenguatge sobre Déu

Tots els científics són ben conscients de les dificultats, especialment d'ordre lògic, que posa el problema de parlar de Déu amb un sentit acceptablement rigorós. Però, em sembla, també és important el fet que la immensa majoria dels creients, no preocupats pel rigor, parlen entre ells de Déu i en parlen amb sentit, puix que s'entenen. Naturalment que la qüestió és: ¿si algú argumentés contra algun d'aquests creients que el seu sentit no és coherent, seria capaç de defensar-se suficientment bé?

2.2.1. El problema de com podem parlar de Déu amb sentit és certament molt antic. En la teologia cristiana es replanteja novament en l'escolàstica medieval, en què es dona una explicació recurrent al concepte metafísic de l'analogia de l'ens. Els progressos recents de la lingüística han aportat importants intuïcions i anàlisis que ajuden a resoldre les dificultats plantejades. Una aportació important ha estat la introducció dels modes d'il·locució, que introdueixen una pragmàtica del llenguatge, el qual pràcticament estava reduït només als aspectes

4 Sobre aquest tema vegeu RAINER, 1965, 48.

5 René Thom (1992, 102) caracteritza magníficament el continu: «We are unable to specify anything in the continuum. The continuum is something which cannot be described. It is a sort of unsayable. It is a world in which one lives outside of symbolic description. But nevertheless, it exists, despite the fact that we cannot describe it in any sense.»

sintàctic i semàntic. Aquesta pragmàtica considera com un mateix discurs, text o frase pot tenir un sentit molt divers segons l'il·locutiü emprat per qui parla.

Especialment en el llenguatge religiós els il·locutius són molts i molt variats. Es poden classificar en tres grups: parlar a Déu, com en la invocació, exclamació, alabança, prometença, compromís, oració de petició, etc.; parlar des de Déu, especialment en el fet de la revelació de Déu als homes mitjançant la seva paraula als profetes; i el parlar de Déu entre els homes.

La comunicació de Déu als homes i recíprocament pot prendre formes molt variades, però sens dubte la més important és a través del llenguatge humà, el qual és format per proposicions. Quan Déu ha parlat als homes ha hagut de ser necessàriament a través del llenguatge proposicional humà, puix que els homes han d'entendre el que Déu els comunica. El nostre desconeixement de qui i què és Déu sembla que ens aboca a un llenguatge simbòlic. Els símbols d'aquest llenguatge són signes en un sentit fort: no ho són com el fum és signe del foc o els símbols matemàtics ho són de les operacions, puix que en aquests casos ja coneixem prèviament els significats dels signes. En el símbol del llenguatge teològic, el significat del signe ens obre a un significat que només és conegut a través del signe. Com que Déu transcendeix absolutament l'home i el món, es comprèn la necessitat per a la teologia de recórrer al llenguatge simbòlic.

2.2.2. Òbviament és impossible tractar aquí, ni simplificant molt, un tema tan profund i complex, i m'haig de limitar a donar algunes indicacions.

El problema més important en relació al fet de la revelació és el d'explicar la seva possibilitat. No el tractaré, puix que no és una qüestió de llenguatge.⁶ També es qüestiona si la revelació és compatible amb la continuïtat absoluta de les lleis físiques; molts científics i teòlegs creuen que són compatibles.⁷

Els problemes lògics que es presenten en parlar sobre Déu són principalment aquests dos. Primer, com es determina la referència del terme «Déu». És a dir, en un discurs assertiu, com es pot designar Déu inequívocament. Segon, que els predicats que es prediquen de Déu siguin coherents amb el subjecte del qual es prediquen.

6 Vegeu TORRES QUEIRUGA, 1987 i 1991.

7 Vegeu el que es diu a 1.1.1, nota 2.

A continuació indico una recent temptativa de solució del primer problema deguda a Janet M. Soskice (1988). Aquesta temptativa ha estat comentada favorablement per Ladrière (1990). Soskice considera les dues interpretacions, realista i instrumentalista, del discurs teològic simbòlic. El realisme teològic és aquella posició en què, malgrat que es reconeix la incapacitat que una formulació teològica copsi les realitats divines, no obstant s'accepta que *hi ha* realitats divines, que els teòlegs, bé que malaptament, intenten de copsar. L'instrumentalisme teològic és la posició que considera el llenguatge teològic com un sistema de símbols útil, que subministra al creient una guia per a l'acció, però que no ha de ser entès com referit a un ésser transcendent en el sentit tradicional.

El punt central de l'argument és la comparació entre el discurs teològic i el que succeeix en la interpretació realista dels models teòrics de la física. Inspirant-se en Kripke i Putnam i altres, dóna una definició més extensa de referència; per exemple, «no és el llenguatge el que reflecteix el món, sinó *els que parlen*». Sembla com si volgués ser una reflexió crítica i directa sobre el fet, que he mencionat al principi, que els creients s'entenen. En particular, justifica que l'ús de models i metàfores és perfectament legítim en parlar de Déu; i també que la continuïtat d'accés a la referència (puix que no són les paraules sinó els parlants els que fan referència) és compatible amb els canvis en el llenguatge que usem.

L'intent actualment més seriós de resoldre el segon problema, i que també resol el primer, és mitjançant l'estudi del llenguatge simbòlic. Em remeto a J.G. Caffarena (1979 i 1985) per a una exposició competent. Aquest autor requereix un postulat doble: «La possibilitat d'establir un cert nombre de termes que l'home pugui concebre com a susceptibles d'esdevenir absoluts, per exemple *entendre, amor, llibertat*; i complementàriament la implicació del que amb aquests termes s'expressa i el que expressa el verb *ésser* realitzat primàriament precisament en el subjecte» (1979, 257).

2.3. Veritat i certesa

2.3.1. La veritat es predica de proposicions que tinguin sentit i, si tractem de la veritat d'acord amb la teoria de la correspondència, en diem que són veritables quan el que s'afirma en la proposició és conforme amb la realitat.

Suposant que coneixem la proposició, el seu sentit dependrà normalment de la realitat que es consideri o que s'hagi de sobreentendre, és a dir, de l'univers d'entitats amb el qual s'ha de conformar, correspondre o adequar el sentit de la proposició.

En el llenguatge raonable que considerem, cada proposició pertany a una disciplina o teoria i aquesta té el seu propi camp de realitat o univers. Ens podem limitar a les ciències naturals, la filosofia i la teologia. En les ciències la realitat que compta és només aquella que serveix per verificar el sentit de la proposició o falsar el sentit de la contradictòria, ço que resulta força net i clar almenys comparat amb la veritat en filosofia o teologia. L'univers de realitat de la definició filosòfica de veritat comprèn tot el que pot ser abastat per la raó humana. El de la teologia comprèn tota la realitat, és a dir tot l'univers filosòfic i endemés tot allò que només podem conèixer per la revelació.

Segons la teoria de la coherència, una proposició és veritable quan és coherent amb les proposicions pròpies del seu univers de realitat. Ara bé, no és fàcil determinar en general que vol dir «coherent».

2.3.2. És important determinar què vol dir que una proposició és certa i sobretot ho és analitzar com s'adquireix la certesa d'una proposició. El tema és important perquè la fe requereix certesa del coneixement de l'existència de Déu i perquè el fonament d'aquesta certesa en el creient difereix molt del fonament de la certesa de les proposicions científiques en el científic.

En les ciències naturals la certesa de la veritat d'una proposició, a part de demostracions o inferències lògiques, es basa en últim terme en l'objectivitat del control que donen l'observació o l'experimentació. Ara bé, tant la proposició com el control són idealitzats mitjançant conceptes que són abstractes de la realitat i es prescindeix del caràcter concret de la realitat estudiada.

Només cal considerar proposicions tècniques per veure com les coses ja es compliquen. Quan el metge diu: aquesta medecina curarà el «malalt», o l'enginyer diu: aquesta «màquina» funcionarà com s'ha projectat que funcioni, la comprovació de la veritat de la proposició depèn de realitats concretes com «malalt» (no malaltia) i màquina (no estructura formal) i la certesa de les proposicions resulta molt més problemàtica. Els tècnics sovint introdueixen coeficients de seguretat.

El predicat de cert es diu de la proposició la veritat de la qual queda fora de tot dubte. La certesa és l'habitud o estat de la ment o de

l'esperit del que jutja i dóna assentiment sense cap dubte a la veritat d'una proposició. L'estat de certesa és important perquè el requerim com a previ per a una acció responsable.

La certesa del científic i del tècnic està fonamentada quasi exclusivament en una inferència de tipus lògic i se'n pot dir certesa lògica. És natural que la relació entre inferència i certesa depengui molt de la classe de veritat que hi ha en qüestió. Si es tracta de la veritat sobre relacions concretes (d'amistat o de col·laboració) entre persones concretes, a penes és imaginable adquirir certesa per a l'acció familiar, empresarial o política quasi només mitjançant la inferència lògica. Fins i tot en el científic com a tal es dóna aquesta situació quan en temps de revolució científica ha de decidir canviar o no de paradigma; en aquest cas, en l'assentiment del qual surt la certesa que el porta a canviar o no de paradigma, hi influeixen apreciacions valoratives. Aleshores denominarem inferència material la inferència que el porta des dels fonaments de la veritat a la certesa. Aquesta inferència comporta sempre alguna experiència de quelcom real i concret. Més encara, pot comportar diverses d'aquestes experiències que directament o mitjançant inferències lògiques parcials convergeixen i el porten a un judici i assentiment global que li donen la certesa, potser només moral, però suficient per passar a l'acció.

En els casos de certes de veritats existencials o de valor en què intervé l'actitud global del qui té la certesa, la relació entre inferència i certesa és encara molt més complexa. Es troba en aquesta situació el que vol adherir-se a la fe cristiana o renovar la seva fe. En aquest cas, no només la voluntat lliure sinó tot l'home intervé en l'assentiment, mitjançant judicis que contemplen i valoren la realitat pertinent de manera concreta i global. Hi intervenen decisivament vivències personals i fins i tot probablement experiències religioses viscudes; i passen possiblement a segon terme proves que es dedueixin a partir de principis universals i abstractes. En general Déu atreu lentament cap a Ell.⁸

2.4. Temes propis del diàleg entre ciència i fe

2.4.1. Temes al voltant dels quals giren en bona part els continguts més importants del diàleg entre ciència i fe són els que es referei-

8 Pel que fa a aquest apartat em remeto a l'excel·lent article de Vives, 1990.

xen a Déu i en particular a la seva existència o inexistència. En les dues últimes subseccions, 2.2 i 2.3, hem considerat precisament dos importants obstacles en les argumentacions tendents a mostrar l'existència de Déu, això és, el mateix concepte de Déu i la possibilitat d'assolir un estat de certesa sobre la veritat d'una proposició concreta, és a saber, quan ni els subjectes ni els predicats són idealitzats.

En tractar els arguments, siguin a favor o en contra, de l'existència de Déu, tant si són molt vàlids com si ho són poc, em sembla que no sols és legítim sinó molt convenient tenir en compte el marc cultural en què vivim, que pot influir en el seu grau de certesa d'acord amb el que hem dit a la subsecció precedent.

Així, doncs, pel que toca als arguments relatius a l'existència o no del Déu de la Bíblia, no hem d'oblidar pas l'herència jueva, ni la grega, ni la llatina de la nostra cultura, ni en general les arrels cristianes de la nostra terra.

Són múltiples les tendències i aspiracions de la humanitat que mostren que l'home, tant personalment com socialment, tendeix i desitja la immortalitat per superar la barrera de la mort. Totes les tradicions religioses ens ensenyen que hi ha quelcom transcendent al món sensible, i que malgrat ser transcendent ens afecta profundament. El desig, tan raonable, que la vida tingui un sentit ple i permanent sense veure's truncat absurdament per la mort. Una altra raó que ens empeny a un afany de transcendència és la voluntat prioritària de justícia per a tots els homes, passats, presents i futurs, puix que ens sembla que d'alguna manera és el valor a l'ensem més primari i més alt. Com és obvi que aquesta voluntat de justícia, supremament noble, no s'acompleix en aquesta vida, confiem en l'existència d'un futur on aquesta voluntat de justícia quedi sadollada.

La validesa d'aquests arguments per tal de convèncer de l'existència d'un ésser transcendent al món és per a la majoria de les persones pràcticament nul·la. Malgrat això, acceptada la importància i la complexitat del tema de l'existència de Déu, és una dada o pressupòsit que s'ha de tenir present. En efecte, l'afirmació d'un ésser transcendent influïnt en la vida dels homes no solament no ha estat mai considerada com una idea absurda o insòlita, sinó que més aviat ha estat sincerament creguda i fortament acceptada al llarg de tota la història per gairebé tots els pobles. L'emergència de les ciències i de la tècnica en l'època moderna i el seu desenvolupament exponencial han capgirat aquesta situació, especialment en els països del primer món, de manera que sembla que la punta de llança de la cultura ha promogut eficaç-

ment l'ateisme, i més recentment l'agnosticisme. Però també és veritat que la intel·lectualitat contemporània, i ben especialment els científics, està de tornada i protagonitza un retorn de la religió.

2.4.2. En la impossibilitat de desenvolupar aquí les nombroses i variades proves que solen donar-se de l'existència de Déu, em limitaré a enumerar les que em semblen més interessants i persuasives.

L'argument ontològic de sant Anselm, que, modificat, fou assumit com a vàlid per Descartes i Leibniz.

Les cinc vies de sant Tomàs. Avui dia, admetent la teoria cosmològica del Big Bang, es presenta tot naturalment una altra forma de la cinquena via, especialment contra la teoria casualista de Monod. En efecte, segons càlculs probabilístics normals, el temps de vint mil milions d'anys sembla extremadament curt perquè per atzar s'hagi produït l'emergència de l'home. Em sembla que té un valor persuasiu, però no es pot considerar una prova.

Els arguments morals derivats de la responsabilitat absoluta respecte de certes actuacions davant de certes situacions.

L'argument que dona B. Welte per assolir la fe en Déu per la fe en Jesús, partint de la fe religiosa implícita que es troba en la fe en el «Da-sein».

La lectura dels evangelis en el context de tota la Bíblia i tota la història humana pot portar també a creure en Déu, Pare de Jesús.

Aquests arguments tenen un gran valor persuasiu i en conjunt proven l'existència d'un ésser «Absolut» en quant és un ésser necessari o en quant la raó de la seva existència s'identifica amb ell mateix. No poden, però, convèncer de l'existència d'un Absolut «personal i provident».

Des de la meua fe cristiana, dedueixo que no hi pot haver una prova especulativa que obligui a l'assentiment de l'existència del Déu de Jesús com una demostració matemàtica obliga a l'acceptació d'un teorema. Una prova així seria una prova objectiva en quant no dependria de la voluntat, i la lògica conseqüència de creure en el Déu de Jesús no podria considerar-se un acte plenament lliure, ni tot el procés tindria res a veure amb l'Evangelí. Un Déu del qual poguéssim provar l'existència no seria el Déu de Jesús, absolutament transcendent. Les proves esmentades tenen valor en quant ens poden portar a «penedir-nos i creure l'Evangelí» (Mc 1,15), i així creure en el Déu de Jesús.

2.4.3. Acabaré aquesta secció donant uns breus testimonis d'emi-

nents científics actuals, impensables fa cinquanta anys, que fan ben palès el retorn de la religiositat cristiana. Els textos són extrets del llibre de dinou autors editat per Delumeau.⁹

«Els cristians i l'Església poden repetir als homes les paraules que ells han rebut: "Busqueu primer el Regne de Déu i la seva justícia, i tota la resta us serà donada de més a més." El que és difícil, ço que cal buscar amb constància i imaginació, és fer que penetri en la Humanitat l'ideal de la justícia. Tota la resta, el càlcul integral, la ciència, la tecnologia, l'augment de potència i d'autonomia, la regulació del món, tot això és relativament fàcil i vindrà tot naturalment en la prolongació de l'obra de l'evolució biològica. La justícia, això és l'obra dels homes» (Germain, a DELUMEAU, 1989, 117-118).

«¿Què hi ha per a mi, avui, d'extraordinari en el missatge del Crist i qui em pot ajudar a esbossar un sentit i aproximar-me a allò que pot ser la Salvació? És sens dubte *la inversió dels valors del món* que hi resplendeix, malgrat que se'ns hagi volgut amagar. Aquesta part del missatge és extremadament subversiva, i per a qualsevol societat, ja que són els valors del qualsevol societat els que han de ser a la balança i, de fet, rebutjats. La mateixa Església està sempre esquinçada entre la institucionalització de la Paraula i aquesta mateixa Paraula, i li escau de sacrificar l'una a l'altra. Existeix, així doncs, entre aquests dos pols, una tensió perpètua que és el signe dels temps.

«Així, per a mi, avui, ço que és essencial són les Benaurances. Hom hi troba molt concretament aquesta inversió de valors del món, aquesta paradoxa perpètua que es tradueix per: "Els primers seran els darrers; benaurats els pobres, [...] els qui ploren, [...] els qui sofreixen persecució..."» (Lichnerowicz, a DELUMEAU, 1989, 202-203).

«Sí, la vida té un sentit. Sí, la meua vida té un sentit. Sí, el meu treball científic té un sentit. No és pas la ciència qui m'ho diu, és Jesús qui m'ho ha revelat. A ell en siguin donades les gràcies» (Arsac, a DELUMEAU, 1989, 30).

9 Per a alguns altres testimonis de recents científics cristians vegeu MOTT, 1991; les actes dels Seminars Bóna (Cerdanya francesa); a Espanya les actes de les reunions d'ASINJA; i molts altres.

3 LES MEVES RAONS DE CREURE EN DÉU

Les raons de creure en Déu poden ser i de fet són immensament variades. En el nostre món occidental creure en Déu és en general creure en el Déu de la Bíblia, el Déu Pare de Jesús de Natzaret. Em sembla que no rarament, àdhuc potser diria que normalment, la fe viva en Déu del cristià és sostinguda per una sèrie d'experiències espirituals, poques o moltes, potser només una en tota la vida, que són ocasionades per fets viscuts com a miracles en quant que remetent el que els experimenta a un poder transcendent just i bondadós, que interfeireix en el curs dels esdeveniments. D'aquestes experiències espirituals en diem experiències religioses precisament perquè remetent a Déu. Són experiències espirituals que en general en pressuposen d'altres de prèvies i que responen a uns fets concrets, que produeixen en el que els contempla profunda admiració i extraordinària sorpresa juntament amb intensos sentiments que fan que l'home connecti el fet amb la presència d'un ésser transcendent.

A continuació exposo una via de raonament que a mi em porta a creure en Déu i que em sembla que d'una manera més o menys explícita o implícita és compartida per força cristians.

3.1. L'oferta de salvació

3.1.1. El punt de partença és l'oferta de salvació que Déu fa als homes, el mitjancer de la qual és Jesucrist. Aquesta oferta és descrita en la Bíblia i molt especialment en els evangelis. En els mateixos llibres es troben també les condicions d'aquesta oferta, concretades fonamentalment en els textos de la primera aliança de Jahvè amb el seu poble mitjancant Moisès, i en els de la segona aliança, que completa la primera, el mitjancer de la qual és Jesucrist.

Aquest enfocament és avalat per la declaració *Dignitatis humanae*

del Concili Vaticà II, que tracta de la llibertat religiosa. S'argumenta en aquesta declaració que la veritat no s'imposa només que per la força de la mateixa veritat. Amb raó els homes exigeixen en la seva actitud davant Déu plena llibertat, ço que implica ésser immunes a la coacció, tant de part de persones particulars, com de part de grups socials o de qualsevol potestat humana; perquè no es pot obligar ningú que actuï en contra de la seva consciència. «A més, declara que el dret a la llibertat religiosa està realment fonamentat en la dignitat mateixa de la persona humana, tal com aquesta és coneguda per la paraula de Déu revelada, com també per la mateixa raó natural» (n.2). Heus aquí com ho expressa resumidament la declaració: «Per tant, s'han de tenir en compte tant les obligacions amb Crist, el Verb vivificador que cal predicar, com els drets de la persona humana, i com també la mesura de gràcia que Déu per Crist ha concedit a l'home, invitat a acceptar i professar voluntàriament la fe» (final del n. 14, immediatament abans de la conclusió que omple el n. 15, últim de la declaració). En resulta que el misteri de Déu pot ser presentat com una oferta, a la qual fins i tot hi som tots invitats, com és obvi per als cristians. El fet que es tracti d'una invitació suggereix que hi pot haver una responsabilitat. De fet, la declaració conciliar ens recorda més d'una vegada l'obligació greu de cercar la veritat i obrar en conseqüència.

La fe en Déu a què l'home és invitat és la seva adhesió racional i lliure a Déu, possible gràcies a la prèvia invitació i atracció del mateix Déu. La professió de fe, l'acte que acredita l'home com a creient en Déu, significa, per tant, una resposta positiva i explícita a l'oferta de salvació.

3.1.2. En què consisteix l'oferta de salvació? Així com Déu va crear el món, també el va salvar per Jesucrist, i en dona testimoniatge el fet que Déu el ressuscités d'entre els morts per exaltar-lo a la seva dreta. Jesucrist, en compliment de la voluntat de Déu, va inaugurar a la terra el regne dels cels, va revelar-nos el misteri de Déu i per la seva obediència va salvar tota la creació i en especial tots els homes. Déu ofereix a cada ésser humà participar o apropar-se lliurement a aquesta salvació mitjançant la fe en Ell i l'amor a Ell en correspondència al seu amor per tots i cada un dels homes.

La salvació significa per a cada creient, en primer lloc, que el nostre univers creat té globalment un sentit, perquè és creatura de Déu, i per tant és bo i abastarà el fi pel qual fou creat. També significa per a cada ésser humà que la seva llibertat rep una orientació i, per tant, que

té una vocació més o menys genèrica que fa que la seva vida sigui plena de sentit. Endemés, mitjançant la fe, el creient rep llum, ànims i força per fer el que hagi de fer i reeixir en la pròpia vocació.

Més concretament, la salvació significa, segons sant Pau, salvació del pecat, de la llei i de la mort. El pecat és allò que vulnera el sentit de la creació i és un trencament del nostre compromís d'estimar Déu. El pecat, per al creient, ha perdut el seu poder, i ell pot confiar en una victòria segura gràcies a Jesucrist. Salvació de la llei, perquè l'amor a Déu i conseqüentment l'amor al proïsme fa inútil tota altra llei interior. Sant Agustí ho digué lapidàriament: «ama et fac quod vis» (estima i fes el que vulguis). El creient és salvat de la mort perquè la fe és llavor i penyora de vida eterna. És obvi com ha d'influir, profundament i eficaçment, en tota la vida de peregrins ací a la terra, el fet de sentir-se salvats per Jesucrist. Però no podem oblidar el que hem dit a l'apartat 1.2; de manera que tot i que Jesucrist ha salvat plenament tota la humanitat, els creients mentre són peregrins participen d'aquesta salvació en esperança, ni que aquesta estigui ben fonamentada en promeses.

A un científic aliè a la cultura occidental i en concret aliè a la tradició judeo-cristiana, l'oferta divina que acabem d'exposar li pot semblar com prometre la lluna en un cove. Adhuc per a homes que coneixen la tradició judeo-cristiana i els contextos de la revelació de Déu anunciada per Jesucrist, l'oferta de salvació revelada els pot semblar que és massa bonica perquè sigui veritat; bé que en aquest cas també es pot pensar: és tan bonic, que, si no és inconsistent, ha de ser veritat! Al cap i a la fi la bellesa és un component de la justícia, que és la suprema veritat.

3.2. El sentit de l'oferta

3.2.1. La forma de vida dels que accepten l'oferta de Déu per Jesús ha de ser la dels deixebles que segueixen Jesús, ja que òbviament Jesús és el model dels creients. Prendré l'evangeli de Marc com el text bíblic que ens exposa més apropiadament, pel que aquí interessa, els trets que configuren la vida de Jesús, que fou condemnat a mort a Jerusalem per les autoritats jueves acusat de blasfèmia i de fals profeta.

Marc ens presenta Jesús arrelat en la tradició de l'Antic Testament, batejat per Joan Baptista en una teofania en què Déu li manifesta: «Tu ets el meu Fill, l'estimat, en *tu* tinc posada la meva complaença» (1,11). Va al desert, on és temptat. A continuació Jesús predica per Galilea: «El Regne de Déu és a prop; convertiu-vos i creieu en el missatge

joiós» (1,15). Ensenya una doctrina nova amb potestat i com qui té autoritat. Tothom el busca, expulsa els dimonis, guareix molts malalts, fins i tot un leprós. Escandalitza els escribes fariseus perquè perdona els pecats i menja amb publicans i pecadors; també perquè cura en dis-sabte. Elegcix dotze apòstols. Envia els apòstols a predicar i quan tornen els fa reposar. Mogut de misericòrdia ressuscita una nena (5,21-43), multiplica els pans (6,30-44), camina sobre l'aigua (6,45-52). Declara purs tots els aliments (7,14-23).

Malgrat aquesta presentació i predicació, que no es poden imaginar més extraordinàries, puix que el presenten com un gran profeta, Jesús s'ha enemistat amb els fariseus i herodians, que el volen perdre (3,6), i amb els seus parents i conciutadans (3,21 i 6,3). A continuació Jesús s'allunya de Galilea i instrueix i prepara els deixebles. A propòsit d'una discussió amb els fariseus, Jesús s'adona que és absolutament incomprès fins i tot pels seus apòstols. Jesús potser s'adona per primera vegada que la seva vida acabarà en desastre i tragèdia.

Després de curar un cec, justament en aquest moment potser a causa de la ceguesa dels apòstols, Jesús, de camí amb els apòstols, els pregunta: «¿Qui diu la gent que sóc, jo?» I a continuació els pregunta: «I vosaltres, ¿qui dieu que sóc, jo? Pere li va respondre: Vós sou el Messies. I els va manar severament que no diguessin això d'ell a ningú» (8,29-30). La prohibició sembla deguda al fet que els mateixos apòstols pensaven que el Messies seria un rei gloriós, amb el poder polític suprem. Calia esperar fins a la resurrecció de Jesús.

«³¹Llavors començà a ensenyar-los com calia que el Fill de l'home patís molt i fos rebutjat pels ancians, pels grans sacerdots i pels escribes, i, després de tres dies, ressuscitès. ³²I els ho deia ben clarament. Aleshores Pere, pensant-se afavorir-lo, es posà a reprendre'l. ³³Però ell, girant-se i veient els deixebles, va renyar Pere i li digué: "Vés-te'n del meu davant, Satanàs!, que els teus sentiments no són els de Déu, sinó els dels homes." ³⁴Llavors cridà la multitud juntament amb els seus deixebles i els digué: "Si algú vol venir darrera meu, que es negui a si mateix, que prengui la seva creu i que em segueixi. ³⁵Perquè aquell qui vulgui salvar la vida, la perdrà, i el qui perdí la vida per causa meua i de l'evangeli, la salvarà"» (8,31-35).

En aquesta perícopa tenim quelcom característic i important del seguiment de Jesús. Als deixebles els diu que «calia que el Fill de l'home patís molt i fos rebutjat pels ancians, pels grans sacerdots i pels escribes». Els «ensenya» aquesta dada com un fet que es produirà, sense donar-ne cap justificació prèvia, ni tampoc després, almenys no

immediatament després. El mateix Mestre, i aquesta vegada davant «la multitud juntament amb els seus deixebles», en treu l'òbvia conseqüència: «Si algú vol venir darrera meu, que es negui a si mateix, que prengui la seva creu i que em segueixi.» I a continuació dóna una raó: «Perquè aquell que vulgui salvar la vida, la perdrà i el que perdi la vida per causa meva i de l'evangeli, la salvarà.» Aquesta raó no sembla cap justificació de per què s'ha de patir, ans més aviat és contradictòria.

Com són d'extremadament serioses les paraules de Jesús, ho posa de manifest la intervenció de Pere. «Pensant-se afavorir-lo, Pere es posà a reprendre'l.» La reacció de Jesús és duríssima, quasi agressiva amb el mateix portaveu dels apòstols: «Vés-te'n del meu davant, Satanàs!, que els teus sentiments no són els de Déu, sinó els dels homes.» Jesús sembla col·locar Pere en el bàndol dels que s'oposen a la voluntat de Déu, i tot plegat perquè sembla com si Pere només volgués desitjar-li que no fos veritat que hagués de patir tant.

Aquest ensenyament rotund del fet que Ell ha de patir i ser condemnat a mort, Marc el repeteix dues vegades més en els dos capítols següents: 9,31 i 10,33-34. En quant als deixebles, «ells no entenien el que deia i temien d'interrogar-lo» (9,32). Ni que Jesús repetís i es concentrés en aquest ensenyament, que difícil fou per als deixebles entendre aquesta lliçó! Només l'entengueren després de la resurrecció.

Crida l'atenció que Jesús no fos més explícit en les causes i els processos que els havien de portar, Ell i els seus deixebles, a patir. Sembla que podem dir que aquests sofriments seran conseqüència de fer el que calgui fer per causa de Jesús i de l'evangeli, sense que comptin per res els sofriments que se'n puguin seguir. Observem finalment que, malgrat aquesta negra perspectiva per als deixebles, Jesús en els tres anuncis de la passió i mort afegeix que «al cap de tres dies ressuscitarà».

3.2.2. Però encara hi ha una altra confirmació de tot això que acabem d'explicar. A continuació del text citat del capítol 8 de Marc, en el capítol 9, Déu fa conèixer el seu Fill en la transfiguració. Heus aquí el text important que volem comentar:

«²Sis dies després, Jesús prengué amb ell Pere, Jaume i Joan, i se'ls endugué tots sols dalt d'una muntanya alta. I es va transfigurar davant d'ells: ³els seus vestits es tornaren resplendents, tots blancs, com cap blanquejador a la terra no pot blanquejar d'una manera semblant. ⁴I se'ls aparegué Elies amb Moisès, que conversaven amb Jesús. ⁵Pere aleshores digué a Jesús: «Mestre, dóna bo d'estar-nos aquí; hi farem tres cabanes: una per a vós, una per a Moisès i una per a Elies.» ⁶És que

no sabia el que es deia, perquè estaven espantats. ⁷Aleshores aparegué un núvol que va cobrir-los, i es va sentir una veu des del núvol: "*Aquest és el meu Fill, l'estimat; escolteu-lo.*" ⁸De sobte, mirant a l'entorn, ja no veieren ningú amb ells sinó Jesús tot sol. ⁹Mentre baixaven de la muntanya, els manà que no contessin a ningú el que havien vist, fins que el Fill de l'home hagués ressuscitat d'entre els morts. ¹⁰Els observaren el manament, tot demanant-se entre ells què volia dir: "Fins que hagués ressuscitat d'entre els morts"» (9,2-10).

En aquest text es dona una llambregada de futur. És només una llambregada, però suficient perquè la seva importància sigui extraordinària, potser decisiva. Però d'això en parlaré en l'apartat següent, 3.3. Ara només voldria remarcar que el text tot just citat conté, encara, una doble confirmació de la inescapabilitat del sofriment i de la creu per als que segueixen Jesús.

La primera deriva de la col·locació de la perícopa que comentem, en què Déu fa conèixer el seu Fill en la transfiguració; aquesta perícopa (9,2-10) segueix immediatament als versets 8,31-35, que acabem de comentar (apartat 3.2), on se'ns revelava que el Messies, per voler de Déu, havia de sofrir. De l'extens i meticulós estudi que s'ha fet de Marc, resulta poc menys que inimaginable que aquesta consecució de les dues perícopes sigui casual o accidental. La col·locació consecutiva expressa d'una manera, tàcita si es vol, però molt eloqüent que el fet tan extraordinari de la transfiguració de Jesús és una esplèndida confirmació de la palesa veracitat i importància de la doctrina dels versets immediatament precedents. I ho és per si sola en virtut de la mera situació consecutiva.

La segona confirmació és ben clara i no pas menys esplèndida. Es dedueix de les paraules que se senten des del núvol: "*Aquest és el meu Fill, l'estimat; escolteu-lo*" (9,7). Òbviament, el que cal escoltar són en primer lloc les ensenyances que tan solemnement acaba de donar.

3.3. El risc de l'acceptació

En aquest tercer i últim apartat cal justificar per què cal patir i prendre la «creu» (Mc 8,34) i també per què personalment he acceptat amb un acte durador, lúcid i lliure l'oferta de salvació feta per Déu i revelada per Jesucrist. Això és el que voldria exposar prenent com a fonament la perícopa transcrita de la transfiguració de Jesús transmesa per Marc i també pels evangelis de Mateu i de Lluc.

3.3.1. En aquest text se'ns transmet com el Pare atorga a Jesús una experiència espiritual i religiosa veritablement i extraordinàriament gloriosa. Jesús en fa participants els tres apòstols escollits, que formen un nucli dels dotze. L'experiència religiosa que viuen els tres apòstols és també extraordinària i mantindrà la seva confiança en Jesús fins a la fe pasqual i més enllà. Pere ens ho deixarà escrit: «Després d'haver contemplat amb els nostres ulls la seva majestat, quan rebé de Déu Pare honor i glòria, i li vingué aquella veu de la glòria majestuosa: *Aquest és el meu Fill, el meu estimat, en qui tinc posada la meua complaença*. I aquesta veu la vam sentir que venia del cel, quan érem amb ell a la muntanya santa» (2Pc 1,16-18).

Heus aquí un text litúrgic que resumeix admirablement el contingut de la pericopa de la transfiguració de Jesús: «Ell [Crist Senyor nostre] va voler revelar la seva glòria davant d'uns testimonis escollits, fent resplendir gloriosament el seu cos igual al nostre; així allunyava dels seus deixebles, l'escàndol de la Creu, i anunciava que en tot el cos de l'Església es realitzaria la Transfiguració acomplerta en el seu cap» (Missal Romà, prefaci de la festa de la Transfiguració del Senyor, 6 d'agost).

El text litúrgic, després de recordar la transfiguració de Jesús, en treu dues importants conseqüències: la transfiguració allunya l'escàndol de la creu i anuncia que en tot el cos de l'Església es realitzarà també una transfiguració com l'acomplerta en el seu cap. La primera perquè, com que la creu sempre produeix escàndol, la joia i alegria immensa dels testimonis escollits supera amb escreix i allunya l'escàndol de la creu anunciada a tots el que vulguin seguir Jesús. La segona conseqüència anuncia que els nostres cossos resplendiran també gloriosament, perquè «el seu cos és igual al nostre».

És remarcable constatar, mitjançant aquest text, com Déu intervé en la història humana i la converteix en història de salvació. Déu glorifica Jesús d'una manera extraordinària i Jesús fa que el nucli dels tres apòstols participin d'aquesta joia espiritual immensa, gràcies a la qual sostindran la fe i l'esperança dels altres apòstols i deixebles; la fe pasqual dels quals, al seu torn, suscitarà i mantindrà la fe i l'esperança de tots els futurs cristians.

3.3.2. Tots els creients experimentem que el contratemps, el sofriment, el patir o sigui la «creu», segons un terme emprat pel mateix Jesús (Mc 8,34), són gairebé tan quotidians com el nostre pa de cada

dia. Ens ho recorda el proverbi: «Quotidie morior», és a dir, cada dia moro; a poc a poc ens atansem a la mort. Doncs bé, les vides i escrits d'innombrables sants i fidels creients testimonien que ells també han viscut i experimentat un «quotidie resurgo», és a dir un cada dia ressuscito, a poc a poc ens atansem a la resurrecció. De fet, la creu portada en el seguiment de Jesús i la consolació espiritual o gratificació religiosa que aquest seguiment comporta, i que podem expressar per un ressuscitar quotidià, estan relacionades d'una manera pregona i inextricable. Creu i gratificació religiosa són com les dues cares d'una mateixa moneda.

Cal dir des del principi que les relacions esmentades pressuposen que el qui segueix Jesús està decidit a fer-ho primàriament perquè creu en Déu Pare i confia en Jesucrist. No s'exclouen altres raons, mentre no contradiguin la primària. Per exemple, la raó o motivació de voler experimentar les gratificacions religioses. De tota manera la pressuposició primària és suficient, i requereix la voluntat de ser conseqüent, però hom es pot desentendre, i seria millor, de qualsevol altra raó. L'experiència dels que perseveren fidels mostra que la gratificació religiosa vindrà; i vindrà com de retruc, quan no es pretén.

Les paraules de Jesús en els versets transcrits (Mc 8,34-35) ens ajudaran a comprendre la relació creu-gratificació. Recordem com Jesús inicia la proclama de l'evangeli: «Després que Joan fou empresonat, Jesús anà a la Galilea proclamant l'evangeli de Déu, i deia: "S'ha complert el temps, i és a prop el Regne de Déu; convertiu-vos i cregueu en el missatge joiós"» (Mc 1,14-15). El que Jesús diu als seus deixebles i a la multitud i a tot el qui el vulgui seguir: «que es negui a si mateix, que prengui la seva creu», no és sinó una explicitació del «convertiu-vos i creieu en el missatge joiós». La conversió és difícil, és prendre una creu; però creure un missatge joiós comporta alegria i consolació. Freqüentment la creu s'interposa en el camí cap a la joia i cal acceptar-la.

El verset següent, el 35, comença amb les paraules de Jesús: «Perquè aquell que vulgui salvar la vida, la perdrà.» El que vulgui salvar la seva vida, no volent negar-se a si mateix, sinó preocupant-se de si mateix amb una preocupació que li impedeix sortir de si i obrir-se als altres, perdrà la vida autèntica. En canvi, «el que perdi la vida per causa meua [de Jesús] i de l'evangeli, la salvarà». És a dir, el que, oblidat de si mateix, propaga i aconsegueix el joiós missatge, aquest és el que ressuscita cada dia i tindrà una vida plena en el temps present i en el futur.

Atesa la condició humana, les infidelitats a la fe i la debilitat de l'esperança, la joia i l'alegria presents, que flueixen del fet de la resurrecció futura ni que siguin una gran ajuda, potser no serien suficients

per perseverar en el seguiment de Jesús. Però sí que és veritat que, com més autèntica i viva sigui la fe, més intensa serà la gratificació que produeixi l'esperança certa de la resurrecció (vegeu Mc 8,36-37).

Tots els evangelistes, i especialment Marc, posen ben en relleu que Jesús havia d'acabar en la creu, i que els seus deixebles havien de seguir també el camí de la creu; però que malgrat tot aquest camí condueix a la glòria.

3.3.3. Voldria finalment contestar la pregunta de per què soc cristià. Nascut i educat en una família profundament cristiana, de nen i de jove vaig viure una vida d'acord amb aquesta doctrina. Poc abans d'acabar la carrera d'enginyer, l'any 1942, vaig fer Exercicis Espirituals i, en correspondència a l'amor que Déu em tenia, vaig decidir-me pel seguiment de Jesús.

¿Com i per què he mantingut la fe?

En primer lloc i òbviament per a tot cristià, perquè Déu és bo i no m'ha deixat de la seva mà, malgrat haver-li donat moltes ocasions al llarg de la meua vida. També per gaudir del món que ha creat i de la salvació que ens ha portat.

Als apartats 2.4.1 i 2.4.2 he comentat els arguments filosòfics i històrics més vàlids per mostrar l'existència de Déu. D'acord amb el que hi he indicat, no penso que hagin contribuït decisivament a conservar-me la fe. La raó de la meua perseverança en la fe és existencial, fonamental i absolutament decisiva, és a saber, la vivència del seguiment de Jesús.

Les experiències espirituals, i molt especialment les religioses, poden produir –i de fet produeixen no rares vegades– en les persones que les experimenten, un goig, una alegria, una pau i altres gratificacions –paraula que ve de gràcia i recorda que és gratuïta– molt més variades i intenses que les que poden produir les experiències sensibles. Naturalment, aquestes experiències espirituals o religioses no poden ser científicament objectivades.

No rarament, aquestes experiències són experiències religioses d'experiències espirituals prèvies, que contenen un signe com a significat d'un significat que, en ser desxifrat o comprès, produeix com de sobte i per sorpresa un goig espiritual que pot ser molt intens.¹⁰

El que resulta més freqüent és que tals experiències s'experimentin estant en oració, en la celebració dels sagraments o en relació amb una acció apostòlica. És especialment important l'oració de petició,

10 Aquest últim paràgraf així com els tres últims del quadern han estat presos de Dou, 1991.

demanant amb perseverança augment de fe, esperança i caritat. L'acció a favor del proïsme també és freqüentment font d'experiències religioses intenses, quan hom es nega a si mateix i, no buscant pas directament una dubtosa realització de la pròpia identitat, perd la vida per la causa de Jesús i de l'evangeli.

L'experiència religiosa cristiana més important és la d'estimar amb amor de benivolència, que tècnicament en diem amor de caritat i també amor cristià, perquè és el que ens manà Jesús en el seu discurs de comiat: «Us dono un manament nou: que us estimeu els uns als altres. Tal com jo us he estimat, estimeu-vos també vosaltres. Tothom coneixerà si sou deixebles meus per l'estimació que us tindreu entre vosaltres» (Jo 13,34-35).

No és gota evident que els homes tinguem aquesta capacitat d'estimar desinteressadament. En el Sermó de la Muntanya Jesús instaurà un nou Israel quan designà els dotze apòstols. El primer tret del nou Regne o Regnat de Déu és un capgirament complet de tots els valors d'aquest món: «Benaurets els pobres, els que ploren...» El segon tret és estimar: «Estimeu els enemics, feu bé als qui no us estimen, beneïu els qui us maleeixen, pregueu per aquells que us ofenen» (Lluc 6,27-28). L'evangeli de Lluc està escrit en grec, i els grecs tenen tres termes per designar l'amor: *philia*, amor afectuós que espera reciprocitat; *eros*, amor apassionat que cerca i no renuncia a la pròpia satisfacció, i *agapé*, que és l'amor cristià que, en la mesura del que sigui possible, vol ser donació plena, i és amor de caritat perquè el seu únic fonament és la mateixa bondat de Déu. El seguiment de Jesús comporta complir la voluntat de Déu, donar la vida pel Regne de Déu, oblidar-se d'un mateix, sortir de si mateix per estimar tots els homes, presents, passats i futurs. El cristià ha de portar la seva creu en seguiment de la que portà Jesús, no perquè el cristià sigui masoquista o perquè Déu sigui sàdic, sinó perquè ho comporta de mil maneres el fet d'estimar.

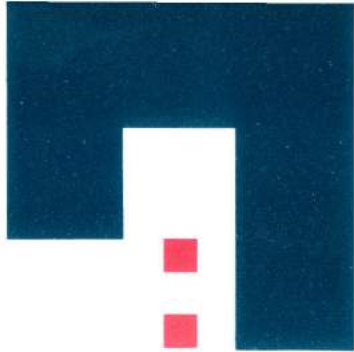
Que Déu ens estimi és un misteri. Que nosaltres estimem el proïsme és com un miracle. Ho fa gairebé espontàniament –cosa que m'ha impressionat moltes vegades– molta gent senzilla, homes i dones de la classe obrera o de la pagesia; són els actuals «pobres de Jahvè», nom amb el qual foren designats els desvalguts a la tornada de l'exili a Babilònia. La gratificació que comporta estimar, quan l'Esperit comunica o infon els seus dons, és també esplèndida i pregona perquè toca i commou l'arrel més profunda del cristià, és a dir, la decisió fonamental, lúcidament lliure i responsable, de voler seguir Jesucrist.

REFERÈNCIES

- BARBOUR, I.G. (1988): «Ways of relating Science and Technology», dins RUSSELL-STOERGER-COYNE, 1988, 21-45.
- CAFFARENA, J.G. (1979): «El lenguaje simbólico y su verdad», dins A. Dou (ed.): *Lenguajes científico, mítico y religioso*, ASINJA, Mensajero. Bilbao, 239-258.
- (1985): *Lenguaje sobre Dios*, Cátedra de Teología Contemporánea. Fundación Santa María, Madrid.
- DELUMEAU, J. (ed.) (1989): *Le savant et la foi*, Flammarion, París.
- DOU, A. (1992): «Creure en Déu», *Aula Teològica*, Dossier 3, tema 5, SAFOR de les Universitats Autònoma de Barcelona i Politècnica de Catalunya.
- (1992): «A propos de la Théologie du sens. Le langage sur Dieu», dins *La question du sens*, Actes du Séminaire Béna 5, Association Béna, Bourg-Madame, 96-99.
- (1993): «La relació fe-ciència des de la perspectiva de la ciència», dins *Actes. Primer col·loqui sobre ciència i fe*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida, 63-84.
- DULLES, A. (1990): «Science and Theology», dins RUSSELL-STOERGER-COYNE, 1990, 9-18.
- ECCLES, J. (1991): «The Mystery of Being Human», dins MOTT, 1991, 79-98.
- JOAN PAU II (1988): «Message to the Reverend George V. Coyne, S.J., Director of the Vatican Observatory», dins RUSSELL-STOERGER-COYNE, 1988, M1-M14; 1990, M1-M14.
- LADRIÈRE, J. (1990): «Rapport de synthèse sur la Journée du SIQS (Fribourg, 27-9-1990): La représentation de la réalité en science et en théologie», *Bulletin*, 57, Pax Romana, MIIC, SIQS, 1-19.
- METZ, J.B. (1965): «La incredulidad como problema teológico». *Concilium*, 6, 63-83.
- MOTT, N. (ed.) (1991): *Can Scientists Believe?*, James and James, Londres.
- RAHNER, K. (1965): «Ideología y cristianismo», *Concilium*, 6, 42-62.
- RUSSELL, R.J.-STOERGER, W.R.-COYNE, G.V. (1988): *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, Vatican Observatory, Ciutat del Vaticà.
- (1990): *John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View from Rome*, Vatican Observatory, Ciutat del Vaticà.
- SOSKICE, J.M. (1988): «Knowledge and Experience in Science and Religion», dins RUSSELL-STOERGER-COYNE, 1988, 173-184.
- THOM, R. (1992): «Round-Table Discussion», dins CASACUBERTA, C.-CASTELLET, M. (ed.) (1992): *Mathematical Research Today and Tomorrow*, Springer, Barcelona, 88-108.
- TORRES QUEIRUGA, A. (1987): *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid.
- (1991): «La comunicación humana de la revelación divina», dins Dou, A. (ed.) (1991): *La comunicación*, ASINJA, U.P. Comillas, Madrid, 211-231.
- VIVES, J. (1990): «L'ombra ens fa veure la llum. Analogia de la fe i racionalitat en el pensament de J.H. Newman», *Revista Catalana de Teologia*, XV/2, 343-368.

ÍNDIX

<i>Introducció</i>	3
1. Les relacions entre ciència i fe	4
1.1 El diàleg entre ciència i fe	4
1.2 Teologia de la incredulitat	8
2. El llenguatge del diàleg	11
2.1 Consideracions generals	11
2.2 El llenguatge sobre Déu	13
2.3 Veritat i certesa	15
2.4 Temes propis del diàleg entre ciència i fe	17
3. Les meves raons de creure en Déu	21
3.1 L'oferta de salvació	21
3.2 El sentit de l'oferta	23
3.3 El risc de l'acceptació	26
Referències	31



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

