



---

Racionalitat

---

tecnoeconòmica

---

i secularització

---

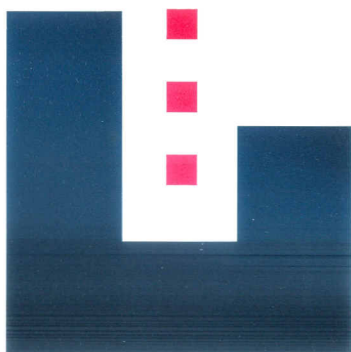
ANTOINE VERGOTE

---



(43)

1998



Q U A D E R N S  
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



---

Racionalitat

---

tecnoeconòmica

---

i secularització

---

ANTOINE VERGOTE



**FUNDACIÓ JOAN MARAGALL**  
CRISTIANISME I CULTURA  
C/ València, 244, 2n.  
08007 BARCELONA

*Editorial Claret*

**Antoine Vergote** (Kortrijk, Bèlgica, 1921), va doctorar-se en teologia i filosofia a la Universitat de Lovaina, de la qual ara és professor emèrit. Durant més de trenta anys va dirigir, a la mateixa universitat, el Centre de Psicologia de la Religió, institució capdavantera en l'estudi interdisciplinari de la religió en el marc de les ciències socials. Entre moltes altres obres, Vergote ha publicat *La psychanalyse, science de l'homme* (1964), *Interprétation du langage religieux* (1974), *Religion, foi, incroyance* (1983) i «*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu*» (1997). Vergote va ser el pensador escollit per dictar les conferències de la primera edició de l'Aula Joan Maragall (Barcelona, octubre 1997), de les que en resultà el llibre *Modernitat i cristianisme* (1998).

*Advertiment.* Antoine Vergote ha decidit afegir el text inclòs en aquest volum al seu llibre *Christianisme et modernité* (París, Éditions du Cerf, en premsa), versió en francès de l'obra *Modernitat i Cristianisme*, publicada prèviament a la col·lecció «Cristianisme i Cultura» de la Fundació Joan Maragall. L'autor ha fet arribar gentilment aquest nou capítol (el VI) a la fundació que, a la vista de la continuïtat del text amb la temàtica tractada en el seu llibre, ha decidit donar-lo a conèixer al públic interessat.

Edició: Marc Dueñas

Traducció del francès: Joan Llopis

Primera edició: desembre de 1998

Editorial Claret, S.A.

Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona

Imprès a Edim

Badajoz, 145-147 – 08018 Barcelona

ISBN: 84-8297-319-3

Dipòsit Legal: B.43.941-1998

## ÍNDEX

### *Racionalitat tecnoeconòmica i secularització*

1. El món tecnoindustrial i econòmic . . . . .	5
2. L'ordre polític racional i secularitzat . . . . .	7
3. Llei de l'eficàcia i malestars de civilització . . . . .	10
4. Fenòmens religiosos híbrids . . . . .	12
5. Secularització i revolució democràtica . . . . .	14
6. Reflexions d'un creient . . . . .	16
7. Pensaments conclusius . . . . .	17
7.1. Un repte saludable per al pensament de la fe . . . . .	17
7.2. Una Església volguda per Jesucrist? . . . . .	19
7.3. Apropiació i pràctica de la fe . . . . .	20

## RACIONALITAT TECNOECONÒMICA I SECULARITZACIÓ

La racionalitat victoriosa s'ha estès més enllà dels dominis del pensament i del saber, i ha afaïçonat la vida concreta del treball, de les relacions socials i polítiques. Durant molt de temps animades pel cristianisme en les seves formes expressives i en les seves significacions profundes, les esferes pràctiques de l'existència s'han tornat àmpliament autònomes respecte de la religió. Amb la modernitat el món sembla destinat a haver-se de partir en dues esferes: la pública de la vida civil i econòmica i la privada de l'amor i de la religió. I com que és el progrés de racionalitat que ha realitzat aquesta fractura, el món cristià semblava exposat a reproduir a la seva manera l'antic conflicte que Hegel creu descobrir en el drama d'Antígona. En efecte, segons Hegel, aquesta representa l'antiga fidelitat al caràcter sagrat dels vincles familiars, mentre que Creont, governador responsable de la ciutat, obeeix la raó d'Estat i es creu obligat a condemnar Antígona a ser enterrada viva. Segons la superba metàfora de Hegel, la llei del dia, la de la raó i de la ciutat, fa recular la llei de la nit, la de la religió i de l'amor sexual. Tanmateix, recordant la confrontació entre el politeisme i el monoteisme bíblic, sobretot cristià, podem dir que si l'antic conflicte es repeteix deu ser per un malentès, sens dubte comprensible: la transferència que s'ha realitzat, per un cantó i per l'altre, entre antigues concepcions religioses i el cristianisme.

En impregnar els llocs pràctics i públics de la vida, la racionalitat moderna ha modificat profundament la situació concreta del cristianisme. Alguna vegada, els malentesos i els conflictes han fet degenerar la separació en divorci frustrat.

### I. EL MÓN TECNOINDUSTRIAL I ECONÒMIC

Hi ha una ruptura entre el «món de la vida» de l'*homo faber* que manipula les seves eines i el del treballador que fa servir les tècniques que posen en

pràctica el saber adquirit per les ciències modernes. L'eina de l'*homo faber* fa la conjunció entre el cos dinàmic i la dada natural sobre la qual i amb la qual actua. Els grecs anomenaven *technè* el saber pràctic dels artesans que fabricaven i utilitzaven les eines. Per als grecs, i també durant molt de temps per als homes de l'Edat Mitjana, els «artistes» eren uns artesans qualificats per a allò que avui en diem les «belles arts». Després, el tècnic va substituir àmpliament l'*homo faber*. Un dels fenòmens més importants dels temps moderns consisteix en la invenció, l'extensió i el sorprenent augment en eficàcia dels instruments tecnològics. En la mesura del possible les eines són substituïdes pels instruments tècnics, i com més automàtics millor. La màquina de vapor n'és el primer model. Constitueix l'inici de la «revolució industrial», veritable mutació cultural, que va conduir també a les revolucions socials.

Mirem més de prop què és la tècnica en el sentit modern. Prolonga el treball de la ciència. Aquesta arrenca de la natura els secrets fins aleshores ocults sota la cara fenomènica de la vida, de la natura física i del cosmos. La ciència revela així unes energies latents o enterrades, diferents de les que la natura posa directament a disposició de l'home. La ciència aprèn també a dominar aquestes energies tot revelant les lleis que les governen. D'aquesta manera l'*homo faber* s'ha convertit en enginyer en el sentit ampli del terme: constructor de màquines que funcionen segons uns programes establerts racionalment i que produeixen o capten energies i les condueixen a produir els béns desitjats.

Les característiques de la tècnica han modificat profundament el treball i l'estil de vida de l'home modern. En primer lloc, la relació amb l'instrument de treball ha esdevingut radicalment diferent. Mentre que l'eina és concebuda per a adaptar-se a l'acció corporal, l'instrument tècnic és una entitat subsistent en ella mateixa, que funciona automàticament prenent l'energia posada a la seva disposició. L'home que l'utilitza no té més remei que conformar-se a la composició i a les regles de la màquina. La finalitat interna de la tècnica condueix fins i tot a construir uns instruments que s'aparten com més millor de la subjectivitat humana. Allò que l'home fabrica per tal de dominar la natura i per explotar i ampliar-ne els recursos, només li serveix si es deixa també dominar per la seva construcció.

Una entitat autònoma i impersonal s'interposa així entre l'home i la natura. La finalitat de l'eina no fa més que prolongar la finalitat del cos humà, que domina sobre les coses. La tècnica trenca el pacte de l'artesà amb les coses i amb la natura, i també el pacte de l'home artesà amb aquells per als quals treballa. L'instrument tècnic és programat per a produir un bé que serà col·locat a una distància d'espai i de temps, destinat a uns consumidors o usuaris estranys i llunyans.

La tècnica ha magnificat, a través de l'automatització, un dels principis inherents a l'acció humana: el de l'eficàcia. Aquesta es converteix en la finalitat dominant de la invenció i de la construcció tecnològiques. Augmentar la producció dels béns i disminuir la utilització dels recursos humans i naturals és l'única llei de l'activitat tècnica.

La llei de l'eficàcia, llei fonamental de la racionalitat tècnica, evidentment només pot funcionar si regeix tota l'esfera del treball, tant l'organització, la distribució i el finançament com el maquinisme de la producció. L'ordre tecnoeconòmic és solidari de la racionalitat tècnica. Per ell mateix l'ordre econòmic obeeix la mateixa llei de l'eficàcia. Per això és animat per una finalitat interna a la seva constitució: la de la gestió més racional, tècnicament comprovada, i la de la intensificació productora. Els gestors i els distribuïdors coordinen els seus esforços en el pla nacional i teixeixen, cada vegada més, extensos sistemes que superen les fronteres dels Estats. Les previsions i les revisions tècnicament estudiades regeixen el conjunt de les activitats productores. D'aquesta manera l'economia, en les seves planificacions i en les posades en pràctica dels seus projectes, s'ha convertit en un immens procés tècnic, enormement impersonal com ho és l'instrumental automatitzat. Si no és que, per una voluntat comuna, els homes hi introdueixin uns factors estranys a la seva finalitat interna i al seu funcionament automàtic, el sistema econòmic domina l'home que l'ha inventat per a servir-se'n.

No hi ha res que ho mostri amb més cruïa que els problemes plantejats per la superproducció. L'ordre econòmic força aleshores les autoritats polítiques a estimular tècnicament el consum dels béns, fins i tot a destruir uns béns encara útils i a comprar-ne de nous, amb l'única finalitat de mantenir en funcionament uns instruments tècnics que han esdevingut superpotents.

## 2. L'ORDRE POLÍTIC RACIONAL I SECULARITZAT

El sistema tecnoeconòmic es troba en interacció constant amb una altra entitat que, tot i ser suprapersonal, no és cap automatisme impersonal: l'ordre polític. Entenc per ordre polític el conjunt de les lleis i institucions establertes per tal d'organitzar la vida en comú de les persones que, per la història o per elecció, formen una comunitat (amb els seus drets i les seves fronteres) i que volen mantenir-la. Aquesta comunitat es reconeix i es fa reconèixer pels signes simbòlics de la seva identitat i pels organismes que li donen la seva consistència i l'eficàcia de les seves iniciatives.

Considerem aquí l'Estat de dret que, per definició, és democràtic. En les seves formes geogràfiques i en les seves organitzacions concretes, aquests

Estats són sovint el resultat d'una llarga història feta d'atzar, de violència, de solidaritat de costums i de records, una història animada també per uns símbols culturals que afaïonen les mentalitats. En aquests Estats, hi convergeixen, per tant, interessos diferents. Normalment, però d'una manera variablement important, les institucions polítiques concreten la voluntat dels «ciutadans» d'organitzar conjuntament la seva vida, de mantenir una identitat simbòlica heretada de la història cultural, i de salvaguardar i millorar el benestar.

La finalitat constitutiva de l'ordre polític exigeix que jugui un paper important en l'esfera econòmica. Aquest paper és triple. Els responsables de l'Estat sostenen i defensen el sistema tecnoeconòmic, vetllen per la justa distribució dels béns i, segons la voluntat dels ciutadans que representen, hi intervenen a fi de guiar-ne el funcionament i de protegir les persones contra unes condicions de treball considerades físicament o psicològicament nocives. Per ell mateix, el sistema econòmic és impersonal i cec a tot el que no afecta la seva finalitat interna. En sentit propi, és tècnic i, en la mesura del possible és, ell també, automatitzat segons les seves pròpies lleis de funcionament. Per tant, l'ordre tecnoeconòmic és per principi sense ètica. Únicament a través de l'ordre polític pot veure's sotmès a les exigències ètiques dels qui se'n serveixen i que, abandonat a ell mateix, tiranitzaria.

L'«horror econòmic» s'instal·la quan l'ordre polític se sotmet simplement al sistema tecnoeconòmic, en la convicció de produir d'*aquesta* manera i per això mateix la vida radiant del futur. Però en unir-se aleshores estretament al sistema econòmic, i en identificar-se mútuament la raó econòmica i la raó política, l'ordre polític no solament sacrifica l'Estat de dret a aquest projecte, sinó que, amb l'horror econòmic, produeix també el desastre econòmic. El projecte de dirigir ideològicament l'ordre tecnoeconòmic immensament complex requereix a més una xarxa burocràtica igualment immensa. En conseqüència, l'ordre polític, en comptes de ser la mediació més o menys personal entre els ciutadans i el sistema econòmic, es transforma ell mateix en un automatisme impersonal i distant de les persones que pretén servir.

L'Estat de dret pertany també a l'ordre modern de la racionalitat, diferent tanmateix del de l'economia. Les lliçons de la història recent ens ensenyen que, confonent la raó política i la racionalitat econòmica, s'acaba arruïnant totes dues coses. Siguin quins siguin els meandres de la història de la seva formació, l'ordre polític té el seu origen en la voluntat passada i actual dels seus habitants de formar una comunitat reconeguda. La seva finalitat és d'organitzar una vida comuna on la igualtat dels ciutadans sigui efectivament reconeguda per tothom i on, per tant, els conflictes siguin regulats per procediments que excloguin tota violència individual. L'Estat de dret implica la participació de tots en la vida pública i, per tant, també l'educació de tots



necessària per a aquest efecte. L'Estat de dret suposa que els ciutadans es posen d'acord sobre els principis ètics essencials que la finalitat mateixa d'aquest Estat imposa. Un d'aquests principis consisteix a garantir la llibertat religiosa i el respecte per les conviccions i els valors personals dels individus, a condició que no estiguin en contradicció amb l'Estat de dret mateix. La vida en comú sobre la qual es posen d'acord els ciutadans que porten aquest Estat a l'existència, exigeix el reconeixement d'aquestes llibertats; car, per un cantó, la finalitat que determina l'Estat de dret no implica referències religioses constitutives d'aquest Estat i, per l'altre cantó, en el món modern, afaïçonat pel cristianisme i per la raó grega, la igualtat dels ciutadans comporta el reconeixement del dret a les seves conviccions personals.

En conseqüència, pel seu origen i per la seva finalitat interna l'Estat de dret és «secularitzat», en el sentit que té aquest terme per a caracteritzar la situació efectiva i natural de l'Estat de la modernitat, contrastant-lo amb l'ordre més o menys teocràtic dels regnes de l'Edat Mitjana. Prescindim de moment dels greus conflictes religiosos que han acompanyat sovint el naixement de l'Estat de dret; únicament voldríem mostrar que, per una necessitat interna ineludible, aquest Estat ha de ser l'organisme públic religiosament i filosòficament neutre. Acceptar la secularització d'aquest Estat «per hipòtesi», és a dir, com un mal menor, tal com teòlegs i autoritats de l'Església han fet, equival a desconèixer el sentit mateix d'aquest Estat. En efecte, aquest només té una finalitat, que és política en el sentit que acabem de descriure. Aquesta finalitat limita els seus drets i la seva tasca. Implica també els fonaments de la seva autoritat i determina les instàncies davant les quals les autoritats d'aquest Estat són responsables en tant que actors polítics. En la realitat històrica del món modern, l'Estat de dret ignora, per tant, Déu. Els seus responsables treuen la seva autoritat únicament de la comunitat i només n'han de donar comptes a aquesta, i això segons els procediments legals definits per la comunitat. En la hipòtesi en què una gran majoria dels ciutadans volgués inscriure en la seva constitució la referència religiosa a Déu i a l'Església, aquest Estat no seria per això teocràtic: només seria d'alguna manera religiós en virtut de circumstàncies particulars i contingents. Aquest Estat també hauria de respectar la llibertat dels no creients, fins i tot dels seus principis d'educació, sota pena de contradir *tant* els principis cristians *com* l'ètica política.

Encara que hi hagi hagut un desfasament temporal en relació a l'ordre racional en altres terrenys, l'Estat de dret s'ha format en els temps moderns perquè ha nascut de la modernitat que, intrínsecament, en forma part. Pensadors revolucionaris i rebels a l'Església únicament han precipitat un fet cultural que és dintre de l'ordre de les coses. En efecte, la ciència ha ajudat a concebre el món en la seva autonomia. La tecnologia científica ha dut a regular

racionalment les relacions entre els individus i les comunitats i entre aquestes. Els filòsofs i els juristes il·lustrats han posat de manifest les lleis i els fonaments interns d'una ètica raonable. Tota la civilització avançava, per tant, cap a la diferenciació racional entre els dominis que la componen i cap a la identificació precisa dels seus límits i de les interseccions entre les competències que impliquen: ètica, política, economia, recerca científica, religió.

### 3. LLEI DE L'EFICÀCIA I MALESTARS DE CIVILITZACIÓ

La racionalitat tècnica només té una llei, la de l'eficàcia. No es pot reconèixer l'essència de la tècnica, celebrar-ne els immensos mèrits, i rebel·lar-se contra la seva llei de l'eficàcia i contra el caràcter impersonal i distant de l'automatització tècnica. Fer anar el motor amb electricitat en comptes de partir per obtenir en pitjors condicions el benefici desitjat, significa acceptar tot el sistema tan impersonal de la producció i de la distribució de l'electricitat i de la fabricació del motor.

Tanmateix, l'explosió dels invents tècnics i la seva omnipresència no tenen únicament efectes bons en el nostre món de la vida. Pertoca a la comunitat, en les seves instàncies polítiques i d'altre tipus, de prendre consciència de les injustícies i de les opressions; però també, i amb la mateixa vigilància, de la manera com el sistema tecnoeconòmic tendeix a afaïçonar les mentalitats, fins al punt d'amenaçar l'home en la seva mateixa humanitat. En efecte, la influència més perniciososa del sistema tecnoeconòmic consisteix a imposar insidiosament als esperits la categoria de la utilitat com a criteri màxim de judici de valor. Des d'aquesta òptica, és digne de preocupació i de suport allò que és útil. Però, per essència, la categoria de la utilitat pertany a l'ordre de les necessitats determinades per allò que en l'home és de l'ordre de la natura, la *physis*, la natura de la vida corporal: nodrir-se, descansar, exercitar els músculs, defensar-se contra les agressions de la natura i dels altres, reproduir-se. Les coses útils són aquelles de les quals es «té necessitat», en el sentit propi del terme. Això implica que s'«utilitza» la natura i els altres i, per tant, que es domestica el medi natural i la societat treballadora. En aquest aspecte l'home només es diferencia dels animals per la raó que el fa conscient de la seva fragilitat, del seu destí mortal, i per la seva superioritat en el fet de subvenir tècnicament les seves necessitats. Però com que en principi no hi ha límit per a la seguretat, la necessitat vital es transforma en l'home en passió de domini. Aquesta passió esdevé un poderós motor en l'exploració científica del cos i de la natura i en l'organització funcional de la vida i del medi. Mentre que en el regne animal l'instint comporta el tancament

natural del vivent unit al seu medi, les necessitats de l'home mobilitzen la pulsio d'activitat que per ella mateixa és tan il·limitada com la raó que la guia. Nascudes de la vida, les necessitats augmentades d'acord amb la dimensió dels desigs tendeixen a envair i alienar l'existència.

La categoria de la utilitat arriba fins i tot a regnar sobre la manera de pensar en tots els camps. Subreptíciament es va imposar com a concepte clau en les ciències de l'home que volien ser «científiques». Així molts psicòlegs, sobretot nord-americans, van adoptar la categoria de la «necessitat» (*need*) per a designar les motivacions i les tendències humanes. Aquesta manera de pensar pot adoptar matisos pintorescos: l'amor esdevé la necessitat d'estimar, la fe en Déu la necessitat de creure, el gest del perdó l'expressió de la necessitat de perdonar, la confessió de la falta la necessitat de culpabilitzar-se... Prestigioses escoles de sociologia, especialment a França, també van construir la seva teoria explicativa sobre unes idees derivades del principi de l'eficàcia. Van fins i tot reeixir durant decennis a imposar la tirania intel·lectual de la seva raó «il·lustrada i científica». Això va ser especialment sensible en les investigacions sobre la religió. Així tant per a Durkheim com per a Marx la religió és un fet social exhaustivament explicable per les funcions que realitza en i per a la societat, fins que la raó il·lustrada, en progressar, no l'expulsa de la cultura. No és més que un residu important, que s'espera que sigui provisional, d'idees, pràctiques i sentiments irracionals i, per tant, dissonants per a l'esperit de la modernitat. Aquest funcionalisme teòric de la sociologia correspon al psicologisme de la teoria psicològica de les necessitats. Destacada i amplificada pels mitjans moderns de comunicació i d'informació, aquesta visió «científica» de la religió ha estat inoculada en moltes ments com una segona natura de l'home una mica cultivat.

Tanmateix, en aquesta civilització inspirada pel principi de l'eficàcia, s'han fet sentir unes dissonàncies que no es poden dir irracionals, ja que, tot donant la veu als malestars de la cultura, expressen la preocupació ètica per la humanitat de l'home, en la pràctica i en la reflexió teòrica. Unes formulacions simples apleguen i expliciten aquests malestars: útil, però ¿per a què?; eficaç, però, ¿amb vista de què?

Molts d'aquests malestars són una sorda protesta contra l'alienació de l'home reduït a ser sobretot una funció impersonal en el conjunt dels sistemes impersonals. A mesura que el clima utilitarista ha anat buidant de substància la vida de l'amor i de la fe religiosa, tant més depriment ha esdevingut l'impersonal conjunt de l'esfera pública. La satisfacció de les necessitats no respon al desig de felicitat. El veritable plaer, felicitat incoativa, s'expressa precisament en unes activitats i unes experiències que, comparades amb les satisfaccions de les necessitats, tenen un caràcter de gratuïtat. Així el saber pràctic de l'artesà i la joia de la feina ben feta, donen més

felicitat immediata que no pas el benefici guanyat amb la submissió a un sistema eficaç però distant i impersonal. De manera anàloga, el domini de l'eficàcia econòmica sobre l'organització de les ciutats i dels paisatges afavoreix el creixement dels béns útils, però priva considerablement l'home dels plaers càlids d'un lloc d'estada i de trobades. Esmentem també l'exemple dels acarnissaments mèdics, que maten el gust de la vida i destrueixen la intimitat personal.

La tirania de l'eficàcia racional és tan terrible com la del plaer, i tan destructora de la felicitat, quan més enllà de la racionalització de la vida pràctica, estableix el seu regne sobre les intel·ligències i els sentiments. Siguin quines siguin les motivacions interessades de les conductes religioses que hi hagi pogut haver abans de la modernitat, l'omnipresència dels signes, dels símbols i dels missatges religiosos elevaven l'existència per damunt de les necessitats. Amb una nota de nostàlgia romàntica, el sociòleg Max Weber, per més agnòstic que fos, va enunciar l'expressió esdevinguda cèlebre: *Entzauberung* del món modern, traduït per «desencantament». El terme expressa (de forma molt precisa en l'original alemany) que la vida ha perdut el seu encantament, gairebé en el sentit del sortilegi poètic i religiós que sedueix la ment i el cor.

M'agrada concedir un valor de veritat a l'enunciat de Max Weber, però a condició que al desencantament obrat per la racionalitat moderna no se li doni el valor d'una llei inexorable. Molts corrents profunds, tant en el pensament com en els comportaments privats i polítics dels nostres contemporanis, intenten precisament superar els efectes nefastos de la ideologia de l'eficàcia; i això en l'esfera del treball, de l'habitatge, de les relacions socials, de la medicina, del tracte amb la natura, de la vida religiosa.

#### 4. FENÒMENS RELIGIOSOS HÍBRIDS

La racionalitat moderna, d'una manera lenta però profunda, ha modificat la situació cultural de la religió cristiana. A tots els reptes crítics que hem analitzat en els capítols anteriors,<sup>1</sup> hi ha afegit unes maneres de pensar que, indirectament o explícitament, s'han emportat l'humus humà on la religió enfonsava les seves arrels. La ideologia funcionalista ha penetrat en molts moments com una atmosfera de replegament egoista i escèptic. Amb l'atenció

---

1. L'autor s'està referint als capítols I al V de la seva obra *Modernitat i cristianisme* (1998). Vegeu l'advertiment de la pàgina de crèdits d'aquest volum (n. de l'ed.).

adreçada cap al futur i a allò que l'home pot fer, s'ha apagat l'antiga consciència del deure religiós. Les motivacions en les quals les necessitats humanes es fan pregàries de petició s'adrecen ara a unes altres instàncies. Sentim plantejar qüestions, no pas a Déu, com feien els creients en ocasió d'experiències crucials, sinó a «la religió»: ¿per a què és útil encara? Si no és necessària, ¿oi que és supèrflua?

Però enmig del buit religiós, es noten la percepció i el desig d'una altra dimensió existencial. Molts psicòlegs i sociòlegs, en observar els intents per sortir d'una secularització i d'un racionalisme utilitari que tornen la vida insípida, reconeixen que la religió pot tenir efectes bons sobre l'home. Enumeren els indicis que ho proven: la seva influència benèfica en el benestar psicològic, el seu poder de donar una base a l'educació moral i social, les seves virtuts terapèutiques... Però sovint no saben alliberar-se prou de la ideologia funcionalista. Aleshores parlen de la permanència respectable de les necessitats religioses i de la importància dels marges irracionals de l'existència i de la societat.

Semblen ser força nombrosos els qui, en poblacions àmpliament descriptianitzades, intenten vincular l'existència a algun misteri sagrat i a fer-ne l'experiència afectiva. Es pren el camí de les exploracions esotèriques, per la lectura dels textos de les religions o savieses orientals, i per unes pràctiques que s'hi inspiren. D'aquí ve la fascinació pel budisme tibetà, tanmateix estranyament mitològic. En el *New Age*, l'ecologia i el misticisme de la natura es fusionen. Hi ha observadors que denominen hedonistes i subjectivistes totes aquestes incursions en franges religioses. En caracteritzar així aquests fenòmens, se'ls medeix o bé amb la mesura del pensament racional, o bé amb la de la religió bíblica. Per més pertinent que sigui aquest judici, podria ser cec als intents de sortir del tancament en la racionalitat objectiva i utilitària. Un clixé actualment de moda, manllevat del comerç, pot també fer fracassar la veritat sociològica i psicològica dels fets: es diu que molts contemporanis es passegen per diverses religions com en un gran magatzem, agafant a dreta i a esquerra allò que s'adiu al gust personal del moment. ¿No veuen que, si la religió els sembla un món distant, superat, massa impersonal, fan front així a les absurditats d'una existència tancada en la raó, sense profunditat de vida i sense obertura a un més enllà misteriós? Els qui així es passegen pels boscos religiosos per tal de fer-hi una collita d'experiències i d'idees que donin sentit a la vida, en realitat giren entorn d'un misteri diví, incapaços de sentir en l'esbarzer incandescent la veu de la Presència viva. La seva recerca constitueix el refús de la tesi que enuncia l'ineludible desencantament del món; però per tal de sortir realment de la clausura que volen obrir, hauran de descobrir l'Altre personal, l'adveniment del qual és autèntificat per la memòria conservada per la tradició.

## 5. SECULARITZACIÓ I REVOLUCIÓ DEMOCRÀTICA

L'Estat modern s'ha establert gràcies a la «revolució democràtica», aquest moviment del poble que reivindicava els seus drets polítics i que rebutjava de ser governat encara per un príncep. La revolució democràtica imposava, per tant, el principi de l'ordre polític secularitzat en el sentit que hem definit anteriorment. Autoritats de les diferents Esglésies han condemnat i combatut la concepció «liberal» de la societat, ja que per a elles la confessió de fe implica el reconeixement de la sobirania de Déu sobre el món, sobre les autoritats humanes i sobre les normes morals de la vida pública. Per a la religió, els drets de l'home deriven dels drets de Déu. D'aquests principis, una gran part de les autoritats eclesiàstiques, sostingudes per força teòlegs, en deduïa que els responsables polítics estan obligats a inscriure oficialment els drets de Déu en la seva legislació i en les declaracions sobre el fonament de l'autoritat civil. L'Estat laic o «liberal» va ser combatut durant molt de temps per les Esglésies, llevat d'algunes Esglésies locals, com és el cas de Bèlgica (on els bisbes van acceptar la separació de l'Església i de l'Estat des de la constitució d'aquest, l'any 1830). Els conflictes amb els Estats liberals i les condemnes dels creients «liberals» han pesat feixugament sobre el cristianisme.

Forçada a acceptar la revolució democràtica victoriosa, l'Església catòlica primer va trobar la manera d'acomodar-se a la situació declarant que, sense renunciar a la tesi teològica dels drets de Déu, «per hipòtesi» és legítim de reconèixer l'Estat de dret liberal com un «mal menor», és a dir: l'única organització política eficaç que sigui momentàniament possible en el món modern occidental. No va ser fins al Concili Vaticà II que l'Església catòlica va reconèixer plenament la concepció «liberal» de l'Estat de dret. Aquest canvi anava acompanyat de la clara afirmació de la llibertat religiosa. Se sap que una fracció dels catòlics, anomenada «integrista», ha rebutjat les decisions del Vaticà II i ha estat exclosa per les autoritats de l'Església.

Alguns esdeveniments dels darrers anys mostren que les religions, en especial les del monoteisme bíblic, no accepten de bon grat l'Estat de dret liberal. Pensem en la Rússia ortodoxa, i sobretot en l'Islam. Tant, si no més, com en els altres terrenys, el conflicte entre la modernitat i la religió esclata en l'ordre polític i esqueixa les ments i les instàncies responsables. Davant d'aquests fets, seria insensat de reduir els esdeveniments a rivalitats, a qüestions de prestigi i a bestieses personals. A aquells qui amb lleugeresa es mouen de les estretors religioses, se'ls podria recordar la fascinació dels intel·lectuals il·lustrats d'Europa i d'altres parts pel marxisme. Hi van transferir la visió bíblica escatològica d'un nou paradís de justícia, de felicitat, d'humanitat alliberada d'angoixes i culpabilitats. S'estava disposat a fer servir

les pitjors violències per tal d'accedir a aquesta fase darrera de la història. La religió bíblica era l'enemic per excel·lència d'aquesta visió religiosa convertida en ideologia, ja que per a la fe bíblica és Déu el qui és l'actor de la darrera metamorfosi de la humanitat i és ell el jutge de la història.

Amb més suavitat, alguns sociòlegs han promogut la idea de la «religió civil». La seva tesi és que les funcions socials que les religions complien abans de la modernitat ara, en principi si més no, són complertes per les institucions civils. Així és la raó el fonament de l'ètica de la comunitat política. Actualment, els ciutadans són responsables davant d'aquesta comunitat, no pas davant d'una divinitat situada fora del món. La intenció moral, es diu, ja no consisteix en merèixer la recompensa en el més enllà, sinó en col·laborar en la societat per al benestar actual de tothom. Els símbols unificadors són com una personificació de l'Estat que es pretén servir amb fidelitat.

En resum, la «religió civil» consisteix en l'afirmació de la dignitat moral del servei de la comunitat humana. La denominació «religió civil» no és més que símptoma del funcionalisme teòric que durant molt de temps ha dominat l'explicació sociològica de la religió, a França i als països anglosaxons. En virtut d'aquest a priori racionalista, imposat en nom del caràcter científic de la sociologia, es dona el nom de religió a allò que unifica la societat per l'ètica comunitària i per la dedicació a la comunitat. D'aquesta premissa, se'n dedueix que amb la modernitat s'ha format una nova religió i que aquesta representa el progrés de la raó il·lustrada. El debat sobre la definició de la religió queda aleshores tancat d'entrada, ja que s'imposa la definició que postula una teoria explicativa de la religió.

Més o menys serenament acadèmica, la confessió de la religió civil no pertorba la societat. Quan per raons passionals, psicològicament encara més misterioses que els compromisos religiosos extrems, aquesta confessió esdevé una croada revolucionària contra la religió, aleshores fa entrar en el cicle infernal de les ignoràncies recíproques, de les sospites i de les guerres d'influència.

La qualificació d'*Entzauberung* (desencantament) és sovint pertinent en relació a l'Estat secularitzat. El monarca que representa l'autoritat és substituït ara pel símbol impersonal de l'Estat. El president no n'és més que el servidor fidel, com tothom. Aleshores és difícil de proposar una visió de la comunitat humana que sigui un factor d'unificació imaginativa i afectiva. Després de les visions racionalistes il·lustrades, les preocupacions funcionals no s'eleven fàcilment per damunt de la quotidianitat i dels interessos. També rares vegades és possible que l'Estat modern reproduïxi la teatralització festiva que permetien les referències i els emblemes de l'Estat de dret diví. Pel record de la seva pròpia història i per la restauració dels seus emblemes, les comunitats polítiques arriben tanmateix a posar-se més o menys com una

identitat simbòlica i cultural i a donar una vida personal als seus símbols. El nacionalisme cultural que es desperta o que es forma en el món modern dóna precisament a l'ordre polític el caràcter d'arrelament i de personalitat històrica que corregeix el sistema tecnoeconòmic impersonal. En la mesura en què el nacionalisme és la consciència d'una identitat cultural, és un valor ètic; per ell mateix, no comporta més rebuig de l'altre que la consciència que l'individu té de la seva identitat personal.

## 6. REFLEXIONS D'UN CREIENT

Dues visions unitàries, «liberal» i religiosa, s'han enfrontat així a tot arreu, comptant amb el *pathos* que injecten en els combatents els grans moviments en què es compromet la vida profunda de l'existència.

Si hi reflexionem com a creients, sense excusar ni condemnar d'entrada ningú, cal dir que, en la relació del cristianisme al món, la veritat de la fe només s'ha anat descobrint d'una manera molt lenta. S'hauria pogut pensar que l'afirmació de la llibertat de la fe hauria conduït fàcilment a la necessària llibertat religiosa, i que el reconeixement tomista de l'autonomia de la raó en el seu terreny propi hauria fet acceptar l'autonomia racional de l'ordre polític. Els fets històrics fan pensar que la nostàlgia religiosa d'una visió unitària s'inspira més en la teocràcia bíblica que no pas en el missatge d'aquell qui va ensenyar a donar al Cèsar el que és del Cèsar, i a Déu el que és de Déu. Treure totes les conseqüències de la veritat cristiana ha exigut un considerable treball de veure en perspectiva la revelació divina que irromp en el món, aquell mateix món que la creació divina va dotar d'autonomia pròpia.

L'entrada decidida del cristianisme en la fase de la modernitat política ha tingut el feliç efecte de fer retrobar a nombrosos cristians el veritable significat de l'ètica cristiana. Ara se'ls ensenya el sentit cristià del respecte de les lleis de l'Estat secularitzat i se'ls anima a assumir-hi responsabilitats amb la convicció de fe que servint aquest Estat, serveixen també el Regne de Déu. Es retroba així l'afirmació dels drets de Déu, però com a veritat segona, mediatitzada per la veritat reconeguda del món.

La fe cristiana no s'exhaureix evidentment en «la religió civil». El creient és cridat a vetllar perquè ell mateix no es deixi captar interiorment per la secularització de la vida sencera i perquè contribueixi a salvaguardar, en la societat, els espais d'interessos i de plaers gratuïts i d'ordre espiritual. Més encara, el creient que ha comprès el món modern, sap també que és per ell —i no pas únicament, ni potser tampoc en primer lloc, per la institució eclesial— que passa la revelació del Regne de Déu.



## 7. PENSAMENTS CONCLUSIUS

Una mirada sobre el camí recorregut fins aquí no invita a la melancolia, sinó a la formulació d'alguns pensaments que conforten la fe.

### 7.1. *Un repte saludable per al pensament de la fe*

La modernitat és més, i una altra cosa, que una durada determinada de temps al calendari de la història. És un esdeveniment cultural, una metamorfosi de la humanitat en totes les dimensions de l'esperit. En els diversos camps que hem considerat, un mateix projecte profund hi ha subjacent en la humanitat occidental: el d'erigir-se en amo del seu destí a la terra. L'home que desplega així el seu poder té consciència de realitzar amb confiança la seva autoconstitució d'home. Pel seu domini intel·lectual i actiu sobre el món que li és donat, ell es dona a si mateix; dit d'una altra manera, es posa en la seva autonomia tot actualitzant les possibilitats latents en ell mateix i en el seu món.

En primer lloc traslladant-nos mentalment a l'antic politeisme, després participant en esperit en l'aparició i el desplegament de la modernitat, copsem novament que el cristianisme és, també ell i en el sentit ple del mot, un esdeveniment. La història de les seves conviccions, de les seves especulacions i interpretacions, dels seus símbols i pràctiques constitueix, en efecte, per a qui no escamotegi la seva referència constitutiva, l'acolliment en el món humà de la irrupció del Déu vivent. La sorprenent afirmació teòrica i pràctica de la seva autonomia, per part de l'home modern, posa vivament de manifest la diferència en relació amb l'esdeveniment diví. Sense destruir el món que Ell mateix ha fundat, Déu hi introdueix la seva presència, transforma interiorment, en «la seva ànima», l'home que s'obre a ell, i condueix el món a l'acabament gloriós a què està destinat, més enllà de la inexorable finitud.

La confrontació entre el cristianisme i la modernitat ha estat cada vegada més severa. L'afirmació de l'autonomia separa cada cop més terrenys de la inserció en l'ordre religiós. La modernitat intensifica així la defensa profundament i universalment humana contra la presència del Déu Altre, experimentada com una intrusió i un qüestionament. Pel seu cantó, els portaveus del cristianisme veuen esclatar al seu entorn una cultura cristiana suficientment unida a desgrat dels seus conflictes i sobressalts. Per a ells la modernitat arruïna el Regne de Déu a la terra. Més encara, les diverses ciències fan trontollar les maneres de pensar i les certeses a les quals la fe semblava intrínsecament vinculada.

En recordar aquest passat gloriós i desolador, alguns no creients s'inclinen a acusar les Esglésies; els creients, a les recriminacions i autoacusacions.

Aquestes crítiques i revoltes afectives no clarifiquen res i no vivifiquen el present; només es complauen en una posició fàcilment assumida sobre la marxa.

Em sembla que hi ha dos elements que han enfosquit les relacions de l'Església al món. Les noves ciències humanes, les que precisament han contribuït a explicitar més bé l'essència del cristianisme, ens ajuden a interpretar els errors del passat. Al seu torn aquesta interpretació, que no acusa ni absol ningú, dóna encara més consistència a la idea que la història de l'Església prolonga humanament l'Encarnació.

Un primer element que em sembla que ha pertorbat la consciència que l'Església tenia de si mateixa i de la seva relació al món, rau en la teologia que interpretava l'obra salvadora de Jesucrist com la restauració de la humanitat afectada pel pecat.<sup>2</sup> La redempció del món inclinava a concebre la ciutat terrestre gairebé com el model reduït de la futura Jerusalem celestial. El món semblava haver retrobat la seva harmonia interna i la seva pau amb Déu. La ciutat medieval era l'emblema de la visió cristiana. Al centre la catedral hi acollia el món per tal d'unir-lo al Crist ressuscitat que, damunt de l'entrada, regnava assegut al seu tron de jutge de la història. El príncep hi venia a rebre de Déu el seu poder i la seva missió. La universitat, fundada pel papa, aplegava el saber del món sota la magistratura de la ciència sagrada. Les summes teològiques elaboraven conceptualment l'articulació de l'univers del saber. La ciutat també s'organitzava entorn del centre diví; sobre les corporacions dels treballadors i sobre els responsables civils, hi regnaven els sants patrons, garants de les llibertats i de la prosperitat. El Regne de Déu de la fi dels temps havia rebut així anticipadament la seva forma visible. No era fàcil per a l'Església de desprendre's d'aquesta visió, penetrada de l'omnipresent esquema mental de la història en dos temps, feta de pecat i de restauració. Però la modernitat que va fer esclatar el món unificat cristianament, va formar també la nova categoria de pensament, la de la historicitat, que ha permès de pensar d'una altra manera l'obra de Jesús: com l'adveniment de la novetat divina més que no pas com únicament la restauració d'una humanitat dominada pel poder gairebé mític del pecat.

Un segon element que va pertorbar la comprensió eclesial de la modernitat consistia en la interpretació de l'encarnació del Verb en Jesús de Natzaret. Recordem que hem vist com la fe ha tingut tendència a projectar en Jesús de Natzaret les qualitats i els poders efectivament divins que de fet Déu li va donar després de la resurrecció-exaltació. En la seva concepció del món, la comunitat eclesial de l'Edat Mitjana prenia com a model Crist, comprès

---

2. Per a tot això em permeto assenyalar al lector que m'he explicat llargament sobre aquestes qüestions teològiques al meu llibre «*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu*». *Sur l'identité chrétienne*, París, Éditions du Cerf, 1997.

d'aquesta manera, per tal de pensar la presència i l'acció visibles de Crist en la seva Església. Des d'aleshores es va donar la tendència a concedir als successors de Pere i dels apòstols uns poders semblants als de l'home-Déu. Per tant, sota els cops crítics de la modernitat, calia revisar a la vegada la concepció creient de Jesucrist i la del cristianisme que continua la presència de Jesucrist al món.

## 7.2. *Una Església volguda per Jesucrist?*

El millor coneixement del Jesús històric fa comprendre l'Església d'una manera diferent de com s'ha comprès durant molt de temps. També ella, com a institució, canvia amb la història, ja que en ella la veritat i la vida divina de Jesús i de l'Esperit prenen carn humana. És molt més humana que no s'ha cregut durant segles, de la mateixa manera que en Jesús l'encarnació divina estava molt més implicada en la condició humana que no s'havia pensat.

No hi ha dubte que la institució de l'Església no és la que Jesús va preveure i voler; però tampoc la que Jesús no hauria volgut. Jesús va confiar la Nova Aliança amb Déu als dotze que representen simbòlicament les dotze tribus del poble de l'Antiga Aliança. Jesús no podia preveure ni com, ni a quin ritme, ni en quins contextos polítics i econòmics viurien els qui serien cridats i aplegats en la nova aliança entre l'home i Déu. Els va prometre i, exaltat al ple poder diví, els va donar l'Esperit de Déu perquè aquest inspirés, il·luminés i orientés els successors dels dotze i els creients compromesos. Proclamar que la veritable Església que Jesús hauria volgut seria una Església sense estructures, és una fantasmagoria teològica ingènua. És de la mateixa naturalesa imaginària que la teologia que afirma que l'Església catòlica apostòlica romana, i només ella, representa exactament la institució que Jesús hauria previst i decidit d'establir per endavant. Quan Jesús va confiar la seva comunitat de cridats als dotze, escollits simbòlicament, va donar una estructura elemental a la seva Església; però així únicament podia delegar-li la tasca d'organitzar-se tot inventant les estructures més complexes que la comunitat cregués apropiades a la conservació i comunicació de la fe.

Diverses ciències que la modernitat ha desenvolupat ajuden a comprendre i a jutjar més adequadament la realitat humana de l'Església: la filosofia, la sociologia, la psicologia, l'antropologia cultural, la història de les religions, els estudis historicocrítics dels textos escripturaris. En l'estudi de l'Església tal com es va instituir i transformar al llarg dels temps, en la idea que es fa d'ella mateixa i del seu passat, podem actualment distingir millor diversos angles d'enfocament. Una primera distinció important que cal fer és la que hi ha entre, d'una part, la falta moral i religiosa i, de l'altra part, els errors i les contingències històriques inevitables. Hi ha faltes de les quals

l'Església, com a comunitat creient, s'ha d'acusar davant de Déu i davant de la humanitat, de la mateixa manera que el creient individual. Pensem en alguns silencis que, atesa la implicació de les poblacions occidentals suficientment cristianitzades, són veritables complicitats: amb les baixeses de l'esclavisme, amb les explotacions colonials, amb la immensa opressió economicosocial de les classes obreres al segle XIX...

Les ciències humanes, tanmateix, haurien d'immunitzar els creients contra la tendència a col·locar en la categoria del pecat totes les fallades, tots els errors, totes les estretors del passat. El sentit de la responsabilitat davant de Déu no confereix a l'Església, comunitat «que encarna» la fe en una humanitat en transformació, una lucidesa sobrehumana i una llibertat afectiva pròpia d'un àngel. Tal com antigament el poble escollit, l'Església té tendència a sobrevalorar les seves possibilitats i els seus coneixements. És el que en psicologia s'anomena idealització. Aquesta sobrevaloració-idealització que es troba pertot arreu en les epopeies nacionals, en la conversió en herois dels personatges venerats, també ha afectat, a vegades ingènuament, l'Església al llarg de la seva història. A aquesta tendència s'hi afegeix, en l'Església, la inclinació a pensar i presentar les autoritats gairebé com si participessin de la ciència divina pròpia de Jesucrist.

Una concepció més adequada de la realitat humana de l'Església permet així comprendre, sense idealitzar ni acusar ingènuament ningú, els conflictes que han oposat la modernitat a l'Església. La sociologia de G. Simmel i de M. Weber ens ha mostrat a bastament que els conflictes interns en les societats constitueixen també els moments en què la vida es renova. La psicoanàlisi ens ha ensenyat que és a través dels conflictes interns al psiquisme en relació als altres i al món, que la personalitat es constitueix i s'humanitza. Els conflictes només són morbosos si es repeteixen estèrilment, absorbint així el dinamisme de la vida psíquica, social, intel·lectual o religiosa. Però, no hi ha conflicte sense sofriment; tota solució que renovi la vida comporta renúncies d'una i altra part de les forces i dels interessos en oposició. Per tant, si la veritat del cristianisme ja hi era al començament, l'Església també l'havia de conquerir. El conflicte al voltant de Galileu continua essent en aquest aspecte un cas paradigmàtic. Posar la condemna de Galileu en la partida del pecat no té gaire sentit per a aquell qui mesura, per un cantó, la importància de la interpretació secular de les Escriptures i, per l'altre cantó, la novetat del principi del coneixement per verificació instrumental.

### *7.3. Apropiació i pràctica de la fe*

En Jesucrist Déu es dona tot velant-se. L'obertura humana a Déu, pel seu cantó, és mig tancament; això per raó de la natura mateixa de l'home i de la

seva cultura i de la voluntat pecadora, trobant-se aquestes dues raons inextricablement barrejades en les situacions concretes. Déu advé en un horitzó cultural que no està mai simplement disponible per a reconèixer-lo, sinó que està variablement no disponible o acollidor.

En raó de la seva significació profunda i de la radical transformació de la humanitat que ha dut a terme, la modernitat ha fet tornar difícil l'apropiació de la fe. Ho testifiquen, per un cantó, l'oposició desconsiderada i a vegades massa suficient que li han fet moltes autoritats religioses i molts creients i, per l'altre cantó, l'hostilitat igualment incomprensiva i a vegades presumptuosa de moltes ments il·lustrades contra el missatge cristià. En les condicions de la modernitat, l'apropiació de la fe comporta una transformació en profunditat de l'existència. Però, en les comunitats culturals, aquestes conversions són processos de llarga durada, incomparablement més lents de fer-se que la invenció i l'aprenentatge d'una modificació tècnica. Com que l'existència de l'individu també està penetrada d'historicitat i participa de la historicitat cultural i religiosa, en ell l'apropiació de la fe també només es pot fer per mitjà d'una «per-laboració» de les qüestions i de les resistències.

### 7.3.1. La fe

La filosofia crítica i les ciències han buidat el món dels déus que semblaven habitar-lo durant mil·lennis. També han fet tornar invisible el Déu del monoteisme bíblic. Que això sorprèn l'home, i a vegades el decep, es manifesta en dues actituds acostades però oposades: per una part, la de certs creients que s'adhereixen apassionadament a uns signes extraordinaris pels quals Déu es faria visible i, per l'altra part, la dels agnòstics que creuen que en el món no es troben els signes esperats sobre els quals la fe es podria recolzar. Fent tornar Déu invisible, excepte per als ulls de la fe il·luminada per la raó, la modernitat ajuda a reconèixer Déu de debò. En tant que Déu, Ell no pot convertir-se en un fenomen perceptible en el món. És també el que les ciències humanes aplicades als testimonis històrics de Jesús ens han fet copsar més bé: per tal de reconèixer en ell el rostre humà del Déu invisible, cal escoltar-lo, veure'l actuar i creure en la seva resurrecció. La paraula i l'acció per les quals Déu es fa present i es dona no canvien les lleis del món. El vincle de fe amb Déu es realitza en el món, tot essent nou i diferent del món. Podem comparar això a l'amor humà: la paraula personal hi produeix la novetat del vincle d'amor fent-se carn en la vida sexual.

Perquè l'apropiació de la fe tingui lloc en aquest context nou, cal donar temps a l'escolta meditativa del missatge cristià; només amb aquesta condició podrà convertir-se en substància afectiva, raó ampliada, animació de l'existència personal. Tot el nostre recorregut en aquesta obra condueix a aquesta afirmació. La decadència actual del cristianisme dona a aquesta

conclusió un caràcter d'urgència. Quatre segles de modernitat han modelat i transformat lentament les maneres de pensar, de sentir i de viure... Seria ingenu de pensar que tornarem mai a l'antic tipus de vida cristiana, o que es crearà ràpidament un nou tipus a còpia de declaracions impressionants. El que em sembla més fonamental en la crisi religiosa és que a nombrosos contemporanis la modernitat els fa aparèixer el missatge cristià com a superat i la fe com a insignificant. Certament, no sempre es gosa declarar això tan brutalment en les enquestes; ja que en el fons d'un mateix es diu: «no se sap mai». Deixem de banda els amargats i els cínic. En els qui participen de la modernitat les raons del desinterès s'amunteguen: Déu no és visible com hauria de ser si existís; l'ètica cristiana sobreviu i es fa universal en l'ètica humanista i en el reconeixement dels drets de l'home. S'apassionen per l'odissea de la vida evolutiva, pels descobriments arqueològics d'antigues civilitzacions, per l'enigma fantàstic del cervell humà, per les aventures de les tècniques de punta i de la seva industrialització. En molts el sentiment d'insignificància és tan gran que ho ignoren pràcticament tot de la tradició bíblica i cristiana, fins i tot dels seus símbols i de les seves obres artístiques.

La impressió d'insignificància s'acompanya d'una actitud de defensa. Ja que escoltar Déu no és pas informar-se sobre la religió cristiana de la mateixa manera que deixem que *L'alquimista* enlluerni durant un temps la imaginació; és parar l'orella de la intel·ligència i del cor a aquell qui crida i demana la resposta personal. Respondre sí és, sense rebutjar el món, perdre peu, abandonar la seguretat de ser a casa i de ser amo de la pròpia vida, deixar-se dir per l'Altre el sentit profund i el destí darrer de l'existència; en llenguatge psicològic: és convertir en acolliment de l'Altre la pulsio d'activitat que en totes les seves formes ha exaltat la modernitat. Tinguem-ho molt en compte: res de la dimensió humana que la modernitat desplega no s'hi troba menyspreat. Molt al contrari, totes les glòries humanes i terrestres s'hi troben penetrades per una secreta i discreta presència divina que hi fa llegir les paràboles d'una nova terra i de nous cels.

Concedir temps i atenció al missatge diví perquè esdevingui substància íntima, això demana més silenci i lectures meditatives que no pas pràctiques rituals. Ens preguntem si l'obligació de l'assistència a l'eucaristia dominical, sens dubte normal en una cultura religiosa, no ha empobrit l'educació de la fe i no ha falsejat la idea que ens fem de l'ésser cristià. Certament, la participació en el ritu ha estat, en totes les religions, l'escola per excel·lència de la iniciació religiosa. Malauradament, en l'Església catòlica aquest ritu ha estat durant segles un fòssil religiós. Tanmateix, en la cultura actual, no és probablement en el ritu, fins i tot renovat i viu, que els homes descobriran progressivament i de manera personal Déu i Jesucrist. ¿Oblidem el llarg camí que els apòstols, jueus piadosos, van haver de fer amb Jesús en persona

per tal d'estar prou preparats per a creure en ell com a Fill de Déu exaltat? Al capdavant, si hi ha una obligació que hauria de formar part de l'ètica cristiana, és la d'organitzar en la vida uns espais de reflexió meditativa cristiana. Únicament d'aquesta manera el mot «Déu» esdevé significatiu i la figura i les paraules de Jesús prenen vida.

### 7.3.2. L'activitat del creient

El qui, en l'interior de la comunitat, ha trobat personalment el Déu de Jesucrist trobarà també el seu camí personal per a practicar la fe en les activitats en l'interior del món. Els exemples que poden inspirar-lo abunden en la història cristiana. Hi veiem confirmat el que els Evangelis fan entendre: que Jesús no privilegiava cap forma de vida, ni la del monaquisme, ni la de les «obres de caritat», ni la del capellà. Precisament perquè Déu entra en el món com l'Altre, la relació de fe viscuda pot encarnar-se sense preferència en tota forma de vida, de la mateixa manera que el pacte humà d'amor no privilegia cap estil de vida pública. Les opcions són personals, condicionades pel context humà i per la història i la disponibilitat individuals.

Actualment, el compromís de fe, tanmateix, haurà de fer els discerniments que requereixen la modernitat i la presa de consciència crítica d'alguns dels seus efectes deshumanitzadors. La racionalitat del món és plural i, en tant que il·luminada per la raó, l'acció del creient sobre el món, en economia, en educació, en psicoteràpia, en la investigació... no difereix en res de la del no creient. Com tota persona preocupada per l'ètica, el creient també vetllarà perquè, en la pràctica, la racionalitat posada en joc en una activitat tècnica no redueixi l'home a un organisme impersonal. És inútil de discutir sobre els principis ètics dels creients i dels no creients. En efecte, molts no creients professen els mateixos principis essencials. En la cultura occidental, ja no hi ha una concepció específicament cristiana ni de la societat, ni de la política, ni de la psicoteràpia, ni de la justícia. Ningú no pot negar la immensa contribució del cristianisme a l'ètica humana. Tanmateix, el creient pot també aprendre de la història que, de fet, la bona consciència sovint ha fet tornar cecs els creients pel que fa a certes pràctiques deshumanitzadores de les quals han estat còmplices. La consciència cristiana de ser responsable, davant de Déu, dels altres homes hauria d'aguditzar l'atenció a la realitat en la qual s'està implicat. La mirada de la fe sobre el que tot home és per a Déu, pot normalment nodrir també una generositat que va més enllà del que l'ètica justa demana. Però l'accent posat sobre la caritat, en desplaçar l'atenció vers les relacions i les obres personals, sempre necessàries i sovint admirables, pot fer descuidar les ocasions favorables a iniciatives ètiques i tècniques en l'ordre social, econòmic, urbanístic, mèdic... *L'agapè* ha de vivificar el principi de la responsabilitat ètica en els afers del món; no la fa minvar ni la substitueix.

A vegades es té la impressió que posant l'accent més en la caritat que en les exigències de l'ètica humana, alguns cristians es defensen contra la pèrdua de la identitat cristiana. La modernitat l'amenaça evidentment; per això l'ètica de la fe comporta l'exigència d'un temps de presència a les paraules i els signes pels quals Déu es fa present.

La fe apropiada personalment, en el consentiment a la realitat del món, pot ser pràcticament invisible als altres, manifestant-se solament en uns signes discrets de vigilància i de confiança joiosa. També pot mostrar un esclat que, en no ser buscat, s'hi afegeix per escriure. Pot transmetre's per un creient que es compromet amb fervor en l'obra de la comunicació missionera o educativa de la fe, o bé per una òsmosi imperceptible. En una cultura que desafia la religió cristiana, la fe en tot cas només es comunica pel creient que ha recorregut ell mateix el camí de la seva lenta apropiació personal.

## QUADERNS DE LA FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

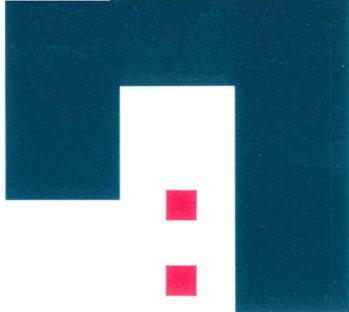
Últims títols publicats:

40. E. DE SANTIAGO - T. GARULO: *Espai i símbol en la poesia islàmica*

41. M. PRATS: *Sobre el "Cant espiritual" d'Ausiàs March*

42. C. BASTONS: *Maragall i Únamuno: els lligams d'una amistat*





**FUNDACIÓ JOAN MARAGALL**  
CRISTIANISME I CULTURA



*Editorial Claret*