

EL DIÀLEG FE-CULTURA

A LA RECERCA DEL LLOC DE LA RELIGIÓ EN LA SOCIETAT POSTSECULAR

per Gabriel Amengual i Coll.
UIB

Des que el Papa Pau VI va publicar la seva encíclica programàtica *Ecclesiam suam*, el 6 d'agost de 1964,¹ i especialment després de la *Constitució Pastoral sobre l'Església en el món d'avui* del Concili Vaticà II (del 7 de desembre de 1965),² ha quedat consagrat el terme diàleg per explicar el mode d'esser i d'estar de l'Església en el món, la manera d'obrar i de relacionar-se amb la societat i la cultura i, en general, la manera d'exercir el seu ministeri de la paraula anunciadora de l'Evangelí. Joan Pau II, en nombroses ocasions, va insistir en la tasca que suposa aquest diàleg i en la seva necessitat. L'expressió "diàleg fe-cultura" de fet ha adquirit un ús corrent, àdhuc freqüent. Fins i tot s'ha intentat exercir de moltes maneres i als nivells més diferents. Tot ús freqüent d'una expressió corre el perill de desvirtuar-ne el sentit, pel fet de veure's aplicat a coses i situacions que no sempre són les pròpies, i així anar prenent-ne un altre de distint, més ample i lax del seu propi, arribant fins i tot a aplicacions que semblen expressar actituds estranyes al sentit més propi. El principal d'aquests malentesos em sembla que es dona quan el diàleg entre la fe i la cultura es presenta com si fos un diàleg entre dues instàncies alienes

(1) Unes reflexions sobre aquesta encíclica es troben a AMENGUAL, Gabriel, "El diàleg fe-cultura. També la cultura té una paraula de fe", in: *Comunicació*, núm. 77 (1993) 67-92, esp. pàg. 67-69. Ja aleshores insistia en el punt que em sembla cabdal, que la fe no és un element aliè a la cultura, ja que aquesta és el que ofereix la base comuna per al diàleg; en aquella ocasió el testimoni de la cultura que a favor d'aquest punt de vista adduïa fou Georg Steiner.

(2) La *Constitució Pastoral sobre l'Església en el món d'avui* esmenta el diàleg expressament als núm. 3 i 40, in: CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones, Decretos, Declaraciones. Legislación post-conciliar*. Ed. bilingüe. Madrid: BAC 1966, pàg. 262, 315.

una a l'altra, i fins i tot com a contraposades. Sobre aquest malentès voldria cridar l'atenció i aquesta és la primera qüestió que m'agradaria contribuir a aclarir. La segona és una qüestió implicada en l'expressió i en el seu exercici en les nostres societats, a saber, el lloc de la religió en una societat postsecular.

1. La mútua implicació de fe i cultura

Per tal de veure que la fe i la cultura no són dues magnituds exteriors i estranyes una a l'altra comencem per veure de quina manera s'interrelacionen, s'entrecreuen i s'impliquen.

Les condicions per a un diàleg: autonomia i base comuna

Per tal de poder establir un diàleg cal que els interlocutors es reconeixin com a autònoms, amb igualtat de condicions, i capaços de parlar i d'entendre's.³ Per això la primera condició és el mutu reconeixement, amb capacitat –sigui jurídica, sigui intel·lectual, etc., de participar-hi, i per tant amb independència i personalitat pròpia. Ara bé, si aquesta és la primera condició, just seguit s'ha d'afegir la segona, a saber, que per poder parlar i entendre's cal que parlin el mateix llenguatge, que tinguin una base comuna, des de la qual puguin intercanviar raons i arguments, altrament no es donarà un diàleg, sinó dos monòlegs paral·lels. Si la primera condició assenyalava la diferència, aquesta segona indica el que tenen en comú els dialogants.

La base comuna és fàcilment determinable i es fa palesa en allò que solem anomenar “parlar un mateix llenguatge”; però en aquest cas llenguatge no designa només la llengua, sinó tot un univers de sentit, de manera que cada interlocutor pugui entendre i valorar els arguments de l'altre. Aquesta base comuna, l'hermenèutica, especialment des de Gadamer, la sol especificar amb el nom de tradició, de la qual participen tots els dialogants; es tracti d'un diàleg entre contemporanis o de contemporanis amb avantpassats (o els seus escrits). En aquest sentit l'hermenèutica posa com a condició de la compren-

(3) La neohermenèutica de Gadamer ha explicat comprendre com a dialogar o conversar i com una “fusió d'horitzons”. Vegeu GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübinga: Mohr 1960 (Vers. cast. d'A. Agud Aparicio i R. de Agapito: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme 1977). Sobre les condicions del diàleg insistiren Habermas i Apel en els primers escrits fundadors de l'ètica discursiva. Vegeu per exemple HABERMAS, Jürgen, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, in: ID. / LUHMANN, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, pàg. 101-141; APEL, Karl-Otto, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft”, in: ID., *Transformation der Philosophie*, vol. II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, pàg. 358-435; n'hi ha vers. cast. d'A. Cortina, J. Chamorro i J. Conill: *Transformación de la Filosofía*, vol. II. Madrid: Taurus 1985, pàg. 341-414.

sió el fet de compartir una mateixa tradició. Aquesta base comuna és la que fa possible que els interlocutors es puguin entendre i comprendre, encara que no comparteixin les mateixes creences i posicions, perquè almanco comprenen el que significa allò que l'altre vol dir. Compartir la mateixa tradició vol dir compartir un món de sentit en el qual hi pot haver diversitat de tradicions (en minúscula),⁴ escoles, corrents, posicions (que fins i tot poden ser contràries), etc., que, malgrat les diferències, poden comprendre la posició dels altres, encara que no es comparteixi. La tradició comuna fa que les posicions no siguin totalment estranyes i exteriors una a l'altra, sinó que es mouen dins el mateix món de sentit, encara que siguin de signe contrari.

En el cas del diàleg entre la fe i la cultura, almanco dins el nostre àmbit cultural occidental, la base comuna és molt clara, ampla i amb grans connexions i afinitats, malgrat la diferència de posicions, que poden arribar a ser les més contraposades, com són les atees o antiteistes, i fins i tot la indiferència o la ignorància (especialment aquella que no consisteix a no saber, sinó a no voler saber amb voluntat de menyspreu). M'agradaria ara anar mostrant algunes d'aquestes connexions i afinitats, per tal de mostrar que el diàleg entre la fe i la cultura no és un diàleg entre estranys o entre exterioritats, sinó que ambdues tenen molt en comú i que per tant no s'han de presentar mai com a posicions contraposades i contradictòries. En concret, això vol dir que la fe és cultura, per ella mateixa implica la dimensió cultural, i que la cultura és també fe, per ella mateixa implica la dimensió de fe: la qual cosa deslegitima aquests diàlegs fe-cultura on de manera esperpèntica s'escenifica el contrari del que es pretén fer, en la mesura que es contraposa un interlocutor que juga de representant de la cultura (o de la ciència i, per tant, de la increença) i un altre que juga de representant de la fe (i per tant de la incultura) (diàlegs, que de vegades es despleguen de tal manera que tots dos volen pretendre de saber del tema de l'altre, i així passa que de vegades el convidat per parlar de la fe, com que de ciència en sap tant o més que l'altre, es veu amb prou feines per demostrar-ho, sense tenir temps d'explicar la fe, resultant ser uns diàlegs entre científics, cosa molt positiva, però sense abordar el tema en qüestió, que és la fe). Això certament no lleva que alguns puguin viure la cultura com una posició contraposada a la fe (i també a la inversa: la fe com una posició contraposada a la cultura), però, especialment des de la fe, aquesta contraposició és impossible, per moltes raons.

(4) Sobre aquesta diferència insistia Yves CONGAR, *La tradition et les traditions. Essai historique*. París: Arthème Fayard 1960 (N'hi ha vers. cast.: *La Tradición y las tradiciones*. Sant Sebastià: Dinor).

1.1. La cultura en la fe

Primer abordem la base comuna entre la fe i la cultura des de la perspectiva de la fe. En aquest cas, el primer que cal constatar és que la fe és sempre una fe encarnada en una cultura, viscuda en un ambient cultural, expressada en un llenguatge i una mentalitat, de manera que la fe és sempre una fe inculturada. És impossible viure i expressar la fe si no és en un llenguatge i una tradició determinada. Això significa que quan parlem de la necessitat d'inculturar la fe del que es tracta pròpiament és de transculturar-la, és a dir, de traduir-la d'un llenguatge a un altre, per exemple del llenguatge del passat a l'actual, d'un llenguatge que ha esdevingut obsolet i intel·ligible a un de més proper i comprensible, o del llenguatge europeu al d'altres cultures. Tant el qui proposa o predica la fe, com el qui la rep i intenta viure-la, ho fan dins un llenguatge i el seu respectiu món de la vida,⁵ les seves referències de sentit.

De tal manera les coses són així que fins i tot les propostes de la fe que feren els primers apòstols, ara quan nosaltres les llegim, les hem de contextualitzar en el seu moment històric i cultural per tal de copsar-ne el sentit. La primera formulació de la fe és ja inculturada. I fins i tot inculturada diversament segons l'ambient de les diferents comunitats cristianes: Palestina, món hel·lènic, romà, etc. I ben aviat ja es va notant una inculturació de la fe en el món de pensament grec amb una traducció de la concepció jueva de Déu a la concepció grega, amb tot el que suposà de traducció, transformació, adquisició i també pèrdua.⁶

La fe ha generat cultura

Una altra relació intrínseca, inherent a la fe, amb la cultura, és el fet que la fe ha generat cultura. Això és un fet que podem constatar al llarg de la història del cristianisme i l'empremta que ha deixat en la nostra cultura occidental. Sobre aquesta qüestió voldria simplement recordar alguns testimonis, eloqüents i autoritzats.

En el meravellós discurs al món de la cultura, en ocasió de la inauguració del centre cultural Collège des Bernardins, un antic monestir cistercenc, que el Cardenal Lustiger volgué recuperar com a centre cultural catòlic al centre de

(5) Que tot llenguatge implica una forma de vida, ens ho ha deixat clar Wittgenstein. Vegeu WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, núm. 19, 23, 241, 409, 517; n'hi ha vers. cat.: *Investigacions filosòfiques*. Traduc. i edició a cura de Josep Maria Terricabras. Barcelona: Laia 1983 (Textos filosòfics, 26).

(6) Sobre això vegeu l'estudi clàssic de PANNENBERG, Wolfhart, "Die Aufnahmen des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie", in: ID., *Grundfragen systematischen Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971, pàg. 252-346. (Vers. cast.: "La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana", in: ID., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sigueme 1976 pàg. 93-149).

París, el 12 de setembre de 2008, Benet XVI tractà la qüestió de la relació de la fe amb la cultura i ho féu, diria jo, en dues passes. Primer, mostrant que la fe ha generat cultura i ho va fer gairebé sense cercar-ho. Així diu ell: “Abans de res, cal reconèixer amb gran realisme que no tenien [els monjos] intenció de crear una cultura i ni tan sols conservar una cultura del passat. La seva motivació era molt més elemental. El seu objectiu era: *quaerere Deum*, buscar Déu. En la confusió d’un temps en què res no semblava quedar en peu, els monjos volien la cosa més important: aplicar-se a trobar allò que té valor i roman sempre, trobar la mateixa Vida. Buscaven Déu. De les coses secundàries volien passar a les realitats essencials, a l’única cosa que és veritablement important i fiable. Es diu que la seva orientació era ‘escatològica’. Però això cal no entendre-ho en el sentit cronològic del terme, com si giressin els ulls vers la fi del món o vers la pròpia mort, sinó existencialment: darrere allò provisional buscaven allò definitiu.”⁷

I com és que es donà aquest vincle tan estret entre fe i cultura? La resposta és ben clara: “el camí” de la recerca de Déu “era la seva Paraula que, en els llibres de les Sagrades Escriptures, era oferta als homes. La recerca de Déu requereix, doncs, intrínsecament, una cultura de la paraula”, i citant el gran estudiós cistercenc de l’Edat Mitjana, Dom Jean Leclerq, afegeix: “En el monaquisme occidental, escatologia i gramàtica són indissociables l’una amb l’altra.”⁸ De la recerca de Déu en surt, doncs, el cultiu de la Paraula i de la paraula. “El desig de Déu inclou l’amor de les lletres.”⁹ Del cultiu de la paraula en surten la biblioteca i l’escola, que comporten “també la formació de la raó, l’erudició, per la qual l’home aprèn a percebre entre les paraules la Paraula”.¹⁰

Però la generació de cultura no acaba en llibres i erudició, sinó que, essent “una Paraula que mira a la comunitat”,¹¹ crea comunitat, “introdueix en la comunió amb tots els qui caminen en la fe,”¹² amb paraules habermasianes, diríem que és acció comunicativa que crea lligams socials i comunitaris, regles morals i pautes de comportament i formes de vida. En el mateix aspecte de relació teològica amb Déu, en la mesura que “ens introdueix en el col·loqui

(7) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura. En el ‘Collège des Bernardins’”, in: *Documents d’Església* núm. 929 (1 des. 2008) 647-653, citació pàg. 648. Sobre aquest tema de com la fe mateixa “per escriure” crea cultura, vegeu les suggerents reflexions de Josep M. ROVIRA BELLOSO, “L’Església davant de les cultures”, a: *Foc Nou* 10 (febrer 1983) pàg. 11-16.

(8) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 648.

(9) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 648. Amb aquesta afirmació el Papa fa una al·lusió a la important obra de Dom Leclerq, que es titula precisament *L’amour des lettres et le désir de Dieu*.

(10) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 648.

(11) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 648.

(12) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 649.

amb Déu”,¹³ crea infinitat de formes d’expressió, especialment importants sota el punt vista cultural, són les poètiques i les musicals.

L’altra passa en l’argumentació de Benet XVI és menys culturalista i d’un abast molt ample. El podríem resumir dient que la fe genera formes de vida, individuals i socials. Aquest argument ja ha estat introduït parlant de la dimensió comunitària de la paraula, però el Papa el desenvolupa sobretot a partir del “segon component del monaquisme, el descrit amb el *‘labora’*”,¹⁴ recordant el canvi revolucionari que comportà el cristianisme amb la seva concepció del treball manual, com una activitat digna i no reservada als esclaus, com era el cas a Grècia i a Roma, sinó que l’exerciren el mateix fundador, Jesús de Natzaret, foren treballadors els apòstols i sant Pau, i es convertí en un component essencial de la vida monàstica. Déu mateix és pensat com a creador, com a obrador, de manera que “així el treball dels homes havia d’aparèixer com una expressió especial de la seva semblança amb Déu i l’home, d’aquesta manera, té capacitat i pot participar en l’obra de Déu en la creació del món.”¹⁵ Aquesta valoració del treball comporta una dignificació i una promoció de tota la capacitat productiva de l’home, transformadora de la natura i humanitzadora del món, per la qual es creen béns per a l’home i el món es converteix en l’hàbitat humà.¹⁶

Així podem concloure, ampliant al cristianisme en general les paraules que el Papa diu del monaquisme, que del cristianisme “forma part, junt amb la cultura de la paraula, una cultura del treball, sense la qual el desenvolupament d’Europa, el seu ethos i la seva formació del món són impensables.”¹⁷ Aquesta ampliació la fa el Papa mateix, quan en la conclusió del seu discurs afirma: “El que és la base de la cultura d’Europa, la recerca de Déu i la disponibilitat per escoltar-lo, continua essent encara avui el fonament de tota veritable cultura.”¹⁸

El discurs del Papa esmentat té unes referències al passat molt clares i explícites. Es tractava de la inauguració d’un centre cultural catòlic ubicat en un antic monestir cistercenc, per a la qual cosa ell en destaca la continuïtat, connectant la tasca actual del diàleg entre la fe i la cultura amb el treball dels monjos i el seu horitzó. Però en tot el discurs, malgrat que els

(13) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 649.

(14) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 651.

(15) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 651.

(16) Sobre aquesta qüestió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, “Trabajo y forma de vida. Consideraciones antropológicas y éticas sobre el concepto de trabajo”, in: Dorando J. MICHELINI, Jutta H. WESTER (eds.), *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo. Homenaje a Julio De Zan*. Santa Fe (Argentina): ICALA 2006, pàg. 169-201; i d’una manera més breu i general a: ID., *Antropología filosófica*. Madrid: BAC 2007, pàg. 288-301.

(17) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 651.

(18) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 653.

arguments siguin materialment del passat, es mostra i es pretén mostrar que la connexió no és cosa del passat, sinó pròpia i inherent a la fe i a la cultura. Ara, per tal de mostrar que la connexió no és cosa del passat, adduïm el testimoni d'un intel·lectual que mira la qüestió des de l'altra vorera, Jürgen Habermas. Habermas afirma explícitament l'arrelament del seu propi pensament en la tradició bíblica: "Sense aquesta infiltració de la metafísica grega pels pensaments d'origen genuïnament jueu i cristià no hauríem pogut formar aquell enreixat de conceptes específicament moderns, que es resumeixen en el concepte de raó comunicativa i alhora situada històricament."¹⁹ No hi ha dubte que l'"enreixat de conceptes específicament moderns, que es resumeixen en el concepte de raó comunicativa i alhora situada històricament" és una referència ben clara a la seva filosofia.²⁰ De tota manera el gruix ètic d'aquest enreixat es fa palès quan a continuació Habermas concreta aquests conceptes específicament moderns, enumerant-ne els següents: 1r la llibertat subjectiva i l'exigència de l'igual respecte per a cada un; 2n l'autonomia; 3r el subjecte socialitzat; 4t l'alliberament, tant en el sentit d'emancipació com en el d'utopia d'una forma de vida reeixida; 5è el pensament històric i caràcter limitat del temps de vida; i 6è finalment la consciència de la fallibilitat de l'esperit humà, de la contingència de les condicions sota les quals aquest aixeca malgrat tot exigències incondicionals.²¹

Malgrat que en aquest text, Habermas faci referència a la seva filosofia, en general es pot dir que la mateixa procedència l'afirma pel que fa als conceptes més importants de la nostra cultura. Així en un altre text, d'abast més general, i de referència més clarament ètica, Habermas afirma: "No crec que com a europeus puguem entendre seriosament conceptes com els de moralitat i eticitat, persona i individualitat, llibertat i emancipació [...] sense apropiar-nos la substància de la idea d'història de la salvació de procedència judeocristiana."²² La procedència és de tal manera clara i directa que, per a entendre els conceptes característics de la modernitat, és mester apropiar-se la tradició judeocristiana d'on provenen.

Aquest text, però, diu també una altra cosa important: no es tracta només d'una procedència, d'una herència, sinó d'una apropiació d'uns continguts semàntics produïts per la religió. Aquesta apropiació no és un simple esdeveniment històric, del passat, sinó una acció permanent; és més, per a Habermas,

(19) HABERMAS, Jürgen, „Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt“, in: *Diagnosen zur Zeit*, mit Beiträgen von J.B. Metz, et al. Düsseldorf: Patmos 1994, p. 56.

(20) Vegeu HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988 (n'hi ha vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus 1990).

(21) HABERMAS, "Israel und Athen", pàg. 56.

(22) HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, 23 (cast. 25).

la filosofia precisament té “la tasca d’apropiar-se les respostes de la tradició, en concret del saber salvífic de les religions desenvolupat en les civilitzacions i del saber mundà de les cosmologies”,²³ i això no és encara un procés acomplert, sinó que “el procés d’una apropiació crítica de continguts essencials de la tradició religiosa està encara en marxa, el seu resultat és difícil de preveure”.²⁴

La fe ha de generar cultura

Fins ara hem vist sobretot que la fe, la tradició bíblica, judeocristiana, ha generat cultura, ethos, formes de vida, de manera que la seva empremta és característica de la cultura europea, i occidental en general. Un, el Papa, en donava testimoni recordant la contribució dels monjos; l’altre, Habermas, en donava testimoni des de la recepció, des de l’influx rebut en el seu pensament i en l’ethos europeu en general. Els dos testimonis adduïts, alhora que constataven el fet històric que la fe ha generat cultura, establien ben clarament que es tracta encara d’una tasca que la fe ha de seguir acomplint, aportant pautes per al comportament i la cultura. Mirem, doncs, ara, com la fe mateixa exigeix exercir un tal influx, de manera que la creació de cultura és una necessitat de la pròpia vivència de la fe.

En efecte, és propi de la fe impregnar amb el seu alè tota la vida humana, posant en tot la seva empremta, no quedar reduïda a un sol àmbit de la vida, sinó travessar-los i penetrar-los tots. Aquesta és una característica de tota religió: com a tal és certament una dimensió entre d’altres, com poden ser l’estètica, la moral, la social, la política, la laboral, la familiar, etc., però sempre es presenta amb vocació universal i global de determinar la vida sencera, en tots els seus àmbits i a tots els seus nivells. Només així es pot dir que és una fe viscuda. És més, es pot dir que únicament quan la fe aconsegueix una transformació de la cultura, dóna prova de la seva maduresa. Així ho expressava Joan Pau II: “La síntesi entre cultura i fe no és només una exigència de

(23) HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 22.

(24) HABERMAS, *Texte und Kontexte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, p. 141. Sobre la relació del pensament de Habermas amb la religió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, *La solidaritat segons Jürgen Habermas*. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1991-91 de l’Escola Universitària de Treball Social. Palma 1991 (vers. cast. corregida: “La solidaridad según Jürgen Habermas”, in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221- 239); ID., “Acción comunicativa y cultura en la ‘Teoría de la acción comunicativa’ de J. Habermas”, in: *La comunicación*, ed. por A. Dou. Madrid: UPCO 1991, pàg. 61-70; ID., “¿La razón comunicativa releva la religión? Secularización y autonomía de la religión según J. Habermas”, in: ID., *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, pàg. 83-123; ID., “Jürgen Habermas, o Ética discursiva i religió”, in: ESQUIROL, Josep M. (ed.), *Ètica i religió en Lévinas, Ricoeur i Habermas*. Barcelona: Cruïlla 1996, pàg. 113-157.

la cultura, sinó també de la fe [...]. Una fe que no es fa cultura és una fe no plenament acollida, no totalment pensada, no feelment viscuda.”²⁵

Una fe que no s’expressàs en una cultura voldria dir que encara no ha estat assumida, feta pròpia, assimilada, voldria dir que encara roman com una exterioritat respecte al propi ànim i mentalitat, respecte al món de la vida.

A aquesta tasca apunta Pau VI a l’Exhortació Apostòlica *Evangelii Nuntian-di*, núm. 19-20, quan afirma que en l’evangelització “el que importa és evangelitzar [...] la cultura” (EN 20): “No es tracta solament de predicar l’evangeli a zones geogràficament cada vegada més vastes o poblacions cada vegada més nombroses, sinó d’assolir i transformar amb la força de l’evangeli els criteris de judici, els valors determinants, els punts d’interès, les línies de pensament, les fonts inspiradores i els models de vida de la humanitat, que estan en contrast amb la Paraula de Déu i amb el disseny de salvació” (EN 19).²⁶

Fins ara hem vist que la fe necessita expressar-se en la cultura per tal de realitzar-se a ella mateixa, com una necessitat de la pròpia vivència que es veu obligada a traduir-se en formes de vida i en expressions culturals. Però hi ha encara una casta de motius per a la fe per confrontar-se amb la cultura, que inclou la raó i la ciència, a saber, que ella mateixa en té necessitat, perquè ella mateixa és amenaçada per patologies pròpies, per a les quals necessita la raó, ja que només aquesta pot ajudar a superar-les. Fou precisament el cardenal Ratzinger qui, en diàleg amb Habermas, tocà aquest punt: “Hem vist que en la religió hi ha patologies altament perilloses que fan necessari considerar la llum divina de la raó com una mena d’òrgan de control pel qual la religió ha de deixar-se purificar i regular una vegada i una altra.”²⁷ En aquest sentit la raó, o en general la confrontació de la fe amb la cultura, pot tenir un efecte catàrtic sobre la fe, alliberant-la del tancament en ella mateixa i la consegüent creació de mons estranys i de fanatismes. En aquest sentit es pot afirmar que la cultura és també un lloc teològic, una referència per a fe. Això és un fet, per exemple, en dos camps, un el de la crítica de la religió i l’altre el de la ciència; no hi ha dubte que tant un com l’altre han contribuït de manera considerable

(25) Aquest és un pensament repetit per Joan Pau II, n’he arreglat aquests tres llocs: 1. Al congrés nacional del mov. eclesial de compromís cultural, 16 gener 1982; 2. Carta al secretari d’Estat en constituir el Pontifici Consell per a la Cultura, 22 maig 1982; 3. Discurs als representants de la Universitat, les reials Acadèmies, investigadors, Madrid 3 nov. 1982. Aquest darrer lloc a *Palabras de Juan Pablo II en España*. Madrid: PPC 1982, pàg. 88.

(26) PABLO VI, *La evangelización del mundo contemporáneo*. Madrid: PPC 1975, pàg. 20 seg.

(27) RATZINGER, Joseph, “Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Rechtsstaates”, in: HABERMAS, Jürgen / ID. / *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder 2005, pàg. 39-60, citació p. 56. N’hi ha vers. cast.: “Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado”, in: HABERMAS, Jürgen / ID., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Pròleg de Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Encuentro 2006, pàg. 49-68, citació p. 66s.

a la teologia mateixa. Si el primer, el de la crítica de la religió ja porta anys, el de la ciència està vivint actualment un moment de gran vitalitat.²⁸

1.2. La fe en la cultura o la cultura oberta a la fe

Fins ara hem vist l'interès (en el seu sentit etimològic: inter-esse, esser-hi entremig) de la fe en la cultura. Ara ens resta veure la mateixa relació des de l'altra vorera, des de la cultura, i com aquesta diu relació a la fe.

Aquesta relació ja l'hem contemplada en constatar com la fe ha ajudat a afaïonar la nostra cultura, de manera que la fe s'hi troba a casa,²⁹ encara que sigui una casa sempre en permanent transformació, en construcció. Però la connexió de la cultura amb la fe no ve solament per la via del fet, sinó també per la via del dret, no només de facto, sinó també de iure. Mirem algunes d'aquestes connexions.

Primer, tota cultura està formada per un conjunt, un depòsit, d'obvietats, de creences, que ja sempre es donen per pressuposades,³⁰ a partir de les quals obram i parlam, ens entenem i decidim, establim relacions i les regulam. És el que Husserl anomena món de la vida,³¹ que tanta influència ha tingut en la sociologia del coneixement.³² Són les creences, que, segons Ortega, no tenim, sinó que elles ens tenen; sobre elles s'aixeca la nostra vida i el nostre comportament.³³ Tota vida personal i social es construeix sobre la base d'unes creences, fins i tot la ciència ha de partir de creences. I si tota la vida és bastida amb els puntals de les creences, aleshores és lògica la conseqüència que solen treure els sociòlegs que no hi ha increents, sinó creença en

(28) Vegeu per exemple la meravellosa teologia de l'Esperit Sant: EDWARDS, Denis, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*. Estella: Verbo Divino 2008.

(29) Una qüestió particular i complexa seria la de considerar la qüestió inversa, a saber, fins a quin punt precisament l'ateisme i l'agnosticisme són uns productes propis de la cultura occidental i per tant també produïts sota l'influx del pensament judeocristià i el seu tarannà desmitolitzador i secularitzador i almanco tendencialment antropocèntric.

(30) HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, vol. II, 209. (N'hi ha versió cast. de M. Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus 1987, vol. II, 196: "Llamo cultura al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo.")

(31) HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. v. Walter Biemel. *Husserliana*, vol. VI. Den Haag: Nijhoff 1976 (N'hi ha vers. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. castellana i nota editorial de Jacobo Muñoz i Salvador Mas. Barcelona: Crítica 1991).

(32) SCHUTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu 1977; BERGER, Peter / LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu 1978.

(33) ORTEGA Y GASSET, José, "Ideas y creencias" (1940), in: *Obras completas*. Vol. V. Madrid: Revista de Occidente 1983, pàg. 377-409.

diferents sistemes de creences.³⁴ També la no-creença religiosa (l'ateisme i l'agnosticisme) és una creença.

Aquest primer aspecte, el més general i abstracte, ja ens mostra una base comuna entre la cultura i la fe. Tots operam sobre la base d'un sistema de creences. En aquest primer nivell la pregunta és quin sistema ofereix més rendiments, millors fruits, dóna més garanties de validesa, més oportunitats per a l'esperança, més capacitat d'obertura a l'altre, assegura més vincles socials i solidaris, més autonomia i llibertat, més exigència i camins de justícia; quin sistema és més adient i ajustable als coneixements científics i més consistent socialment. En definitiva quin sistema de creences és més capaç de donar sentit a la vida, tant en l'acció quotidiana, com en les situacions frontereres o límit com són el mal, el dolor, la mort, i d'investir-la de responsabilitat davant la misèria tan estesa.

En un nivell ja més proper a la qüestió religiosa, però encara partint d'aspectes generals de la cultura, es pot al·ludir a aquella constatació que consisteix a afirmar que el cor de tota cultura és la religió, essent que ella hi exerceix les funcions de fonamentació, d'articulació, expressió i transmissió de la cultura, si no en exclusiva, sí almanco en gran part.³⁵ En aquest sentit basta recordar les grans èpoques culturals, que totes elles són caracteritzades per la respectiva religió. Això mateix vindrien a confirmar totes les teories secularistes segons les quals la cultura s'ha emancipat de la religió, atès que això mateix ve a dir que la religió n'ha estat l'origen (i la nova relació –d'emancipació– definiria aquesta nova era). En aquest sentit segurament els períodes més estudiats són el de la Grècia clàssica, en la qual la cultura està farcida de religiositat, de la qual neix la filosofia mateixa³⁶ i el de la modernitat.³⁷

(34) ESTRUCH, Joan, "Análisis sociológico de la irreligión", in: *Iglesia viva*, núm. 118 (julio-agosto 1985) 319-326.

(35) En aquest sentit vegeu ELIOT, Thomas Stearns, *La unidad de la cultura europea*. Madrid: Encuentro 2003.

(36) Sobre la qüestió l'estudi clàssic, encara que antiquat, és NESTLE, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart 1940, qui, però, no li posà aquest títol per casualitat, sinó perquè "el seu objectiu propi és mostrar com en un període sorprenentment breu, en els segles VI i V aC, el pensament mitològic dels grecs pas a pas és substituït pel pensament racional [...]. Es tracta per tant de la progressiva destrucció de la religió grega" (p. V), i aquesta obra, que pretén oferir una història "de la vida espiritual" (*Geistesleben*) grega, comença amb una introducció sobre "Mythos i Logos" (pàg. 1-20). Per a una visió més matisada, vegeu VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba 1979; ID., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI 1982; BOSCH-VECIANA, Antoni, *La sabia nascuda en el Temple de Delfos*. Lliçó inaugural del curs acadèmic 2006-2007. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona 2006.

(37) Sobre aquesta qüestió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, "El cristianismo y los actuales cambios culturales. Por una cultura del diálogo en la búsqueda común de la orientación", in: W. Kasper et al., *Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90*. Madrid: PPC 1993, pàg.

Aquesta constatació, d'entrada i en les nostres societats secularitzades, on la cultura sembla ja en gran part emancipada de la religió, pot parèixer una afirmació en tot cas de caire històric, en el sentit que així ha estat en la història, però no vàlida avui, atès que ara ens trobaríem precisament en una fase nova que rompia aquesta constància. Certament que és innegable que ens trobam en una fase nova de la cultura, una fase de llarga durada, de la qual podem situar els inicis en la Il·lustració (en el segle XVIII o fins i tot ja en el Renaixement), i no sabem cap on ens portarà i que a Occident s'ha produït l'esmentada emancipació. De tota manera ens trobam amb fenòmens que fan dubtar o almanco deixen en la incertesa l'abast d'aquesta emancipació, com són els fets d'una nova vitalitat de fenòmens religiosos i el de l'anomenat "xoc de civilitzacions",³⁸ aquestes de fet es defineixen segons paràmetres que corresponen, almanco en gran part, a àmbits culturals caracteritzats per religions. L'efervescència islàmica i la seva incidència política han portat a la necessitat de preguntar-se, si més no, si caldria revisar la consideració del paper de la religió en les societats.

A un tercer nivell, més pregon, de la cultura mateixa, és aquell que afecta la qüestió del sentit, el qual és propi de tota cultura, en la mesura que ella vulgui donar resposta a les necessitats humanes més bàsiques, qüestió que en si mateixa és fonamentalment religiosa.³⁹ Tota cultura té com a tasca pri-

29-65; ID., "Modernidad y Secularización. Una segunda secularización: la crisis de la razón", in: ID., *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, pàg. 55-82.

(38) HUNTINGTON, Samuel P., *Choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós 2001; ID., *¿Choque de civilizaciones?* (1993). Madrid: Tecnos 2002.

(39) No resulta fàcil indicar quan es comença a identificar la qüestió de Déu o religiosa amb la del sentit de la vida. Una primera indicació en aquest sentit es troba a Schleiermacher, afirmant que el "valor de l'existència" (encara no parla de sentit de la vida, però aquesta expressió es pot considerar com un precedent) no pot donar-se'l l'home, sinó que s'ha de trobar en la veritat revelada de Déu (cf. Volker GERHARDT, "Sinn des Lebens", in: *Hist. Wörterb. d. Philos.* IX (Basel 1995) 815-824, ref. 815). Altres referències en aquest mateix sentit es poden trobar a Kierkegaard, al pragmatisme (W. James) (cf. GERHARDT, 818). Referències més properes es poden trobar en Viktor FRANKL, *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder 1982; HORKHEIMER, Max, "Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen". *Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gammier*. Frankfurt a.M.: Fischer 1970, vers. cast.: "La añoranza de lo completamente otro", in: AA. VV., *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme 1976, pàg. 101-124; Emmanuel LEVINAS. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata morgana 1972, vers. cast.: *Humanismo del otro hombre*. Trad. de Graciano González-Arnáiz, Madrid: Caparrós 1993, pàg. 35; Karl RAHNER, "Meditación sobre la palabra 'Dios'", in: ID., *Curso fundamental de la fe*. Barcelona: Herder 1979, pàg. 66-73, esp. pàg. 69-71. Ludwig WITTGENSTEIN identifica explícitament Déu amb el sentit de la vida, així en el *Diario filosófico*. Barcelona: Ariel 1982, pàg. 126: "podem anomenar Déu el sentit de la vida, això és, el sentit del món"; pàg. 128: "Creure en un Déu vol dir comprendre el sentit de la vida." També en el marxisme s'ha plantejat la qüestió, en general per a negar la pertinença de la resposta religiosa, duent a terme una mena de substitució de la transcendència divina per la del gènere humà o la història, cf. Helmuth ROLFES, *Der Sinn des Lebens im marxis-*

mordial oferir un horitzó de sentit i una resposta a les qüestions existencials bàsiques del ser humà, com són les preguntes d'on venim, on anam, quin sentit té tot plegat. La pregunta pel sentit és fonamentalment la pregunta religiosa, en primer lloc perquè el plantejament i la resposta tenen a veure amb la religió i perquè la religió ha estat l'encarregada, en gran part, d'expressar-la i respondre-la. Però sobretot és fonamentalment religiosa, perquè la pregunta mateixa és de natura religiosa.

És ver que aquesta pregunta no és exclusivament religiosa, és també metafísica, i que actualment hi ha respostes que consisteixen a negar la pregunta o a respondre-la negant la dimensió religiosa, com és en termes generals l'actitud de la instal·lació en la finitud, eludint tota qüestió religiosa com a impertinent. Però fins i tot aquesta posició en general no es pot considerar com a tancada pel fet de reconèixer l'existència com a finita, de manera que l'afirmació de la finitud mateixa ja implica anar més enllà de la finitud; i aquesta no és precisament tan sols una qüestió teòrica, sinó que el xoc amb els límits forma part de l'experiència més quotidiana. De fet moltes negatives de la resposta religiosa són negatives a respostes concretes i a experiències concretes, moltes vegades provocades per la insuficient presentació de la resposta o per incongruències i defectes d'aquesta mateixa o simplement per malentesos, que fins i tot compten amb llarga tradició i àdhuc arrelament en altres corrents de pensament.

Des d'un punt de vista teològic cristià hi ha encara nous motius per establir el diàleg i per pensar en l'obertura i l'afinitat de la cultura amb la qüestió teològica. En efecte, la fe ens diu que l'Esperit de Déu és present en tota criatura, des del primer moment de la creació del món com a portador del ser, de la vida i de la gràcia, de manera que "sigui quan sigui que els humans sorgissin amb capacitat d'autoconsciència i de consciència de Déu, l'Esperit de Déu ja era present en ells amb la seva gràcia."⁴⁰ Aquesta raó teològica és congruent, o fins i tot és la mateixa, encara que vista des de l'altre angle, que la que se sol formular en termes psicològics, afirmant que el cor de l'home anhela un terme infinit, atès que no troba repòs en cap de finit.⁴¹ Aquesta presència universal de l'Esperit és la que permet afirmar la voluntat

tischen Denken. Eine kritische Darstellung. Düsseldorf: Patmos 1971. Sobre la qüestió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, "Nihilismo y concepto de Dios", in: SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA (ed.), *Naturalaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente.* Salamanca 2005, pàg. 95-121, esp. pàg. 110-113.

(40) EDWARDS, Denis, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador.* Estella: Verbo Divino 2008, pàg. 92.

(41) JOAN PAU II, *Redemptoris Missio*, núm. 28, afirma expressament "L'Esperit és, doncs, a l'origen mateix de la pregunta existencial i religiosa de l'home, la qual sorgeix no sols de situacions contingents, sinó de l'estructura mateixa del seu ser." *La misión del redentor. Octava Carta Encíclica de SS. Juan Pablo II.* Madrid: Paulinas 1991, pàg. 41seg.

divina de salvació universal, i que en conseqüència “els que inculpablement desconeixen l’evangeli de Crist i la seva Església, i no obstant això, cerquen Déu amb sinceritat, i s’esforcen sota l’influx de la gràcia en complir amb les obres la seva voluntat, coneguda mitjançant el judici de la consciència, poden aconseguir la salvació eterna.”⁴² Exposar-se a la correcció per part de la raó (i amb ella, de la ciència i de la cultura en general) serà una de les condicions perquè la religió tingui un paper actiu en la societat postsecular.

2. La religió en la societat postsecular

Havent vist algunes raons de la mútua pertinença entre la fe i la cultura, ara és l’hora de concretar-ne la situació en la societat actual. La societat actual és definida com a “postsecular” en el sentit que ja no es defineix per aquella tendència a afirmar la seva emancipació de manera que, de la religió, només en volia saber en la mesura que la religió traduïa el seu contingut semàntic a un llenguatge universal de la raó, independent del terreny de l’experiència religiosa del qual sorgí. Aquest era el tret característic de la societat secular.

La visió d’una societat “postsecular” neix de l’aporia en què es mouen les dues visions corrents de la secularització, que la presenten, per una part, “com a emancipació, autoformació, autonomia”, i per altra part, “com el moviment pel qual allò religiós es converteix en profà, secular, un procés d’herència, d’apropiació, de transformació”.⁴³ La primera, des del punt de vista del poder laic, posa en primer pla “l’exitosa *domesticació* de l’autoritat eclesiàstica per part del poder laic”, la segona, des de la perspectiva del poder eclesiàstic, “l’acte d’*apropiació* il·legal”.⁴⁴ “Segons la primera lectura, les formes religioses de pensar i viure són *substituídes* per equivalents racionals, en tot cas superiors; segons l’altra lectura, les formes de pensar i viure modernes estan *desacreditades*, perquè són béns sostrets il·legítimament.”⁴⁵ Una parteix del model de la suplantació, l’altra del de l’expropiació. “Ambdues lectures in-

(42) *Constitució dogmàtica sobre l’Església*, núm 16., in: CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones, Decretos, Declaraciones. Legislación postconciliar*. Ed. bilingüe. Madrid: BAC 1966, pàg. 66 seg.; de manera semblant a la *Constitució Pastoral sobre l’Església en el món d’avui* núm. 22, in: CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones*, pàg. 291.

(43) AMENGUAL, Gabriel, “Modernidad y Secularización. Una segunda secularización: la crisis de la razón”, in: ID., *Presencia elusiva*, Madrid: PPC 1996, pàg. 55-82, citació pàg. 58.

(44) HABERMAS, Jürgen, “Glauben und Wissen. Dankesrede des Friedenspreisträgers“, in: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, pàg. . N’hi ha vers. cast.: “Creer y saber”, in: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós 2002, pàg. 129-146, citació, pàg. 132 (traducció pròpia).

(45) HABERMAS, *ibid.*

corren en el mateix error. Consideren la secularització com una mena de joc eliminadori entre dos contrincants: per un costat les forces productives de la ciència i la tècnica desencadenades pel capitalisme, i, per l'altre, els poders conservadors de la religió i de l'Església.⁴⁶ Es tracta d'una visió competitiva del procés de la secularització, en el qual si un contrincant hi guanya, l'altre hi perd.

Aquesta visió competitiva és la que es perd en la societat postsecular, ja que aquesta es caracteritza pel fet que "s'avé amb la permanència de les comunitats religioses en un entorn en permanent secularització",⁴⁷ passant així d'unes relacions competitives a unes de cooperatives,⁴⁸ passant a una comprensió de les relacions entre les raons polítiques i les raons religioses com "una tasca cooperativa".⁴⁹

Aquesta nova actitud pren consciència i es fa càrrec de la nova situació social en la qual les religions exerceixen un paper de cada vegada més important, com ho posen en relleu els fets⁵⁰ que 1) les religions adopten una postura concreta davant les qüestions polítiques o prenen part en els debats de l'opinió pública (basta pensar en el gran debat entorn de les qüestions de bioètica); 2) es dóna una certa transformació del religiós en la mesura que certs símbols i termes es traslladen a altres àmbits que no són pròpiament religiosos, de manera que en camps com el cinema, el teatre, la publicitat o els grans esdeveniments massius s'aprecien clars préstecs de les tradicions religioses, fent això que el potencial semàntic i simbòlic de les religions es converteixi en un bé general i social;⁵¹ 3) en moltes regions del món les religions exerceixen avui un paper públic de primer ordre, marcant tant les accions i les actituds dels individus com també la vida cultural; de fet la religió és un factor important que mereix atenció especial a l'hora d'analitzar els principals desenvolupaments socials en diverses regions del món.

Aquesta nova situació obliga a prendre seriosament el fet religiós i a prendre'l com a interlocutor i col·laborador en els processos socials i culturals. Això significa, expressat de manera negativa, que "l'Estat, neutral pel que fa a la cosmovisió, no prejutja decisions favorables a cap de les dues parts en el debat entre les pretensions del saber i les pretensions del creure"; i expressat

(46) HABERMAS, *ibíd.*

(47) HABERMAS, *ibíd.*

(48) Sobre aquestes diferents relacions socials vegeu AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pàg. 165 seg.

(49) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 139.

(50) REDER, Michael / SCHMIDT, Josef, "Habermas y la religión", in: HABERMAS, Jürgen, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós 2008, pàg. 13-51, ref. pàg. 14-16.

(51) Es tracta del fenomen de les noves formes de religiositat, vegeu MARDONES, José María, *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino 1994; ID., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae 1999.

de manera positiva, l'Estat i amb ell la raó que regeix la vida pública, també per tant l'opinió pública, no es limita a mantenir una equidistància entre la ciència i la religió, sinó que està disposat a aprendre d'ambdues parts.⁵² L'actitud cooperativa i disposició a aprendre té conseqüències en la manera d'entendre la presència social de la religió. "Fins ara, als únics als quals l'Estat liberal ha exigint, com qui diu, dividir la seva identitat en dues parts, una de privada i l'altra pública, ha estat als ciutadans creients. Són ells els que han hagut de traduir les seves conviccions religioses a un llenguatge secular si aspiren que els seus arguments trobin aprovació majoritària."⁵³ Amb això, a més de ser injust respecte d'un grup de ciutadans, la societat secular s'ha perdut "uns recursos fundadors de sentit importants".⁵⁴

Amb aquesta actitud cooperativa Habermas convida la religió a intervenir com a tal, amb els seus arguments, en els debats de l'opinió pública, sense haver-los de traduir a un llenguatge universal de la raó per tal d'extraure'ls del context de la pròpia experiència religiosa, tal com anteriorment havia propugnat. I això no per altra raó sinó per tal que no es perdin "uns recursos fundadors de sentit importants".

L'actitud cooperativa, però, presenta exigències també a la religió. Habermas les resumeix en aquestes tres: primera, que "la consciència religiosa assimili la trobada cognitivament dissonant amb altres confessions i religions", és a dir que l'actitud de la religió sigui ecumènica, en el sentit d'un diàleg i una cooperació interconfessionals i interreligiosos; segona, que "s'avingui a l'autoritat de les ciències, que són les que tenen el monopoli social del saber terrenal", és a dir que cerqui el diàleg amb la ciència, ja que aquesta és la titular del saber humà, amb el qual s'ha d'avenir i conjugar el saber religiós de la fe; i tercera, "s'ha de comprometre amb les premisses dels Estats constitucionals, basats en una moral profana", és a dir ha de tenir una actitud ciutadana respectuosa amb els grans principis de l'ètica vigent.⁵⁵ Aquestes són les condicions perquè una religió pugui ser considerada com a "raonable".⁵⁶ De fet, aquestes condicions no representen res d'estrany respecte al que el cardenal Ratzinger afirmà sobre les patologies de la religió, que es curen amb el control de la llum divina de la raó.

(52) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 133 seg.

(53) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 138.

(54) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 139.

(55) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 133.

(56) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 132.

Conclusió

El diàleg entre la fe i la cultura és un fòrum on hom ha d'anar per aportar-hi, en el cas de la religió, “uns recursos fundadors de sentit importants”, i, en el cas de la cultura, coneixements científics i racionalitat ètica de convivència ciutadana,⁵⁷ per aprendre una de l'altra. Crec que el millor diàleg és aquell que serveix perquè una i altra puguin treure el millor d'elles mateixes, de manera que ambdues es vegin purificades i reforçades gràcies a l'intercanvi.

En el cas del diàleg entre la fe i la cultura em sembla que un dels millors resultats és que puguin posar de manifest la seva base comuna, que és ampla i pregona. En aquest sentit la cultura hauria de posar en relleu tot el potencial cultural i creador de cultura que ha tingut i té la fe. I la fe hauria de recollir la pregunta i la recerca de respostes que de mil maneres es plantegen en la cultura, posar de manifest tota la recerca de sentit que cova i mou la cultura, de manera que el diàleg serveixi per a expressar la gran pregunta, que tantes vegades s'expressa de formes tan diverses i fins i tot per fer-la aflorar quan la pregunta és silenciada, negada i reprimida; també amb aquesta operació la fe es pot mostrar com a sanadora, salvadora.

(57) Seria complex tractar les relacions entre ètica i fe o religió. Ara anot com a resum aquest tret, per prendre l'apunt de Habermas, però això no significa com a criteri universal simplement una supeditació de la religió a l'ètica, com si aquesta fos sempre raonable i la religió no, i que en cas de conflicte sempre s'hagués de donar raó a l'ètica; no oblidem que, de desastres, se n'han comès en nom de la religió, però no menys en nom de la raó (que pren les formes concretes de partit, Estat, etc.).

FE I CIÈNCIA PODEN DIALOGAR?

*per Ana Alemany.
Departament de Biologia.
Universitat de les Illes Balears*

Crec que molt poques coses es poden afegir a aquest tema del qual se m'ha demanat que faci un breu comentari. Ha estat tractat en repetides ocasions per un bon grapat d'autors, molts d'ells de reconeguda vàlua, i també des d'enfocaments i punts de vista diversos. Tal vegada l'únic aspecte que, modestament, es pot aportar en aquest cas és el de l'apropament, ja que està escrit per una professora de la Universitat de les Illes Balears, creient alhora que científica, i dirigit, mitjançant la revista *Comunicació*, a un sector de persones probablement també creients, la major part de les quals viuen i treballen en la nostra Comunitat Balear. No és el meu objectiu donar lliçons, ni molt menys pontificar al respecte, sino únicament compartir pensaments i conviccions personals als quals he arribat després d'una dilatada trajectòria, tant des de la dedicació docent com d'implicació activa en diferents organitzacions eclesials de la nostra Diòcesi.

No fa massa temps que vaig llegir una citació que m'ha semblat engrescadora per tal de plantejar el tema que avui ens interessa: "La ciència pot existir sense la fe, però la fe no pot existir sense la ciència".

No hi ha cap dubte que la ciència se suporta per ella mateixa, és a dir que es va desenvolupant partint de suposicions raonades o de premisses hipotètiques, que molt sovint acaben transformant-se en noves troballes o descobriments, que, per altra part, seran quasi sempre superades en el futur. Perquè, de la mateixa manera que un atleta s'esforça per millorar les seves pròpies marques, la ciència, en el sentit més ample, contínuament és planteja assolir nous reptes: la màquina de vapor que ha fet possible la tracció mecànica des dels primers trens moguts amb aquest tipus d'energia, fins als transatlàntics gegants; el camí fet des de les primeres vacunes de Louis Pasteur, fins a l'ac-

tual recerca a nivell molecular per tal de poder combatre la sida; la penicil·lina, descoberta per Alexander Fleming, que va suposar l'inici d'una llarga llista d'antibiòtics tan indispensables a dia d'avui; el telèfon, el sistema de conservació en fred dels aliments, l'energia nuclear, els ordinadors, la carrera espacial... Quan ja ens sembla haver arribat al límit de la nostra capacitat d'admiració, una vegada rere l'altra la superam assabentant-nos que altres nous reptes han estat assolits.

Dins l'àmbit científic, però, són freqüents les controvèrsies, discussions, punts de vista contraposats, interpretacions diferents d'un mateix fet, perquè quasi tot és opinable, en especial allò que està en el límit o en la frontera. Com per exemple ho és ara el tema tan reiteratiu del "canvi climàtic": uns diuen que l'augment de la temperatura es deu a les nostres elevades emissions de CO₂, mentre que d'altres ho atribueixen a l'activitat solar, que darrerament sembla que està més encesa que de costum. O si més no, les opinions vers la causa de l'extinció dels dinosaures: va ser per l'impacte d'un meteorit gegant? o per l'aparició dels primers mamífers, que, encara que de grandària molt més petita, competien eficaçment amb ells perquè eren molt més actius? Potser que un dia se'n coneguïn les respostes, però sens dubte que la confrontació d'opinions és molt positiva, perquè moltes vegades en surt la solució.

Sembla contradictori, però, que a mesura que la ciència avança, el científic o el tècnic van concretant cada vegada més la seva parcel·la del saber, que és més puntual i específica. Però la realitat és que tots aquests petits avenços junts col·laboren en la construcció de l'espectacular edifici del saber. Potser que per aquest motiu, encara que es va guanyant en precisió i seguretat, la ciència avui és més conscient dels seus límits, ja que progressivament semblen ser més amples les seves possibilitats.

Però també és veritat que alhora es comencen a desdibuixar les fronteres de les diferents parcel·les del saber, de manera que, per exemple, no és senzill delimitar fins a quin punt arriba la ciència en sentit estricte, i quan comencen les humanitats. L'objecte del saber en molts de casos es troba dins un encreuament entre diferents disciplines. En quin punt acaba la bioquímica i comença la medicina? És pot marcar per exemple, la línia subtil entre la psicologia i la genètica? Per això es parla avui de tercera cultura, un lloc en el qual s'integren les humanitats i les ciències. La interdisciplinarietat és la millor garantia de l'enfocament adequat d'una bona part del saber. Per això crec que és més adient parlar de diàleg entre fe i cultura, si s'entén com a tal el conjunt de coneixements que poden donar més bé raó del món complex dins el qual ens desenvolupam.

Al contrari que la ciència, **la fe** en principi no es pot justificar a si mateixa, ja que no hi ha lloc per a explicacions o raonaments. Si n'hi hagués ja no seria fe. Potser sigui per aquest motiu que molt sovint hom pensa que un científic,

pel fet de ser-ho, no pot ser creient. És tracta d'una premissa absolutament falsa, que moltes vegades s'empra com a pretext. Hi ha científics que creuen en Déu i científics que no són creients, i no per això uns són de més o menys talla professional que els altres. Segons una enquesta promoguda als Estats Units per l'American Association for the Advancement of Science, i duita a terme pel Pew Research Center el maig i juny de 2009, el 51% dels científics dels EUA diuen que creuen en Déu o en un Ésser superior, enfront del 41% que no son creients. Curiosament el percentatge dels primers ha augmentat en relació amb una altra enquesta que es va fer el 1911, és a dir uns 100 anys abans, quan encara no s'havien divulgat a bastament les idees de Darwin sobre l'evolució i no s'havia descobert l'ADN. En aquell temps un 42% deia que era creient i més o menys la mateixa xifra afirmava que no ho era. És cert que la comunitat científica és menys religiosa que el públic en general, ja que a l'esmentada enquesta el 95% de les persones consultades varen dir que creien en algun tipus de deïtat. També hi ha diferències segons l'especialitat a què pertanyen i també segons l'edat dels enquestats, són més creients els químics que els físics o biòlegs, i també els joves d'entre 18 i 34 anys.

No sé si en el nostre país s'han obtingut dades sobre aquest tema, encara que probablement sigui una mica inferior la franja dels que creuen. Però de fet la fe és una opció personal que no s'hauria d'enfrontar mai a la ciència, perquè ambdues no són incompatibles i ambdues tenen com a objecte cercar la veritat. Encara que és cert que per a un científic, que té una ment acostumada a raonar-ho tot i a cercar sempre explicacions, la fe li pot semblar com un salt cap al buit, ja que significa passar d'una dimensió a una altra de ben diferent. Aquí no s'hi val voler-ho entendre, no serveix pretendre raonar. És a dir, arribats a aquest punt, la ciència s'atura de cop, i pot suposar un cert tipus de dificultat.

Fa uns anys vaig anar a escoltar una conferència que impartia el P. Albert Dou, jesuïta i prestigiós matemàtic. En algun moment de la seva intervenció va fer referència als miracles de Jesús i en el diàleg que va tenir lloc després, un dels assistents li va demanar què tenia a dir la ciència sobre els miracles. Una persona del públic es va oferir a respondre: "La ciència no té res a dir al respecte, ja que un miracle és un esdeveniment insòlit, per la qual cosa no es pot repetir experimentalment." Excel·lent exposició sobre els àmbits a què es refereixen ambdues, fe i ciència.

És possible el diàleg ciència-fe / fe-ciència?

S'ha esmentat al principi d'aquest article que **la ciència pot existir sense la fe**, encara que també és cert que pot, i per què no?, dialogar-hi. Emperò **la fe necessita el diàleg amb la ciència**. Representen objectes del

coneixement ben diferents, però haurien d'estar sempre interrelacionades, almenys pel que pertoca als creients.

Com és ben sabut, un dels temes que encara a dia d'avui provoca polèmica, sobretot dins certs sectors dels Estats Units, és el de l'evolució. La major part dels científics l'assumim com un fet innegable, que és ben tangible i demostrable i a més a més físicament necessari, ja que és del tot impossible el no-canvi. Evoluciona la matèria animada, però també ho fa la matèria inerta (la composició química de les primeres estrelles de l'univers és ben diferent a la de les estrelles actuals), però els canvis no sols afecten el món físic sinó que també evoluciona l'"immaterial". Això ho podem comprovar dins la nostra realitat personal: amb el temps va evolucionant el llenguatge, és a dir, la manera que tenim de dir les coses; sabem que dins nosaltres amb el temps canvia el sentit que tenim de l'amistat, de l'amor, la manera com copsam i comprenem la vida al nostre voltant; evoluciona, per què no?, la nostra fe. És evident que la fe ha de participar d'un procés evolutiu, perquè si no fos així es quedaria completament desfasada. Ens sembla evident, per exemple, que el Déu en el que creia el poble d'Israel reflectit en les narracions de l'Antic Testament (Déu jutge, Déu venjador...), és ben diferent al concepte que tenim d'Ell en l'actualitat (Déu amor, Déu pare/mare, Déu-amb-nosaltres...). En realitat no fa falta anar tan lluny en el temps, perquè basta recordar com hem viscut això mateix dins la nostra història personal. També ha canviat la manera com ara entenem que va succeir la creació del món (sabem que no va ser cosa només de sis dies, com creïem abans), alhora que tenim una visió diferent sobre qui foren Adam i Eva, o interpretam de manera més adient el que diuen molts de textos sagrats.

El diàleg és necessari i imprescindible

Però, per què han canviat així les coses? Els biblistes, juntament amb altres experts, han aprofundit en el coneixement històric, gramatical o hermenèutic dels textos antics. És a dir, hi ha hagut diàleg fe-ciència (en sentit ampli). I com a conseqüència d'aquest fet, la nostra fe ha madurat quan s'ha enriquit amb les interpretacions i els coneixements que abans eren desconeguts per nosaltres. La fe, encara que és paraula de Deu revelada, s'ha alimentat dels avenços de la (tercera) ciència. En aquest cas, doncs, es fa palès que ambdues han anat evolucionant alhora i, encara que caminen per vies independents, s'ha desenvolupat una interrelació fructuosa.

S'ha dit abans que la fe pot ser interpretada com un salt cap al buit. La realitat però no és així, ja que, com acabam de comprovar, la fe s'ha de fonamentar en l'experiència i els coneixements personals, almenys en determinats aspectes. Ho ha de fer d'acord amb la necessitat que cadascun en sent,

segons els signes dels temps. Quan repassam la Història de les Ciències, trobam en el Renaixement la primera gran revolució cultural. Havia arribat el moment de rompre amb el saber dels clàssics, la qual cosa va suposar canvis de vegades molt dramàtics, quasi impossibles d'esser superats. I és que a la humanitat sempre li ha estat molt difícil acceptar nous paradigmes perquè té/tenim una gran inèrcia enfront d'allò que és dramàticament novedós, la qual cosa representa un llast molt feixuc, tant a nivell personal com comunitari. En el segle XVI Miquel Servet va descobrir que la sang circulava dins el nostre cos, un fet tan impensable com irreal per a les ments d'aquell temps, i fou condemnat com a heretge per l'Església catòlica i cremat de viu en viu pels calvinistes. Quan en la mateixa època Vesali,¹ fent disseccions de cadàvers, se'n va adonar de certs errors i inexactituds que havia comès Galè (segle II de la nostra era) en relació amb l'anatomia humana, els partidaris d'aquest (i no eren únicament persones religioses) en lloc de reconèixer que "el pare de la medicina" s'havia equivocat, es varen estimar més aferrar-se a la idea que el cos humà havia canviat ostensiblement al llarg dels pocs cents d'anys que separaven els dos savis.

I per què fou tan difícil assumir amb Galileu que la Terra no era el centre de l'Univers? Perquè suposava abandonar el paradigma que havia acompanyat l'home des de sempre, modelant la seva ment, les seves creences i els seus sentiments: el nostre planeta havia d'esser el protagonista de tota la creació perquè hi vivíem nosaltres. Malgrat tot, Galileu representa el primer pas en el diàleg entre la fe i la ciència.² Per tal de difondre les seves importants troballes sobre la lluna i altres astres del sistema solar, va cercar la connivència dels il·lustrats jesuïtes de la seva època, anant al Col·legi Romà fundat per Ignasi de Loiola, sens dubte la primera comunitat científica internacional d'Occident.³ Allà va poder demostrar entre d'altres novetats, les imperfeccions de la lluna en contra de les tradicionals afirmacions de la física aristotèlica. Fou repetidament aclamat com el millor dels astrònoms, però els problemes sorgiren quan, segons les seves pròpies paraules, "vàrem provar clarament que Venus es mou al voltant del Sol, pero no sense el murmur queixòs dels filòsofs". Començava a trontollar el paradigma sobre la immobilitat de la Terra. I quan ja veia que les coses es posaven malament per a ell, en una carta privada va escriure: "Les ciències ens diuen *com és* el cel; la religió ens diu *com se'n va* un al cel...". El Papa Joan Pau II va fer palesa la seva preocupació pels problemes i dificultats que el diàleg ciencia-religió ha tingut

(1) RADL E. M. *Historia de las teorías biológicas*, Tom. I, Revista de Occidente, Madrid 1931.

(2) SEQUEIROS L. Galileo introduce una nueva era en las relaciones ciencia y religión. *Tendencias 21.net*, 2010.

(3) NÚÑEZ DE CASTRO, I. De la amistad y desencuentro de Galileo con los Jesuitas. *Archivo Teológico Granadino*, 68: 79-109, 2005.

al llarg de la història: “Molts encara se senten molestos pels coneguts conflictes que sorgiren quan es va immiscir l'autoritat eclesiàstica en el procés dels avenços del saber científic. L'Església ho recorda i lamenta. Avui reconeixem l'error i els defectes d'aquella manera d'actuar.”⁴

Problemes semblants, encara que no tan punyents (la Inquisició ja no hi era), va tenir també Darwin quan va fer públic el seu llibre *Sobre l'Origen de les Espècies per la Selecció Natural*. Aquesta obra suposava la destrucció d'un altre paradigma, gravat ben endins del cor o de l'ànima de l'home, ja que semblava que feia trontollar Déu com a creador. I per si això no fos prou greu, Darwin ens apropava perillosament als simis! “Estau vós suggerint que Sa Graciosa Majestat es parent d'una moneia?”, li va demanar amb ironia malèvola un dels assistents. També ha passat a la història el bisbe Samuel Wilberforce, el qual en una memorable sessió de la British Association for the Advancement of Science, va ridiculitzar de manera molt brillant les tesis evolucionistes per mor de les seves implicacions teològiques.

A l'eminent Teilhard de Chardin les coses no li varen anar molt millor. No va esser excomunicat, ni es varen incloure les seves obres a l'Índex, però per descriure la seva visió còsmica a la llum de la teoria de l'evolució (“Deu Alfa i Omega, el Senyor Déu de l'Evolució”)⁵ fou “convidat” a anar a la Xina, on va viure 20 anys i, més endavant, després d'un intent frustrat de perdó per part dels seus superiors, fou enviat a Nova York.

Definitivament, ens resulta molt difícil acceptar quelcom molt novedós i revolucionari, segurament perquè tenim la sensació que no sabrem on aferrar-nos. No deu ser per la nostra curtor de mires?

Demanar perdó *versus* aprendre dels errors

És cert que, quan els problemes ja han passat, ens semblen molt més senzills; fins i tot poden arribar a semblar-nos infantils o ridículs aquells greus dilemes que en el seu temps varen esser tan difícils de superar. Pens que em resulta fàcil demanar perdó per les equivocacions del meu avi, a qui jutjam, no des de dins la seva pell, sino des de la nostra, que ara es troba en unes circumstàncies ben diferents a les seves. De totes maneres sembla que a la societat li serveix de conhort... En canvi el que és realment difícil és *actuar correctament aquí i ara*. A dia d'avui també tenim reptes importants i és vers ells cap on hem de dirigir la nostra mirada sense falsa por, ja que hauríem d'evitar que com tantes altres vegades es tornin a repetir els mateixos fets: estam veient muntanyes allà on només hi ha turons? En lloc d'anar cap en-

(4) JUAN PABLO II. Discurso en la Catedral de Colonia, 15 de Noviembre de 1980.

(5) KING U. *Teilhard de Chardin, Escritos Esenciales*. Sal Terrae 198 p. 2007

rere alarmats, en lloc de condemnar, d'excomunicar o mirar cap a una altra banda, no seria millor recordar el que ja ha pasat altres vegades i no repetir-ho de bell nou?

Per què no hem d'anar a beure de les fonts? Jesús era radical, transgressor. Salvant distàncies, tant com ho varen ser Miquel Servet, Galileu, Darwin o Teilhard de Chardin. En el seu moment històric no el va condemnar la Inquisició, ho varen fer els sacerdots. Contínuament deixava de complir les normes, fins i tot en començar la que en deim vida pública "pertanyent al cercle del Baptista, el profeta del desert que ofería el perdó a les aigües del Jordà, ignorant el procés de purificació dels pecats que els dirigents religiosos controlaven en el temple [...], i acollia amb amor i naturalitat els pecadors, oferint los el perdò gratuít de Deu".⁶ Moltes vegades se'ns oblida el seu exemple: "Algú t'ha condemnat, dona? Doncs jo tampoc no et condemno."⁷

El diàleg i àdhuc la confrontació sempre són aconsellables perquè és necessari conèixer altres punts de vista per tal de poder afirmar, o si cal abandonar (per què no hem de fer-ho alguna vegada?) el que nosaltres tenim. Com ja s'ha esmentat, dins la ciència sovint hi ha controvèrsia. Per sort el científic és lliure per opinar. I és que la prohibició del diàleg en realitat és un acte de covardia perquè dona per sabuda la nostra inferioritat o la nostra poca vàlua, si és que hi ha por que puguin trontollar els fonaments que tenim. Si això passa, és que hem edificat la casa damunt d'arena.⁸ I llavors és imprescindible assegurar-la.

"Repensar" i transmetre la fe

La realitat que trobam avui és que hi ha un grup nombrós de persones per a les quals la fe ha quedat anquilosada i, per tant, obsoleta. És imprescindible i urgent fer arribar al gran públic les noves interpretacions de la Sagrada Escriptura a la llum dels coneixements actuals. Record com si fos avui que vaig anar com a oient a una taula rodona en què es tractava sobre les tres religions monoteistes i en el diàleg posterior, una persona del públic va intervenir dient que no volia saber res d'una religió que té un Déu que va manar a un home (Abraham) que matàs el seu fill. Em va semblar que aquest era un pensament summament lògic avui en dia, i ben segur que un grapat de persones que el varen escoltar hi estaven d'acord.

Fets com aquest ens fan adonar-nos que la transmissió ha fallat, que la cadena s'ha romput en alguna de les seves anelles. Molts s'han quedat amb la fe de carboner de la seva infància i, en un moment determinat, i potser

(6) PAGOLA J.A. *Jesús. Aproximación histórica*. Ed. PPC, 593 pp., 2007.

(7) Jn 8, 10-11.

(8) Mt 7, 26-27.

precisament per aquest motiu, deixaren de banda la religiositat i ja no han tingut accés a determinats coneixements (= diàleg fe-cultura) que són els que ens han permès madurar la nostra fe.

Quan a la Universitat s'explicava Religió (juntament amb Política i Educació Física), el capellà encarregat de l'assignatura, ja massa vell per dur a terme la tasca encomanada, ens explicava als estudiants de Biologia i Geologia que quan Déu va crear l'home va fer un model de fang, li va insuflar el seu alè, li va llevar una costella, etc. Alguns dels alumnes el varen interrompre dient-li que això era caduc, perquè ja s'explicava d'una altra manera. Ell els va respondre: "Si, ja ho he sentit, però jo sempre ho he cregut així i així seguiré fins que mori. Vosaltres ho creis com vulgueu." Sempre ho he recordat com una escena molt tendra: vaig sentir molta pena per aquell sacerdot (del qual per altra banda lògicament es varen mofar alguns dels estudiants), perquè vaig pensar que als seus anys no podia fer una altra cosa, i la seva fe, per a ell suficientment arrelada, era deliciosa. El problema, pensava jo, radicava en qui li havia encomanat la responsabilitat d'una docència que li venia gran...

La ciència, malgrat les reticències i dificultats que ha tingut al llarg dels anys, s'ha sabut posar al dia i ha estat capaç de difondre al gran públic els seus coneixements. Per a la nostra Església aquesta és una assignatura pendent. Segurament en el seu moment no es va tenir en compte aquest fet i ara en recollim els resultats. És molt probable que una bona part del rebuig que avui té molta gent envers el fet religiós, almenys pel que pertoca a l'Església catòlica, sigui causa del fet que molts dels adolescents de llavors no varen gaudir de l'oportunitat de madurar la seva fe, com s'ha dit més amunt, i ara tenen una "memòria religiosa" pueril unes vegades, ofegant unes altres, que, a la llum dels temps actuals, no es pot assimilar.

És urgent doncs, superar aquesta llacuna. I és que tal com diu el jesuïta Henri Boulad "són menys cinc", ja quasi no tenim temps... Però, com hem d'aconseguir-ho? Ell mateix suggereix algunes pautes: "Repensar la fe; repensar de bat a bat les estructures heretades del passat; repensar els sagraments, articular-los amb la vida (la institució asfixia el carisma)."⁹

De la mateixa manera que en el terreny de la fe, també a la ciència hi ha qüestions immutables i indiscutibles: les regles bàsiques de càlcul, per exemple. Per al creient ho són l'existència de Déu, l'encarnació, la mort i resurrecció de Jesucrist. Dins el camp del saber, però, hi ha molts de coneixements que admeten matisos i que es van perfilant al llarg del temps: la taula periòdica té avui bastants més elements que quan ja fa anys la vàrem estudiar. Tampoc Ramón y Cajal no va poder emprar el microscopi electrònic

(9) BOULAD, H. Carta al Papa, 2010.

(qui sap fins on hauria pogut arribar si l'hagués tingut!). Per descomptat que són revisables alguns dels aspectes secundaris i col·laterals de la nostra fe, que varen ser molt adequats en el seu moment, però que avui en dia haurien de *ser repensats*. Aquesta seria una manera de poder-la fonamentar millor, inculturant-la d'acord amb el pensament i les necessitats dels homes d'avui, i alliberant-los d'haver d'anar "per lliure". Això no és massa difícil. Bastaria escoltar el pols de la gent, bastaria deixar de costat tantes prohibicions i per contra, saber connectar amb els problemes del dia a dia de la gent del carrer, que necessita respostes urgents a plantejaments actuals (encara que crec que els "cinc minuts" dels quals parla Henri Boulad ja s'estan exhaurint...). Referint-nos als darrers avançaments científics per exemple, el diàleg obert enfront dels nous reptes sobre l'inici i el final de la vida, els trasplantaments, les cèl·lules mare, o els contraceptius, per exemple. Pel que fa a l'aspecte religiosespiritual, és urgent el diàleg intraeclesial sobre algunes qüestions com són la negació dels sagraments a determinades pesones, el sistema actual d'elecció dels bisbes, o l'obligació del celibat, entre d'altres, ja que "són temes sobre els quals hauria de reflexionar-se molt, i també, dels quals s'hauria de parlar més".¹⁰

És cert que s'estan intentat treure a la llum alguns d'aquest temes, encara que tímidament, però fa la sensació que *encara és massa difícil dialogar en veu alta*. A Internet hi ha alguns fòrums com són www.tendencias21.net o el grup trans i interdisciplinari (DECYR, Diálogo Entre Ciencia Y Religión) a www.metanexus.net en els quals es tracten els temes amb serietat i certa altura, essent alhora divulgatius.

Potser per començar seria més fàcil fer arribar a la gent les interpretacions actuals de les Sagrades escriptures com s'ha dit abans, però, com s'ha de fer? Els professors de Teologia ja ho transmeten als seus alumnes, però tal com va fer Jesús quan "va veure una gran multitud i va tenir compassió d'ells", nosaltres també hauríem de ser capaços de saber fer arribar aquest pa a la gent. Al llarg del curs acadèmic 1996-97 Pastoral Universitària va organitzar un cicle de conferències sobre fe i ciència amb un gran èxit d'assistència de professors i estudiants. I amb molt bon criteri la diòcesi de Mallorca el va continuar més endavant a Palma, per tal que estigués a l'abast de tothom.

S'haurien de crear espais on poder tractar aquests temes, però ha arribat el moment de deixar de banda el nostre protagonisme i que siguin els joves els que els suggereixin. Que ho facin des de la seva iniciativa i estil de fer les coses. Ens hem acostumat massa a ser nosaltres, els majors, els que organitzam les activitats i no som del tot conscients que, atès que la societat d'avui evoluciona més aviat que mai, ens hem quedat obsolets. No sabem com hem

(10) MARTINI C. M. y VERZÉ P. *Estamos todos en la misma barca*. San Pablo, 120 pp. 2009.

d'arribar a les noves generacions, perquè no som del seu "estil". Però és veritat que tenim molt a comunicar. I no basta tenir fe, sinó que *és necessari saber-la transmetre*.

"L'Església necessita joventut. Ningú no pot conquistar tan bé els joves com la joventut [...]. Ells són subjectes que estàn enfront de nosaltres, amb els quals cerquem una relació entre iguals i un intercanvi [...]. Els joves tenen coses a dir-nos, però el diàleg no funciona si pretenem dur-lo a terme des d'una postura de superioritat."¹¹ Potser això suposi repensar alguns paradigmes ja decadents que, encara que ens puguin semblar fonamentals, tal vegada i pensant el pitjor siguin només com un fum que no fa més que dificultar que es transparenti la magnífica figura de Jesús. Un Jesús proper, comprensiu, i de vegades indisciplinat vers la normativa, però que quan se'l coneix té el mateix "ganxo", si se'm permet l'expressió, que va tenir amb els seus contemporanis. Després de tot, l'important és que quan cadascun de nosaltres arribi al final de la vida, el trobem a Ell que ens dóna la mà i ens diu: "La teva fe t'ha salvat".¹²

(11) MARTINI C.M. y SPORSCHILL G. Coloquios nocturnos en Jerusalén. Ed. San Pablo, 195 pp., 2008.

(12) Lc 7, 50.

EL DISCURS ESPIRITUAL DELS INCRÈDULS: EL CAS MONTHERLANT

per Josep A. Grimalt.
UIB

Aquest escrit procedeix d'un curset que vaig impartir a la Universitat, promogut per la Pastoral Universitària, que s'anunciava amb el títol de «La religió a la literatura profana». Si no era així exactament, no en faceu cas: no sempre és bo de trobar, un títol que, dins els límits que li són propis, doni bon compte del contingut d'allò que vol presentar.

Amb aquell curset, em proposava repassar algunes obres literàries de tema religiós escrites d'autors que en rudes se declaraven incrèduls. Hi examinarem obres vàries, però vaig dedicar atenció especial a les de dos autors: Jorge Luis Borges i Henry de Montherlant.¹

(1) Nat i mort a París (1896-1972). Pel tema religiós, destaquen entre les seves obres: *Le Maître de Santiago* (1948), *Port-Royal* (1954) i *Le Cardinal d'Espagne* (1960). Molt abans de produir aquesta darrera, qualificava de «trilogia catòlica» la que comprenia les dues primeres més *La Ville dont le prince est un enfant* (publicada el 1951 i no estrenada per cap companyia professional fins el 1967), però pens que el conflicte que exposa aquesta, que esclata dins un col·legi catòlic a París entre les dues guerres (1919-1939), podria sorgir dins un de seglar, a un altre lloc d'Occident i encara en època posterior, no sé si a l'actual. Per ventura avui no estam en condicions d'entendre *La Ville* com l'autor hauria volgut, o bé hi ha una incapacitat meva de captar-ne el paper que hi representa la Gràcia, segons diu l'autor en el text que n'acompanya la dedicatòria (à *Monsieur l'abbé C. Rivière, curé de La Bastide de Besplas, Ariège*). Per tot plegat, en vaig prescindir en el curset i en prescindesc ara. L'edició més completa de l'obra teatral de Montherlant és el volum *Théâtre*, amb prefaci de J. de Laprade i prefaci complementari de Ph. de Saint Robert (Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1972), que, a més dels textos estrictes de les obres, inclou els prefacis, notes de teatre, bibliografies i altres complements. Les citacions remetent a aquesta edició, amb la indicació de la pàgina. Només hi ha una obra de Montherlant traduïda al català, la novel·la *El caos i la nit* (Proa, Barcelona, 1965). Com a estudi essencial sobre Montherlant, cal citar el de Pierre Sipirot *Montherlant sans masque: Biographie, 1895-*

Quan em proposaren que presentàs per escrit baldament només fos una part de la matèria del curset, em vaig decantar per les obres comentades d'aquest darrer autor perquè, en contrast amb els escrits de Borges, en què la teologia queda supeditada a l'art i a l'estètica, les peces de Montherlant mostren una absència d'ornaments, una nuesa, que permet que el contingut espiritual hi aflori sense obstacles.

Com en el teatre de Racine i a altres obres clàssiques, a les de Montherlant, només hi compta l'essencial. Pens que aquest despullament permet que els valors religiosos facin l'efecte d'esser més autèntics. El preocupa que l'artifici no emmascari el fons. Són ben il·lustratives aquestes afirmacions:

Els llatins, sempre complaents, han afalagat el gust del públic per les coses fàcils i vulgars oferint-li sobre l'escena una acció tan moguda com voldreu, amb imprevists, peripècies, conflictes, «cops de teatre», sense oblidar, en les formes més baixes, els equívocs, les disfresses, els cops de bastó. (...) Sense rebutjar tal teatre, per què no hem d'admetre al seu costat, adesiara, unes peces on sia decantada tota la mecànica forana, reduïdes a una exposició psicològica matisada i sòbria, fins i tot a un episodi sense intriga i sense gens d'agitació?

(...) aquest segon *Port-Royal* no vol esser tant una obra de teatre com mostrar el cristianisme en una de les formes particulars que ha pres en el curs de la història, discutible potser en la doctrina, però respectable i que mena a l'elevació per la seva qualitat i pel seu accent (pàgs. 841-842).²

Ho paga retenir-ne sobretot la segona. Que un escriptor que se considera fora del cristianisme destini bona part de la seva producció dramàtica a mostrar una forma particular de cristianisme i tracti els valors cristians com ho podria fer un creient fervorós, té molt de paradoxal per al qui creu, ingènua-ment com veurem, que l'obra transmet amb fidelitat el pensament de l'autor. Per això, quan aparegué la peça teatral *Le Maître de Santiago*, va despertar, especialment entre els catòlics, una perplexitat semblant a la que ens podria provocar a nosaltres. El mateix Montherlant ho comenta:

1972 (Éditions Robert Laffont, 1990); el citaré per l'edició de *Le Livre de Poche* (1992). Molt més breu, però amb bon nombre d'il·lustracions, és el *Montherlant* del mateix autor ("Écrivains de toujours", Seuil, 1975).

(2) Del Prefaci de l'estrenat el 8 de desembre del 1954. L'autor havia escrit un primer *Port-Royal* entre el 1940 i el 1942, que en lectures posteriors el deixà insatisfet. No se'n conserva l'original. Essent, el present, més que un treball acadèmic, una simple reflexió que hauria de poder compartir amb lectors diversos, no transcriuré les citacions textualment, sinó que les donaré traduïdes lliurement procurant només conservar-ne el sentit.

Sé que alguns catòlics no veuen sense humor com un escriptor in-crèdul escriu, i se'n surt, obres literàries que toquen al catolicisme. En el tom V del seu *Journal*, Julien Green, després d'haver parlat de *Le Maître de Santiago* en termes elogiosos, hi afegeix: «L'autor, amb tot el seu geni, tracta de coses molt greus amb una mena d'insolència que fa por, juga amb l'electricitat, avança la mà a cap a l'arca, que ni tan sols no es pot destapar (...) juga amb la gràcia, joc terrible».

(...) Què vol dir, Julien Green, en suma? Si ho he entès bé, vol dir que, en l'art, només un creient pot tractar un tema catòlic. És un camp vedat. (De la nota "Álvaro et l'honnêteté", p. 551.)

Ell contesta al retret així:

Si un escriptor pot inventar un assassí, una mare, un rei, un infant, un captaire, per què no ha de tenir el dret d'inventar un home que sent i que parla segons una fe religiosa?

Diré més encara. Pensa que, quan tal invenció és tractada amb una certa comprensió de l'assumpte, i un cert respecte per aquest assumpte, llavors és un homenatge, i no un atac, a aquesta religió. (id.)

El fons jansenista

L'examen més superficial de les obres de Montherlant de tema cristià exigeix posar-les en relació amb el Jansenisme. Prescindiré dels seus antecedents familiars que el feren interessar per aquest moviment, del qual es féu una idea a través d'uns manuscrits conservats a la biblioteca de la seva àvia; aquests manuscrits, del segle XVIII, li'n donaren una caricatura, segons diu, que conservà fins que, l'any 1929, llegí l'obra de Sainte-Beuve. Vegem com explica la impressió que li produí:

Jo havia superat el catolicisme a la italiana que fou el de la meua primera joventut i havia cobrat simpatia i respecte pel cristianisme pres seriosament. La descoberta del vertader Port-Royal (descoberta feta en el clima moral d'Alger, la tosquedat del qual, per contrast, el feia semblar més meravellós encara) em mostrà on era la meua vocació. Tota la font emocional n'era continguda per a mi en aquesta simple frase de Sainte-Beuve: «Port-Royal no fou sinó un retorn i un redoblament de fe en la divinitat de Jesucrist.» No és que jo tengués aquesta fe, però era el temps en què escrivia (a *Pour une Vierge noire*): «Si arribava un dia en què fos fulminat per la Gràcia, entraria dins una línia que estaria temptat d'anomenar la línia del cor del cristianisme, perquè em sembla que la veig córrer, com la saba dins un arbre, en el cor del cristianisme: és una tradició que va de l'Evangeli a Port-Royal,

passant per Sant Pau i per Sant Agustí (no deu fregar pas Calví?). La divisa que li don és el crit de Bossuet: “Doctrina de l’Evangeli, com sou de severa!”, i la seva figura, la del camí que sempre s’estreny.»

Dins el jansenisme, a més, hi trobava solitaris, rigorosos, dissidents, i una minoria: aquesta família no deixarà mai d’esser la meva.³

Donat l’interès de Montherlant pel Jansenisme, no m’explic com, en totes les seves notes i comentaris, no hi he trobat cap menció d’un dels estudis més atractius que hi deu haver sobre aquest moviment i la seva relació amb les *Pensées* de Pascal i les tragèdies de Racine: *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* de Lucien Goldmann (Gallimard, 1955).⁴ Pel lloc i l’època de la publicació, és impensable que Montherlant no la conegués. Com veurem, no sols a *Port-Royal*, que situa l’acció en el monestir del Sant Sagrament, centre on prengué força aquell moviment, sinó també a *Le Maître de Santiago* i a altres obres seves, l’esperit del Jansenisme hi és present, i d’una manera que encaixa especialment bé amb l’exposició que en fa *Le Dieu caché*.

En paraules de Goldmann: el moviment jansenista sorgí a la França del segle XVII entre la «noblesse de robe» com a reacció a la política absolutista del rei Lluís XIV, no podent convertir-se en oposició al sistema monàrquic perquè tal noblesa només existia en tant que en formava part:

D’aquesta forma, sorgí de la seva insatisfacció per la monarquia, juntament amb la incapacitat d’oposar-s’hi, el moviment ideològic i religiós que considerava tot tipus de vida en el món com a paradoxal, pecaminós i absurd, incitant els homes a abandonar tota vida social i a retirar-se a la «soledat absoluta», per viure-hi exclusivament amb Déu. (Akal 368b)

Els jansenistes proclamaren que la vida mundana i els negocis de la societat són pecaminosos i incompatibles amb la vida d’un vertader cristià. El Món

(3) De tot això en dona compte a la ‘Note I. Sur *Port-Royal*’, publicada, amb altres notes de teatre, en apèndix a les edicions de *Le Maître de Santiago* (a la del *Théâtre*, pàgs. 525-530). Aquest *Port-Royal*, escrit entre 1940-42 i després destruït, a penes té res a veure amb l’altra peça que escriví posteriorment amb el mateix títol i que examinarem. El magne estudi de Charles-Augustin Sainte-Beuve *Port-Royal* és de 1840-1859, 5 vols. Edicions més modernes en són les publicades per Gallimard, en tres toms (La Pléiade), i per Robert Laffont (Bouquins).

(4) Aquesta obra és de lectura difícil, tot i que l’esforç que demana al lector ve compensat pel seu atractiu; però els interessats poden recórrer al capítol titulat “La historia cultural del Jansenismo y la visión de lo trágico: Pascal y Racine” del volum tercer (Renacimiento y Barroco. 1400-1700) de l’obra Akal. *Historia de la Literatura. Literatura y sociedad en el mundo Occidental* (Madrid, 1991); pàgs. 366-384. Aquest capítol és redactat del mateix Goldmann i conté l’essencial de la seva doctrina. Citaré llibre i capítol, respectivament, amb les sigles DC i la indicació Akal, seguides de la pàgina.

és dolent i cap *acció humana* no el pot transformar ni fer-lo tornar bo abans del judici final (DC 158). El Món és la cristal·lització de totes les febleses que impossibiliten una vida cristiana. D'aquí que opten per viure com a «*solitaires*» (Akal 369a). Déu i el Món s'oposen radicalment (cf. el fragment 906 de les *Pensées*).⁵ Donant a les paraules de Pascal el sentit més fort, tot allò que és necessari segons Déu és impossible segons el món i, a la inversa, tot allò que segons el món és possible no existeix per a la mirada de Déu (DC 59).

Així, respecte de les tragèdies de Racine, diu que contenen una teologia:

Fent ressorgir la versió extrema i fonamentalment tràgica del Jansenisme, que se considera típica del grup de Barcos, s'arriba a la següent «teologia» teòrica de la tragèdia: primer, radical i insuperable contraposició de l'home just i el món; segon, buidor i superficialitat extrema de món, sobretot dins el món; tercer, la falta de qualsevol tipus de transacció o mediatització entre el bé i el mal, i per tant una filosofia dominada per la idea del «o tot o no res», que no permet el més mínim compromís a les idees; quart, exigència d'una puresa absoluta que caracteritza l'home just, i la presència permanent de Déu en la seva consciència; cinquè, la naturalesa oculta d'un Déu que no manifesta mai clarament la seva voluntat a l'home, i que en cada moment pot retirar la seva gràcia a l'home just deixant-lo caure en el pecat. (Akal 381b)

La idea del Déu ocult és clara a les *Pensées*: és ben conegut el fragment 585, que invoca el text d'Isaïes, «vere tu es deus absconditus» (Isaïes, 45:15).

Déu està sempre present per a Pascal, però també està absent de manera radical i permanent, de tal manera que la voluntat de Déu li és desconeguda i en aquest món no la pot conèixer mai. L'home és incapaç de jutjar si obra segons la voluntat de Déu o en contra (Akal 371a). Ni la raó ni el cor no són capaços de proporcionar a l'home el fonament per a acceptar que les seves accions sien correctes fonamentalment i que agradin a Déu o bé, al contrari, que sien falses i pecaminoses (Akal 370b). A diferència del Déu dels racionalistes:

Tot altre és el Déu de la tragèdia; el Déu de Pascal, de Racine i de Kant. Com el Déu dels racionalistes, no aporta a l'home cap auxili exterior, però tampoc no li aporta cap garantia, cap testimoniatge de la validesa de la seva raó i de les seves pròpies forces. Al contrari, és un Déu que exigeix i que jutja, un Déu que prohibeix la més mínima concessió, el més mínim compromís. (DC 47)

(5) Segons l'ordenació de Brunschvicg, que és la que Goldmann segueix.

Le Maître de santiago

La impossibilitat d'unir-se amb Déu i alhora transigir amb el món, essencial en la ideologia jansenista, constitueix el tema dominant de la peça teatral *Le maître de Santiago*. Estrenada l'any 1948, fou qualificada per l'autor d'auto sacramental.⁶ L'acció en transcorre a principis de gener de l'any 1519, a la casa de Don Álvaro Dabo, cavaller de l'orde de Santiago, a Àvila. Els seus companys li donen, per afecte i respecte, el nom de Mestre de Santiago, si bé el títol no li correspon perquè l'orde, des dels Reis Catòlics, ha passat a dependre de la corona. L'emperador Carles V regna a Espanya i la conquesta d'Amèrica tot just comença. Els personatges i la intriga són imaginaris, però, diu l'autor, el de Don Álvaro té una forta versemblança històrica: podria ésser un d'aquells gentilhomes castellans del segle XVI que, passada la cinquantesena, se retiraven del món, amb la fe sense fissures, el menyspreu de la realitat exterior, el gust per la ruïna i el furor del no-res. L'oncle de Santa Teresa, que tengué un paper en la seva conversió, era d'aquesta família. (Del Postfaci.)

L'acció comença quan la filla de Don Álvaro, Mariana, acceptaria casar-se amb Jacinto, fill de Don Bernal de la Encina. Els pares d'ell veuen bé el matrimoni; però, per a la carrera de Jacinto, se requereix que se casi amb una dona rica. Durant una reunió de Don Álvaro amb altres cavallers de l'orde, li proposen que els acompanyi a les Índies. Ell considera nefastes la conquesta i la colonització del Nou Món. Evoca la història d'un soldat espanyol que penjaren perquè havia auxiliat un indià ferit i altres crueltats dels espanyols. Quan li presenten la conquesta del Nou Món com una guerra santa, contesta que, a una guerra d'aquella espècie, la causa que és santa és la dels indígenes (acte I, escena 4).

Don Bernal té una conversa amb ell sobre el projecte matrimonial, en la qual li demana que vagi a passar un any, màxim dos, en el Nou Món, que li permetran adquirir les riqueses necessàries perquè el matrimoni se dugui a terme (acte II, escena 1). La seva negativa a la proposta és rotunda. Acceptar-la significaria transigir amb el món, amb el qual no hi ha compromís possible. Tota l'obra se presenta com un debat entre Don Álvaro i els interessos terrenals, representats pels homes que tracten de convèncer-lo. Les seves paraules són una justificació continuada de la seva actitud respecte del món i la seva voluntat d'apartar-se'n:

(6) La llavor d'on sorgí *Le Maître* és una frase que l'autor havia llegit a no recorda quin historiador: «Uns anys després del descobriment, hi havia espanyols que el consideraven una desgràcia per a Espanya», i a ell, quan visità Barcelona per primera vegada, davant l'estàtua de Colom, li vingué aquest pensament: «Vat ací una estàtua que els espanyols farien bé d'enderrocar, un dia de revolució». (Del Postfaci; pàgs. 521-524.)

ÁLVARO. No sabeu fins a quin punt estic afamegat de silenci i de solitud: de qualque cosa de sempre més despullat... Tot ésser humà és un obstacle per al qui tendeix cap a Déu. Els moviments que Déu em fa la gràcia d'infondre en mi, no els puc percebre sinó dins una abstracció completa, com els qui escolten la música amb els ulls clucs. Allò que em cal, són dies buits, tan buits... Tot quant hi entraria, l'amistat mateixa, els afectes sobretot, només hi entraria per torbar-los. (II, 1)

Davant el rebuig de Don Álvaro, els cavallers, d'acord amb la filla, li fan creure que és el rei mateix que li ordena que partesca, valent-se del comte de Soria, que s'hi presenta com a enviat del rei perquè li trameti la comanda. Don Álvaro se pensa que hi va per comunicar-li que el rei ha obtingut del Papa un dels privilegis antics del Temple: que els cementeris de l'orde poguessin rebre els cossos dels excomunicats, com ell havia sol·licitat. Però en el moment decisiu, durant l'entrevista del comte amb Don Álvaro, Mariana, que ha reaccionat davant la farsa, irromp en escena i descobreix la intriga. Ella mateixa explica la seva reacció:

MARIANA. Jo era dins la meva cambra, al peu de la creu, pregant perquè aquest home vos convencés. De cop, sou vós qui he vist en el lloc del Crucificat, amb el cap tombat damunt l'espatlla com vos havia vist un vespre, adormit a la cadira, prop d'unes sarments apagades. I he sentit com feien burla de vós, com si en fessin del Crucificat, i calia que tot d'una acudís en auxili vostre. Que se rompi la meva vida i tota la meva esperança abans que veure-us escarnit davant els meus ulls, i escarnit per culpa meva, caient dins un parany que jo he ajudat a parar-vos. (III, 5)

Fins llavors, el pare havia mirat la filla d'una manera distant, com considerava tot ésser humà com «un obstacle per al qui tendeix a Déu», però entén que des d'aquell moment deixarà d'ésser-ho per a ell. Mariana desisteix del casament i així «no haurà conegut la infecció de l'amor del mascle». Ell se tancarà en el convent de Sant Bernabé i ella a un Carmel per a dones.

ÁLVARO. Sí, tu no hauràs conegut la infecció de l'amor del mascle. A la nostra sang, no s'hi vindrà a mesclar cap altra sang. No hi haurà cap home que te bolqui i rebolqui entre els seus braços. I no hi haurà fills, ningú per a embrutar-me, ningú per a trair-me: amb tu m'extingiré en tota la meva netedat. (III, 5)

Pren el mantell blanc de l'Orde i s'hi cobreix juntament amb la filla.

Molts d'espectadors, i de lectors, de *Le Maître de Santiago* se demanaran quins valors cristians conté i, sobretot, si Álvaro és cristià, com s'ho demana l'autor, que explica:

D'Álvaro, no n'he fer un cristià model, i adesiara és un cristià contrafet: quasi un fariseu. Queda més ençà del cristianisme. Sent amb força el primer moviment del cristianisme, la renúncia, la *Nada*; sent poc el segon, la Unió, el *Todo*. (Postfaci, p. 522.)

Respecte d'Álvaro, què és el seu amor a Déu, si no és l'amor per la idea que es fa de si mateix? I, si al final estima la seva filla, és encara a través d'ell mateix que l'estima; l'estima en tant que, i només en tant que, preserva la seva puresa per a ell. Álvaro és un conqueridor desganat que es prefereix a tota conquesta. Dóna gràcies a Déu de desfer-se dels homes. El seu Déu té més de no-res que d'amor. Espipella aquí i allà el nom de Déu sobre un fons que no és sinó el d'un Alceste altiu i cansat, que tant podria esser budista com catòlic... (De la nota titulada "Le Maître de Santiago est-il chrétien?", 1948, p. 535).⁷

Destaquem-ho de passada: aquesta ortodòxia [la d'Álvaro] és un punt secundari, i encara hi afegiré: sense importància. Una peça de teatre no és un sermó. Ni en el cas que Álvaro fos mereixedor de la foguera, això no llevaria res al valor humà de la peça, si és que en té. La qüestió no és saber si he fet un personatge bon catòlic, sinó si he fet una peça que interessa el públic sense embrutir-lo. (De la nota "Álvaro et l'honnêteté", 1957, p. 550.)

Però immediatament (la nota continua) rectifica aquest judici negatiu, perquè, si s'havia expressat així en notes al llibre, entrevistes i articles, era perquè es deixava dur, explica, per una tendència molt profunda en ell, la de donar avantatge a l'adversari. Però, a força de sentir repetir que Álvaro és un fals cristià, se rebel·la. Hi ha una escena en què Mariana diu que acceptarà la riquesa com una prova i s'esforçarà per superar-la. Mirar la riquesa com una prova és un sentiment autènticament cristià, elemental dins l'Evangelí. Doncs bé, a certes representacions, les paraules de Mariana provocaven un murmuri discret de rialles dins la sala, entre un públic pretesament cristià, reacció que, diu Montherlant, el desautoritzava per a jutjar sobre què és i què no és cristià.

No hi ha una única manera legítima d'esser cristià:

La veritat és que Don Álvaro i els seus semblants —la raça dels durs— són una de les «famílies espirituals» del cristianisme: en formen part tant com la raça dels blans. (...) No és tolerable imaginar que aquesta raça d'intransigents pugui esser exclosa de la comunió que ella estima, perquè n'ha seguit la llei amb massa puresa i vigor, perquè

(7) L'Alceste que esmenta és el protagonista de *Le misanthrope*, de Molière. (El lector em perdon si troba sobrerera aquesta indicació.)

ha pres a la lletra allò que, per als seus germans satisfets, no és sinó una retòrica anodina i fútil. (p. 536)

Port-Royal

La peça que porta aquest títol, un altre dels «autos sacramentals», fou estrenada el 8 de desembre del 1954. Concebuda en un sol acte, hi ha una coincidència perfecta entre el temps de l'acció i el de la representació, que concentra en una sola jornada per aconseguir l'oportuna unitat allò que hauria pogut succeir durant les jornades del 21 i el 26 d'agost del 1664 en el monestir de Port-Royal del Sant Sagrament, a la casa de París. Al revés dels personatges de *Le Maître*, que són imaginaris, els d'aquesta peça són rigorosament històrics.⁸ Em remet a la història d'aquella comunitat, de la qual podreu trobar informació a la molta bibliografia que hi ha sobre el Jansenisme.⁹ Bastarà dir que les monges se troben obligades per l'autoritat eclesiàstica, reforçada amb el poder civil, a signar un formulari, amb amenaces de veure's separades de la comunitat, incomunicades, privades de sagraments i de sepultura en lloc sagrat si hi posen resistència. Se veuen davant el dilema de resistir a l'autoritat eclesiàstica i sofrir les penes, o obrar contra la seva consciència, que s'oposa a la signatura. Són màrtirs, doncs, amb l'agreujant que els perseguidors dels màrtirs solen esser perversos, que no inspiren cap classe de respecte als perseguits. Les monges respecten l'arquebisbe que les oprimeix i les condemna: quan pertoca, li demanen la benedicció d'agenollades i fan pregàries perquè recobri la salut quan està malalt. Els opressors de les monges eren unes autoritats que elles, com a tals monges, tenien l'obligació d'acatar. *Port-Royal* és, doncs, una tragèdia perfecta, tal com Goldmann entén el terme: són tragèdies aquelles peces teatrals que tracten de conflictes «insolubles» (Akal 380b).

La separació de les escenes no ve indicada en el text, però s'hi observa una ordenació que, grosso modo, podem descriure així: 1. Conversa de Sor Gabriela amb un parent que li fa pressió perquè signi el formulari i se sotmeti a l'autoritat, al·legant raons de consideració envers la família, de tranquil·litat

(8) La llista de *Dramatis personæ* indica d'alguns l'edat en anys i mesos: Sor Angèlica té 39 anys i nou mesos; Sor Francesca, 22 i quatre mesos. Aquest detall demostra com s'havia documentat l'autor.

(9) No sé estar sense recomanar als lectors, si no les coneixen, que facin els possibles per veure, baldament sia en reproduccions, sia a través d'Internet o en llibres d'art, els retrats que Philippe de Champagne pintà de personatges relacionats amb Port-Royal. L'hàbit de les monges és vistosíssim: tret de la part superior del vel, que és negra, la resta és de color de llaneta crua, amb una gran creu d'un vermell intens damunt l'escapulari a l'alçada del pit. Quan tota la comunitat apareix reunida damunt l'escenari, el quadre devia fer un efecte enlluernador. Jo, que no hi era, m'he de conformar imaginant-m'ho.

i de pau, mundanes en suma. 2. Una conversa entre algunes monges que comenten la situació. 3. Un llarg diàleg entre Sor Angèlica de Sant Joan¹⁰ i Sor Francesca de l'Eucaristia. 4. Un diàleg entre Sor Angèlica i la Mare Agnès de Sant Pau, antiga abadessa del monestir. 5. Arribada de Mgr. Beaumont de Péréfixe, arquebisbe de París, acompanyat del seguici corresponent, comissaris, exempts (oficials de policia), arquers i lacais. L'acotació els descriu així:

Els cinc eclesiàstics s'aturen a l'entrada; els toca el raig de sol que ve de la finestra com dins la claror d'un projector. Amb els ors, els vermells, els negres, semblen una assemblea de magnífics i una mica monstruosos insectes. (p. 887)

6. Segueix el gran debat entre l'Arquebisbe i algunes de les autoritats que l'acompanyen i les monges més representatives de la comunitat: la Mare Agnès, la Priora, Sor Angèlica, etc., que culmina amb la condemna. 7. Sor Francesca, que s'havia mantengut al marge de la discussió agenollada a un reclinatori, manté un diàleg molt tens amb l'arquebisbe. 8. Segueix la partida de les monges expulsades. Se descobreix la delació de Sor Flàvia, que ha actuat dins el convent en combinació secreta amb l'arquebisbe, amb la intenció d'arribar a abadessa. 9. L'obra se tanca amb l'arribada de la nova Mare encarregada de governar el monestir i les dotze «germanes de la nit», que substituiran les dotze expulsades. Des de la capella, arriben les veus de la resta de les monges que reciten Nona, mentre cau la cortina.

Durant les quatre primeres seqüències, tal com les he presentades, l'acció externa és nul·la. S'anima un poc amb l'arribada de l'arquebisbe i, si prescindim del moment immediatament anterior a l'abaixada de la cortina, a penes hi ha moviments damunt l'escenari. La vertadera acció, doncs, és interior i passa sobretot dins la consciència de Sor Angèlica i la de Sor Francesca. L'autor ho explica:

El tema d'aquesta peça és el recorregut que fa una ànima conventual cap a un cert esdeveniment que preveu que li crearà una crisi de dubte religiós, i d'altra banda, el capgirament d'una altra ànima conventual que, per l'efecte del mateix esdeveniment, passa d'un estat a l'estat oposat. Sor Francesca, d'improvís, se troba davant «la claror». Sor Angèlica s'encamina, per un procés lògic i previst, cap a les «Portes de les Tenebres».

L'Arquebisbe Péréfixe és el catalitzador d'aquests moviments, que no són els únics. Perquè és ell també qui, per la situació que crea, descobreix la traïció de Sor Flàvia i fa esclatar l'embolcall de fredor del

(10) No confongueu aquesta Sor Angèlica (1624-1684) amb la seva tia, la Mare Angèlica Arnauld (1591-1661), abadessa, reformadora de Port-Royal, morta quan succeeixen els fets.

qual se cobria, a la vista dels éssers, Sor Angèlica de Sant Joan. (Del Prefaci, p. 843.)

No cal insistir gaire en el paper que el Jansenisme té en l'acció de l'obra. M'interessa només observar com l'esperit jansenista, que perdura a través del temps, hi actua com a tema de fons.

El rebuig i la separació del Món i la impossibilitat de tota transacció amb ell:

SOR GABRIELA. Deman a Déu, segons costum, que em purific de tot quant he sentit provinent del món exterior, i que ho obliidi. (p. 854)

SOR FRANCESCA. De vegades mir els nostres edificis, els arbres, les gespes, les nostres germanes i les majordones que van i vénen, i tenc els ulls oberts i em dic: «Res de tot això no existeix. No hi ha en el món més que Déu i jo».

(...) dins l'Eucaristia, Nostre Senyor hi està separat i tot sol. És així que jo vull estar en ell. (p. 872)

SOR ANGÈLICA. (...) la devoció consisteix en un despullament de tot: Déu no ens omple sinó en la mesura en què ens hem buidat. (p. 873)

El silenci de Déu, la impossibilitat d'obrar el Bé sense l'assistència de la Gràcia i la possibilitat que aquesta t'abandoni se mostra a través del procés interior de Sor Angèlica, com s'ha assenyalat. Expressa així el seu sentiment d'abandó:

SOR ANGÈLICA. Quan les paraules de l'Escriptura, que tantes vegades vos han donat tanta de força, ja no vos donaran res; quan, sostenint això entre els dits (*aguanta el rosari de la seva cintura*), ja no sentim la necessitat de dur-ho a la boca; quan vindran idees tan esborronadores amb què aprendreu què és la desesperació, i per on s'hi va, i quina és la temptació que pot néixer d'aquesta desesperació...

[a una rèplica de la Mare Agnès, que intenta encaminar-la, respon:] Perdonau-me, Mare, però em teniu just a davant les Portes de les Tenebres, i crec que en efecte no em queda res. Si avançava una passa més... El vent que surt de les Portes fa vacil·lar la flama de la meva llàntia; i si arribava el cas que l'apagàs? Ja no puc parlar més, la meva llengua s'aferra al paladar, i les pregàries que voldria fer no serien pregàries sinó crits. (p. 884)

A través d'algunes frases del diàleg final amb Sor Francesca, massa extens per a transcriure'l sencer, endevinam, com ho intueix la seva interlocutora, que Sor Angèlica sent que la fe l'ha abandonada. Som capaços d'imaginar-nos què significava, això, per a una monja de clausura del segle XVII, i de Port-Royal?

El Cardenal d'Espanya

El 18 de desembre del 1960, Montherlant estrenava a la Comédie Française *Le Cardinal d'Espagne*, que completa la trilogia catòlica (o tetralogia si hi incloem *La Ville dont le prince est un enfant*). Les dues figures principals, i diria que úniques, són el cardenal Cisneros, regent aleshores de Castella, i la reina Joana, filla de Ferran II d'Aragó i d'Isabel I de Castella, mare de l'emperador Carles V. Són, doncs, també personatges històrics. L'acció transcorre el novembre del 1517, quan l'emperador està a punt d'arribar per fer-se càrrec del regne. El centre de l'obra és l'acte II, integrat sobretot per un gran diàleg entre el Cardenal i la Reina, on se posa de manifest l'antagonisme d'aquestes dues personalitats. El menyspreu del Món és encarnat per la reina, fins al nihilisme. El cardenal se mou atret per dues forces contradictòries: el poder terrenal i una forma més pura de religió, el Món i Déu. En transcriuré només l'epígraf que presideix l'acte primer, que el defineix:

«... M. Singlin volia donar a Pascal un mestre que li mostràs les ciències, i un altre mestre que li mostràs de menysprear-les. Aquesta frase em recorda el cardenal Jiménez, que duia una roba de burell sota la porpra; el burell desmentia la porpra; és aquest desmentit que l'ésser de saviesa ha de dur sempre en si: el desmentit que l'home interior dona a l'home exterior.» *Service inutile* (1935)

Durant l'entrevista entre ells dos, la reina li retreu la seva afecció pel poder temporal. L'obra se tanca quan el cardenal rep una carta del rei que, agraint-li els serveis prestats i expressant-li respecte i devoció, el retira del càrrec. Ell també sent com Déu l'ha abandonat:

El tercer acte és omplert per la presència de Joana absent. Durant tot aquest tercer acte, la Joana absent devora Cisneros. I això no obstant, si la carta del rei l'aterra, és perquè en aquell moment Joana ha deixat d'actuar sobre d'ell. Joana l'ha abandonat.

Però, en aquest moment, és Déu qui l'abandona. Déu era ben bé darrere la reina, com la reina ho afirmava ella mateixa el dia abans, com Cisneros ho confirmava en el començament de l'acte.

(...) Cisneros mor abandonat de Déu, com Sor Angèlica camina finalment cap a la presó, abandonada de Déu.¹¹

(11) Notes a *Le Cardinal*, pàgs. 1198-1199. La reina coincideix amb Sor Francesca quan diu al cardenal: «Deixau-me sortir d'aquest somni que sou i que és tot allò que representau.»

A la recerca de l'autor

He començat referint-me a la paradoxa, almenys aparent, d'un escriptor tengut per incrèdul que pren la religió com a tema d'algunes obres seves, i no a la contra sinó com ho podria haver fet un de senyaladament catòlic, com ara Bernanos.¹² Aquesta impressió només ens desconcertarà si pensam, ingènuament, que es dóna una dependència total entre l'obra i l'autor, com prè a aquest com una entitat homogènia, d'una peça, que diu i transmet allò que vol dir gràcies precisament a les seves aptituds d'escriptor. Fa temps, però, que la comunicació literària no s'entén d'una manera tan simple, i tan equivocada com veurem. No hi ha lloc aquí de fer l'anàlisi exhaustiva del cas Montherlant, ni a prop fer-hi, per les limitacions d'aquest escrit i les meves pròpies, però alguns principis i conceptes elementals de la teoria de la literatura ens hi permetran una aproximació.

No cal insistir, no sols en el dret, sinó també en la possibilitat que té, un escriptor, sia quina sia la seva fe, de tractar matèries que toquen al catolicisme. Em remet als textos de Montherlant transcrits més amunt. De la mateixa manera que un bon actor, damunt l'escenari, pot esser Calígula el capvespre i Sant Francesc d'Assís el vespre, i una actriu, Cleopatra i Santa Teresa, l'escriptor, en la mesura en què és artista, pot elaborar un missatge de fe i transmetre'l amb tanta eficàcia o més que un predicador mediocre. Segons com, amb més capacitat de convicció. Diu Montherlant:

Em sembla molt bé que el qui vos estira cap a una religió o cap a una doctrina sia qualcú que no hi creu: en favor dels apologistes de defora, hi ha una presumpció d'objectivitat. A quants d'incrèduls l'obra de Sainte-Beuve no ha donat una certa simpatia envers el cristianisme! (Nota I a *Port-Royal*, p. 917.)

No podem eludir la qüestió de fins a quin punt el missatge que l'autor se proposa transmetre és el que en última instància rep el destinatari, és a dir, el lector o, en el seu cas, l'espectador. Per començar, ja se discuteix si l'autor, a la seva obra, aconsegueix expressar-hi allò que s'havia proposat. Lucien Goldmann afirma que «la història de la literatura és plena d'escriptors el pensament dels quals era rigorosament contrari al sentit i a l'estructura de llur obra» (DC 363). Afegiu a aquesta possible discordança la multiplicitat

(12) Hi ha semblances entre la seva peça *Diàlegs de les carmelites* (pòstuma: 1949) i el *Port-Royal*, a part el fet que les protagonistes sien monges perseguides, que es mouen entre les conviccions i la por; però sobretot, hi ha una coincidència en el tractament del tema i dels personatges. Montherlant assenyala alguna d'aquestes coincidències a la nota I sobre *Port-Royal*, 'Du côté de la souffrance', esp. a les pàgs. 919-920. I també diferències: els perseguidors de les carmelites són els revolucionaris, els de les religioses del Sant Sagrament, els representants de l'Església oficial.

d'interpretacions que no sols els diversos lectors sinó un mateix lector fan del text a cada lectura, que són múltiples i imprevisibles, fins i tot de sentit contrari.¹³

Com que, dels textos de Montherlant examinats, n'hi ha que són de ficció (els teatrals)¹⁴ i d'altres que no ho són (les notes i comentaris que els acompanyen), ens hem de demanar si les observacions anteriors els són igualment aplicables. Respecte de l'afirmació de Goldmann, hem d'entendre que l'aplica no sols a obres de ficció, sinó en general, ja que en el seu llibre tracta de les tragèdies de Racine i dels *Pensaments* de Pascal, que considera dues formes d'expressió d'un mateix pensament. Idèntica és la posició d'Umberto Eco.¹⁵ Jo m'inclín a creure que, quan un text vol transmetre uns referents que li són exteriors, com les idees de l'autor, les discordances entre missatge emès i missatge rebut se redueixen perquè no hi actuen algunes de les lents deformadores que s'interposen entre la intenció de l'autor i la percepció que en té el lector.

Atenent-nos a l'esquema del procés de comunicació i els passos que l'integren, comencem considerant la relació que s'estableix entre el lector i l'autor de l'obra.¹⁶ Avui sabem que l'acte de comunicació se consuma en el moment de la recepció i el paper del lector comença a reconèixer-se degudament. Així, iniciarem l'itinerari considerant la fase de la lectura, mitjançant la qual el lector se forma una idea del pensament, i si tant voleu, s'imagina la personalitat de l'autor. El lector construeix, a partir del text tal com ell l'entén, una imatge de l'autor que molt probablement no coincidirà gens amb la realitat i encara hi pot ésser oposada. Per això es parla d'*autor implícit*, distint de

(13) Hi ha insistit Jorge Luis Borges al llarg de la seva obra. En un pla més teòric, Umberto Eco a *Interpretation and Overinterpretation*, amb col·laboracions d'altres autors (Cambridge University Press, 1992).

(14) Que els personatges de *Port-Royal* i els de *Le Cardinal d'Espagne* sien rigorosament documentats no ens ha d'impedir mirar-les com a obres de ficció, i així les deuen mirar els lectors i els espectadors, que no hi cerquen informació històrica sinó art. Si les volem qualificar d'obres històriques, hem de tenir present que, quan qualifiquem d'històrica una peça teatral o una novel·la, no volem dir que ens conti els fets tal com succeïren, sinó tal com podrien haver succeït, limitant-se a no exposar-ne cap d'incompatible amb les dades que ens proporciona la Història admesa com a tal. A un novel·lista o a un dramaturg, no li hem d'exigir més. No entraré en si la història pròpiament dita pot ésser un gènere literari. En principi, un lector pot descobrir valors estètics en textos que no tenen cap intenció artística.

(15) A l'obra citada; vegeu-ne esp. el cap. 3, "Entre l'autor i el text".

(16) Procuraré no entrar gaire en qüestions tècniques. Per si em llegia cap interessat en l'assumpte, com podria ésser un estudiant de Literatura, el remet a l'obra de Wallace Martin *Recent Theories of Narrative* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1986), esp. el capítol 7, "From Writer to Reader". Si bé és pensat de cara a la narrativa de ficció, la seva exposició és ampliable al teatre i encara a gèneres no estrictament literaris. Quan parl de lector, enteneu que allò que dic val per als espectadors teatrals.

l'autor real. I ara em veig obligat a demanar al qui em segueix un plus de paciència i d'atenció. Aquestes nocions teòriques són una mica subtils, però indispensables per a desfer la perplexitat amb què topàvem d'un principi.

L'autor implícit és definit com «el segon jo (*self*) de l'autor; màscara o persona reconstruïda a partir del text. És la imatge de l'autor construïda a partir del text i que el lector imagina situat darrere les escenes».¹⁷ Dit d'una altra manera: és una imatge de l'autor que el lector construeix a partir del text i no s'ha de confondre amb l'autor real, és a dir, el qui ha escrit efectivament el llibre. Com dic, el lector fàcilment pot deixar-se dur per la idea que la lectura li ha suggerit de l'autor (és a dir, de l'implícit) i pensar-se que se correspon amb el real.

L'autor implícit, doncs, no té existència fora del text i de la lectura que el receptor en fa; és, insistim-hi, una imatge que aquest se n'ha forjat, si bé és possible que il·lusòriament la projecti més enllà del text mateix. A partir d'un text com *Port-Royal*, i pos aquest exemple perquè el trob el més il·lustratiu, el lector sentirà que el qui li parla és un catòlic culte, apassionat pels problemes espirituals més elevats, i encara, si projecta aquesta imatge més enllà del marc de la comunicació, podria suposar (ingènuament, és cert) que a darrere la imatge hi ha un creient practicant.¹⁸ Davant una representació d'una obra de Montherlant, és possible experimentar una emoció religiosa. Ell conta que els intèrprets de *Port-Royal* li havien dit que moltes vegades, a la Comédie Française, quan s'abaixava la cortina, havien vist espectadores que se senyaven.¹⁹

Però la noció mateixa d'autor real no és tan simple com sembla a primera vista. Podríem entendre que l'autor real s'identifica simplement amb l'individu de carn i ossos inscrit en el registre civil, amb nom i llinatges, domicili, NIF, que menja, dorm, paga factures, va al dentista, etc. La noció general d'autor no s'esgota amb els dos conceptes esmentats: entre aquest autor real tal com l'hem descrit i l'autor implícit hi ha almenys una altra figura molt difícil de definir. Marcel Proust afirmava que «un llibre és el producte d'un altre jo distint del que manifestam en els nostres hàbits, en societat, en els nostres vicis».²⁰ Trobam, doncs, una dimensió de la personalitat de l'escriptor que no se confon amb la del seu viure quotidià. És un assumpte que correspon tractar a la psicologia més que no a la teoria de la comunicació literària,

(17) La noció d'autor implícit procedeix de Wayne C. Booth, que l'exposa en el seu llibre *The Rhetoric of Fiction* (The University of Chicago Press, 1961).

(18) Una impressió semblant en pot treure un lector no advertit del llibre de Lucien Goldmann.

(19) A unes "Notes sobre *Port-Royal*" de 1954, a la p. 936.

(20) A *Contre Sainte-Beuve* (Gallimard, 1954), cap. VIII, "La méthode de Sainte-Beuve".

en la qual aquelles esferes de la seva personalitat (els psicòlegs parlen de “rols”) actuen separades.²¹

Aquestes i altres distincions considerades més amunt foren elaborades pensant en obres de creació. Ja he dit que els textos editats de Montherlant van acompanyats de prefacis, postfacis, notes i altres comentaris, en els quals el lector se sentirà més a prop de l'autor real. És més, si per gaudir de textos de ficció, teatrals en el nostre cas, no és indispensable ni de molt saber res de l'autor (espectadors que gaudeixen prou de la funció potser no en coneixen ni el nom), per a trobar un sentit d'un mínim de solidesa en aquells altres, el lector s'orientarà cap a l'autor real (en el seu rol d'escriptor, si voleu).

Diu en el Postface de *Le Maître de Santiago*:

Hi ha dins la meva obra una vena cristiana i una vena «profana» (o pitjor que profana), que jo nodresc alternativament. Anava a dir simultàniament, com és just, perquè tot en aquest món se mereix alhora l'assalt i la defensa. (p. 521)

Pierre Sipriot explica així la religiositat de Montherlant:

Montherlant lligava amb el maniqueisme. L'aliança del bé i el mal no és un monstre ni un escàndol. És un fet. Cal haver comès el pecat per alliberar-se'n. La vida és plena de contradiccions. Si hi vivim d'acord, obtindrem qualche cosa que ens acostava a la realitat i a l'omnisciència de Déu. De la lluita, de l'abraçada d'aquests principis contraris, en neix l'equivalència, és a dir, la felicitat absoluta.²²

Montherlant havia estat cristià practicant, i la seva relació amb l'estament religiós era bona i ho degué ésser sempre: després dels familiars de prop, el primer que conegué la seva peça *L'Exil* (1929) fou el seu director, el R. P. de la Chapelle, S.J.; dedica, com he dit, *La Ville dont le prince est un enfant* (1951) a l'abbé C. Rivière, i fins i tot compta amb l'assistència de religiosos per a la seva composició. En tota la seva producció, no hi trobareu cap

(21) La biografia dona compte de tots aquests “rols”, en tant que els exerceix una sola persona física subjacent i el fet d'identificar amb un nom únic l'actor d'aquests diferents rols és un obstacle per a la seva deguda distinció. Per això són tan recomanables els pseudònims: un autor de novel·les eròtiques no les hauria de firmar amb el mateix nom amb què firma un informe tècnic, en el cas que també sia arquitecte. Hi ha més encara: si un autor cultiva gèneres molt oposats, és el mateix “jo” el que compon un auto sacramental i el que compon un vodevil? Afegiu-hi la imatge pública de l'autor, de vegades afaiçonada per ell mateix. La imatge pública influeix en la interpretació que el lector fa de l'obra: no empenem amb el mateix esperit la lectura d'un text si sabem que és d'Anatole France o de Santa Tereseta, de Terenci Moix o de Costa i Llobera, de Na Pau Janer o de Na Maria Antònia Salvà, d'En Jaume Santandreu o del Pare Oliver. La imatge pública és coneguda en grau diferent segons els lectors, cosa que contribueix a fer més diverses les interpretacions.

(22) A la biografia citada a la nota 1, pàg. 194.

atac ni cap sàtira contra la religió comparable ni de lluny a una mala fi que en circulen arreu, si bé alguns escrits seus provocaren que li girassin l'esquena catòlics com François Mauriac, Vallery-Radot, Henry Massis i sobretot Paul Claudel.²³ No he d'insistir en l'atracció que sentia pel cristianisme, que determina una bona part de la seva obra, la «vena cristiana». Hi ve a tomb, l'aforisme de Joan Fuster:

Quan s'ha perdut la fe, hom no roman en una completa neutralitat religiosa. O hi ha ressentiment, o hi ha nostàlgia. A vegades hi ha una mescla d'ambdues coses: són els casos desesperats.²⁴

És ben clar de quina banda queda Montherlant, en qui no veig el més tènue indici de ressentiment. Hem de veure nostàlgia en el seu interès vivís-sim per algunes maneres particulars de viure el cristianisme, segurament les més idònies per al tractament literari?

Si el procés de la creació literària en general és tan misteriós, i per això mateix tan atractiu, ho és particularment en casos com el que ens ocupa. Com actuava, aquesta «vena cristiana», en el procés creatiu de Montherlant? Sembla que ens dona la resposta quan escriu:

Vaig modelar *Port-Royal* durant un any i el vaig manyuclar durant un any més encara. Abans de començar-lo, la qüestió que em plantejava «no m'equivoc, per ventura?, som adequat, jo, per a aquesta obra?» m'evocava el religiós novici que se demana si té vocació vertadera. Ara, la imposició de no fer sortir de mi, en aquesta peça, sinó la part cristiana, o de metamorfosar en impulsos religiosos els meus impulsos humans, em semblava parenta, també, de la dels solitaris, que sotmeteren a la disciplina catòlica impulsos i somnis que, dos-cents anys després, s'haurien expandit en desbordaments a la manera de la Sand i a la de René i, del treball i dels moviments de la inspiració, jo somiava que no deixaven de tenir analogia amb els de la Gràcia. (p. 529)²⁵

(23) Mauriac dedica a Montherlant una bona part del capítol XIII de les seves *Mémoires intérieures* (Flammarion, 1959). Se refereix sobretot als *Carnets* i en parla elogiosament. Claudel li adreçà una crítica dura, dins el to civilitzat, arran d'un article de Montherlant titulat «Notes relatives a la religion et aux passions (À propos du "Songe")», publicat a *La Nouvelle Revue Française* 116, maig del 1923. *Le Songe* és una novel·la de Montherlant apareguda l'any anterior. Sipriot reproduceix íntegrament l'extensa carta de Claudel a Montherlant, amb data de 27 del juny següent, a les pàgs. 195-197. No m'he entretengut a esbrinar si Pierre Sipriot era creient, però a la vista d'aquest i alguns paràgrafs, pensariem que sí.

(24) Tret de l'antologia d'*Aforismes* de Joan Fuster, preparada per Isidre Crespo (Edicions Bromera, Alzira, 2000); és el n.º 2.

(25) De la Nota I annexa a *Le Maître de Santiago*, sobre el primer *Port-Royal* (vegeu la meva nota 2). L'havia publicada a *Comœdia*, abril 1944.

Una qüestió ben atractiva seria quina relació personal se pot crear entre l'autor (ara l'autor real) i una obra d'aquesta naturalesa. Nikos Kazantzakis digué que, per a ell, el fet d'escriure *La darrera temptació* havia constituït com uns exercicis espirituals. Montherlant diu sobre això:

Pens que quan una invenció tal [d'un personatge creient fervorós] és tractada amb una certa comprensió del tema, i un respecte cert d'aquell tema, és un homenatge i no un atemptat a aquella religió. Fetes totes les reserves sobre el sentit absolut que no hem de donar a la frase, jo diria: *Port-Royal* és la meva pregària.» (p. 551)

No sé quines reserves hem de fer respecte del sentit absolut que no li hem de donar, però que un escriptor que no creu ni practica senti que una obra seva pot constituir per a ell una pregària és un tema d'investigació per als experts en psicologia religiosa i de meditació per a tots els qui s'interessen per aquesta dimensió humana que és la vivència de la fe.²⁶

Setmana Santa, 2010.

P.S. Som ben conscient de les limitacions d'aquest treball. Mentre avançava en la redacció, comprovava com havia emprès un camí molt més llarg que el que em permetien recórrer les meves possibilitats. Em conformaria si encomanava al lector una mica del gust que hi he trobat realitzant-lo. Si abans admirava l'escriptor, l'admiració ha crescut, i encara hi he afegit una estimació. Henry de Montherlant se suïcidà el 21 de setembre del 1972, a les quatre del capvespre. Casualment aleshores jo em trobava a París. En vaig llegir la notícia l'endemà a la portada d'un diari a l'hotel on m'allotjava, amb el sentiment que podeu pensar.

(26) No sé quantes vegades he lamentat, i encara hauré de lamentar, que Charles Moeller no dedicàs a Montherlant cap capítol de la seva obra *Littérature du XX^e siècle et christianisme*. Sí que li'n dedica un de *Metamorphose de la littérature* (Éditions Alsatia, 1963-5^a.), Pierre de Boisdeffre, que ho paga veure. L'examina des de la perspectiva d'un catòlic.

RAMON LLULL, UN GEGANT AL MIG D'UNA CULTURA FARCIDA D'ADVERSITATS HISTÒRIQUES

per Damià Pons.
UIB

Tots sabem que la cultura catalana ha tengut una història complexa i ben farcida d'adversitats. Després d'uns primers segles de glòria, els avatars de la política la varen situar en una posició de subordinació que almenys va donar origen a quatre fets molt negatius, els efectes dels quals en gran mesura encara es mantenen perdurables i operatius en l'actualitat: primer, la creativitat catalana, entesa en un sentit ampli, no va poder comptar, durant llargs períodes, amb el suport d'aquella mena de nuclis de poder (la cort, l'Església, l'Estat, els mitjans de comunicació de masses, el mercat) que a totes les cultures de l'Europa occidental, en les circumstàncies històriques més diverses, varen ser imprescindibles per institucionalitzar, potenciar i generalitzar plenament la cultura nacional del país; segon, l'actitud d'autodi envers la cultura pròpia, amb la deserció consegüent com a resultat, que ha caracteritzat al llarg dels segles les classes dirigents dels nostres diferents països; tercer, la impossibilitat que la cultura catalana, fent ús dels mitjans que han estat i són els habituals a les societats desenvolupades (les decisions polítiques, els pressuposts públics, el sistema escolar, la premsa i la televisió), hagi pogut aconseguir l'adhesió activa, en un ventall de nivells ben diversos, de la gran majoria de la població del seu territori lingüístic; i quart, la desvertebració de l'espai cultural català, a causa de l'absència de mecanismes estables i eficients d'articulació com a conseqüència d'interessos polítics bastards, fossin els inherents als de l'Estat nació castellanoespanyol vigent (el seu objectiu històric ha estat cohesionar tot el territori estatal mitjançant

la uniformització castellanitzadora i alhora desintegrar les nacions culturals no castellanes) o els d'aquells grups polítics o socials, localitzats a les Balears o al País Valencià, que han fet ús del particularisme com a camuflatge de la seva deserció nacional o com a arma populista de captació de voluntats amb objectius purament electorals.

Podem imaginar què hauria estat d'aquesta cultura catalana malmenada durant els darrers cinc segles per factors historicopolítics si no hagués comptat amb els fonaments sòlids que representen els grans personatges i les grans obres de la nostra Edat Mitjana? Hauria estat possible la represa cultural de la segona meitat del segle XIX si no hagués pogut ésser edificada sobre la base d'uns referents anteriors molt prestigiosos que feien percebre com a creïble i viable la possibilitat futura d'una literatura en català de gran volada? Fins a quin punt Ramon Llull i els cronistes, o Ausiàs March i Joanot Martorell, o el model de llengua catalana escrita forjat per l'administració de la Cancelleria Reial, no han estat imprescindibles per donar confiança i expectatives d'excel·lència als nostres millors escriptors contemporanis, per ajudar-los a vèncer els complexos d'inferioritat, inevitablement castradors, que el sistema cultural castellanoespanyol dominant inculca de manera permanent al nostre cos social? Com a cultura nacional catalana, què seríem i on seríem si no haguéssim tengut Ramon Llull?

Que el segle XIII nasqués a Mallorca un personatge de les seves dimensions –afortunadament excessives pels quatre costats– va ser un cop de sort extraordinari per a la cultura catalana. El nombre de les obres que va escriure, més de dues-centes cinquanta; la diversitat de les temàtiques que va tractar; la decisió de triar la llengua catalana per escriure, per primera vegada a Europa, obres filosòfiques i científiques en una llengua vulgar; la seva capacitat per configurar una nova modalitat del gènere novel·la; la desorbitada i inegotable energia física i espiritual que el va dur a fer-se present en els centres culturals, religiosos i polítics europeus més influents de la seva època; la utilització de diferents llengües i de diferents gèneres per tal de poder arribar amb més eficàcia a públics més diversos... Per tot plegat, Ramon Llull és possible que sigui la figura europea que més decisivament va contribuir amb la seva aportació individual a la fundació d'una literatura nacional i que, a més a més, va ésser capaç d'evar-la d'immediat, i amb tan sols una quarantena d'anys, a una situació de plenitud ja absoluta. El naixement i la consolidació de la literatura catalana escrita no es varen produir amb la suma d'un gran nombre d'aportacions fetes per molts d'autors diferents de qualitat desigual, amb algunes peces majors, és clar, sinó que en gran mesura va ser una realització personal de Ramon Llull. Gràcies a ell, els països de llengua catalana varen poder disposar tot d'un cop d'una literatura escrita completa i alhora de gran rellevància. Va ésser capaç de crear una mena de gran continent literari que incloïa tots els coneixements i totes les experiències humanes

de la seva època. I, evidentment, l'afirmació anterior no implica menystenir l'enorme importància de les quatre grans cròniques, coetànies o immediatament posteriors a l'obra lul·liana, o la sèrie dels altres grans clàssics medievals. Tanmateix, va esser Ramon Llull qui va fer possible que la literatura catalana escrita nasqués el segle XIII en un estat de maduresa i de grandesa que la feren equiparable a les altres grans literatures romàniques coetànies. A més de crear una literatura integral i rica, amb una llengua apta per expressar amb eficàcia un món intel·lectual i espiritual complex i dens, Llull va aconseguir una altra fita: la internacionalització de la nostra cultura escrita. Les seves obres originals s'escamparen per Europa, mitjançant els còdexs manuscrits, primer, o les impressions, després, i les traduccions. I aquest fet, amb alts i baixos, ha tengut continuïtat al llarg de set segles. Si la literatura catalana s'ha mantingut visible al llarg del temps dins el mapa de la cultura europea ha estat sobretot, i durant molts de períodes quasi exclusivament, per la figura i l'obra de Llull. Per tot això, va ser una decisió absolutament lògica que els governs de Catalunya i de les Balears anomenassin Institut Ramon Llull el consorci que crearen conjuntament l'any 2002 amb l'objectiu de promoure internacionalment la difusió de la llengua catalana i la cultura que s'hi expressa.

La història del lul·lisme europeu –de la qual els meus admirats Antoni Bonner i Sebastià Trias Mercant n'han publicat síntesis molt ben documentades– és la millor prova que l'obra de Llull ha estat i és present dins la història cultural d'Europa. Amb admiradors incondicionals i amb adversaris acèrrims. Ja sabem que és un atribut dels genis i dels savis la capacitat de fer que als altres els sigui impossible mantenir una actitud d'indiferència envers ells. Deuen ser ben pocs els escriptors europeus que han donat origen a un moviment intel·lectual específic, de caràcter supranacional i de continuïtat ininterrompuda al llarg de set segles. Doncs bé, en el cas de Ramon Llull això ha succeït.

Als nostres països, i especialment a Mallorca, la personalitat de Llull ha tengut i té una presència intensa i molt diversa. Ahir mateix li vaig demanar a un oncle meu de vuitanta-cinc anys, pagès i il·letrat, si sabia qui era Ramon Llull. Em va respondre amb una frase breu i clara: “Un gran homo.” L'imaginari cultural de la majoria dels mallorquins a hores d'ara es troba en un doble procés: d'una banda, de pèrdua definitiva i molt accelerada dels referents nascuts dins la societat rural tradicional, de l'altra, amb la incapacitat de saber-ne construir uns altres d'alternatius amb materials procedents de la cultura il·lustrada pròpia. Tot i així, almenys la minoria de conciutadans que combinen l'autoestima i un cert pòsit cultural saben localitzar els rastres de Llull en diferents indrets emblemàtics de l'illa (la Real, el puig de Randa, Miramar, Sant Francesc, la plaça Major de Palma). El llegendari existent sobre Llull encara no és un fòssil folklòric. La iconografia lul·liana continua

tenint una visibilitat prou considerable. Les iniciatives o les referències lul·lianes més diverses tenen una evident visibilitat social i es continuen desenvolupant amb regularitat (el dia de Ramon Llull, nombroses publicacions, activitats científiques o divulgatives promogudes per entitats diverses, la seva condició de patró de la Universitat de les Illes Balears...). A la majoria de pobles i ciutats hi podem trobar un carrer que li és dedicat. A Palma, un monument fantasmal, en una cruïlla cèntrica i de trànsit automobilístic compulsiu, i l'institut de secundària més veterà de l'illa. Algunes de les seves obres, estic pensant en el *Llibre de les bèsties*, han estat objecte d'edicions, de vegades amb un tiratge prou considerable, destinades a escolars i al públic general. Els premis que concedeix anualment el Govern de les Illes Balears tenen el nom del nostre escriptor i filòsof. L'organisme creat per a la coordinació de les tres entitats culturals de caràcter civil més potents dels nostres països –l'Òmnium Cultural, l'Obra Cultural Balear i l'Acció Cultural del País Valencià– ha estat batejat com a Federació Llull...

Tot i així, Mallorca, les institucions públiques i la societat en el seu conjunt, és evident que encara tenen molts de deures pendents en relació amb Llull. Tant de caràcter erudit i d'investigació científica com a un nivell més divulgatiu. L'atenció que a hores d'ara es dedica a Llull a la Universitat de les Illes Balears és raonablement suficient? Hi ha consciència a Mallorca de la necessitat de promoure la formació rigorosa de nous especialistes en l'edició i l'estudi de l'obra lul·liana? Les institucions públiques donen suport econòmic i logístic a línies de recerca centrades en Llull? S'ha fet prou per garantir el bon estat de conservació i la gestió dels elements materials, documentals i bibliogràfics relacionats amb Llull que hi ha en diferents indrets geogràfics del país, o a les nostres biblioteques i als nostres arxius? Les entitats civils o universitàries, les publicacions periòdiques o els projectes editorials dedicats a promoure el coneixement i la difusió de l'obra de Llull compten amb una col·laboració suficient de les institucions públiques dels països de llengua catalana? Hi ha tasques pendents que són urgents en relació amb l'obra lul·liana que no es realitzen a causa de la inexistència dels recursos econòmics necessaris? Hi ha alguna estratègia institucional destinada a aconseguir que Ramon Llull sigui un element absolutament central dins l'imaginari cultural dels mallorquins? Com és possible que encara no s'hagi creat a Mallorca un centre d'interpretació o una ruta lul·liana, de concepció ambiciosa, els objectius principals dels quals siguin oferir una presentació seductora, fent ús de les noves tecnologies més sofisticades, de la personalitat i l'obra de Llull al públic escolar, a la població autòctona, fins i tot a la menys il·lustrada, i a aquells turistes nacionals, estatals o internacionals que ens visiten –uns dotze milions a l'any– i que, almenys en un percentatge mínim, hem de suposar que tenen unes certes curiositats culturals? És ver que en l'actualitat ens trobam en un període de vaques magres: els pressuposts públics de l'any

2010 han sofert una reducció considerable en relació amb els del 2009. A més a més, tant a Catalunya com a les Balears, sobretot a les Balears, els pressuposts dedicats a la cultura són absolutament lamentables, principalment com a conseqüència de l'espoli fiscal (en el cas balear, un 14% del PIB) que patim de l'Estat. Tot això és malauradament cert. Però tal vegada, aquest fet tan trist no ens hauria de desanimar a l'hora de plantejar, amb el coratge que sigui necessari, el gran projecte Llull que el personatge es mereix i que Mallorca i la totalitat de la cultura catalana necessiten. Un projecte integral, que abastàs des de l'edició textual més especialitzada –a hores d'ara, afortunadament, en procés i en bones mans– fins a la divulgació bibliogràfica i virtual més massiva, des de la recerca més sofisticada fins al desenvolupament d'estratègies destinades a la popularització rigorosa i diversificada del personatge i la seva obra. És possible que la meua informació sobre l'assumpte sigui insuficient i, per tant, pugui succeir que jo ignori que el full de ruta necessari per posar en valor a un nivell màxim el continent Llull ja està en una fase inicial de realització. En aquest cas, he de demanar disculpes per les meves especulacions. Tanmateix, se'm fa molt difícil oblidar els precedents de l'actuació de la societat mallorquina a l'hora de promoure el reconeixement públic de Llull. A les darreries del segle XIX, en sintonia amb els plantejaments del mallorquinisme polític i cultural d'aleshores i amb el fet de la creació de la Comissió Editora Lul·liana impulsada per Antoni M. Alcover, es va voler promoure la construcció d'un monument dedicat a l'escriptor. L'any 1900 es va celebrar a la Llonja de Palma una assemblea amb centenars de persones, amb les autoritats i les forces vives més rellevants i amb discursos dels primers espases intel·lectuals d'aquell moment (per exemple, Miquel dels sants Oliver). L'objectiu era edificar una estàtua per glorificar el mallorquí més universal de la història. Tot semblava anunciar que en ben poc temps seria una realitat. Doncs bé, hagueren de passar quasi vint anys, fins que se n'instal·là un, no gaire afortunat, en la cruïlla que formen les actuals avingudes i la Rambla, un monument que en l'actualitat es conserva, si no vaig errat, en el pati de l'Institut que duu el nom del mateix escriptor.

La redescoberta de Ramon Llull va ser decisiva per donar fortalesa a la Renaixença catalana del segle XIX, especialment a Mallorca. Ràpidament fou percebut com un exemple de la grandesa de la cultura catalana medieval, tant per la creativitat assolida com per la seva capacitat d'aconseguir una projecció universal. O com la prova més irrefutable que la catalanitat era l'ingredient més substancial de la identitat d'origen dels mallorquins. Les apologies de Llull foren ben abundants entre els escriptors illencs de les diferents generacions. Ha estat vist com el creador de la llengua catalana i com el fundador de la cultura escrita que s'hi expressa. Com un sant i un màrtir. Com un símbol de la pàtria. Com un savi polifacètic que va saber sintetitzar la totalitat de coneixements del seu temps. Com un motiu d'orgull per a

tots els països del català. Com el màxim representant d'una tradició cultural catalana que va saber compaginar l'espiritualitat cristiana amb l'aventura intel·lectual més exigent i més universal. O també com l'exemple d'un cristianisme de matriu franciscana o, en èpoques moralment infames, com un precedent remot del nacionalcatolicisme hispànic. En realitat, amb la seva obra tan extensa i tan diversa, amb la seva vida tan intensa i tan activa, Llull permet múltiples utilitzacions, fins i tot les més espúries. Vegem-ne una mostra especialment truculenta. Era el mes d'agost de 1938, el dia de la benedicció i la inauguració de la biblioteca i el museu lul·lians ubicats a l'Aula de gramàtica del Santuari de Cura. En una sala farcida d'autoritats militars i de falangistes, i després de les intervencions del Pare Rafel Ginard, de Joan Pons i Marquès, de Llorenç Riber, de Salvador Galmés i del Ministre Provincial dels franciscans, el batle de Palma Mateu Zaforteza va fer el seu discurs, resumit per *La Almudaina* amb el següent paràgraf: "Comentó algún pasaje de las obras de Ramon Llull, haciendo un parangón con el presente. De las cualidades que el Doctor Iluminado dice que ha de atesorar un príncipe como son nobleza, veracidad, misericordioso, justiciero, etc., las va aplicando al Caudillo de la nueva España, a través de justa y razonada análisis de las condiciones de carácter y temperamento del Generalísimo Franco y que permiten la íntegra aplicación a éste de aquellas cualidades que idealmente debía reunir un príncipe gobernante, según nuestro Ramón Llull."

Tanmateix, el primer requisit per fer visible la importància de Ramon Llull és que sigui possible accedir al coneixement de la seva obra (mitjançant les edicions textuals adients), en la seva integritat, tant de la dimensió filològica com de la filosòfica, la científica, la mística, la narrativa, la ideològica, la vivencial, la teològica, la didàctica o la poètica. Per això, una de les empreses culturals més importants de les que s'han desenvolupat en el nostre àmbit lingüístic al llarg dels darrers cent cinquanta anys ha estat l'edició de l'obra lul·liana. L'obra catalana, a Mallorca i a Catalunya. La llatina, fins ara una trentena de volums, a Alemanya. Des de l'edició de les *Obres rimades de Ramon Llull*, publicades el 1859 a cura de Jeroni Rosselló, fins al volum *Romanç d'Evast e Blaquerna*, aparegut l'any 2009, en una edició crítica modèlica preparada pels professors Albert Soler i Joan Santanach, el trajecte editorial lul·lià ha estat llarg, excessivament llarg, i ple de vicissituds. Per anar desenvolupant el projecte, hi ha hagut moltes persones que s'hi han cremat les celles, que fins i tot hi han perdut la salut, que hi han dedicat esforços i treballs que mai no han rebut cap mena de recompensa. Amb la Comissió Editora Lul·liana impulsada, l'any 1896, per Antoni Maria Alcover, sempre sota l'aixopluc còmplice del bisbe Pere Joan Campins, va començar l'etapa contemporània i rigorosament científica de les edicions lul·lianes. L'objectiu que va donar l'empenta al projecte era, a la vegada, filològic, patriòtic i religiós. El canonge Alcover i els seus col·laboradors coincidien amb el bisbe

Josep Torras i Bages a l'hora de considerar que Llull era la bandera filosòfica que la cultura catalana podia reivindicar com a alternativa als pensadors europeus laics i obertament descreguts que havien estat introduïts pels intel·lectuals positivistes i modernistes. Gràcies a la implicació de Mateu Obrador, de retorn a l'illa després d'uns anys erràtics, primer com a funcionari d'Hisenda a Barcelona i a Granada i després com a professor itinerant dels fillols de l'Arxiduc Lluís Salvador, l'edició de l'obra lul·liana va adquirir consistència, planificació i rigor. Malauradament, l'escriptor felanitxer va morir l'any 1908, tot just quan la seva dedicació lul·liana havia donat els primers fruits. Antoni Maria Alcover i sobretot Salvador Galmés —per desgràcia a partir d'un determinat moment estigueren embrancats en batalles estèrils molt autodestructives—, amb alguns altres col·laboradors, varen assumir el relleu i varen donar continuïtat al projecte. Un projecte d'edició que va concretar-se en la publicació de vint-i-un volums, apareguts entre el 1906 i el 1950. Mentrestant, la col·lecció *Els Nostres Clàssics* va treure edicions del *Blaquerna*, del *Fèlix*, del *Llibre d'Amic e Amat* i de les *Poesies*. I, amb posterioritat, l'editorial Selecta les *Obres essencials* (1957 i 1960), en dos volums. L'any 1989, l'Editorial Moll va publicar les *Obres Selectes de Ramon Llull*, també en dos volums ben gruixats, la preparació de les quals va anar a càrrec del mallorquí novaiorquès Antoni Bonner, una persona que ha estat decisiva en els estudis lul·lians i en la reivindicació de la figura de Llull a la Mallorca de les darreres dècades.

A partir de la iniciativa de diferents fornades d'especialistes universitaris en Ramon Llull, i a partir de la implicació econòmica de les conselleries de cultura dels governs de les Balears, Catalunya i el País Valencià, va crear-se el Patronat Ramon Llull. Va ser l'any 1985. L'objectiu era fer edicions molt rigoroses de totes les obres que Llull va escriure en català. Tant de les que encara no havien estat mai impreses com d'aquelles altres que sí que ja ho havien estat, però que convenia que fossin editades novament amb criteris més exigents i a partir de la nova documentació disponible. Els membres dels Consells assessor i editor que s'han fet o es fan càrrec del projecte en són la millor garantia. Tant en referència a la implicació individual com a la corporativa. Estam parlant de Miquel Batllori, Germà Colón, Fernando Domínguez, Antoni Ferrando, Albert Hauf, Joan Miralles, Michela Pereira, Peter Walter, Albert Soler, Lola Badia, Antoni Bonner, Jordi Gayà, Josep Massot i Muntaner, Joan Santanach, Maria Isabel Ripoll, Josep E. Rubio i Xavier del Hoyo. I a les institucions i entitats següents: Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona, el Raimundus Lullus Institut, la Maioricensis Schola Lullistica, l'Institut d'Estudis Baleàrics, la Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears, les Publicacions de l'Abadia de Montserrat i les universitats de Basilea, València, Sena i Palma. Tampoc en aquesta etapa no ha estat fàcil l'aventura de l'edició lul·liana. Fa uns deu

anys hi va haver un moment de crisi a causa que la Generalitat valenciana es va desentendre dels seus compromisos. El partit polític que aleshores governava la institució –el que ho continua fent en l'actualitat– va convertir Ramon Llull en una altra víctima de la seva catalanofòbia irracional, anti-científica i compulsiva. Afortunadament, els governs de Catalunya i les Balears, en aquest cas a través de l'Institut d'Estudis Baleàrics, varen renovar el seu compromís. El respecte a Ramon Llull, la decència política més elemental i la consideració obligada que mereixen els especialistes que hi estan implicats, varen fer possible que es garantís la continuïtat del projecte de la “Nova edició de les Obres de Ramon Llull”. Fins ara n'han aparegut vuit volums. N'han tengut cura Fernando Domínguez (en dos casos), Antoni Bonner (també en dos casos), Gret Schib, Antoni Joan Pons, Jordi Gayà, Lola Badia, Joan Santanach (també en dos casos) i Albert Soler. Entre els vuit volums hi trobam primeres edicions de la versió catalana del text o primeres edicions crítiques o noves edicions crítiques que tenen en compte un major nombre de manuscrits i d'edicions impreses en diferents llengües. Les institucions i les persones que estimam la cultura, alhora en sentit universal i de país, a la força hem de desitjar que aquesta vegada el projecte de l'edició lul·liana arribi a bon port, amb continuïtat i al llarg dels anys que siguin necessaris i sempre amb la implicació de les persones que en cada cas siguin les més adients.

De vegades en referir-nos a les infraestructures culturals cometem l'error de pensar exclusivament en edificis i en equipaments que tenen una existència corpòria d'envergadura. Cada un dels volums de la nova edició crítica de les obres de Ramon Llull és també una infraestructura cultural. En tots els casos, permeten fonamentar-hi la construcció de múltiples coneixements, concretats en futures línies de recerca en els camps de la filologia, el pensament o la literatura. Cada un d'aquests volums és una oportunitat d'aproximar-nos a Llull amb més possibilitats de solvència. A més, aquesta mena d'edicions prestigien internacionalment Ramon Llull i la filologia catalana en el seu conjunt. I també poden contribuir a fer possible que la divulgació de l'obra de Llull, sigui l'acadèmica o la bibliogràfica, es fonamenti sobre unes bases més rigoroses, i per tant estigui més ajustada a la realitat dels textos originaris. Per tot això té molt de sentit i és un deure de les institucions públiques donar suport a aquest tipus d'iniciatives. Engrandir la figura de Ramon Llull a tots els nivells ha de ser una estratègia perdurable de la cultura catalana. Tant a nivell intern –és el nostre equivalent als Dante, Shakespeare, Cervantes i Goethe–, amb l'objectiu d'incrementar l'autoestima i l'adhesió dels nostres conciutadans a la cultura del país; com a nivell extern, perquè Llull continua essent l'instrument més operatiu a l'hora de donar visibilitat internacional a la nostra cultura. I tot això és perfectament compatible amb la consideració de Llull com un objecte d'estudi científic de magnituds inexhauribles. O

també com un personatge cristianament exemplar que mereix, d'una vegada per totes, el reconeixement de la santedat.

La societat i les institucions culturals, públiques i privades, dels països de llengua catalana cometrien un greu error si pensassin que Llull a hores d'ara és tan sols una andròmina dels segles XIII-XIV per a consum d'erudits que no saben en quin món viuen. Els interessos col·lectius d'afirmació cultural i identitària, el respecte civilitzat a la tradició cultural, la pròpia i l'aliena, la importància objectiva de les aportacions literàries i científiques de Llull, la potencialitat del personatge com a peça central de l'imaginari col·lectiu dels països de llengua catalana, i la utilitat de la seva figura i obra per situar la cultura catalana en el mapa cultural del món, fan molt recomanable que el nom de Ramon Llull sigui invocat amb reiteració, a tot arreu i en totes les circumstàncies, i, alhora, que sigui tractat amb la consideració que mereixen aquells personatges que amb la seva vida i obra varen contribuir decisivament a la fundació d'una identitat cultural sòlida, la catalana, el desenvolupament històric de la qual, malgrat les múltiples adversitats històriques que ha hagut de patir, ha tengut vuit segles de continuïtat, i, en nombrosos períodes, autors i obres de gran excel·lència.

LES ARRELS CRISTIANES DE MALLORCA

UNA REFLEXIÓ DES DE LA HISTÒRIA PROJECTADA EN EL PRESENT

*per Pere Fullana i Puigserver.
Historiador i professor de la UIB*

Amb la mirada posada en el present

El nostre principal objectiu és parlar d'arrels, d'arrels cristianes i d'arrels cristianes a Mallorca, en clau històrica i en perspectiva de present. Vivim un temps caracteritzat per canvis culturals profunds, com a conseqüència de la revolució silenciosa que ha afectat intensament els àmbits de la religió i les seves manifestacions. Tanmateix, assistim al naixement d'un temps nou marcat, també, per la regeneració de la fe, pel sorgiment de models nous de viure i de percebre la fe. Precisament per això, cal reflexionar, aprofundir i cercar les fonts, les arrels, les essències, allò fonamental, allò que persisteix i dóna sentit i raó a la nostra fe i a la nostra manera d'entendre la religió en el món actual.

És clar que la nostra referència principal, també històricament, és la Paraula de Déu. La font és, indubtablement, l'experiència i la causa de Jesús de Natzaret. Això no obstant, aquesta no és la finalitat de la meua intervenció, sinó més aviat reflexionar sobre la comunitat cristiana a Mallorca en la història, és a dir, aquell grup de dones i homes que, inspirats per la Paraula, han consolidat una cultura religiosa concreta, particularment aquells components més intemporals d'aquesta cultura, aquells elements que n'han esdevingut els símbols, les icones i els punts de referència patrimonials, existencials i identitaris.

En aquest sentit, cal tornar sobre els elements de persistència, sobre allò que es manté més immutable en el context de mutació permanent. La pregunta sobre les arrels és la que es varen plantejar Jaume Vicens Vives, Joan Fuster i Josep Melià, durant els anys seixanta, per explicar Catalunya, València i les Illes Balears. Tots tres pensadors, per caracteritzar els seus respectius pobles, partien de la història, però hi incorporaven, sobretot, elements de caràcter antropològic, psicològic, cultural i geogràfic. Allò que ha configurat profundament la manera de ser i l'univers mental de cada poble no depèn exclusivament d'un sol factor, sinó més aviat de la transversalitat i la disposició, en el temps, de molts elements alhora. Allò més important no són els fets històrics aïllats, sinó la interiorització i la vivència profunda de la història. Allò que realment interessa és la història viscuda i purificada en l'alambí d'una col·lectivitat, i de la qual resten les essències i els components químicament més purs. Més enllà dels canvis i les grans transformacions, persisteixen components que han estat interioritzats de tal manera que es poden arribar a somatitzar i a reproduir en la genètica col·lectiva, fins a convertir-los en referents diferenciadors.

Se suposa, no obstant això, que allò més profund, essencial i no qüestionat, allò més immutable i les arrels, fins i tot, es regeneren. Entenem, doncs, per arrel aquell substrat que ha fet possible una religió modeladora i enquadradora de la personalitat d'un col·lectiu humà, al llarg de la història. És aquella sang que ha corregut per les venes d'un poble i que l'ha vivificat en períodes de llarga durada. En temps de bonança i en períodes de dificultat. Els sociòlegs, com ara Ignacio Sotelo per exemple, quan parlen d'arrels religioses es refereixen a tot allò que ha fet possible la continuïtat de la religió. Així, Ignacio Sotelo afirma: "Con la 'persistencia' se alude al hecho de que la religión, pese a los pronósticos de la modernidad ilustrada, no se haya eclipsado en la sociedad industrial desarrollada."¹ Malgrat la sequera provocada per la laïcitat i la secularització persisteixen components de caràcter religiós que impregnen de sentit la quotidianitat de les persones i de la ciutadania. En definitiva, per tant, assumim com a arrels aquells elements que fan possible la pervivència en el temps de determinats components de caràcter religiós.

Aquests ingredients arriben a formar part de les essències d'un poble, d'una nació, d'un Estat i d'un continent. Ho hem vist aquests temps en relació amb la polèmica sobre si la Constitució Europea havia o no de fer una referència explícita a la fe cristiana. Sobre aquesta qüestió, de fons, es produí durant els primers mesos de 2004 un debat seriós. Els dos grans corrents

(1) SOTELO, Ignacio, "La persistencia de la religión en el mundo moderno", a DÍAZ SALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F., *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid 1994, pàg. 40.

polítics europeus dominants coincidien que Europa, tal com s'entén avui, és una construcció fonamentada sobre els valors cristians, entesos, per uns, com a valors difusos i genèrics; mentre, els altres, n'observaven una presència més formal que s'havia d'explicitar fins i tot en l'articulat de la nova Constitució Europea.

En contraposició a les arrels situaríem tot allò que es considera producte social sacralitzat, és a dir, els elements de consum religiós dels quals fan ús fins i tot aquells que no es consideren creients en un sentit convencional. Allò que els sociòlegs anomenen la religió "blana" o "light" de simple consum. Aquesta religió evidentment és superficial i a penes no ens serveix per explicar allò que pretenem. Perquè, en el nostre cas, allò que ens interessa és trobar els elements que alimenten l'ésser dels cristians d'avui, sempre tenint ben present que hi ha trets que estan en els fonaments i sobre els quals s'ha construït la resta de valors. És obvi, que ens referim al paper considerable que realitzaren les esglésies cristianes a l'hora de nodrir la societat de referents intel·lectuals, ideològics i culturals, com ha apuntat l'historiador gironí Joaquim Maria Puigvert.² En aquesta direcció cal emmarcar el debat que persisteix a l'Estat espanyol sobre l'obligatorietat de l'assignatura de Religió cristiana a l'escola. El fet cultural a Espanya, en les seves diferents manifestacions, difícilment es pot entendre en la seva complexitat sense uns coneixements bàsics i elementals sobre el fet religiós, i molt concretament, això no és possible sense conèixer el paper de la religió cristiana en la seva història.

Convenim, així, que hi ha uns elements antropològics i culturals que esdevenen definidors per a qualsevol societat humana. Entre aquests trets, ens interessa apuntar vers aquells que estan amarats pel fet religiós. Si observem el paisatge urbà, a tall d'exemple, ens adonam que vivim en una societat clarament marcada per la fe cristiana, amb un domini absolut de simbologia religiosa (creus de terme, noms de carrers, temples, monuments, etc.). Són els símbols externs d'una societat sacralitzada, un model que en bona part ha caducat, s'ha transformat i ha donat pas a paisatges nous, seculars, amb una presència ara més aviat invisible de la religió. Malgrat aquesta invisibilitat, el cristianisme continuaria modelant aquelles cultures en les quals s'insereix, sense indentificar-se plenament amb cap de les quals, perquè el seu destí és coexistir amb totes les cultures. Això no obstant, hi ha cultures que, com la nostra, durant segles han rebut un influx rellevantíssim de caràcter religiós i difícilment es poden entendre al marge d'aquest component.

La fe, tanmateix, també és un fet heretat de generació en generació, un element que ha caracteritzat la nostra manera d'entendre'ns a nosaltres mateixos i d'explicar el món, que ha aportat elements essencials en la nostra ma-

(2) PUIGVERT, Joaquim Maria, *Església, territori i sociabilitat als segles XVII-XIX*, Eumo Editorial, Universitat de Vic 2001, pàg. 13.

nera de comprendre tot allò que ens envolta. No obstant això, són cristianes les nostre arrels? Són cristianes les arrels que alimenten les nostres accions, els nostres pensaments, reflexions i projectes? Aquests interrogants avancen respostes genèriques diverses que, fins i tot en el cas particular de Mallorca, on històricament la religió ha tingut un pes, marquen una tendència a la baixa del paper que els valors religiosos tenen en la vida quotidiana actual.

Amb el pas del temps, també ha canviat el punt de mira de l'historiador. Allò que no ha variat és la història, però sí i d'una forma evident i lògica, les inquietuds, les exigències i la sensibilitat col·lectiva. Només un exemple. Allò que es considerava com a més rellevant del passat –els elements de poder, les jerarquies socials, els elements més heroics i extraordinaris– ha cedit el seu lloc i protagonisme a les classes populars, a totes i cadascuna de les persones, fins i tot allò més insignificant és important i rellevant perquè tot és història, i la història en realitat és un magma solidificat amb partícules i matisos força diferents. Tradicionalment, la història era una mena de mirall, un punt de mira a imitar o a mimetitzar. Ara, en canvi, la història és un referent, un indicador de gran utilitat per a entendre la pèrdua de pes social de la religió i alhora valorar la importància de la religió en la societat, amb formes i dinàmiques noves. Ja no ens serveix la història com un referent de seguretat, que tenia en el passat, quan hom insistia en el seu caràcter dogmàtic, sòlid i inqüestionable. Fins a mitjan segle XX, per exemple, la cristiandat observava l'Edat Mitjana com una època daurada, el paradís perdut o el paradís que calia no perdre, tot mitificant aquell període com l'època d'esplendor de l'Església. Tanmateix, hem passat d'una religió viscuda de forma sociològica a entendre la fe com una opció personal emmarcada en un context comunitari. Per això, potser, vivim un temps que ens exigeix anar a l'essencial. En aquest sentit el nombre de creients, amb una experiència religiosa profunda, avui seria major que en el passat. Allò que hauria minvat, i no pocs creients dirien que per sort, és el poder de la institució eclesiàstica: la religió institucionalitzada hauria perdut força a canvi de guanyar-ne una experiència religiosa més depurada, com afirma el sociòleg Ignacio Sotelo.

Cada generació ha de plantar cara a una realitat i a una problemàtica nova i mira el passat en funció d'allò que ha de resoldre; allò a què ha de donar sentit; cerca llum per il·luminar un present opac i gris; cerca sal per condimentar una realitat insípida. El passat no es repeteix, però es reproduïxen errors per desconeixement del passat. El professor Joan Bada afirmava no fa gaire en un col·loqui a la Universitat de València que, durant la transició democràtica, havia aconsellat al cardenal Jubany que els bisbes fessin un curs d'història de les relacions Església-Estat espanyol durant el segle XIX, per no cometre els mateixos errors. El més important de tot plegat és el convenciment que cal anar més enllà de la superfície i aprofundir a partir dels problemes i la forma com es van cercant sortides i camins. La història sempre

és dialèctica, diàleg i consens permanent. El P. Congar, ja els anys cinquanta, ens alertava sobre aquesta mateixa dinàmica en el si de la comunitat cristiana en el seu llibre *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia*. L'Església està vivint de forma permanent processos carismàtics, períodes de rutinització i conjuntures de reforma, com ha destacat M. Hill.³

Tanmateix necessitam recórrer a la Història. Som un poble, amb una trajectòria específica, amb una tradició, amb uns elements caracteritzadors i configuradors. I molt probablement estariem d'acord que tots els pobles necessiten elements simbòlics de cohesió i tenen l'obligació de pensar històricament. Joan Francesc López Casasnoves afirmava que, quan pensam històricament, ens volem referir a allò que aquest coneixement significa com a senya d'identitat d'una col·lectivitat humana, que serveix per a definir-la en el present i per a orientar-la cap al futur.⁴ Pierre Vilar, el gran historiador hispanista, escrivia el 1957: "Si jo no cregués la ciència històrica capaç d'explicació i d'evocació davant de la dissort humana i de la grandesa humana, no passaria pas la meua vida enmig de xifres i protocols."

Som en la mesura que tenim un passat, una experiència viscuda, acumulada, interioritzada (conscient o inconscientment), una manera de ser racionalitzada, una identitat, una manera pròpia i diferent d'estar en el món. Som en la mesura que tenim la capacitat suficient de saber allò que volem, que tenim horitzons, fites i compromisos individuals i col·lectius. Som en la mesura que ens entenem a nosaltres mateixos com un col·lectiu que lluita amb valors compartits. El Concili Vaticà II, a través de la constitució dogmàtica sobre l'Església, ens recorda que som poble, comunitat, poble de Déu, homes i dones amb personalitat que miren el passat sense temor, sense complexos, capaços d'integrar allò de positiu i de negatiu que hi ha segons els cànons establerts de cada època. El cronista i erudit mallorquí Antoni Furió, el 1850, publicà *Martirologio para las islas Baleares y Pitiusas*. La seva principal finalitat era precisament posar de manifest la riquesa i la diversitat d'experiències i d'iniciatives que configuraven la història pròpia, amb el desig de servir-ne la memòria i de servir de punt de referència per als creients del seu temps. En realitat, Antoni Furió defensava que les Balears tenien el seu santoral propi i sostenia aquells fets i aquelles persones que considerava paradigmàtiques, exemplars i referents simbòlics per als balears. Sense adonar-se, probablement, compartia una forma moderna de fer història, en la qual l'historiador no és un cronista o un antiquari, amb més o menys habilitats per a restaurar allò antic. L'historiador avui s'entén més aviat com un humanista, un analista, un observador atent que amb una metodologia empírica descriu i explica la societat, incorporant a la seva anàlisi elements de llarga

(3) HILL, M., *Sociología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976.

(4) *Diari de Balears* 5 de novembre de 2004.

durada, que no es limiten als temps presents o a la tasca del sociòleg. L'historiador cerca la veritat, no amaga, no dissimula, no maquilla, no treballa per agradar, per complaure o per servir un producte de consum fet a mida.

El professor Francisco José Carmona, en el dintell del seu treball *Juventud e Iglesia en España. Una perspectiva histórica*, citava, ben intencionadament, Pierre Bourdieu: “Si mi discurso es decepcionante, incluso a veces deprimente, no es porque me divierta desanimar, todo lo contrario. Es porque el conocimiento de las realidades conduce al realismo y el sociólogo tiene que situarse constantemente en el doble papel de aguafiestas y de cómplice de la utopía.” L'historiador pot fer seves perfectament aquestes paraules. Perquè la utopia –és a dir el Regne de Déu– ha estat, al llarg de la història, allò que veritablement ha donat sentit i la brúixola dels cristians carismàtics. Des de la història allò que es constata és que la secularització que comporta la modernitat, en lloc de sepultar la religió, l'ha depurada, i ha netejat la idea de Déu d'elements culturals i de referents obsolets. Ho afirma, sense embuts, el professor Ignacio Sotelo, referint-se a la modernitat i les seves conseqüències purificadoras per a la religió: “La innovación fundamental que aporta la modernidad es la marginalización de la religión en un mundo pluralista... ¿acaso no es la marginalidad la situación originaria del cristianismo? ¿la marginalidad cultural –el mundo judío– y la marginalidad social –los pobres y los esclavos– fue algo más que un mero accidente histórico en los orígenes del cristianismo? ¿No existiría una relación esencial entre el cristianismo y marginalidad, en los distintos significados, sociales y culturales de este último concepto? ¿No se coloca ya en una posición marginal el que renuncia al poder, a los honores, a la riqueza, y proclama el amor como la forma de relación entre los humanos?”⁵

Fragments essencials del fet religiós a Mallorca

Allò que predomina, sobretot, quan observam el passat és el catolicisme posttridentí, contrareformista; una manifestació de la fe fonamentada en el ritual, en l'exteriorització, composta d'elements barrocs. No obstant això, per ventura val la pena anar més enllà d'una lectura simplificada de tot plegat i penetrar en la intimitat i les interioritats d'un poble que, a més de la seva vivència aparentment superficial de la fe, també ha generat profetes, fundadors, missioners, màrtirs i escriptors amb abundància, i ha llegat un patrimoni religiós d'una rellevància excepcional. Aquest és, pensam, el substrat i el terròs que ha fruitat vides i experiències singulars, que ha fonamentat una

(5) SOTELO, Ignacio, O.c., pàg. 49.

forma d'entendre globalment la vida i la fe sobre els fonaments simbòlics i sobre una herència que cada generació reinterpreta i adapta als temps nous.

Entre aquests components comptam en primer lloc amb **elements temporals** (manifestacions externes i rituals sagrats). No és el moment de repassar el riquíssim inventari de **festes populars** que tenen el seu fonament en elements religiosos i que els mantenen, sobretot des de l'Edat Mitjana fins a l'actualitat, i en alguns casos certament com a elements de continuïtat amb l'avior, amb indicis certs de cristianització de cultes i festivitats paganes de l'antiguitat. En aquest sentit la societat illenca està teixida, en bona part, amb fil que sosté colors de caràcter religiós. Un recorregut pel calendari festiu aporta el mapa conceptual d'un present que manté els símbols i actualitza el significat d'aquells components identitaris.

La festa, la concentració o el pelegrinatge, en forma de celebració, romeria o festivitat puntual, representa únicament el vessant visible d'una fe, d'unes conviccions, d'unes creences que vistes en conjunt ens permeten explicar i entendre la identitat. El calendari festiu, religiós i cívic, de cada municipi i la suma d'aquestes diades i expressions ens aporta una fotografia més o menys exhaustiva del tarannà del país.

Unit a les principals festivitats, cal recordar també la resta de components del calendari litúrgic, entès com el marc de referència, encara, de la roda del temps: Nadal i Pasqua, les romeries primaverals i les festes relacionades amb els santuaris, ermites i altres indrets reforcen aquesta idea. Les processons de Setmana Santa, sobretot, han esdevingut un dels components més controvertits d'aquest calendari. Sobre aquestes manifestacions hom pot formular tota casta de dubtes, relacionats amb el vessant cultural, tipisme, juntament amb altres productes de caràcter turístic, talment com si es tractàs d'un producte marcat pel casticisme. Una major identificació amb les festes pròpies, d'una forma especial les de cada lloc. Referents comuns que transcendissin el món localista... Aquestes festivitats, destinades a moure la col·lectivitat, potser no són equiparables a la celebració dels sagraments, ni a l'assistència a la missa dominical, però reflecteixen valors i fites que ajuden a dibuixar el mapa general. Damià Duran, l'antropòleg i estudiós mallorquí, ens ho ha recordat en les seves obres *Roda de folklore pagès* (1983) i *L'enginy de l'oci* (1994). En aquestes edicions s'estudia la profunditat i el particularisme de les celebracions a Mallorca, vistes des de la tradició i del significat simbòlic de la comunitat pagesa. Des d'aquest punt de vista, Mallorca manté un teixit festiu propi, amb un alt component de caràcter religiós, probablement diferent a la resta de les Illes i distint de la resta de regions de l'Estat. En realitat allò que posen de manifest és la forma particular que, històricament, ha tingut la societat mallorquina de viure i formalitzar la vivència de la fe.

En segon lloc, cal fer referència als **elements espacials** simbòlics i referents del sagrat. Per una banda cal reconèixer el pes que tenen llocs sa-

grats com els santuaris marians, la Sang, les ermites, les creus de terme, monestirs, convents, centres assistencials, monuments de personatges rellevants (Juníper Serra, Ramon Llull, Cardenal Despuig, etc.), les esglésies de repoblament, els temples parroquials o la Seu, per posar alguns exemples. L'exclusivitat de la simbologia catòlica no vol dir que no existeixin referents d'heterodòxia i components que fan memòria de la interreligiositat del passat i del present. Els elements laics encara tenen significats menors, com ara els monuments civils (la creu de la Batalla, el monument a Jaume III, les tombes dels reis de Mallorca, la plaça del Rosari...). El patrimoni religiós també té connotacions cíviques i una projecció social, en la mesura que reflecteixen l'esperit d'un temps en el qual aquests espais també complien una finalitat social, sobretot perquè escenificaven allò que eren els valors dominants. Els noms dels carrers i la memòria associada a la història i la cultura pròpia de les ciutats i els pobles, amb els seus personatges més rellevants i els fets que han quedat immortalitzats en plaques commemoratives, museus i centres d'interpretació. L'inventari de tots aquests elements simbòlics ens permet radiografiar els components invisibles d'una societat, molts dels quals arrelen en el passat. Seguint aquest fil, el professor Aranguren argumentava la necessitat de recuperar el rol cultural de cohesió de la religió: "Esta caída de las 'iglesias' como 'locus' de lo sagrado ¿anuncian en realidad la desaparición de toda la iglesia establecida? Al menos por el momento, no lo creo así. Hemos comentado la pérdida que han experimentado las iglesias de sus antiguas funciones como fuentes y agentes transmisores casi exclusivos de la cultura. Sin embargo, conservan un rol cultural menor aunque todavía importante en la vida cotidiana o semanal, como lugar de encuentro y de comunicación entre los miembros de un mismo sector de la sociedad, de una misma etnia o comunidad de origen. Esto significa que los hombres que viven en sociedad tienen necesidad absoluta de un mínimo de institucionalización en todos los órdenes de la vida, incluido el religioso."⁶

En tercer lloc, encara hi podem afegir els **elements devocionals i carismàtics**, ens referim a aquells personatges que culturalment, socialment i religiosament el país considera rellevants. La nostra comunitat compta amb un santoral més aviat reduït, i en alguns casos, beats sense reconeixement canònic i d'altres ja consolidats: Ramon Llull, Santa Catalina Thomàs, Sant Alonso Rodríguez, Beat Juníper Serra i Beata Francinaina Cirer. També hi ha un seguit de personatges en procés de beatificació, servents de Déu, com ara Miquel Maura, Sebastià Gili, Margalida Amengual, Francesca Alcover, Miquel Costa i Llobera, Sebastiana Lladó i Mare Alberta, entre d'altres. En aquest santoral hi predomina el referent femení, popular, pròxim, humils,

(6) ARANGUREN, J.L., "La religión hoy", a DIAZ SALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F., *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid 1994, pàg. 36-37.

sants i santes que provenen de les classes populars i pageses. És veritat que persisteixen en el santoral popular sants forans amb una gran petjada popular, com ara Sant Sebastià i Sant Antoni, sobretot. El registre d'aquests sants i santes es podria fer més extensiu i podríem recuperar diverses tradicions carismàtiques que han existit en l'Església mallorquina, testimonis i experiències que no sempre han estat prou reconeguts. Ens referim a Ramon Llull i el franciscanisme popular; les dones il·luminades i visionàries (segles XVI-XVIII); les beates consagrades a la costura i a l'ensenyament del catecisme. Miquel dels Sants Oliver, el 1901, es lamentava que el poble mallorquí fàcilment s'identificava amb una religió populista, emotiva i sensiblera, entre d'altres coses perquè era un poble supersticiós, amb una religiositat marcada pel seu component màgic i teatral. En aquest sentit retreia les grans celebracions populars i la devoció popular al voltant de la beatificació de Catalina Thomàs, el 1791. Aquest mateix poble, per altra banda, no alimentava cap component de caràcter sentimental envers la figura senyera de Ramon Llull, per altra banda el referent més universal de la nostra fe. Ha existit un cert consens que, en el cas de Mallorca, hi predominava una fe escassament racionalitzada i formada. La base de socialització i de formació era bàsicament el catecisme i la predicació, almenys fins el decenni de 1960. S'ha fet, fins i tot, una especial incidència en el dèficit de continguts religiosos de les classes populars. El component racional de la fe estava reservada als sectors dirigents, a la jerarquia, als sectors "durs" de la religió, mentre el poble es mantenia en una fe elemental i primària. La pobresa de continguts i la senzillesa amb què s'ha viscut majoritàriament la fe a casa nostra també és un testimoni de la profunditat de la vivència de la religió invisible, personal i privada..., a voltes, fins i tot en contraposició a una fe més aviat eclesiàstica i institucional. Aquest model ens serveix per a recuperar els elements teològics sensibles a la pobresa i les marginacions, al llarg de la història, per a fer memòria de tots aquells que feren de la seva vida un testimoni silenciós de fraternitat, solidaritat, convivència i diàleg.

Finalment també comptam amb un seguit d'**elements interreligiosos i interculturals**. Ens referim, d'inici, a Ramon Llull i a Anselm Turmeda, reflex del radicalisme de l'Edat Mitjana. El primer, compromès amb el diàleg i la confrontació teològica i filosòfica amb els musulmans; el segon, convertit a l'islam, des de Tunícia treballa en les relacions amb els cristians de la Mediterrània. Per altra banda, aquests personatges també ens remetent a les problemàtiques posteriors, com ara el corsarisme, la pirateria i les relacions tenses a la Mediterrània, que provocaren accions carismàtiques rellevants, com ara el sorgiment d'alguns ordes religiosos mendicants dedicats a rescatar ciutadans de les Illes que eren segrestats i portats al continent africà. La història de Mallorca està plena d'experiències d'aquesta mena, sobretot amb habitants de la perifèria de l'illa, víctima de la violència i de les incursions.

La comunitat cristiana de Mallorca, a més, necessita fer una reflexió profunda sobre el seu comportament amb la comunitat jueva i amb els conversos o xuetes, sobretot des del segle XVI fins al XIX. També en aquest terreny ens interessa recuperar les actituds més evangèliques i assumir que formam part d'un poble que històricament ha alimentat actituds d'intolerància respecte de les minories religioses existents.

Per altra banda, també hauríem de conèixer amb més exactitud la presència a Mallorca de comunitats evangelistes o metodistes, sobretot des del començament del segle XIX. En aquest sentit, el nostre passat no és precisament un exemple a imitar en relació amb la intolerància i el menyspreu que els catòlics manteníem en relació amb la llibertat de cultes i la presència de minories culturals. Amb la teologia pastoral del Concili Vaticà II, necessitam també, com a comunitat cristiana amb una història, recuperar un passat ric de matisos, ric de confrontació, però escassament exemplar pel que fa a actituds de diàleg.

De quina història estam parlant, doncs?

En primer lloc, d'aquella que recull la trajectòria i l'experiència del poble més senzill, les respostes creients que es mantingueren des de posicions llunyanes al poder. Una història que segueix el fil de les intuïcions i les vivències particulars i comunitàries de tots aquells que cercaren el bé. Hi ha consens, no tan sols ara, que a Mallorca hi ha hagut figures i iniciatives exemplars, tot i que no sempre han tingut el reconeixement de la institució eclesiàstica. La manca de reconeixement no necessàriament és el resultat d'enfrontaments o de dissidències. Potser, també, una conseqüència de la nostra manca d'autoestima. En realitat ens interessa la religió marginal al poder, l'experiència d'aquells que no han cercat el reconeixement, sinó la fidelitat amb l'Evangelí. En aquest sentit el professor Sotelo afirma: "En una coyuntura en la que la religión, desalojada de los salones principales, ha quedado arrumbada a los desvanes y sótanos de la sociedad, toma fuerza la tesis de que la experiencia religiosa, cuando no se ha negado a sí misma al identificarse con el poder, tiene siempre algo de marginal."⁷

En segon lloc, ens interessa sobretot la labor abnegada i secular de la paraula. És a dir, la tasca ingent de generacions i generacions entregades a ensenyar el catecisme, a educar cristianament, a ensenyar i a fer intel·ligible el missatge de Jesucrist. No tant l'experiència sempre cridanera de la predicació, sinó més aviat la d'aquells que no formaren part de la jerarquia, però sense els quals el clergat no hauria connectat mai amb les classes populars.

(7) SOTELO, Ignacio, O.c., pàg. 45.

En tercer, voldríem destacar el contacte i la proximitat als més pobres: el franciscanisme observant (Hospital General, la Pietat), els hospitals des de l'Edat Mitjana, el contacte amb els presos i els segrestats (els mercedaris i els trinitaris); el compromís eclesial de dones de classes populars que no podien accedir als monestirs de poder (les beguines); la tasca educativa femenina (Sor Isabel Cifre); l'accés de les dones humils als monestirs després de la reforma (Catalina Thomàs); la tasca ingent de milers de dones entregades a la qüestió social i educativa (les germanes de la Caritat, les Filles de la Misericòrdia, les Agustines de l'Empar, sobretot) amb la Inclusa, la Casa de Misericòrdia, i tantes experiències després de dones que treballen per les dones més necessitades; la tasca missionera de l'Església... Molt lentament els historiadors estan incorporant aquestes experiències entre els seus objectius d'estudi.

En quart, el cristianisme ha significat un pas en la instauració d'un regne de llibertat i de fraternitat. El prototip religiós tradicional posava el fonament de la vida en Déu i feia que totes les esferes de la vida desembocassin en la religió. Un dels documents de l'Arenal, de 1896, deia: "El tañido de la campana nunca oído en aquella salvaje naturaleza, debe anunciar todos los días, lo mismo la aparición de la aurora, que la de los vespertinos...". Quan la religió entra en escena és per ordenar-ho tot, per esdevenir el centre de la vida, el regulador, el batec de la vida d'un poble. Els pobles es desenvoluparen al voltant dels campanars, és menester no menysprear tot el que allò va significar de vertebració, de codificació de valors, de disciplina. Sense aquella experiència segurament avui seria impensable el paper cohesionador de les esglésies. "Hoy estamos expresamente de acuerdo –afirma el profesor Velasco–, en que en cuanto europeos, no podemos comprender seriamente los conceptos que determinan (honestidad, persona, libertad...) sin asimilar el pensamiento religioso judío-cristiano. Recorrer la historia europea es asumir que el espíritu teológico es, en cierto grado, la sangre que ha corrido en las venas del mundo europeo. Las concepciones políticas y morales de nuestra civilización son deducciones de la metafísica religiosa predominante: deducciones unas veces e imposiciones otras. Pues el factor religioso ha constituido un factor de freno o impulso para poder llevar a la práctica cualquier transformación."⁸ La religió a Europa ha inspirat valors, ha fet interioritzar virtuts personals i socials (la bondat, la justícia, la fraternitat). Des de Sant Benet, patró de la cultura fins a Sant Francesc el patró bo, tot plegat fins a arribar als sants i santes dels nostres dies, és a dir, aquells que continuen reproduint els valors essencials de l'Evangeli més transparent. Els sants, ara, són homes i dones bons, virtuosos, generosos, altruistes, creients, senzills..., no necessàriament

(8) VELASCO, Fernando, "La religión de la humanidad", a DÍAZ SALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F., *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid 1994, pàg. 57.

herois d'alta volada, entre d'altres coses perquè el temps present ha canviat la dinàmica i la perspectiva d'allò que es considera exemplar.

Vull acabar amb una cita del professor i condeixeble Rafael Díaz Salazar, un dels sociòlegs de la religió més prestigiosos de la universitat espanyola: “Pero si la religión –en sus diferentes formas– no es el ‘sol’, sí es la ‘luna’ con sus diversas fases. De un modo figurado podemos decir que la religión se ha vuelto más diosa que dios –en una acepción ciertamente no muy feminista–, es decir, no es el centro del poder, no es lo que coerciona y estructura todo, pero ilumina en la noche, alegra la fiesta, provoca el levantamiento de la mirada hacia un espacio inmenso, mantiene el interrogante y hasta la admiración sobre lo infinito y lo no conocido todavía. Los humanos miramos poco a la luna, pero nos servimos de ella, la necesitamos, y, cuando la contemplamos, adquirimos una nueva dimensión.”⁹ En aquest temps de transició socioreligiosa sorgeix un nou espai religiós poblat de fragments religiosos múltiples que necessiten reconstituir-se.

(9) DÍAZ SALAZAR, Rafael, “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente” a DÍAZ SALAZAR, R.; GINER, S.; VELASCO, F., *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid 1994, pàg. 109.

LA BÍBLIA: LLIBRE DE FE I LLIBRE DE CULTURA

VISIÓ PANORÀMICA DE LA INVESTIGACIÓ BÍBLICA ACTUAL

per Francesc Ramis Darder. UIB

La descripció i l'anàlisi de la situació en la qual es troben actualment els estudis bíblics és una tasca difícil; cal esmentar, però, que la investigació ha assolit un nivell i una profusió com no s'havien vist mai dins l'Església. L'objectiu del nostre estudi rau a oferir una panoràmica de la situació de les investigacions bíbliques en el marc temporal marcat per dues fites senyeres: la publicació del document de la Pontifícia Comissió Bíblica "La interpretació de la Bíblia en l'Església" (1993), i la convocatòria del "Sínode de la Paraula" per part de Benet XVI (2008).

1. El punt de partida. El document de la Pontifícia Comissió Bíblica: "La interpretació de la Bíblia en l'Església" (1993)

Tal com recalca la constitució dogmàtica *Dei Verbum*, l'estudi de la Sagrada Escriptura és l'ànima de tot el quefer de la teologia (DV 24). Recollint l'anhel de l'Església, la Pontifícia Comissió Bíblica publicà un document molt significatiu respecte a la naturalesa i fondària dels estudis bíblics: "La interpretació de la Bíblia en l'Església" (1993).¹

L'esmentat document comença al·ludint les grans fites amb què el Magisteri ha contemplat els estudis bíblics al llarg dels darrers temps: *Providentis-*

(1) Pontifícia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC (Madrid 1994).

simus Deus (Lleó XIII; 1893), *Divino Afflante Spiritu* (Pius XII; 1943), *Santa Mater Ecclesia* (1964), però sobretot fa referència a la Constitució Dogmàtica *Dei Verbum* emanada dels treballs del Concili Vaticà II (18 novembre 1965). L'objectiu del document rau a ponderar seriosament els diferents aspectes de la situació actual en referència a la interpretació bíblica; desitja posar esment a les crítiques i aspiracions que bateguen dins el cor dels investigadors; pretén valorar les possibilitats ofertes pels nous mètodes d'investigació. En definitiva, desitja precisar les orientacions que més bé responguin a la missió de l'exegesi dins l'àmbit de l'Església Catòlica.

El document assoleix l'objectiu esmentat desenvolupant quatre aspectes bàsics. Comença descrivint els diferents mètodes i apropaments que els investigadors actuals adopten per endinsar-se pels viaranyes de l'Esclatrat, alhora que fa una valoració dels avantatges i limitacions que presenten els diferents mètodes.² Seguidament aprofundeix en algunes qüestions hermenèutiques pròpies de la interpretació dels textos bíblics.³ Acte seguit es detura en la reflexió sobre les dimensions característiques de la interpretació catòlica de la Bíblia, i sobre la seva relació amb altres disciplines teològiques.⁴ Finalment considera, de la manera més acurada, els aspectes més significatius pels quals s'ha de distingir la interpretació de la Bíblia en la vida de l'Església.⁵

L'horitzó de comprensió que abasta el document es ample i profund; per la nostra part sols voldríem destacar-ne dos aspectes complementaris que fan referència a la situació actual i al desenvolupament en què es troben els estudis bíblics.

En primer lloc, deixar palès que l'ús del mètode historicocrític és indispensable per a l'estudi científic del sentit dels textos antics, estudi que es concreta, com remarca el document, en les investigacions bíbliques. El document emfasitza que la Sagrada Esclatrat, "la Paraula de Déu escrita en

(2) Mètode històric crític. Mètodes propis de l'anàlisi literària (anàlisi retòrica, narrativa, semiòtica). Apropaments basats en les dades de la Tradició (apropament canònic, la referència a les tradicions jueves d'interpretació, la història dels efectes del text). Apropament des de les ciències humanes (apropament sociològic, antropologia cultural, perspectiva psicològica i psicoanalítica). Apropaments contextuals (perspectiva pròpia de la teologia de l'alliberació, òptica pròpia del feminisme). Lectures fonamentalistes.

(3) Hermenèutiques filosòfiques. Sentits de la Esclatrat Inspirada (sentit literal, espiritual, ple).

(4) La Interpretació en el si de la Tradició Bíblica (relectures, relacions entre l'AT i el NT). La interpretació en el si de la Tradició de l'Església (formació del Cànon, exegesi patristica, paper dels diferents moments de l'Església pel que fa a la interpretació de l'Esclatrat). La tasca de l'exegeta (orientacions principals, investigació, ensenyament, publicacions). Relacions amb les altres disciplines teològiques (teologia i precomprensió dels textos bíblics, exegesi i teologia dogmàtica, exegesi i teologia moral, punts de vista diversos i interacció necessària).

(5) La necessària actualització (principis, mètodes, límits). Inculturació. Diversos àmbits de lectura de la Bíblia (litúrgia, *lectio divina*, el ministeri pastoral, moviment ecumènic).

llenguatge humà”, ha estat redactada per autors humans en totes les seves parts i en totes les seves fonts, per això conclou expressant de forma apodíctica que la justa comprensió de l’Escriptura no sols admet com a legítim l’ús del mètode historicocrític, sinó que la utilització de l’esmentat mètode esdevé indispensable per a l’estudi científic de l’Escriptura.

En segon terme, el text de la Pontificia Comissió Bíblica desautoritza de forma contundent la lectura fonamentalista de la Bíblia.⁶ La lectura fonamentalista es basa en el principi que la Bíblia ha de ser llegida i interpretada literalment en tots els seus detalls. Sota la menció de “la interpretació literal”, l’aproximació fonamentalista al·ludeix a la interpretació primària i literalista. Exclou qualsevol esforç dirigit a la comprensió de la Bíblia que tingui en compte el rerefons històric d’on brostaren els textos, igualment desconeix i refusa el desenvolupament que experimentà el tarannà literari i teològic del contingut de l’Escriptura. En definitiva, segons remarca el document, la perspectiva fonamentalista s’oposa a l’ús del mètode historicocrític i de tot altre mètode científic orientat cap a la comprensió de l’Escriptura.

Els dos aspectes que acabam d’esmentar situen acuradament la glòria que ateny a l’Església quan aprofundeix amb rigor l’estudi de la Sagrada Escriptura, però també adverteixen contra el perill i l’anorreament en què s’aboca la comunitat cristiana quan es precipita per la fondejada del fonamentalisme.⁷

2. Els estudis bíblics: Aproximació a l’estat de la qüestió

Com dèiem a la introducció, la profusió actual en què es desenvolupen els estudis bíblics fa difícil que puguem presentar-ne una panoràmica general ampla i precisa; així i tot volem indicar, dins el marc de les limitacions infranquejables, els vectors cap on s’orienten els estudis escripturístics.

2.1. La història d’Israel

El coneixement acurat de la història d’Israel constitueix el teixit sobre el qual es pot bastir la interpretació dels llibres bíblics. Només una bona síntesi de la història israelita i del Pròxim Orient Antic faran possible la comprensió més precisa dels textos amb l’aplicació acurada del mètode historicocrític.

Els estudiosos de la història i l’arqueologia d’Israel des de la perspectiva clàssica foren nombrosos. Voldríem destacar-ne tres. E. Wright escriví un manual d’arqueologia bíblica de molta vàlua (1955), J. Bright elaborà una famosa història d’Israel (1959), mentre R. de Vaux presentava el contingut

(6) Sobre el fonamentalisme bíblic: F. Fernández Ramos, *Fundamentalismo bíblico* (Bilbao 2008).

(7) Síntesi senzilla referida a la situació dels estudis bíblics: J.-L. Arín, “Som aquí ... o així m’ho sembla”, *Butlletí de l’Associació Bíblica de Catalunya* 72 (2001), 59-65.

d'una magna història d'Israel. La història de Bright analitzava els esdeveniments succeïts des de "l'edat de Pedra", com esmenta el mateix autor, fins a l'alba del primitiu judaisme orientat cap a l'adveniment del cristianisme. L'arqueologia de Wright abastava el marc que abraça la prehistòria d'Israel (l'època dels Gegants, com diu l'autor) fins al naixement de l'Església i les seves primeres passes. El treball de R. de Vaux⁸ ofería al lector una voluminosa història d'Israel revestida de nombroses dades arqueològiques i geogràfiques. Les tres obres, amples i sòlides, permetien inserir el contingut dels diversos llibres bíblics en el marc històric que els exegetes de llavors pensaven que eren els més adients.⁹

La solidesa de la construcció històrica i arqueològica que acabam d'esmentar començà a esmicolar-se quan aparegueren els treballs de diversos investigadors; la brevetat del nostre treball ens constreny a fixar-nos tan sols en un dels més significatius: J. van Seters.¹⁰ Com perceberen els nous investigadors la debilitat de les grans cosmovisions històriques bastides pels estudiosos que els precediren?

Posem-ne un exemple. Els autors clàssics sostenien que el rerefons més important de les històries patriarcals (Gn 12-50) fou redactat a l'època de David i Salomó (ca. segle IX aC). Ara bé, els nous investigadors pensaren que el contingut de Gn 12,1-4, que narra el pelegrinatge d'Abraham des de Mesopotàmia fins a Canaan, podria ser tal volta una metàfora del camí que emprengueren els deportats quan tornaren de l'exili. Un altre exemple: l'esplendor de la imensa riquesa del temple tal com la descriu Ex 25-28, podria haver estat redactada durant l'immediat postexili (a partir del 539 o 522 aC), tal com afirmaven els autors clàssics, quan el país estava sumit en la pobresa? No correspondria més tost a l'obra d'algun autor molt posterior al retorn de l'exili?

Lentament, comença a discernir-se rere el transfons històric que presenten els relats de l'Escltura una comprensió metafòrica dels esdeveniments. A mode d'exemple, podem destacar l'obra de Michaud que distingia en el rerefons de les històries patriarcals una metàfora dels esdeveniments polítics que tingueren lloc durant el regnat de Salomó. A mode d'il·lustració podem evocar com Michaud distingia en el fons de la teologia del relat d'Esau i Jacob (Gn 27,1-28,9) els successos durant les lluites que esclataren entre

(8) R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israel; Des origenes a l'instalation en Canan* (Paris 1970); el segon volum, *La période des Juges* (Paris 1973) fou elaborat, a partir de materials ja redactats, pels deixebles de R. de Vaux a causa de la mort del mestre.

(9) La confusió que actualment impera en el marc de la història d'Israel ha propiciat que ambdues obres fossin reeditades amb algunes actualitzacions i comentaris. J. Bright, *La Historia de Israel: Edición revisada y aumentada con introducción y apéndice de William P. Brown* (Bilbao 2003). E. Wright, *Arqueología Bíblica* (Madrid 2002).

(10) J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven 1983).

els diversos partits per assolir el tron de David: Salomó, el menor, aconseguí el tron en demèrit d'Adonies, el major; de la mateixa manera que Jacob, el germà menor, havia rebut la primogenitura de mans del seu pare, Isaac, en detriment dels drets que corresponien a Esaú, el germà major.¹¹

La percepció metafòrica de la història era molt interessant, però no resol·lia la gran pregunta: quin ha estat el camí que ha recorregut el poble d'Israel al llarg de la seva història? Fins i tot la qüestió abastà horitzons inquietants: realment, deien els comentaristes, podem conèixer la vertadera història d'Israel, si els textos bíblics es redueixen a metàfores redactades en èpoques molt posteriors?

L'intent de respondre la qüestió esmentada engendrà dues posicions entre els historiadors. Els anomenats "maximalistes" entenien que, en línies generals, es podia conèixer prou bé la història d'Israel, mentre que els "minimalistes" sostenien que tan sols es podien tenir per vàlides les dades de l'AT que fossin confirmades pels documents extrabíblics. A mode d'exemple cal esmentar que els "minimalistes" arribaren a negar la mateixa existència de David i Salomó, ja que, segons asseguraven, no hi havia cap informació extrabíblica que remetés a l'existència d'ambdós monarques.

Les disputes entre els "maximalistes" i els "minimalistes" serviren per a acreixar l'interès pels estudis històrics des de quatre vessants complementaris: el millor coneixement dels documents antics (Egipte, Mesopotàmia, Ugarit, Ebla, Mari, entre altres),¹² el rerefons cananeu que batega rere el desenvolupament històric d'Israel,¹³ l'arqueologia,¹⁴ i la història d'Israel pròpiament dita.¹⁵

(11) R. Michaud, *Los Patriarcas* (Estella 1991); *La historia de José* (Estella 1981), el segon volum situa la història de Josep (Gn 37-50) sobre el canemàs de dos comptes egipcis.

(12) F. Lara, *Código de Hamurabi* (Madrid 1986). W. von Soden, *Introducción al Orientalismo Antiguo* (Barcelona 1987). P. Mander – J. M. Durand, *Mitología y religión del Oriente Antiguo II/1: Semitas Occidentales: Ebla, Mari* (Barcelona 1995). D. Arnaud – F. Bron – G. del Olmo – J. Teixedor, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/2: Semitas Occidentales: Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes* (Barcelona 1995). J. Bottéro, *La epopeya de Gilgamesh* (Madrid 1998). F. Lara, *Poema de Gilgamesh* (Madrid 2005). Una bona traducció de textos extrabíblics: V. H. Matthews – D. C. Benjamin, *Paralelos del Antiguo Testamento* (Bilbao 2004).

(13) P. Xella, *Gli Antenati di Dio* (Verona 1982). G. del Olmo, *Interpretación de la mitología cananea* (València 1984). G. del Olmo, *La Religión Cananea según la liturgia de Ugarit* (Barcelona 1992). J. M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad* (Madrid 2001).

(14) A. Ben-Tor (ed.), *La Arqueología del Antiguo Israel* (Madrid 2004).

(15) J. A. Soggin, *Storia d'Israele* (Brescia 1984). G. Garbini, *Storia e ideología nell'Israele antico* (Brescia 1986). J. Gonzalez Echegaray, *El Creciente Fértil y la Biblia* (Estella 1991). I. Finkelstein – N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada* (Madrid 2003). M. Liverani, *Más allá de la Biblia: Historia Antigua de Israel* (Barcelona 2005).

Lentament els estudis històrics es varen anar decantant cap a l'època de l'exili amb una pregunta clau: seria a l'època de l'exili quan el poble hebreu, sumit en la desgràcia, escriví la seva història per tal de recuperar la confiança en la seva identitat religiosa i nacional? Des d'aquesta perspectiva, C. i F. Jullien analitzaren els avatars del poble hebreu desterrat a Babilònia.¹⁶ Barstard va desfer el mite del país buit (mite que sostenia que durant l'exili el territori de Judà havia quedat despoblat o com a molt habitat per camperols pobres i il·letrats), alhora que insistí en la importància de l'exili com a font privilegiada de l'experiència religiosa d'Israel.¹⁷ Albertz abordà la teologia que nasqué de l'exili.¹⁸ El recull emprès per Blenkinsopp i Lipschits abastà la situació dels jueus durant el període neobabilònic.¹⁹

Els treballs que acabam d'esmentar entengueren que el poble d'Israel escriví la seva història des de la perspectiva de l'exili. Ara bé, els investigadors no es limitaren a l'estudi teològic de la història, també anaren constatant la certesa d'alguns dels esdeveniments històrics. Encara que continuàs la incertesa sobre alguns esdeveniments claus, com és ara la rellevància històrica de l'Èxode,²⁰ demostraren la veracitat d'algunes qüestions que els "minimalistes" havien negat: com dèiem abans els minimalistes descartaven l'existència de David i Salomó perquè no trobaven evidències extrabíbliques que donassin fe de l'existència de la Casa de David. La posició minimalista quedà desfeta quan el 1994 a Tel Dan es descobriren dues làpides, incrustades a la murada, que parlaven de la Casa de David.²¹

A poc a poc, els historiadors i els teòlegs de la història anaren comprnent que l'estada dels deportats a Babilònia possibilità que el poble hebreu començàs a sintetitzar el contingut de la seva història sobre el canyís de dues percepcions diverses.

Per una banda, els deportats que envoltaren l'estament sacerdotal posaren l'accent sobre la comprensió babilònica de la història. Com sabem, els babilònics tenien una concepció teològica de la història molt peculiar: tot havia

(16) C. et F. Jullien, *La Bible en Exil* (Paris 1995).

(17) H. M. Barstad, *The Myth of the Empty Land* (Oslo 1996). H. M. Barstad, *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah* (Oslo 1997).

(18) R. Albertz, *Israel in Exile: The History and Literatura of the Sixth Century B.C.E.* (Atlanta 2003).

(19) O. Lipschits – J. Blenkinsopp, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake, Indiana 2003).

(20) Examen d'algunes qüestions cabdals de la història antiga d'Israel i del Pròxim Orient Antic en relació amb Israel: J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism: the roots of israelit monotheism* (Leuven 1997). S. Gitin – A. Mazar – E. Stern, *Mediterranean Peoples in Transition* (Jerusalem 1998). E. D. Oren (ed.), *The sea Peoples and Their World: A Reassessment* (Pennsylvania, Philadelphia, 2000).

(21) J. C. H. Laughlin, *La Arqueología y la Biblia* (Barcelona 2001) 144-160.

començat des “del cel”, hi havia un déu que havia creat el Món, i a partir d’aquest fet cabdal havien anat succeint-se els esdeveniments que marcaren la vida dels homes damunt la terra. Per altra banda, els exiliats reunits entorn de la cort de Jeconies i més tard de Zorobabel, adoptaren la cosmovisió històrica pròpia dels assiris. Com també recordam, la cosmovisió teològica dels assiris assolia un caire més terrenal respecte de la perspectiva dels babilònics: la història començava i es desenvolupava a “la terra”, tot havia començat amb el primer rei d’una dinastia i a partir d’aquest monarca, pensaven els assiris, s’havien anat desenvolupant tots els esdeveniments.

Els investigadors començaren a esbrinar que la síntesi d’ambdues cosmovisions de la història d’Israel, nascudes arran de l’exili, tan sols haurien pogut posar-se per escrit a l’època persa. D’aquí la importància que han assolit en els darrers temps els estudis referits a la història d’Israel durant el període persa.²² Al nostre parer, ens inclinam per l’opinió que sosté que la història d’Israel present a la Bíblia fou elaborada a les acaballes de l’època persa per una comunitat específica entre el poble jueu, l’anomenada “Resta d’Israel”. Més endavant el contingut de la història sorgida de la ploma de la comunitat de la Resta sofrí la reelaboració nascuda de la perspectiva històrica pròpia dels teòlegs apocalíptics.²³

2.2. El Pentateuc i els llibres Històrics

2.2.1. El Pentateuc

Durant molts anys els estudis sobre el Pentateuc van estar dominats per la famosa “Hipòtesi Documentària” nascuda de la intuïció de J. Wellhausen (1898). Cal esmentar que a l’època hi havia també altres autors que havien ofert diverses propostes sobre l’origen del Pentateuc: Wetter, Astruc, Geddes, Vater, Kelle, Ewald, de Wette. La proposta de Wellhausen s’imposà, entre altres coses, per la seva claredat expositiva i per la decisió de prescindir dels problemes que aquí i allà sorgien quan s’aplicava de forma acurada el contingut de la hipòtesi.²⁴

(22) Entre els mes significatius, cal mencionar: E.-M. Laperrousaz, *La Palestine a l’époque perse* (Paris 1994). B. Becking – M. C. A. Korpel (eds.), *Transformation of Religious Tradition in Exilic – Post-exilic times* (Leiden 1999). P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo* (Madrid 2004). O. Lipschits – M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Indiana, Winona Lake, 2006).

(23) Entre molts d’altres referim les obres de dos autors que han recollit, en més o menys mesura, la perspectiva teològica de la història d’Israel. Cl. Westermann, *Dios en el Antiguo Testamento: Esbozo de una teología bíblica* (Bilbao 1993). R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (Madrid 1999). J.-L. Ska, *Los enigmas del pasado: Historia de Israel y relato bíblico* (Estella 2003).

(24) Sobre l’estat de la qüestió entorn dels estudis del Pentateuc: Association catholique française pour l’étude de la Bible, *Le Pentateuc: Débats et Recherches* (Paris 1992). R. Rendtorff,

Wellhausen sostenia que l'Hexateuc (Gn-Jos) estava construït entrunyellant quatre fonts o documents de distintes èpoques: J (Jahvista) i E (Elohista), les mes antigues, que servrien de base per a la redacció del document JE (Jehovista), una composició literarioredaccional del segle VIII aC. Un altre document, D (Deuteronomi) correspondria a l'època de Josies (segle VII aC). L'autor parla de l'anomenada font P (Sacerdotal), que s'escriu a l'època postexiliar; cal recordar que Wellhausen també es referia a la font P anomenant-la Q en referència a les quatre aliances que presenta (Adam, Noè, Abraham i Moisès). Segons que sostenia l'investigador, el document JE s'entrunyellaria amb D i P a l'època postexiliar. Concloïa afirmant que la redacció del Pentateuc havia tingut lloc en el context de la reforma d'Esdras (finals del segle V aC).

No cal dir que la hipòtesi de Wellhausen ràpidament entrà en conflicte amb les opinions de nombrosos comentaristes. La raó era clara: no hi havia manera de saber amb seguretat quins eren els textos que calia atribuir a les diferents fonts: J, E, JE, D, P. Quan la teoria de Wellhausen s'aplicava als textos concrets, tan sols d'una forma molt genèrica es podia intuir a quina font pertanyien, i així i tot amb poques garanties de seguretat. La confrontació entorn de la hipòtesi documentària fou tan aferrissada que fins i tot arribà a posar en qüestió la utilitat del mètode historicocritic pel que fa a la investigació bíblica.

Els estudiosos actuals del Pentateuc no acaben de posar-se d'acord ni en la forma en què es redactà el Pentateuc ni en la fondària de les diverses teologies que conté.²⁵ Malgrat tot caldria fixar-nos en la hipòtesi de Blum, clara

Introducción al Antiguo Testamento (Lima 1994). R. N. Whybray, *El Pentateuco: Estudio metodológico* (Bilbao 1995). A. A. García Santos, *El Pentateuco: Historia y Sentido* (Salamanca 1998). J. Blenkinsopp, *El Pentateuco: Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella 1999). H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento* (Bilbao 1999). J. L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco: Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella 2001). Cal citar també el complement bibliogràfic dels anys 1977-2000 aportat per J. L. Sicre a: O. Eissfeldt, *Introducción al Antiguo Testamento* (Madrid 2000). T. B. Dozeman - K. Schmid (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuc in Recent European Interpretation* (Atlanta 2006).

(25) Oferim un elenc bibliogràfic perquè el lector pugui fer-se càrrec de la complexitat i dels diversos viaransys pels quals travessen les investigacions sobre el Pentateuc. J. C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (Göttingen 2000). R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (Wiesbaden 2003). B. S. Childs, *El Libro del Éxodo* (Estella 2003). G. N. Knoppers - B. M. Levinson (eds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake 2007). T. Römer - K. Schmid (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Enneateuque* (Leuven 2007). T. Römer (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers* (Leuven 2008).

en la presentació i que tal volta pugui arribar a assolir, d'una manera o d'una altra, un cert consens entre comentaristes.²⁶

Segons que sosté Blum, el Pentateuc és el resultat d'una elaboració literària feta a partir de tradicions més antigues. L'autor començà amb l'anàlisi acurada de Gn 12-50. Concloué que els capítols esmentats constitueixen una gran unitat conformada mitjançant un llarg procés de redacció que començà amb relats independents, després originà cercles narratius per desembocar finalment en dues grans composicions tardanes: una de tipus deuteronomí (KD), datada entorn del 530 aC, i l'altre de tipus sacerdotal (KP), postexiliar. Més endavant, el comentarista va estendre la investigació als textos narratius d'Èxode-Nombres. En opinió de l'autor, l'arc narratiu Èxode-Nombres està constituït per dues composicions tardanes, que recolliren i elaboraren tradicions més antigues: una "composició deuteronomíca" (KD), posterior al Deuteronomi, i una "composició sacerdotal" (KP).

La datació de KD correspondria a l'època de la primera generació del retorn de Babilònia. La temàtica de KP, gira entorn de les qüestions comunitàries, pressuposa també la presència de tradicions antigues i data de l'època persa. El Pentateuc és el resultat d'un compromís entre les dues tendències reflectides a KD i KP.²⁷

Evidentment, la hipòtesi de Blum no ha estat acceptada per tots, fins i tot el mateix autor ha manifestat posteriorment algunes reserves a la seva pròpia hipòtesi. Com hem pogut copsar, cal encara recórrer molt de camí per establir una hipòtesi de consens respecte de la teologia i la composició del Pentateuc; cal esperar l'arribada d'un nou paradigma que obri portes noves als estudis bíblics sobre el Pentateuc.²⁸

2.2.2. Els llibres històrics

La investigació sobre els llibres històrics ha experimentat un enorme desenvolupament. Queden molt llunyans els temps en què el contingut dels llibres històrics s'havia d'entendre literalment; tan sols els plantejaments fonamentalistes continuen aferrats avui en dia a la interpretació literal historicista.

Els estudiosos que emprenen el mètode historicocrític o altres mètodes per aproximar-se al contingut de l'Esriptura discernixen quatre tipus de tradicions històriques: Història Deuteronomista (Js; Jt; I-II Sa; I-II Re), His-

(26) E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (Neukirchen-Vluyn 1984). E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Berlin 1990).

(27) La hipòtesi de Blum està magníficament explicada i sintetitzada a: F. García López, *El Pentateuco* (Estella 2003), 50-52. No podem deixar d'esmentar els treballs de J. R. Marín sobre el Pentateuc.

(28) La idea de "nou paradigma" remet a: T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (Madrid 1981).

tòria Cronista (I-II Cr; encara que no tots els comentaristes hi estan d'acord, cal afegir-hi: Esd i Ne), Epopèia Macabea (I-II Ma; la canonicitat dels quals no és acceptada pels protestants), Històries Exemplars (Tb, Jdt, Est, Rt; cal dir que els bibliistes protestants no accepten el caire revelat de: Tb, Jd, i els fragments grecs d'Ester), Cinc Visions Historicoapocalíptiques de Daniel (Dn 2.7.8.9.10-12).

Les tradicions històriques han estat objecte de nombrosos estudis i comentaris acurats.²⁹ A tall del que acabam d'exposar, convé apreciar alguns matisos respecte de la percepció de les diverses tradicions.

El món protestant no admet la canonicitat ni de l'epopèia macabea ni dels llibres de Tobies i Judit ni tampoc dels fragments grecs d'Ester. Les edicions ecumèniques de la Bíblia han resolt la dificultat publicant els llibres deuterocanònics al final de l'AT; la BCI els edita després de la història cronista.

Convé precisar que tant l'epopèia macabea com els llibres de Tobies, Judit i els fragments grecs d'Ester, apareixen a la *Septuaginta*, evidentment en grec. La qüestió ens convida a apropar-nos a l'estat actual dels estudis sobre la LXX. L'autèntic valor de la *Septuaginta* quedà un poc eclipsat en temps passats pels estudis que en debatien la naturalesa inspirada. Els estudis de P. Benoit (*La Septante, est-elle inspirée?*) decantaren les investigacions cap a l'aspecte literari, fins que l'obra de D. Barthélemy (*L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*) mostrà la maduresa literària i teològica que assolí el text dins el marc de la diàspora alexandrina. Les investigacions de P. Benoit, P. Grelot, D. Barthélemy i R. Le Déaut, han subratllat el vertader procés doctrinal emprès per la *Septuaginta* i canonitzat després per l'autoritat del NT.

La investigació actual aprofundeix sobre l'origen i la conformació de la *Septuaginta* i analitza amb molta més cura el contingut de la *Carta d'Aristees*.³⁰ Els estudis de la LXX es basaven, en bona mesura, en l'edició crítica de Rahlfs,³¹ cal notar el progrés que va assolint l'edició de Göttingen dirigida a establir el text grec de forma més acurada.³² Actualment és l'edició més

(29) Citam tan sols els que puguin estar més a l'abast del lector. A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel* (Estella 1993). J. M. Sánchez Caro (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica* (Estella 2000). J. Vilchez, *Rut y Ester* (Estella 1998). J. Vilchez, *Tobías y Judit* (Estella 2000). J. L. Sicre, *Josué* (Estella 2002).

(30) Presentació, traducció i comentari: N. Fernández Marcos, "Carta de Aristees" a A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1982), 11-66.

(31) A. Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart 1935), I-II.

(32) *Septuaginta: Vetus Testamentum graece auctoritate Societatis Göttingensis editum* (Göttingen 1931 endavant) I-XVI. Fins el moment n'han aparegut catorze volums: Genesis, Exodum, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Esdras liber I, Esdras liber II, Esther, Judit, Tobit, Maccabeorum liber I, Maccabeorum liber II, Maccabeorum liber III, Psalmi cum odiis, Iob, Sapientia Salomonis, Duodecim prophetae, Isaías, Jeremias, Baruch, Treni, Epistula Jeremiae, Ezechiel, Susana, Daniel, Bel et Draco.

important del text grec de l'AT. Presenta el text grec, acompanyat dels textos de les diferents famílies o grups textuals, i de forma eclèctica aspira a reconstruir el text grec més pròxim al possible original. No podem deixar de mencionar el curs de la traducció francesa de la *Septuaginta* coneguda com a *Bible d'Alexandrie*, ni deixar tampoc de citar l'incipient progrés de la traducció espanyola.³³ Darrerament s'està investigant més a fons l'aportació de la *Vetus latina*³⁴ i de la *Peixita*,³⁵ que contenen lliçons sovint anteriors a les que figuren a la LXX.

En relació amb la història deuteronomista (Js; Jt; I-II Sa; I-II Re; relectura deuteronomista de Js), cal dir que tant el decurs de la seva redacció com el seu contingut teològic, són objecte d'un viu debat.

La postura clàssica elaborada per M. Noth sostenia que abans de l'exili no existien de manera independent cap dels llibres de la història deuteronomista, ni tampoc documents, a l'estil dels que integraven, segons l'opinió de Wellhausen, el Pentateuc (J; E; JE, D, P), que parlassin dels esdeveniments que començaren a l'època dels Jutges i acabassin amb la narració dels últims moments de la monarquia judaica (Js 1,1- 2Re 25,30). En opinió de Noth, tan sols existien petits fragments que un autor exílic utilitzà per compondre la història deuteronomista.

En definitiva, M. Noth assegurava que la història deuteronomista era el fruit del treball d'un sol autor, que redactà la seva obra en temps de l'exili a la província de Samaria, prop de Mispà i Betel, i no a Babilònia com pensaven altres comentaristes. La magna obra històrica començava amb una gran introducció, el llibre del Deuteronomi, que oferia la interpretació i valoració de la història: la fe en un sol Déu i l'acceptació d'un únic lloc de culte. Mes endavant, el Deuteronomi quedà separat del conjunt Josuè-Reis, però, segons que recalca Noth, la seva funció originària no era tancar els quatre primers llibres de la Bíblia (Gn-Nm), sinó obrir teològicament el contingut de la història deuteronomista. Des de la perspectiva de l'exili, quan Judà ho havia perdut tot (terra, temple, rei i llibertat), la ploma de l'autor de la histò-

(33) Els reculls bibliogràfics sobre la *Septuaginta* són diversos, en presentam un d'especialment significatiu: N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Madrid 1979).

(34) *Vetus latina: Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der erzabtei Beuron* (Freiburg i.B. 1949 en endavant). Fins el moment present n'han estat publicats 27 volums: Gn Sap, part del Sir, Is, Rm, 1Cor, Ef, Fil, Col, 1-2 Ts, 1-2 Tm, Tt, Flm, 1-2 Pt, 1-3 Gv, Ap. Elenc bibliogràfic: P.-M. Bogaert, "Bulletin de la Bible latine. VII. Première série. Deuxième série. Troisième série", *Rben* 105 (1995) 200-238; 196 (1996) 386-412; 108 (1998) 359-386.

(35) The Peshitta Institute (ed.), *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version* (Leiden 1972 endavant).

ria deuteronomista esdevingué taxativa: la desgràcia era la conseqüència del pecat del poble i tan sols calia esperar la duresa del càstig diví.³⁶

A partir de M. Noth, els estudiosos han aprofundit en l'anàlisi de la història deuteronomista des de dues perspectives: el coneixement dels fragments previs que utilitzà l'autor per compondre la història, i la unitat de l'obra i la seva finalitat. Molts comentaristes segueixen parlant dels fragments dels quals l'autor de la història deuteronomista es pogué valer per redactar el seu treball, encara que alguns d'ells en lloc de parlar de fragments, prefereixen parlar de documents. Respecte a la unitat i finalitat de l'obra cal destacar tres posicions en la investigació. En primer lloc, Cross i els seus deixebles admeten dues redaccions: una d'anterior al desterrament, durant el regnat de Josies (640-609 a.C.), i l'altra a l'exili de Babilònia.³⁷ W. Dietrich, A. Jepsen, R. Smend i T. Veijola, amb diversos matisos un de l'altre, defensen tres edicions de l'obra que han de ser exíliques o postexíliques.³⁸

Segons que opinava M. Noth, l'objectiu de la història deuteronomista se suportava en el fet de mostrar el just judici de Déu, que castiga els contínuos pecats del seu poble. Ràpidament, diversos autors començaren a criticar aquesta posició. Segons G. von Rad, la paraula de Déu no sols actua sobre el poble des de la perspectiva del càstig, com sostenia M. Noth, sinó des d'un doble horitzó: per una banda, la veu divina actua des de la Llei, jutjant i anihilant, per altra banda també intervé en forma de la bona nova que salva i confereix el perdó al poble pecador. Afirmà von Rad que el fil conductor de la història deuteronomista era positiu, positivitat expressada a 2Re 25,27-30, on apareix la rehabilitació del rei Jeconies a l'exili.³⁹

Entre els investigadors posteriors, cal mencionar-ne dos d'especialment rellevants: H. W. Wolf i F. M. Cross. Segons que sosté Wolf, l'objectiu últim de la història deuteronomista no rau en el fet d'infondre esperança al poble o en l'interès per destruir-lo (Rad, Noht), sinó en la crida a la conversió a fi que la vida del poble elegit torni a discórrer pels viarans de Déu.⁴⁰ Cross

(36) Síntesi pedagògica de l'evolució de les investigacions sobre la història deuteronomista: J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (Estella 1992). Obres especialitzades: M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hipòtesis: A Reassessment*, OBO 92 (Göttingen 1989), 3-23.

(37) Encara que F. M. Cross sigui el mestre, la posició apareix esposada amb més claredat, al nostre parer, a l'obra de dos deixebles: R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT Suppl. Ser. 18 (Sheffield 1981); R. E. Friedmann, *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*, HSM 22 (Chico 1981).

(38) Al-ludim a una sola de les obres: T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, AASF B/19 (Helsinki 1997).

(39) G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1975) 177-189.

(40) H. W. Wolf, "Das Kerygma des deuteronomistischen geschichtswerk", ZAW 73 (1961) 171-186.

discerneix dues edicions de la història deuteronomista. La primera, a l'època preexiliària, profunditza en temes que podem sintetitzar en dues frases significatives: "Aquest va ser el pecat del llinatge de Jeroboam. Per això va ser destruït i exterminat de damunt la terra" (1Re 13,34); "Concediré una tribu al teu fill, per consideració al meu servent David i a Jerusalem, la ciutat que jo he escollit" (1Re 11,13).

Com podem veure, la primera citació, corresponent a la primera edició, traspuja l'al·lusió a l'amenaça, formulada darrere el càstig contra la dinastia de Jeroboam, alhora que delata la veracitat del permanent socors del Senyor al seu poble expressat darrere la promesa a la casa de David. La segona referència, fruit de la segona redacció feta durant l'exili, està plena d'esperança. D'aquesta manera, segons l'opinió de Cross, la història deuteronomista presenta un rerefons marcat per l'esperança, que serà tenyida després pel desencís a l'època de l'exili.⁴¹

Actualment, com succeeix amb la resta de l'AT, la posició dels investigadors respecte a la història deuteronomista és molt lluny d'assolir un consens. Els estudis continuen desenvolupant-se amb la intenció de determinar les diferents etapes de la redacció i l'objectiu últim de l'obra. Les llums i les ombres dels estudis apareixen recollides per T. Römer.⁴² La posició de R. Albertz⁴³ sosté la redacció definitiva de la història dins el territori de Yehud després de l'exili babilònic. La intenció de la història deuteronomista, segons l'opinió d'Albertz, rau en el desig de conferir ànim al poble en l'època del desencís que succeí l'eufòria del retorn de l'exili, alhora que proposa al poble el camí que porta cap a la conversió. No podem deixar d'esmentar les aportacions de Jaume Reynés, del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, sobre la història d'Israel contemplada des de l'òptica del Tercer Món.

2.3. La literatura profètica

La situació actual per on transcorren els estudis referits als llibres profètics és complexa i diversa; per tal que el lector pugui fer-se'n una idea, exposarem la situació dels estudis referits a la profecia d'Isaïes.

Amb la intenció d'atorgar claredat als estudis isaïans es va celebrar el 1989 el Congrés de Lovaina, que abordà aspectes textuals, històrics, literaris i teològics del llibre. Des de la perspectiva literària es va estudiar l'obra en el seu conjunt (1-66), per després investir-ne cada una de les parts (1-39; 40-55, 56-66). Els resultats del Congrés permeten extreure les següents conclusions.

(41) Síntesi, J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (Estella 1992).

(42) T. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (Leuven 2000).

(43) R. Albertz, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (Atlanta 2003), 271-344.

a. El llibre d'Isaïes prové d'un llarg procés literari, però a l'hora d'identificar les fases de la història de la redacció no existeix acord entre els comentaristes (Bogaert, Hermisson, Kaiser, Rendtorff; Vermeylen).

b. El text d'Isaïes presenta un sentit global coherent, però quan se'n vol determinar l'estructura concreta, no hi ha consens entre els autors (Nobile, Jenkins, Talstra, Wieringen).

c. El llibre d'Isaïes ha experimentat un llarg procés de redacció, i a cada fase ha presentat una estructura determinada. Segons Rendtorff és necessari utilitzar conjuntament els mètodes sincrònics i diacrònics.

d. Els llibres de l'Antic Testament no es varen escriure de manera aïllada, sinó que ho varen fer en el conjunt d'una gran tradició que va cristal·litzar en obres concretes. Seria necessari comparar l'obra d'Isaïes amb Ben Sirà, l'escola Deuteronomista, Ezequiel, Zacaries, Salms, i altres llibres. Esdevé igualment necessària la confrontació dels fets històrics amb el seu reflex teològic a 1-66. Sembla convenient una valoració més gran de les traduccions d'Isaïes, especialment la Septuaginta i la Vetus Latina.

Els anys posteriors al Congrés han aportat nombrosos estudis, entre els quals cal destacar tres obres de conjunt editades per Melugin-Sweeney, Broyles-Evans, i Ruiten-Vervenne. Els autors analitzen la globalitat del llibre d'Isaïes, les seves tres seccions principals (1-39; 40-55; 56-66), i els temes més significatius: Càntics del Servent, Oracle de Cir, la Nova Jerusalem, fragments contra la idolatria i aspectes teològics, històrics i textuais.

Entre el congrés i el moment present els estudis sobre el llibre d'Isaïes s'han desplegat en cinc vessants principals. Estudis Sincrònics (Baltzer, Blenkinsopp, Breuggemann, Clifford, Childs, Gitay, Laato, Melugin). Estudis Diacrònics (Gosse, Oorschot, Rendtorff, Schoors, Tomasino, Vermeylen). Estudis Intertextuals (Bastiaens, Beentjes, Conrad, Dijkstra, Lust, Ruiten, Steck, Sweeney). Estudis Històrics. Els estudis de la literatura, l'arqueologia, la història, la geografia del període persa i de l'hel·lenístic han permès establir, amb més claredat, l'escenari en el qual va veure la llum el llibre d'Isaïes (Alberty, Barstad, Berquiss, Gonçalves, Laperrousaz, Lipschits). Estudis Textuals i Sintàctics (Flint, Gelstron, Korpel, Kooij, Kuntz, Moor, Porter, Ulrich, Tov).

En els darrers anys la investigació sobre el llibre d'Isaïes ha seguit les cinc línies descrites; però, en el fons, existeixen tres principis motors que regeixen l'estudi, motors que es poden extrapolar als altres llibres profètics.

a. Apareix reforçada la tendència a entendre el llibre d'Isaïes com a unitat de sentit (1-66), malgrat que hi destaquin tres unitats majors significatives (1-39; 40-55; 56-66).

b. Surten nous elements de discussió, especialment pel segon Isaïes. La proposta de redacció de 40-55 a Jerusalem. L'estudi del tema del Segon Èxode completat amb el seu significat referit a la Restauració d'Israel. El canvi de

perspectiva en relació amb la identitat de les coses primeres i les que succeiran després mencionades a 40-46. La revisió de la noció dels Càntics del Servent en el sentit que els va entendre B. Duham. La consideració de les sàtires contra la idolatria com a part integrant de 40-55. La valoració de les versions antigues i el text Qumran com a tradicions d'interpretació del llibre d'Isaïes. L'estudi de la forma final del llibre d'Isaïes, nascut a finals del període persa o a començaments del període hel·lenístic.

c. Destaca, especialment, la valoració del contingut metafòric del llibre d'Isaïes en relació amb la resta de l'Antic Testament, i l'apreciació de la importància de la intertextualitat en la redacció d'1-66.⁴⁴

2.4. Apunt sobre els llibres sapiencials

L'interès fonamental dels estudiosos del llibre de Ben Sirà va recaure fins l'any 1965 sobre la qüestió textual. El descobriment (1896) i el posterior estudi dels primers testimonis hebreus del Siràcida a la *guenizà* de la sinagoga del Caire, i posteriorment els treballs empresos entorn del rotlle breu trobat a Massada (1964), marcà el punt més àlgid dels estudis textuais referents al llibre de l'Eclesiàstic. Actualment les investigacions estan orientades cap a la qüestió més general d'establir les relacions entre el judaisme i l'hel·lenisme tal com apareixen a la literatura sapiencial. Les discussions dirigides a dirimir la importància entre la influència del judaisme i de l'hel·lenisme pel que fa als escrits sapiencials han deixat pas a l'evidència, cada cop més rellevant, del batec del judaisme hel·lenitzat en el si de la literatura sapiencial.⁴⁵

Molt sovint els estudiosos s'havien apropiat al Salteri considerant-lo, entre molts altres aspectes d'enorme vàlua, com una mena de cantoral nascut de les celebracions litúrgiques pròpies del Segon Temple. Els darrers temps són testimonis de la nova perspectiva amb què els investigadors contemplen el Salteri: en lloc de percebre'l com un conjunt de poemes amb pocs lligams literaris entre si, comencen a contemplar el llibre dels Salms com una obra teològica que conté cent cinquanta poemes entrelaçats entre si amb forts lligams literaris i teològics. En definitiva els autors s'endinsen en la contemplació del Salteri com un llibre que presenta un sentit global, d'aquesta manera queda

(44) La síntesi que exposam figura ampliada a: F. Ramis, *Isaías* (Madrid 2004) 27-30. F. Ramis, *Isaías 1-39* (Bilbao 2006). F. Ramis, Protoisaías, Déutero-Isaías, a J. L. Barriocanal (dir.), *Diccionario del Profetismo Bíblico* (Burgos 2008) 590-602; 202-214. Respecte de la literatura profètica cal emfasitzar l'obra de F. Raurell; com a botó de mostra: F. Raurell, *Profeta: El forjat per la Paraula* (Barcelona 1993).

(45) És de justícia destacar en el camp del Siràcida les investigacions de Núria Calduch, i l'estudi sobre el Qohelet per part de Maria Claustre Solé.

descartada l'antiga idea que contemplava el llibre dels Salms com un conjunt, en certa manera arbitrari, de poemes.⁴⁶

2.5. El Nou Testament i els orígens del cristianisme

La temàtica d'aquest paràgraf, com pot suposar el lector, és ampla i profunda. Tan sols volem oferir unes breus pinzellades de l'estat de la investigació dels diferents aspectes.

La bibliografia referent a la investigació orientada cap als escrits joànics permet copsar quatre grans etapes en les quals s'han desenvolupat els estudis. Al llarg dels anys 1900-1959 els autors enfocaren els estudis joànics en la línia de l'escola de la història de les religions. A partir de 1960 fins a 1969 podem afirmar que els estudiosos varen aprofundir en l'aspecte de la cristologia joànica. Entre els anys 1970-1979 la investigació es va endinsar per la ruta que volia esbrinar la identitat de la comunitat joànica. Durant els anys 1980-1989 els estudiosos varen aprofundir en el camp de la narratologia aplicada als textos joànics. Podríem dir que des de l'any 1990 ha aparegut una línia d'investigació sintètica en referència als quatre aspectes que acabam d'esmentar, línia presidida per l'esforç de presentar la teologia joànica al nivell de l'alta divulgació.⁴⁷ Cal destacar la implicació de Llorenç Tous, del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, en els estudis joànics.

El moment actual de la investigació en què es troben els estudis paulins pot apreciar-se en tota la seva profunditat a l'obra de Sánchez-Bosch.⁴⁸ L'esmentat comentarista reitera en els seus escrits que les discussions entre els punts fonamentals de la biografia paulina, l'apreciació de l'autenticitat d'algunes cartes i la percepció dels aspectes essencials de la teologia paulina, ha assolit un grau molt elevat de consens entre els comentaristes; consens, cal remarcar-ho, que no es dona, com hem pogut constatar al llarg d'aquest article, en altres camps de la investigació bíblica.

La investigació sobre el Jesús històric viu un moment d'especial efervescència. Metodològicament, cal remarcar la profusió d'estudis referits al medi

(46) En aquest sentit, cal destacar a casa nostra: I. M. Fossas - R. Ribera-Mariné, *El Salteri: Tres introduccions* (Barcelona 1996) 5-43. Cal remarcar també: H. Ragner, *Curs pràctic sobre els Salms* (Barcelona 1992).

(47) Entre les obres més significatives cal referir-se a: X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan: Jn 1-4* (1993), a partir de 1993 han anat publicant-se en castellà la resta de volums. La descripció precisa de l'estat de la investigació: J. O Tuñí - X. Alegre, *Escritos joánicos y Cartas católicas* (Estella 2000).

(48) J. Sánchez-Bosch, *Escritos paulinos. Manuales de Introducción al estudio de la Biblia* (Estella 1999).

sociològic i a l'abast de l'antropologia filosòfica que emfasitzen la situació sociocultural i teològica de Palestina durant el segle primer.⁴⁹

Ara bé, el més important rau a aturar-nos un moment per copsar l'estat actual de la investigació sobre la figura de Jesús. La proliferació d'obres és tan enorme que ens hem de conformar a referir-ne quatre, al nostre parer, d'especial vàlua. La magna obra de J. P. Meier constitueix un ample recull de les investigacions sobre el Jesús històric, calibrant de la forma més acurada les dades de la investigació recent.⁵⁰ La important obra d'A. Puig constitueix una vertadera cristologia, clara i profunda, que ha tingut un impacte enorme tant a nivell erudit com des de l'aspecte de l'alta divulgació.⁵¹ L'obra de J. A. Pagola representa un notable esforç d'investigació sobre la perspectiva històrica que envoltà Jesús i la seva predicació.⁵² No podem deixar d'esmentar el llibre sortit de les mans de Benet XVI, que constitueix una meditació profunda sobre la persona de Jesús.⁵³

Les dues darreres obres esmentades (Pagola, Benet XVI) han rebut des de l'òptica de diferents sectors una crítica, al nostre parer, injustificada. En la nostra opinió els detractors, sovint durs i parcials, han ignorat el plantejament hermenèutic de les dues obres. El llibre de Benet XVI no pretén descriure les condicions referides al Jesús històric, és una meditació sobre la persona de Jesús. L'obra de Pagola no apunta a l'horitzó meditatiu referit a la figura del Senyor, és un intent de precisar el marc històric en què es desenvolupa el ministeri de Jesús. La confusió de l'horitzó hermenèutic propicia amb massa freqüència percepcions esbiaixades dels plantejaments teològics.⁵⁴

A tall de les investigacions sobre el Jesús històric ha esclatat un esplet d'obres enfocades a la investigació dels orígens del cristianisme. Entre les quals, i com a exemple general, cal ressenyar els treballs de J. D. Crossan, obra tal volta massa extensa però dotada d'una informació enorme,⁵⁵ els

(49) A mode d'exemple, cal remarcar: B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella 1995). J. González Echegaray, *Los Hechos de los Apóstoles y el Mundo Romano* (Estella 2002).

(50) J. P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico* (Estella 1998); en anys successius han anat apareixent-ne altres quatre volums.

(51) A. Puig i Tàrrach, *Jesús de Natzaret* (Barcelona 2006).

(52) J. A. Pagola, *Jesús* (Madrid 2007).

(53) Benet XVI, *Jesús de Natzaret* (Barcelona 2007).

(54) No podem deixar d'esmentar la reedició d'algunes obres clàssiques sobre els orígens dels Evangelis o sobre els primers assaigs cristològics; a mode d'exemple: M. Dibelius, *La Historia de las formas evangélicas* (València 1984).

(55) J. D. Crossan, *El nacimiento del Cristianismo* (Santander 2002). Des d'una altra perspectiva: B. W. Longenecker, *Las Cartas de Pérgamo* (Salamanca 2004).

treballs de G. Theissen⁵⁶ i E. W. Stegemann.⁵⁷ Especialment remarcable, és l'obra magna de J. Rius-Camps sobre els Fets dels Apòstols; i, des d'una altra perspectiva, el seu estudi sobre l'origen i la redacció de l'evangeli de Marc.⁵⁸ Cal remarcar amb notable rellevància els treballs d'Agustí Borrell sobre els sinòptics, a la Facultat de Teologia de Catalunya, i de Teodor Suau i Gaspar Alemany al Centre d'Estudis Teològics de Mallorca.

Convé esmentar la importància de les investigacions arqueològiques que lentament van il·luminant l'espai històric i social del NT; en aquest aspecte és de justícia referir-nos als treballs de F. Díez Fernández sobre el Sant Sepulcre.⁵⁹ Els estudis sobre la literatura qumràmica⁶⁰ continuen el seu camí, que il·lumina diversos aspectes del període Intertestamentari i del NT, com també ho fan, encara que tinguin una entitat pròpia, les investigacions sobre el Judaisme.⁶¹

2.6. El caire pastoral, formatiu i espiritual dels estudis bíblics

El primer que cal notar és l'aparició de noves traduccions de la Bíblia i l'adaptació i millor adequació d'algunes de les existents tant pel que fa al llenguatge com a les notes i explicacions que acompanyen els textos sagrats. En l'àmbit castellà és imprescindible destacar la revisió de *La Biblia de Jerusalén*,⁶² el procés de revisió lingüística i adaptació de les notes de *La Biblia de la Casa de la Biblia*, i la seva corresponent incorporació a *La Biblia de Amèrica*; volem destacar també l'aparició de la denominada *Biblia de Navarra*.⁶³ Hem pogut veure fa molt poc i amb gran goig l'aparició de la *Biblia Interconfesional*, i esperam poder llegir d'aquí a poc temps la *Biblia de la Conferencia*

(56) G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios* (Salamanca 1997). G. Theissen - A. Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca 1999). G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos* (Salamanca 2002).

(57) E. W. - W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo* (Estella 2001).

(58) Respecte a les fonts dels Sinòptics cal esmentar: J. M. Robinson - P. Hoffmann - J. S. Kloppenborg, *El Documento Q* (Salamanca 2002).

(59) F. Díez Fernández, *El Calvario y la Cueva de Adán: el resultado de las últimas excavaciones en la basílica del Santo Sepulcro* (2004). En un altre aspecte cal destacar, del mateix autor: *Guía de Tierra Santa: Israel, Palestina, Siná y Jordania. Historia - Arqueología - Biblia* (Estella 2006). Des de la perspectiva de l'AT cal mencionar les excavacions de Fernández Tresguerres a Muqawa (Jordània) sobre el període Neolític.

(60) Cal subratllar: F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Valladolid 1992).

(61) Especialment rellevant es la *Biblioteca Midrashica*, dirigida per M. Pérez i publicada a Verbo Divino. Volem destacar l'aportació d'un enyorat company i bibliista: J. Ribera Florit, *El Targum de Isaías* (València 1988). D'enorme vàlua són els treballs d'Enric Cortés.

(62) *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y Aumentada* (Bilbao 2000).

(63) A mode de referència citam un dels cinc toms que la integren: *Sagrada Biblia. Antiguo Testamento: libros históricos* (Pamplona 2000). La Bíblia conté a peu de pàgina el text llatí de la *Neovulgata*.

Episcopal Española. Tal volta el projecte més ambiciós sigui la traducció de la Bíblia al castellà que un grup de biblistes, encapçalats per Carlos Junco, ha emprès en terres hispanoamericanes.

No cal emfasitzar l'enorme importància i el gran ressò que ha representat la traducció de la *Bíblia Catalana: traducció interconfessional*. Es de justícia ressenyar l'adaptació lingüística del text a les modalitats del Principat, de València, i de les diòcesis de Mallorca, Menorca i Eivissa; en aquest darrer cas no podem oblidar ni deixar d'agrair la tasca erudita i apassionada de Mn. Pere J. Llabrés i Martorell. En relació amb el procés de traducció i edició de la BCI cal remarcar dos aspectes molt significatius. Per una part, és el fruit madur del treball ecumènic (UR), i per l'altra cal subratllar, sobretot pel que fa a les diverses adaptacions a les modalitats de la parla, l'interès de l'Església per apropar la Paraula de Déu a tots els cristians i a tots els homes de bona voluntat (DV).

La BCI ha conegut tot tipus d'edicions: normal, de butxaca, en lletra grossa, edició de luxe, edicions específiques del NT, i, com no podia ser d'altra manera, figura en aquest moment a Internet. Hem d'esmentar, amb el més gran dels orgulls, l'edició del *Nou Testament: Grec, llatí, català* (Barcelona, 1995). L'edició de la BCI ha propiciat l'inici de la publicació de la que serà una de les obres magnes de la nostra llengua: el *Corpus Biblicum Catalaunicum* (P. Casanelles).

Les eines bàsiques per encarar l'estudi de la Bíblia han vist com afloraven una gran quantitat de publicacions en els camps més diversos: Concordances (Bíblia de Jerusalén), Sinopsis (J. Cervantes Gabarrón); en llengua catalana cal destacar l'aportació de D. Roure. Gramàtiques i vocabularis: Hebreu (E. Farfán, J. Vázquez, L. Alonso Schökel, Jüon-Muraoka, A. Niccaci); grec (M. Zerwich, A. García-Santos, I. Ricart); siriac (T. Muraoka, M. Pazzini, J. Ferrer); arameu (J. Ribera). Diccionaris teològics.⁶⁴ Entre les noves revistes de caire científic editades en català, hem de ressaltar la publicació de *Scripta Biblica*; i entre les publicacions de divulgació cal destacar el *Butlletí*, vinculat a l'Associació Bíblica de Catalunya (Maria Esperança Amill; J. Ferrer), i *Reseña Bíblica*, editada sota els auspicis de la Asociación Bíblica Española. La constant pervivència de les peregrinacions a Terra Santa (J. Magí, J. Aragonés) i la projecció pedagògica dels Museus Bíblics (Montserrat, Mallorca, Tarragona), constitueixen eines rellevants per a portar la Paraula a tots els qui amb cor assedegat cerquen el conhort del Senyor.

Els estudiosos de la Paraula han emprès, especialment en els darrers temps, l'esforç per apropar els resultats de la investigació a la formació del públic en general, però especialment enfocada a la formació dels agents de

(64) A mode d'exemple volem esmentar-ne un: J. L. Barriocanal (dir.), *Diccionario del Profetismo Bíblico* (Burgos 2008).

pastoral i als futurs pastors de l'Església. En aquest sentit, cal destacar, entre moltes altres aportacions, l'aparició dels deu volums en castellà dedicats a l'estudi de la Bíblia,⁶⁵ la continuada publicació dels *Cuadernos Bíblicos* de l'editorial Verbo Divino, que es posen a l'abast de lectors no especialitzats en la temàtica bíblica,⁶⁶ i l'aparició de la col·lecció de *Instrumentos para el estudio de la Biblia*, que la mateixa editorial, Verbo Divino, ofereix als estudiosos.⁶⁷

Els treballs de la Pontificia Comissió Bíblica han estat molt intensos durant aquests darrers anys. Dos documents especialment importants han sortit dels treballs de la Comissió. El primer, d'enorme repercussió en l'àmbit de la relació ecumènica entre catòlics i luterans: la comunicació conjunta sobre la teologia de la justificació. El segon aprofundeix i perfila el contingut de les relacions amb el poble jueu i la comunitat cristiana: *El poble jueu i les seves escriptures sagrades en la Bíblia cristiana*.

Com acabam de veure, el nou ressò dels estudis bíblics sobre els plantejaments teològics ha estat particularment intens, però el que ha marcat i marcarà en el futur l'empenta de la Bíblia dins el cor de l'Església serà el constant desenvolupament de la *Lectio Divina*.⁶⁸ La *Lectio Divina*, com és sabut, consisteix en un antic mètode de caire monàstic per a introduir-se en la Paraula i convertir-la en pregària i acció compromesa a favor del Regne de Déu.

Segurament hem de referir-nos de forma eminent al Cardenal Martini com un dels artífexs actuals de l'empenta de la *Lectio Divina*.⁶⁹ L'Associació

(65) Els volums apareixen sota el títol genèric de *Introducción al Estudio de la Biblia*. Són els següents: *La Biblia en su entorno; Biblia y Palabra de Dios; el Pentateuco; Historia, Narrativa, Apocalíptica; libros Proféticos; libros Sapienciales y otros escritos; Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles; Escritos Paulinos; Escritos Joánicos y Cartas Católicas; Literatura Judía Intertestamentaria; la Biblia en el Cristianismo antiguo*. Actualment un nou equip de redacció, vinculat a l'Asociación Bíblica Española, ha emprès la tasca d'elaborar uns nous manuals amb el nom de "Nuevos Manuales de Introducción al estudio de la Sagrada Escritura". Com a complement, també aparegué: R. Aguirre - A. Rodríguez (eds.), *La Investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX* (Estella 1996).

(66) Els *Cuadernos Bíblicos* constitueixen la traducció castellana de la prestigiosa col·lecció francesa publicada per *Les Éditions du Cerf*.

(67) Entre els nombrosos volums, és de justícia citar-ne un d'un biblista del nostre país: J. O'Callaghan, *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, (Estella 1999).

(68) Sobre la importància de la *Lectio Divina*: J. Martínez Pérez, "Despertar les llavors: llegir la Bíblia des de la vida. Experiències de lectura bíblica a Catalunya 1999-2008. Comunicació al Congrés de Granada sobre la Paraula de Déu", *Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya* 99 (2008) 35-43.

(69) L'aproximació de C. M. Martini a l'Esriptura des de l'òptica de la *Lectio Divina* és ampla; ens permetem citar-ne algunes obres especialment emblemàtiques: *El sueño de Jacob: Inicio de un itinerario espiritual* (València 1989); *David, pecador y creyente* (Santander 1989); *Habéis perseverado conmigo en mis pruebas: Meditaciones sobre Job* (València 1989); *Samuel: Profeta religioso y civil* (Santander 1991). Cal esmentar també les guies que han anat apareixent

Bíblica de Catalunya ha editat fins el present vuit carpetes amb materials per a la pràctica de la *Lectio Divina*, edició que ha tingut, cal remarcar-ho, una extraordinària acollida.⁷⁰ En llengua castellana disposam de vint volums dedicats als diversos llibres de la Bíblia o a temes específics de la metodologia i la teologia bíbliques.⁷¹

L'any passat establí dues fites senyeres per a l'aprofundiment de la investigació, la difusió, l'espiritualitat i la lectura de la Bíblia: la proclamació de l'any paulí (29 juny 2008 - 29 juny 2009), i la convocatòria del Sínode de bisbes sobre la Paraula de Déu en la vida i la missió de l'Església. Sens dubte ambdós esdeveniments cabdals han obert, encara més si cal, el cor dels cristians al so sempre nou i harmoniós de la Paraula del Senyor.

3. Conclusió

Al llarg d'aquest article hem volgut assenyalar, certament des d'una perspectiva parcial i genèrica, la situació actual dels estudis bíblics. Volem concloure subratllant els dos aspectes que, al nostre parer, marcaran el camí per on discorrerà la tasca de l'Església per difondre encara més l'amor per la Sagrada Escriptura. Per una part, veurem com s'eixampla encara més l'horitzó de l'estudi científic de l'Escriptura, en tots els camps de la investigació. Per altra part, apareixerà cada cop més clara la importància de la *Lectio Divina* pel que fa a l'espiritualitat i al compromís dels cristians en la transformació del món segons els criteris de l'Evangeli. De cada vegada es farà més cert l'adagi: conèixer l'Escriptura és conèixer el Senyor. El coneixement de la Paraula de Déu, celebrada sacramentalment en el cor de l'Església, obrirà de pinte en ample el cor de la humanitat a l'espera sempre atenta i sempre certa de l'arribada del Regne de Déu, la presència amorosa del Senyor entre nosaltres.

per propiciar la lectura espiritual de l'Escriptura; com a botó de mostra: A. Bonora, *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Qohélet* (Madrid 1994).

(70) A dia d'avui n'han aparegut les carpetes següents: Èxode, Isaïes, Mateu, Marc, Lluc, Joan, i Fets; la carpeta referent a l'Apocalipsi és d'imminent aparició.

(71) Pentateuc i llibres històrics, Profetes, Sapiencials, Mateu, Marc, Lluc, Joan, Fets I-II, Pau, Apocalipsi; un volum referit a la metodologia bíblica, i dos a temes específics: La Mare de Déu i l'any jubilar.

UNA COMUNITAT CRISTIANA A LA UNIVERSITAT?

APORTACIONS A UN DEBAT OBERT

per Nicolau Dols i Jaume Oliver. UIB

1. Introducció

Fa una trentena d'anys que, amb diversos noms, funcionament i desigual intensitat, hi ha una presència cristiana més o menys organitzada al si dels estudis universitaris ubicats a Palma, abans i després de la creació de la universitat pròpia d'aquesta comunitat autònoma l'any 1978. Serveis religiosos amb molt diverses característiques es poden trobar també a la pràctica totalitat de les universitats del món. I el Sínode Diocesà de Mallorca de l'any 1999 després de crear la Delegació de Pastoral Universitària, manifestava (2.3.20): "La Delegació de Pastoral Universitària, en el termini d'un any, elaborarà un projecte concret de pastoral universitària, integrant les instàncies que treballen en aquest àmbit i definint clarament els recursos que necessita." I també deia (4.2.9): "Ateses les circumstàncies i el creixement de la Universitat de les Illes Balears, i tenint en compte el seu paper de liderat social i els dels col·lectius que hi treballen, cal posar una atenció pastoral adequada en aquest àmbit de la nostra cultura institucional." És necessari analitzar quin ha estat el procés de desenvolupament real d'aquestes propostes i fins a quin punt l'Església de Mallorca (també la de Menorca i la d'Eivissa, ja que sempre han tingut alumnat universitari a Mallorca i darrerament a les respectives seues universitàries d'Alaior i d'Eivissa), ha estat conscient de la importància i transcendència de la seva actuació en relació amb la institució universitària, per tal de seguir i intensificar els camins encertats, identificar les mancances, i elaborar i aplicar adequadament plans i propostes coherents amb els nous temps i amb les característiques de la institució universitària.

2. Què és una comunitat cristiana

Partint de la consideració que les universitats són realitats prou importants i, al mateix temps, peculiars, dins el teixit institucional i social d'un país i que constitueixen el marc formatiu i professional de molts milers de persones, la major part en una franja d'edat que és considerada idònia per a uns aprenentatges a nivell superior, sembla adient la pregunta del títol: entre tot el conjunt humà que integra una universitat, és possible, lògic i, fins i tot, convenient que s'hi formi i s'hi consolidi una comunitat cristiana? I, en cas d'una resposta afirmativa, aquesta comunitat hauria de tenir alguns trets específics?

Anem per parts: què es considera una comunitat cristiana, quin perfil institucional i humà té la Universitat de les Illes Balears, quin perfil hi hauria de tenir una comunitat cristiana i quin és el context actual cultural, religiós i social que condiciona, en teoria i a la pràctica, qualsevol alternativa possible.

Seria fàcil arribar a un consens per definir què és una comunitat cristiana, encara que el concepte es pugui materialitzar en realitats que poden semblar molt diverses per motius culturals, socials, d'ètnia o de context històric. Una comunitat cristiana és integrada per un grup de persones que fan de Jesucrist Ressuscitat el referent fonamental de la seva vida i, en les circumstàncies concretes que els ha tocat viure, es proposen dur a la pràctica allò que en constitueix el missatge, contingut especialment als Evangelis, i que es podria sintetitzar en la possibilitat d'una nova relació amb Déu, a qui podem anomenar Pare, i amb la pràctica del nou manament de l'amor. Aquesta comunitat constitutivament ha de pregar, ha d'anunciar l'Evangelí, ha de celebrar la fe, especialment en l'Eucaristia, i ha de compartir els béns amb tots els germans. I tot això en comunió amb totes les comunitats cristianes del món. Els altres aspectes –si n'hi ha– són secundaris.

3. Com és la Universitat de les Illes Balears

En relació amb el conjunt humà que la integra, al voltant de vint mil persones, cal identificar els diversos col·lectius a partir dels quals pot arribar a constituir-se la comunitat cristiana.

Professorat i personal investigador (amb totes les categories i amb inclusió dels visitants), personal d'administració i serveis, alumnat d'estudis de grau i postgrau (inclosos els pertanyents a títols propis), alumnat de la Universitat Oberta de Majors (UOM), alumnat i participants en tots els cursos, serveis i activitats d'extensió universitària, tots distribuïts entre el campus de la carretera de Valldemossa, l'edifici Sa Riera de Palma, les seues universi-

tàries de Menorca i d'Eivissa-Formentera, més tot el personal i alumnat dels centres adscrits.

La procedència d'aquests col·lectius és molt variada: majoritàriament de les Illes Balears, de la resta de l'Estat espanyol, de països comunitaris i extracomunitaris, sobretot de Sud-amèrica, i, en menys proporció, de països asiàtics i africans. Cal tenir ben present el flux cada vegada més intens d'intercanvis i la implicació de la comunitat universitària en programes internacionals de docència, de recerca i de col·laboració al desenvolupament.

4. Quin perfil hauria de tenir la comunitat cristiana universitària

És evident que el punt de partida és el ja presentat: Jesucrist Ressuscitat com a referent i el seguiment del seu missatge com a programa. També és evident que hauria de tenir alguns trets específics. Efectivament, aquesta comunitat és el resultat d'un procés d'al·luvió: els seus membres provenen d'altres comunitats cristianes on han estat iniciats en la fe i en la pràctica cristiana. Ningú no ha rebut el baptisme ni la primera catequització a la universitat. A més, alguns d'aquests potencials membres de la comunitat cristiana universitària ho són de forma real, fins i tot amb una forta implicació, a les seves comunitats d'origen, però no en el context universitari.

Certament, la comunitat universitària constitueix un grup social i de relació ben peculiar. Pensem ara especialment en el campus de la carretera de Valldemossa. Milers de persones que acudeixen als seus centres o serveis, que tenen una relació amb una petita part d'aquesta comunitat en conjunt (és molt freqüent, tal vegada alarmant, el desconeixement mutu, fins i tot dins el mateix departament o centre), i que consideren que la seva presència i activitat es justifica únicament per motius de feina i d'activitat acadèmica: tasques docents, de recerca, de gestió i tecnicoadministratives i, en el cas de l'alumnat, per les tasques conduents a l'aprovació successiva d'assignatures i l'assoliment d'un títol.

Són sempre insuficients (tenint en compte el conjunt social global i els notables esforços del rectorat, deganats i departaments) els resultats de les nombroses activitats de relació, formatives, participatives, cíviques, culturals, artístiques o lúdiques en l'entorn universitari, malgrat que gran part dels membres d'aquest entorn siguin protagonistes o líders en aquests àmbits en ambients extrauniversitaris. Certament, la nostra comunitat universitària pateix una manca de cohesió social i cultural que condiciona qualsevol proposta de caràcter no acadèmic i no estrictament reglada (pensem, per exemple, en les grans dificultats que té l'associacionisme entre l'alumnat).

Entre aquestes possibilitats s'hi troba la possible consolidació d'una comunitat cristiana que, en primer lloc, hauria de tenir molt en compte aquesta característica d'al·luvió, de diversitat de procedències i de xarxa social feble del grup humà que la pot constituir i consolidar (per tant, ha d'esser plural, tolerant amb les diferències, molt participativa i amb vocació aglutinadora o, més ben dit, creadora de comunió).

En segon lloc, per la seva naturalesa la universitat és una institució cultural que situa la docència i la recerca al nivell més alt possible. Per tant, una possible comunitat cristiana a la universitat s'ha de diferenciar, en un aspecte secundari però tanmateix definidor, d'una comunitat cristiana a una parròquia, a un hospital, a una residència, a un centre d'acollida, a una barriada o a una empresa en un aprofundiment en els fonaments teològics i bíblics de la fe i de la praxi cristiana, i en l'aplicació al camp propi de les ciències religioses de la metodologia específica de la recerca en les ciències humanes, socials i experimentals (plantejament de noves hipòtesis, recollida d'informació, contrastació de dades, revisió de conceptes, experimentació, elaboració de conclusions i de noves propostes, etc.). Els mateixos papes Joan Pau II i Benet XVI s'han referit a les universitats com a "laboratoris de fe".

Certament, per molt diversos motius, la cultura i la formació religiosa durant les darreres dècades ha anat minvant vertiginosament entre la població en general fins a arribar a una situació d'analfabetisme funcional (què significa tal cosa o per què serveix) o real (què és) en matèria religiosa, i ha arribat en ocasions a situacions extremes que difícilment es tolerarien en altres àmbits de la cultura o de la ciència. El que resulta més escandalós, però, és que part de la població universitària hagi assolit nivells d'alta especialització en qualsevol àmbit científic i en matèria religiosa continuï amb els coneixements de la catequesi de primera comunió (que difícilment poden ajudar a superar una crisi de fe a un adult) o es mogui en la confusió, els tòpics i estereotips del carrer (divulgats amb molt d'èxit per bestsellers pseudoreligiosos i pseudocientífics).

Cal reconèixer, però, que la divulgació de les darreres (en termes de dècades) investigacions teològiques, bíbliques i morals fetes per especialistes ha estat molt reduïda, fins a tal punt que algunes d'aquestes interessants aportacions han quedat dins cercles molt tancats, i un universitari (o qualsevol creient que es faci preguntes sobre la seva fe) pot arribar a tenir greus dubtes o veure compromesa la seva fe per qüestions ja revisades o plantejades d'una altra forma fa molt de temps, sense, però, que això hagi arribat al seu coneixement.

Quan a una universitat la comunitat cristiana que hi és present organitza cursos, debats, conferències, promou publicacions, organitza biblioteques de temàtica religiosa o divulga aquestes investigacions i nous plantejaments teològics, bíblics o morals, es mou en un àmbit que li és tan propi com el de

l'organització de pregàries, celebracions eucarístiques o comunió dels béns materials, i potser més específic i tot, atès el fet que aquestes darreres activitats són pròpies necessàriament de qualsevol comunitat cristiana.

És obvi, com ja hem dit, que la comunitat universitària és integrada per persones que normalment han rebut la primera catequització en les seves comunitats d'origen. Això es podia afirmar amb més raó unes dècades abans, ara és perfectament possible arribar a la universitat sense cap iniciació a la fe cristiana (ens referim especialment a l'alumnat que comença els estudis; en el cas del professorat i del personal d'administració i serveis depèn de l'edat i molts d'altres factors), o, en qualsevol cas, es pot arribar a la universitat o esser-ne treballador permanent, havent deixat de banda qualsevol interès pel fet religiós o esser-hi indiferent o hostil. També seria possible –i, des del nostre punt de vista, desitjable– que el pas per la universitat o la professionalització en alguns dels seus àmbits professionals o laborals, constituís l'avinentesa per al lliure retrobament amb el fet religiós, culturalment o vivencialment, i per a l'assoliment d'un nivell de maduresa i adultesa en la fe –o en la descreença raonada– que deixàs enrere qualsevol infantilisme religiós o formes d'experiència religiosa dèbilment fonamentades. En aquest sentit, la comunitat cristiana universitària hauria de possibilitar espais d'una especial llibertat, de pluralisme, de debat, d'aprofundiment i d'obertura a nous plantejaments del fet religiós on tot això fos possible, i el cristianisme fos percebut com a intel·lectualment habitable.

Aquí caldria recordar, també, el pensament de Karl Rahner: “El cristià del futur serà místic o no serà”, interpretant que la comunitat cristiana universitària hauria d'incloure entre els seus objectius potenciar una experiència intensa de la vivència cristiana.

En tercer lloc, aquesta comunitat s'ha de distingir pel seu compromís real amb causes com les següents:

Primera. El coneixement de la realitat socioeconòmica del conjunt de les Illes Balears. Resulta imprescindible per conèixer qui és, on i com viu “el meu germà”, segons la punyent pregunta bíblica i la primera passa per a la implicació en la seva transformació en un entorn just i humà, en un espai acollidor i en una societat en convivència.

Segona. El coneixement i la implicació amb els problemes de la joventut: la formació, la salut, l'ocupació, l'habitatge, la qualitat de vida, la cultura, el benestar.

Tercera. L'estudi, l'anàlisi i la divulgació de la història i el patrimoni d'aquesta comunitat autònoma, amb un especial esment a l'estat actual i a les perspectives de futur.

Sense deixar encara el perfil de la comunitat cristiana de la universitat, és útil que reflexionem sobre els canvis actuals al si de universitat. La integració a l'Espai Europeu d'Ensenyament Superior no és només una font d'entrada d'estudiants i professors sovint passavolants i d'estada breu a la universitat, un factor que ens ha de fer enfocar, com farem immediatament, el necessari diàleg amb els altres credos; és l'entrada en una dinàmica incessant. La formació al llarg de tota la vida no pot ser només una necessitat industrial a la recerca dels operaris més eficients, sinó, sobretot, un dret dels ciutadans a accedir a la informació i a l'educació de la sensibilitat i la capacitat d'anàlisi. Per al cristià la formació continuada és un deure de perfeccionament de les eines que ens permeten una millor recerca de Déu i una detecció més fina del germà que ens necessita. És una obligació dels cristians que feim la universitat trobar ponts de col·laboració amb les institucions eclesials encarregades de la formació en la fe. I d'una manera més domèstica, ara és més necessari que mai oferir la fe i posar-nos a disposició del nouvingut.

5. El diàleg, més que una estratègia

A l'exhortació apostòlica *Evangelii nuntiandi* (1975) de Pau VI s'afirma que el diàleg és ja una forma d'evangelització. Per a una comunitat cristiana universitària una actitud profunda de diàleg constitueix una necessitat constitutiva, seria impensable i deixaria d'esser autèntica sense aquesta actitud. Remarquem dos àmbits de diàleg: diàleg interreligiós i diàleg amb la modernitat, la cultura i la ciència.

En aquest sentit, correspon als membres de la comunitat cristiana de la universitat una amplitud de mires gran, una comprensió enorme de la no-creença de l'altre, un treball permanent de diàleg amb altres objectes de credo i amb aquells qui reivindiquen el buit de l'esperit. La universitat, que per necessitat és generadora no sols de coneixement, sinó de maneres de conèixer, de tendències intel·lectuals, ha de ser el lloc on l'Església sencera conegui com evoluciona el pensament i quins són els nous reptes que la societat li posa per a la recepció d'un missatge que si és immutable de contingut, ha de trobar en la flexibilitat l'eficàcia de la transmissió. Una comunitat cristiana formada i activa al si de la universitat és un sensor de la manera com creix l'admirable diversitat de posicionaments humans davant el món. Vet aquí els dos sentits indispensables de la nostra missió.

En relació amb el diàleg interreligiós cal reconèixer que no es pot continuar ignorant (malgrat les valuoses passes fetes en aquest sentit) des del catolicisme en general i des d'una comunitat cristiana universitària en especial, no ja les esglésies cristianes de tradició oriental des del segle XI o les esglésies i formacions cristianes reformades des del segle XVI, sinó tampoc les altres re-

ligions monoteistes, Judaisme o Islam, tan properes a nosaltres, culturalment i religiosament, i les nascudes al llunyà Orient, com el Budisme, l'Hinduisme o el Sintoisme, o d'altres manifestacions religioses més modernes. La ignorància ha d'esser substituïda per l'acceptació, l'interès, l'estudi i la col·laboració, deixant de banda tot prejudici, i cal cercar en totes les petjades sinceres de pobles i cultures que han cercat Déu –l'Absolut–, li han posat un nom, han proposat camins de perfecció, han dissenyat ètiques i han elaborat guies per arribar a la fraternitat universal i a la comunió amb tota la natura. El diàleg interreligiós és en aquests moments un indicador d'avançar per bon camí. Únicament des d'aquesta perspectiva, s'entenen les paraules escrites damunt la tomba de Joan Mascaró i Fornés, savi mallorquí investigador de les tradicions místiques d'Orient i Occident i doctor honoris causa de la Universitat de les Illes Balears: "Venim de Déu, vivim en Déu, anam a Déu."

La nostra comunitat universitària de cada vegada més es converteix en més cosmopolita, en un microcosmos global –com ja ho és la societat balear–, i ben segur que juntament amb un major nombre de nacionalitats acull un major nombre de creients de diverses confessions religioses, encara que, tal vegada per manca d'un espai i clima adequat, no facin pública la seva fe.

No es pot oblidar un vessant d'aquest diàleg: el diàleg amb les diferents formes actuals d'ateisme. L'entorn universitari resulta privilegiat i amb molts recursos interdisciplinaris per poder-ho fer.

En relació amb el diàleg amb la modernitat, la cultura i la ciència, cal dir que es tracta més que d'un diàleg: es tracta d'un referent per comprovar la pròpia ubicació, talment en un efecte especular. Durant les darreres dècades, especialment, s'ha produït una explosió de canvis turbulents que han configurat un nou escenari. Ja no es pot plantejar cap proposta religiosa fora d'aquest escenari (lògicament, amb sentit crític, sense cap mitificació i amb el necessari discerniment de l'ambivalència que comporta). No es poden deixar de banda la democràcia, els drets humans, la llibertat, la igualtat, el feminisme, el pacifisme, l'ecologisme, les noves sensibilitats socials i de solidaritat (no s'havien vist mai tantes ONG ni tantes activitats de voluntariat com ara), l'interculturalisme, la globalització, la societat de la informació, la xarxa tecnològica... I des d'una perspectiva tendencial, no podem oblidar que som hereus de la secularització (des del segle XVIII), del nihilisme (des del segle XIX), de la postmodernitat (des del segle XX) i que vivim en una societat qualificada de líquida, que no s'aguanta damunt cap fonament sòlid i fiable i que no admet cap relat metafísic (molt menys religió) de caràcter general. I que estam en temps de laïcitat i no de cristiandat.

L'avanç de les ciències humanes i socials, i de forma especial de les ciències físiques i biològiques, ha possibilitat una descoberta de noves perspectives sobre la naturalesa, la història i la cultura humanes, el problema del mal, l'origen de l'univers i del món, l'origen, l'evolució i la fi de la vida, la cultura

tecnològica, etc., que ha revolucionat l'entorn en el qual s'havien formulat i consolidat gran part de les propostes religioses i morals tradicionals, fins i tot el mateix concepte de Déu. Davant la constatació que el temps actual no és un temps globalment cristià, és molt adient recordar l'afirmació d'Andrea Riccardi, fundador de la comunitat de Sant Egidi: "Un temps no cristià és molt bon temps per esser cristià."

Cal insistir, però, que tot diàleg s'ha de situar en el moment present, sense donar per bo un estat de la qüestió propi de dècades o segles anteriors, quan els plantejaments teològics, bíblics i morals, d'una part, i filosòfics, culturals o científics, de l'altra, encara havien de fer moltes passes fins a arribar a les formulacions actuals i, sobretot, havien d'estar acompanyats d'un clima i d'una voluntat d'entesa més que d'enfrontament i polèmica. Charles Darwin amb la teoria de l'evolució en podria esser un dels darrers exemples.

6. Algunes qüestions pràctiques

És evident que no podrà constituir-se una comunitat cristiana a la universitat sense un mínim d'estructura, recursos i organització. La lectura dels Fets dels Apòstols en podria constituir un manual ben autoritzat: persones que convoquen i acullen, llocs on poder trobar-se, recursos de tot tipus, activitats de celebració i d'ajut, relacions i amistats, missatges i viatges, complícitats, tot un entrunyellat en xarxa (com en diríem avui, encara que en un altre sentit) que era l'expressió de la comunió i de la voluntat de convertir en realitat el missatge de Jesús de Natzaret en entorns ben difícils i sovint hostils. En síntesi, la comunitat cristiana en creixement i servant la memòria dels anys i dels fets passats. Totes aquestes qüestions es poden resoldre de diferents maneres, únicament volem deixar-ne constància i remarcar alguns aspectes.

A) Cal integrar els universitaris que volen viure la seva fe al lloc de feina o formació.

B) Cal articular un sistema que permeti als cristians trobar referents de la seva fe dins el campus: la comunitat, la formació, la participació.

C) Les Esglésies de Mallorca, Menorca i Eivissa han de dedicar recursos humans i materials a aquesta tasca, per tal de garantir-ne l'existència i la continuïtat.

D) És necessari un bon pla de comunicació: com es pot rebre informació, com es poden fer arribar propostes i com s'hi pot participar.

E) Cada curs s'ha d'elaborar una planificació i s'ha de dur a terme una avaluació, amb la corresponent divulgació.

F) Ha de constituir una característica específica del seu funcionament l'esperit de col·laboració amb el major nombre possible d'associacions, grups

o entitats presents o no al campus universitari, que puguin coincidir amb alguns dels seus objectius i especialment amb els relacionats amb l'activisme social a favor dels necessitats. En aquest sentit, ha de cercar la major sinergia possible i un millor aprofitament de l'esforç.

7. Dos testimonis: Mons. Teodor Úbeda, bisbe de Mallorca (1973-2003) i Dr. Pere Lluís Font, catedràtic de Filosofia de la Universitat de Barcelona (2007)

Mons. Teodor Úbeda va pronunciar la conferència "Ser creients avui a la universitat", dia 23 d'octubre de 1993 a la sala de juntes de Cas Jai, al campus universitari. Es tracta d'un text pastoral, col·loquial i bellíssim, de set pàgines, molt estructurat, ple d'il·lusió i encoratjador, ben útil per al moment present i del qual val la pena reproduir alguns paràgrafs.

"Pens que un professor universitari del nostre moment històric, per exigències de la seva vocació, per les seves possibilitats i capacitats, pel seu rol cultural i social, hauria de viure la fe comptant amb aquestes sis perspectives:

1a. Creure en Déu, font de tot, creador en acte, origen i dinamitzador de tot bé i de tota vida.

Creure que no tot està fet, que el bé és possible i que està per fer, rebutjar tot fatalisme, voler positivament col·laborar en l'obra creadora i animadora del bé de Déu, créixer dia a dia en creativitat per fer un món més habitable per a tots, més just i més fratern, més com Déu vol.

La seva actitud hauria d'esser positiva, radicalment optimista i creativa en el món de la Universitat, on tot mira cap al futur, on tot es "repena" i es "recrea".

A la nostra Universitat tenim 13.000 alumnes [es referia a l'any 1993]. Són 13.000 projectes de futur que esperen orientació i empenta, inspiració i acompanyament dels seus professors.

El nostre món espera i necessita un nou ordre: personal, social, cultural, internacional.

Un professor universitari creient ha d'apostar perquè els seus alumnes intervenguin positivament en la construcció del nou ordre humà que necessitam. Per això ha de viure com a col·laborador privilegiat del Déu que crea, "en acte", constantment de la mà dels homes i de les dones de cada moment històric.

2a. Un professor avui a la Universitat ha de creure amb particular força en Déu Pare que ens vol a tots germans.

[...]

3a. Un professor universitari avui ha de creure en el Déu misteriós. Creure en Déu avui, a la Universitat, vol dir ser capaços de viure amb interrogants sense angoixes i de desvetlar sempre més i més interrogants, sense petulància.

Vol dir viure en pau amb els conflictes que comporta tota reflexió intel·lectual i tota experiència de fe. Viure en recerca, en camí, peregrinant, no en possessió de la veritat o de la seguretat marginadora dels altres.

Ben enfora de tot dogmatisme i en recerca de la veritat i del bé.

Per tant, oberts a donar raó de les pròpies certeses i dels propis dubtes i acollir els interrogants i les veritats dels altres.

4a. Creure en un Déu acompanyant, respectuós del procés de cada vida i donador de tot creixement.

[...]

5a. Creure en el Déu que parla, que es revela i a qui s'ha d'escoltar des del silenci.

[...]

6a. Creure en Déu avui a la Universitat significa descobrir el valor de la gratuïtat com a signe de la presència de Déu i "marca" d'identificació de tot el que condueix a Ell.

[...]

Deixau-me acabar, amics professors, dient-vos com a Bisbe vostre, que vos anim a viure, cada vegada més feelment i intensa la vostra fe, a mostrar-la, a convidar altres germans a aproximar-s'hi i rebre-la.

Més encara, en nom del Senyor Jesús, vos envii a ser testimonis i proclamadors de la vostra fe en aquest món apassionant i esperançador de la Universitat."

El Dr. Pere Lluís Font, catedràtic de Filosofia de la Universitat de Barcelona, pronuncià un parlament a l'inici de l'Eucaristia de fi de curs de la seva universitat dia 17 de maig de 2007. Entre d'altres coses, afirmà:

"Què ens demana avui la universitat als cristians? Primer, que hi siguem. I que siguem visibles. Perquè sense els cristians la universitat seria més fosca i, per tant, menys bona. No cal que ho portem escrit al front, que som cristians, però tampoc no ens n'hem d'amagar. Hi hem d'esser sense arrogància, per descomptat, però també sense complexos. Per tant, la primera part de la meva resposta és: la universitat ens demana que hi siguem amb naturalitat.

.....

La universitat avui ens demana que tinguem discurs (per dir-ho en llenguatge actual) [...]

I tenir discurs vol dir tenir idees clares sobre algunes qüestions bàsiques [...] És cabdal veure-hi clar. D'aprendre a veure-hi clar, abans se'n deia formació (tinc por que avui, per no tenir, no té ni nom).

Dit d'una altra manera, la universitat avui ens demana, als cristians, que siguem nosaltres mateixos i que sapiguem qui som (i que sapiguem expressar-ho quan escaigui perquè puguem esser un referent per a tothom).

Assenyalaré sis punts que considero essencials:

1r. Saber distingir entre l'essencial i l'accessori.

2n. Saber què creiem.

3r. Saber per què creiem.

És allò de la primera carta de Pere: hem d'estar preparats per donar raó de la nostra esperança. Hem de saber respondre a les velles i a les noves dificultats. I compte: no es tracta primàriament de saber donar resposta als altres, sinó de saber-nos donar resposta a nosaltres mateixos. La fe cristiana és raonable. Actualment, quan algú fa una afirmació no científica, se li sol perdonar la vida dient que és una afirmació de fe i donant a entendre que ja no hi ha res més a dir. Així, es relega tota la fe a les «tenebres exteriors» de la irracionalitat, on totes les fes valen igual, és a dir, on no n'hi ha cap que valgui res (intel·lectualment parlant). Doncs no: la religió cristiana és la religió del logos (del Logos), de la paraula (de la Paraula), de la raó. I la raó (no la raó científica, és clar, que és metafísicament i religiosament neutra) treballa, al capdavant, a favor de la fe cristiana.

4t. Comprendre que la fe cristiana és viable en el marc de la cultura moderna.

5è. En particular, comprendre bé la relació entre la fe i la ciència. Cal ser lleials amb la ciència (amb totes les ciències, incloses les biològiques i les humanes) i no regatejar-li competències en el seu camp. Però no s'ha de «prendre el nom de la ciència en va», volent presentar com a ciència allò que no ho és (aquesta és una temptació comuna a la fe i a l'ateisme). Cal tenir, doncs, una consciència epistemològica prou lúcida per distingir diversos plans: el científic i el religiós (i el filosòfic, que fa de mediador). Perquè ni l'activitat científica exhauereix tota l'activitat intel·lectual (el monisme epistemològic és entre ingenu i dogmàtic) ni la fe cristiana és refractària a la ciència.

6è. Admetre l'autonomia dels diversos àmbits de la cultura.

[...]

Aquests són alguns punts clau del que he anomenat tenir discurs. I no em digueu que faig un al·legat intel·lectualista: faig un al·legat contra la peresa intel·lectual i a favor de la intel·ligència (els cristians no hauríem d'oblidar que a vegades la intel·ligència és una obligació). Si, com he recordat, el cristianisme és la religió del Verb (logos, paraula), ha de valorar summament la raó. El fideisme és un mal servei a la fe. I l'experiencialisme acrític que ara es porta en alguns medis cristians no em sembla que sigui el bon camí.

Que ningú no interpreti, doncs, que predico un intel·lectualisme eixorc. Al contrari: la vida intel·lectual ha d'estar arrelada en la vida cristiana global. El testimoni cristià que la universitat (i el món) ens demana és el d'una opció humana de qualitat, d'una existència lliure i joiosa. A mi m'agrada de recordar allò de Ramon Llull (al començament del *Llibre de contemplació*): «Com hom se deu alegrar per ço com Déus és en ésser». Se'ns hauria de notar que ser cristià és la sort més gran que hem pogut tenir en aquest món. En tot cas, això és el que jo, amb més de quaranta anys d'universitat a l'esquena, em sembla que em veig amb cor de dir-vos.»

Ningú millor que Ramon Llull, tan present al campus universitari que dona nom a l'edifici de la Facultat de Filosofia i Lletres, amb les seves obres, amb el testimoni de la seva fe i de la seva vida intel·lectual, sempre oberta i compromesa, i referent exemplar per a tota la comunitat universitària i per a la comunitat cristiana a la universitat, per a concloure aquestes reflexions adreçades al col·loqui i a l'aprofundiment d'identitats i compromisos.