



REAL ACADEMIA DE DOCTORS

L'aventura del pensament teològic



Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari electe

Excm. Sr. Josep Gil i Ribas

Doctor en Teologia

A l'acte de la seva recepció, 28 de maig de 1996, i

discurs de contestació de l'acadèmic de número

Excm. Sr. David Jou i Mirabent

Doctor en Ciències Físiques

Barcelona

1996

Dr. Josep Gil i Ribas

L'aventura del pensament teològic

REAL ACADEMIA DE DOCTORS

-Publicacions-



Excm. Sr. President

Excms. i Il·lms. Senyors

Excms. Srs. Acadèmics

Senyores i Senyors

És per a mi un gran honor ocupar aquesta tribuna per llegir el discurs de promoció a acadèmic numerari de la Reial Acadèmia de Doctors.

Si haig de dir la veritat, mai no hauria ni pensat poder arribar a ser candidat d'aquesta Excma. Institució. En valorar positivament la suggerència a sol·licitar-ho, va influir-hi la convicció que la insistència a fer-ho obeïa al desig de poder comptar entre vostès amb un representant de la ciència teològica a la qual he dedicat a nivell d'investigació i de docència molts anys de la meva vida de prevere.

En qualsevol cas, agraeixo a la Comissió d'Admissió l' haver-me escollit i a la Junta de Govern, el declarar-me Acadèmic

electe. Ho agraeixo perquè es tracta d'un acte de benvolença, al qual voldria correspondre amb les meves aportacions personals, la primera de les quals és justament aquest mateix discurs que em dispo a llegir.

El tema que he triat crec que pot situar-se correctament en el context de la interdisciplinarietat, que és, al meu entendre, una de les raons de ser d'aquesta Reial Acadèmia. Espero no defraudar les expectatives legítimes dels il·lustres senyors acadèmics.

L'AVENTURA DEL PENSAMENT TEOLÒGIC

“D’uns quants anys ençà, es constata entre els estudiants, en tots els centres vius d’activitat teològica, una mena d’insatisfacció i fins i tot de repugnància enfront de la teologia especulativa. Això, en part, pot provenir del caràcter científic de la teologia. Cap ciència, en efecte, no s’escapa de les conseqüències del seu punt de vista reflexiu, que l’obliga a distanciar-se de la vida, distància indispensable per a comprendre la mateixa vida. Tota activitat científica ha de comptar amb aquesta dificultat i m’imagino que tots els qui es consagren a una ciència –si no és que hagin perdut tot contacte amb la vida– en certs moments han sentit ganes d’enviar els llibres al diable. És una reacció sana, perquè la reflexió sobre la vida, bé que brolli de la vida i estigui al seu servei, mai no és la vida mateixa. Fatalment, el teòleg que estudiï la pregària coneixerà un moment al llarg del dia en què es dirà que faria millor d’anar a pregar que no pas reflexionar sobre la pregària. Tanmateix, ambdues coses són necessàries perquè la pregària pugui aconseguir la seva plenitud.”

Això ho deia, l’any 1953, un gran teòleg del nostre temps, el pare dominic Eduard Schillebeeckx¹. És clar que, en analitzar les causes de l’esmentada insatisfacció, el teòleg holandès, a més de la general, és a dir, “el distanciament de la ciència en relació amb la vida”, ha fixat la seva atenció en una de més específica. S’ha adonat que, segons molts, la reflexió teològica –i també, si més no parcialment, la vida espiritual o religiosa– ja no manté la seva veritable finalitat original. Quina és aquesta finalitat?

És el que em proposo d’explicar en aquesta intervenció, comptant per endavant amb la benvolença dels meus il·lustres oïdors i lectors. Més que descriure l’objecte material de la reflexió teològica (la qual cosa em duria a una exposició detallada del

1. La conferència fou donada a la *Vlaams Werkgenootschap voor Theologie*, de Brussel·les, i es troba en el llibre del mateix autor, *Revelació i teologia*, Barcelona 1970, pp. 261-277.

Credo religiós i, en el nostre cas, del Credo cristià i de cadascun dels seus articles), voldria analitzar l'estructura formal de la teologia com a disciplina científica i, per tant i d'una manera especial, el mètode o mètodes que cal aplicar-hi.

Insatisfacció i malestar. Schillebeeckx en parla, en el context d'uns anys, els immediatament posteriors a la segona guerra mundial, quan, al plat fort de l'especulació teològica, tan poc nutritiu, s'afegien una mena de "postres existencials i afectives". És quan va prendre volada l'anomenada "teologia kerigmàtica" i fins i tot el projecte de Cullmann de la *Heilsgeschichte*, que no feien res més que acréixer la decepció; són els mateixos anys que varen veure aparèixer *A porta tancada* (1945) i la *Crítica de la raó dialèctica* (1960), de Sartre; *Sentit i sense sentit* (1948) i *Les aventures de la dialèctica* (1955), de Merleau-Ponty; i, encara, *El mite de Sísif* (1943) i *L'home rebel* (1951), de Camus.

D'aquest malestar n'havia parlat abans Sigmund Freud en relació amb la religió. Ho havia fet en *L'avenir d'una il·lusió* (1927) –on el qualificatiu d'"il·lusori" referit al religiós no és sinònim d'"error" o "falsedat"–, i ho va tornar a fer quan, en resposta a la crítica del seu amic Romain Rolland, va escriure *El malestar de la cultura* (1929), on, a més d'insistir en la idea anterior sobre la "funció" de la religió –explicació de l'"enigma del món" (Nietzsche) i consol ofert a l'home "desemparat"–, es refereix a l'"agressivitat salvatge" de l'home i a una de les seves fonts més negatives: la civilització.

Insatisfacció, doncs, i malestar, un malestar que, pel que sembla, ha donat lloc a aquesta ruptura de la modernitat, que hom anomena postmodernitat. Què ha passat? Segur que moltes coses, però és molt difícil no deixar-se sorprendre per la perplexitat, quan ens adonem que *de l'ésser ja no en queda res* (Vattimo); que, després d'haver foragitat tots els "mandarins" (tutors de la secularització i de l'emancipació), només resta el neoindividualisme i l'antiutopia! D'aquest "malestar", n'he parlat àmpliament en un altre lloc²; m'excuso de tornar-ho a fer.

2. De la «nosa» a la «nostàlgia» de Déu, Barcelona 1992, pp. 69-81

Malgrat tot, la teologia no vol renunciar a la qualificació científica: vol ser un camp particular de coneixement, sotmetre a estudi un objecte també particular i fer ús d'un mètode igualment particular, amb la qual cosa es creu amb l'obligació de donar compte de com es relaciona amb les altres formes de coneixement. És el que han fet, entre altres, Paul Tillich³, que presenta la teologia com a reflexió sobre allò que ens "ocupa últimament" (*ultimate concern*); o també Gottlieb Söhngen⁴ quan, després de recollir i refutar les objeccions provinents de la filosofia, de la ciència i àdhuc de la teologia kerigmàtica, defensa la legitimitat d'una "filosofia dels teòlegs" (una filosofia al servei de la teologia com a ciència de la fe) i l'*usus philosophicus* de la teologia (sempre, és clar, que es tracti d'un ús filosòfic adogmàtic!). I és el que afirma Schillebeeckx quan diu que "tot i estar fonamentada sobre la fe, la teologia formalment és una ciència i no un fet religiós"⁵.

Per tal de formalitzar el contingut d'aquesta intervenció, he preferit dividir la meua exposició en dues parts. En la primera, dins la línia d'una teologia fonamental, em referiré al problema o problemes de l'accés a Déu de la raó creient i les solucions que s'han formulat a aquests problemes; en la segona part, dins la línia d'una teologia sistemàtica, analitzaré l'estructura racional o raonable del pensament creient, tant en el vessant subjectiu com en l'objectiu. Espero, en qualsevol cas, no afeixugar més del compte les coses i, de retruc, la vostra atenció.

Primera part: el problema de l'accés a Déu

Venim de molt lluny⁶. D'interès, de simbiosi entre fe i religió, d'una banda, i pensament i raonament, d'una altra, sempre n'hi ha hagut. La idea d'una *theologia naturalis* és deguda, a l'Occi-

3. P. Tillich, *Teología sistemática I*, Salamanca 1981 (2.ª ed.), pp. 23-46.

4. G. Söhngen, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*, dins *Mysterium Salutis I/2*, pp. 995-1.067.

5. *O.c.*, p. 76.

6. Vegeu W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid 1982.

dent, a una de les obres més importants que ha produït el cristianisme: la *De civitate Dei*, de sant Agustí, on el bisbe d'Hipona pretén exposar la perfecta concordança de la doctrina cristiana d'un Déu únic, el cristià, amb les idees més profundes de la filosofia grega. Però, per tal d'entendre què és això de la "teologia natural", cal recórrer a les *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, de Terenci Varró (116-27 a.C.), on l'autor distingeix tres classes de teologia: la mítica (el món dels déus tal com és descrit pels poetes), la política (la religió oficial de l'Estat i les seves institucions) i la natural, que és l'àmbit on es mouen els filòsofs que s'interessen per la naturalesa del diví tal com es revela en la naturalesa de la realitat.

Ara bé, la paraula "teologia" és molt més vella que el concepte de teologia natural varronià. La teologia és una creació de l'esperit grec. La teologia és una actitud de l'esperit d'uns pensadors que atribueixen al *logos* l'accés a la divinitat. Per als grecs, Déu "esdevingué un problema"; i la "teologia" respon a aquest problema. Fou Plató el creador de la idea en introduir el mot en la seva *República*: el mot va sorgir del conflicte entre la tradició mítica i l'aproximació natural (racional) al problema de Déu. Des d'aleshores, el sistema filosòfic grec (a excepció de l'escèptica) culmina en una teologia; i ho dic així, perquè cal distingir en el sistema diverses teologies: la platònica, l'aristotèlica, l'epicúria, l'estoica, la neopitagòrica i la neoplatònica. D'entre totes elles, la que va assolir més representativitat fou la d'Aristòtil i la seva escola.

En parlar d'Aristòtil, voldria començar amb una observació. S'ha dit que, segons Aristòtil, la filosofia comença on acaba la teologia. I, en cert sentit, és així. En efecte, ho llegim en el llibre XII de la *Metafísica*, on després de desenvolupar la seva pròpia teoria del motor immòbil de l'univers i dels motors de les esferes fins a l'antiga concepció religiosa dels "déus celestes", Aristòtil qualifica de "teòlegs" els representants del pensament humà que treballaren amb categories mitològiques sobre la naturalesa i les activitats dels déus antropomòrfics. Això és cert. Però no ho és menys, de cert, que Aristòtil havia concebut la seva "filosofia pri-

mera" com una teologia; ho diu i ho repeteix en molts llocs, bàsicament en el capítol setè de l'esmentat llibre XII de la *Metafísica*⁷.

Deixem les coses en aquest punt; anar més enllà qui sap si no seria, en aquest cas, una impertinència. M'he referit al *logos* –i és contra el *logos* que s'ha alçat, com un sol home, la postmodernitat–; i sempre que es parla de teologia, si més no en els seus orígens, cal referir-se al *logos*. Jo mateix, en aquesta primera part, m'hi hauré de referir encara més. Ara bé, a més del *logos* hi ha l'*eros*, com a hipòstasi creadora del món. Hem de recórrer a la *Teogonia* d'Hesíode, que parla de l'*arkhé* des de la perspectiva del "caos" (que, per cert, mai no hauríem de definir com a "coses confusament barrejades"! i on aquest gran precursor de la filosofia qualifica l'*eros* com el primer dels déus que uneix totes les coses. Des del punt de vista hipostàtic, l'*eros* de la tradició presocràtica seria la versió grega –i mai no gosaria parlar d'identificació!– del *logos* hebreu, en quant paraula creadora (segons la narració mosaica de la creació). Grecs i hebreus són, en aquest punt (com en tants d'altres), diferents: per als primers, l'*eros* és la força primigènia intramundana i originària de totes les coses; per als segons, ho és el *logos*, en quant propietat o poder intel·lectual del Déu creador, extramundà, que dóna al món l'existència per obra del seu propi i personal "que es faci". Però no podem oblidar que, en la narració genesiàca, hi ha també l'Esperit, el *pneuma*, la *ruah*; i, en qualsevol cas, no tenim dret a posar tan lluny *eros* i *logos* que esdevinguin dues forces antagòniques: l'"eròtica" i la "lògica". Fer-ho, seria donar la raó, per exemple, a l'antimodernitat de Nietzsche. Però, com he dit abans, deixem-ho estar; deixem les coses en aquest punt.

1. La via veritatis de l'accés a Déu

Una exposició de caràcter històric ens obligaria a analitzar l'impacte de la civilització grega –l'*hel·lenisme*– en el cristianisme

7. Vegeu W. Jaeger, *Bases para una historia de su desarrollo intelectual*, Madrid 1946.

acabat de néixer. Altres ho han fet, i amb molta competència, encara que no sempre suficientment alliberats de prejudicis. Jo mateix m'he sentit seduït per aquesta qüestió i n'he tret les meves conclusions en el llibre abans citat. Em sembla que podem dir que, originàriament, el cristianisme fou un producte de la vida religiosa del judaisme tardà, com ho demostra, per exemple, la documentació de la Mar Morta, on és fàcil de detectar semblances notables entre la doctrina de Qumran i el missatge messiànic de Jesús de Natzaret. Però una de les grans diferències entre judaisme i cristianisme és l'esperit "ecumènic" del *kerygma* cristià (amb vocació de religió mundial) com a "religió de salvació"; i aquest fet –torno a dir-ho: històricament parlant– és degut a la immersió del cristianisme en l'*hel·lenisme*.

L'explicació i la justificació d'aquest fet hauria de començar per la constatació de l'ús de la llengua grega i dels gèneres literaris grecs en els escrits del Nou Testament i en la literatura postapostòlica. Els textos, canònics o apòcrifs, dels dos primers segles del cristianisme foren una alenada d'aire fresc en l'ambient tancat i enrarit de la literatura pagana; i quan la cultura grega se'n va adonar, ja era massa tard per a evitar-ho. Amb l'ús del grec van penetrar en el pensament cristià tot un seguit de conceptes, categories intel·lectuals, metàfores i altres formes de pensament, absents en els esquemes mentals i en l'horitzó del pensament de l'hebraisme; però també cal dir que l'èxit sorprenent de la missió cristiana és degut, si més no parcialment, al fet que els jueus, en temps de sant Pau, es trobaven ja hel·lenitzats i que els primers missioners es dirigiren bàsicament als grups hel·lenitzats del poble jueu (com ho demostra el llibre dels Fets dels Apòstols, sobretot a partir del capítol sisè).

Els cristians anaren adoptant les maneres literàries refinades de la tradició grega, s'instal·laren des del seu punt de vista en la discussió de la mitologia i de la filosofia gregues i usaren aquesta discussió per a fer adeptes⁸; i un dels moments culminants d'aquest encontre fou l'escena de l'Areòpag tal com figura en el

8. Vegeu **W. Jaeger**, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Mèxic D.F., 1965.

llibre dels Fets, capítol dissetè (i, en funció del que estem dient, és indiferent que l'escena sigui històrica o no). Però tampoc no podem oblidar els apologetes que, emprant els mateixos recursos, aprofitaren, d'una banda, el prestigi de la tradició hebrea (que capitalitzava l'única revelació vertadera) i, d'una altra, depuraren, manipularen i instrumentalitzaren la tradició grega (com ho demostra, entre altres, la posició presa per Basili de Cesarea).

Quan els intel·lectuals pagans s'adonaren de la presència d'aquesta "quinta columna" no pogueren fer gairebé bé res més que adoptar el model d'organització de l'església cristiana i el seu rerefons ideològic. Existiren tensions i moments d'intransigència d'uns i altres, com també exageracions eclèctiques gens recomanables per part d'alguns escriptors cristians, però, amb l'assimilació progressiva de la cultura grega, es va posar en marxa la bomba de rellotgeria que faria saltar a trossos el món antic.

M'he entretingut, no sé si excessivament, en aquesta primera pàgina de la història del pensament cristià, perquè és molt il·lustrativa del camí que seguirà majoritàriament la teologia cristiana, sobretot a partir del segle tercer. De testimonis d'aquesta "positiva" hel·lenització, n'hi ha molts, començant pel document literari extrabíblic més antic de la religió cristiana, la *Carta de Climent Romà als corintis* (de finals del segle I), passant pels apologetes del segle II (Justí, Ireneu) i pels alexandrins del segle III (Orígenes, Climent), fins a arribar a la gran síntesi del pensament grec i cristià que representen els grans Pares del segle IV, Basili de Cesarea, Gregori Naziancè i Gregori Nissè. Davant aquests testimonis, no és difícil d'interpretar l'actitud de refús i de condemna de Pau respecte a la "saviesa humana" (1Cor 1,17-3, 23) i dels *gnostikoi* (enfront dels *pistikoi*) com un recurs literari per a subratllar que l'essència del cristianisme és "saviesa de Déu en el misteri" (*Theou sophia en mysterio*), on la paraula grega *mysterion* es correspon al vernacle "secret" o "assumpte misteriós", però en el sentit de "voluntat salvífica amagada en les profunditats de Déu", que cap home no pot conèixer per si mateix i que el mateix Déu ens revela pel seu Esperit (1Cor 2,7-10).

Examinem, però, més de prop el pensament de l'Apòstol. Pau vol dir quelcom més⁹. Sens dubte que hi ha un saber sobre Déu, o millor sobre el diví, la divinitat o els déus, que és en *mythos* i *logos*, és a dir en poesia i en pensament humà, en paraules humanes mítiques i lògiques; és, segons l'Apòstol, el saber que cerquen els grecs, i del qual ell no vol ni parlar (1Cor 1,18-2,6). Aquest saber no és el propi d'un Déu que, per a poder-se revelar, ha d'estar amagat (com després subratllaran admirablement, i cadascú a la seva manera, sant Bonaventura i Luter); i només el *pneuma* i la *dynamis* (que sols és eficaç des de la creu) el descobriren. Els *mysteria in Deo abscondita*, del Vaticà I (DS 3.015), són objecte d'una saviesa que és *sophia* i no pas *epistème*.

Això és veritat. Però Pau afegeix: d'aquesta saviesa de Déu, misteriosa, aquella que és amagada, *en parlem* (1Cor 2,7). I "parlar-ne", naturalment "en" i "amb" sentit, vol dir que hi ha d'haver un llenguatge, certament analògic, que es pugui "afegir" a la revelació. La confrontació paulina entre el saber en el misteri i el saber humà ens situa davant el problema fonamental de la possibilitat d'una teologia com a saber de Déu pel camí de la ciència, d'una teologia científica, aquella que sant Bonaventura va anomenar amb encert *per additionem*, per l'afegitó de la raó científica a la veritat divina de la fe. Vet aquí, doncs, que la teologia, com a saber de Déu en el misteri i *pel camí de la ciència*, ha de ser i és una síntesi de dues antítesis.

La síntesi no és fàcil; i voldria veure'n una mostra, d'aquesta dificultat, en l'actitud més o menys dissimulada de girar-se d'esquena a l'aspecte pròpiament científic de la teologia, amb el perill de caure en un cert fideisme, amb una teologia "només del cor". Sé que aquesta actitud sovint procedeix del món de la ciència, on encara hi ha "cors" –i molts– que "volen creure". Però és una actitud que s'ha instal·lat també en el camp de la mateixa investigació teològica i ha provocat l'abans citada *teologia kerigmàtica*, i també l'anomenada "teologia apofàtica", molt pròxima als postulats de la "teologia de la mort de Déu".

9. Vegeu G. Söhngen, *a.c.*, pp. 995-998.

Tendències de diversos signes acompanyen aquesta mena de decepció davant l'aspecte pròpiament científic de la teologia; i voldria ajuntar la meua veu a la dels qui denuncien la desafecció per la reflexió sobre la fe, si més no, per tal de defensar les exigències del pensament humà, al qual mai no es pot barrar el pas en la investigació intel·lectual d'assumptes que, com el de la qüestió de Déu, el preocupen o l'haurien de preocupar.

Probablement, rere aquesta actitud, hi ha la influència del pensament existencial, el qual sembla haver marcat la nostra època pel que fa al menysteniment del pensament purament conceptual. Pel que fa a la teologia i als corrents teològics dels últims anys, marcats per l'interès per la història i per la fenomenologia, hi ha sens dubte la voluntat expressa de llençar per la borda l'especulació purament conceptual; però no és menys cert que aquesta tendència antiespeculativa llença sense discerniment, juntament amb les excrescències de la baixa escolàstica, tot el que la reflexió teològica ha adquirit de millor al llarg dels temps.

El problema no és nou¹⁰. Sant Agustí considerava la teologia més com a "saviesa" que com a "ciència", i ho feia emprant el concepte *neoplatònic* de coneixement, un concepte que considera la "ciència" com a coneixement terrenal i un graó ascètic vers l'autèntica mística de la "saviesa" com a coneixement d'allò que és espiritual i etern. Sant Agustí aplica aquestes categories a Crist: ell, com a home, és el nostre camí i la nostra ciència; com a Logos etern, és la nostra veritat i la nostra saviesa; i, en aquest sentit, va formular l'axioma: *Tendimus per scientiam ad sapientiam*. Segons Agustí, el saber (*scientia*) creient del fet salvífic de l'encarnació de Déu és el nostre camí vers aquella saviesa (*sapientia*) per la qual participem, àdhuc en aquest món, del coneixement (*intel·lectus*) místic de la veritat misteriosa que és Déu mateix. Així, la teologia de sant Agustí es *intellectus fidei*, per tal com és contemplació de la veritat de la fe pel camí del saber creient de la salvació.

10. Segueixo el text citat de G. Söhngen, pp. 1.056-1.060.

Mentre l'*intellectus fidei* d'Agustí s'inclina del costat de la contemplació mística (*visio*), la teologia escolàstica inicia la seva aventura del costat de l'aspecte racional i pròpiament científic de l'*intellectus fidei*. El gran iniciador de l'escolàstica, sant Anselm, cerca, com Agustí l'*intellectus fidei*, i la seva teologia és *fides quaerens intellectum*, com diu el subtítol del seu *Proslogion*. Però l'*intellectus fidei* significa aquí contemplació dels fonaments necessaris de la raó (*rationes necessariae*) del que nosaltres creiem i contemplem per la sola raó (*sola ratione*). Naturalment, aquesta presència radical de la nostra raó sols és possible mitjançant la fe (valorada com a pedagogia de la salvació), que purifica la nostra mirada espiritual i l'allibera de tota mena de foscor i d'inseguretat: *credo ut intelligam* (la qual cosa resulta més que evident en el plantejament de la famosa "prova ontològica" de l'existència de Déu).

Les coses van canviar substancialment en el segle XIII. Comencem per una dada significativa: Gregori IX, l'any 1228, condemnava solemnement els *philosophantes in Sacra Doctrina*. Qui són aquests *philosophantes*? De tots els esdeveniments del segle, el més important fou el "descobriment" d'Aristòtil o, millor dit, del conjunt dels seus escrits doctrinals, bàsicament els de metafísica i ètica, els conceptes dels quals suplantaren els de Plató, uns conceptes que esdevingueren el material o materials de la ciència o ciències (des de la física a la història natural). Però, mentre Plató, gràcies als Pares de l'Església, havia aconseguit una certa *venia docendi* en les escoles medievals, Aristòtil, el nou guia doctrinal encara no confirmat del nou ordre cristià, havia de restar a la "llista d'espera", per tal com trucava a les portes de les facultats universitàries revestit d'Averroes o d'Ibn Roshd. Els grans introductors d'Aristòtil, després de vèncer les resistències dels integristes de l'època, foren sant Albert el Gran i el millor dels seus deixebles, sant Tomàs d'Aquino.

La disputa fou extraordinàriament apassionant i té un cert valor de paradigma respecte a la situació que abans comentava¹¹.

11. Segueixo E. Schillebeeckx *o.c.*, pp. 263-264.

Quan, set segles després de la condemna de Gregori IX, l'encíclica de Pius XII, *Humani generis*, desautoritzava els teòlegs que pretenien desafeixugar la teologia de la seva dimensió conceptual, podria semblar, a primer cop d'ull, que l'Església es contra-deia o, almenys, que adoptava una actitud oportunista. No hi ha res d'això. No es tracta pròpiament d'una reacció de la teologia tradicional (antiespeculativa durant la primera meitat del segle XIII i especulativa en el passat immediat) contra la modernitat de la tendència d'Albert el Gran i de Tomàs d'Aquino, en l'Edat Mitjana, i contra la dels corrents existencialistes antiespeculatius, en l'època moderna. El problema està situat en un nivell més profund: aquestes reaccions mostren que qualsevol conceptualització en teologia no és per ella mateixa suspecta, però també que l'Església no n'aprova pas qualsevol forma. Hi ha una manera de conceptualitzar que racionalitza la fe i pretén de traduir el que és inexpressable en conceptes, però també hi ha un ús dels conceptes que deixa intacte el misteri, que intenta "situar-lo" precisament com a misteri de salvació i, per tant, assegura la irradiació del seu valor de vida. L'Església catòlica s'ha oposat sempre a qualsevol concepció "vitalista" de la dada dogmàtica, i el més valuós de la teologia de sant Tomàs potser és de fonamentar el valor de vida del dogma en el seu valor de veritat, reconeixent així la significació de la veritat per a la vida.

L'activitat teològica és per naturalesa plena de riscos. Pensar ho és sempre, d'arriscat, perquè el pensament, fins i tot el pensament matemàtic, posem per cas, mai no és neutral. Ara bé, el teòleg s'instal·la al cor mateix de la realitat revelada amb les tècniques del pensament humà; i no pot fer altrament. La teologia, efectivament, no és sinó la mateixa fe viscuda per un esperit que pensa, i aquest pensament mai no es detura. La consciència humana es desenvolupa sense parar; cada època li aporta un nou progrés. Quan en l'Edat Mitjana, per exemple, s'imposà la tendència a l'encarnació i s'introduí la *ratio* aristotèlica en la "sacra doctrina", sorgí, al mateix temps que una gran síntesi teològica (aspecte positiu), la idea que la integritat del pensament humà no podia ser assegurada més que per una religió pensada filosòficament: es va comprendre que era una força per

a la veritable religió de viure també a partir d'una filosofia autèntica. Les coses anaven així: puix que la religió ha de ser objecte de "pensament" (s'ha de poder pensar a si mateixa), cal una filosofia que sigui per al creient el principi sintètic que uneixi l'"obertura al món" amb l'"obertura a Déu". Sense filosofia, la teologia degeneraria ràpidament en fideisme i en il·luminisme i, a més, no podria realitzar una confrontació fructuosa amb la problemàtica del seu temps.

Nogensmenys, posant l'accent en l'ús de la filosofia, es corre un risc d'exageració: el d'oblidar el caràcter misteriós de les dades revelades, la seva resistència fonamental a la intel·ligibilitat. Actualment, al contrari, s'accentua el caràcter misteriós i el significat salvífic de la realitat revelada fins al punt de menysprear la necessitat de la *determinatio fidei*, és a dir, de la descripció precisa d'allò que el contingut de la fe permet de comprendre del misteri, amb el risc de fer del dogma una simple tautologia.

Pel que estem dient, és fàcil d'entendre el com i el perquè del camí gens planer de la veritat –la *via veritatis*– per a accedir a Déu; i, al mateix temps, hom pot adonar-se que els mètodes teològics no són quelcom plogut del cel, sinó, en el fons, un patrimoni que pertany a la humanitat i que, amb la mateixa humanitat, estan sotmesos a la dinàmica històrica.

Tornem, però, a sant Tomàs i a la seva síntesi teològica; analitzem el concepte aristotèlic de coneixement científic que l'Angèlic va aplicar a la teologia.

Com és sabut, el saber científic, segons Aristòtil, és l'evidència d'una realitat o d'una cosa, transmesa mitjançant conclusió o conseqüència; és, per tant, un saber o un conèixer mitjançant demostració. De ciències n'hi ha moltes; hi ha la ciència suprema, que no es fonamenta en cap altra (per tant, ciència fonamental o *prima philosophia* o també *sapientia*), i que presta a les altres ciències subordinades els principis suprems no demostrables en si mateixos i, per tant, actua de dues maneres: com a *intellectus principiorum* il·luminant i defensant (però no demostrant)

les certes primeres de qualsevol ciència (concepte metodològic de la saviesa); com a *scientia conclusionum* investigant i demostrant les causes primeres de qualsevol ésser (concepte ontològic-teològic de la saviesa).

D'aquest concepte de ciència se segueix el caràcter aporètic de la teologia com a ciència de la fe. L'aporia sona així: un dels elements de la ciència és l'evidència de la realitat; ara bé, la teologia s'ocupa de *mysteria stricte dicta*, és a dir, d'aquelles realitats estrictament misterioses que nosaltres creiem, per la paraula de Déu, però que no podem contemplar en la seva realitat fonamental (*SumTheol* I, q. 1, a. 1); aleshores sembla que la teologia com a ciència és impossible. El concepte mateix de "ciència de la fe" és una contradicció. I com resol sant Tomàs aquesta aporia?

Els misteris de la fe, els *articuli fidei*, per tal com no són demostrables ni immediatament evidents, no poden ser inclosos dins la ciència teològica com a objecte de demostració; però sí que hi poden ser inclosos com a fonaments o principis d'un saber evident per demostració, és a dir, com a pertanyents a una ciència superior, una ciència que, segons sant Tomàs (i en aquest punt va molt més enllà que Aristòtil), és la *scientia Dei et beatorum*, és a dir, el saber propi de Déu i dels benaurats. Aquests veuen el que nosaltres creiem. Per tant, la teologia és possible com a ciència, i concretament com a ciència subordinada (*scientia subalterna*), diu la *SumTheol* I, q. 1, a. 2. Atès que els articles de la fe poden ser fonament i principi de la ciència, d'aquests articles es poden deduir nous coneixements. I encara que la teologia, per ser ciència subordinada, no té *intellectus principiorum*, sí que té *apparentia conclusionum*, és a dir, l'evidència de les proposicions que poden obtenir-se partint dels principis de la fe com a principis. Segons la *SumTheol* I, q. 1, a. 8, aquestes *conclusiones theologicae* formen, per tant, l'objecte del saber evident per demostració i, en conseqüència, també l'objecte formal de la ciència de la fe.

Resumint, doncs, direm que el concepte de teologia de sant Tomàs pot determinar-se dient que la teologia és ciència de la fe,

és a dir, ciència que parteix de la fe. És un saber extret dels articles de la fe com a principis de demostració revelats, admesos com a pressupòsits pel creient, que permeten d'arribar a l'evidència per mitjà de conclusions. La teologia és, segons el concepte de sant Tomàs, *teologia de conclusions*.

Hi ha una expressió artística d'aquest concepte de teologia en el quadre famós de Rafael, que fa referència a la filosofia de l'escola d'Atenes. El quadre es divideix en dues parts, en dos mons. El món de dalt, sobre els núvols, és el de la teologia superior, contemplativa, el de la ciència de Déu i dels benaurats (àngels i homes); el món que hi ha sota els núvols és el de la teologia creient, la teologia dels qui s'agrupen entorn del sagrament on el Crist vela la seva presència. El Crist transfigurat del cel s'amaga a la mirada dels creients rere el núvol (del misteri). A dalt, el descans de la visió benaurada; a baix, la peregrinació intel·lectual de la fe i de la ciència de la fe.

Fins aquí el concepte de teologia com a ciència, segons sant Tomàs i segons la versió pictòrica d'un dels artistes més famosos del renaixement italià. Però diríem que, amb aquest concepte de teologia, es produeix una ruptura respecte a la manera d'entendre l'*intellectus fidei* de la teologia anterior. En efecte, la *ratio theologica*, responsable de les sentències teològiques obtingudes per deducció, desenvolupa en conceptes científics i en el llenguatge propi de cada època la plenitud de veritat donada i continguda en el dipòsit revelat de la fe. I com que les sentències teològiques, obtingudes per deducció, són un producte del pensament científic, han de poder ser elaborades en un clima de "llibertat d'investigació" i de "llibertat d'expressió" com correspon a qualsevol elaboració científica, i sempre en forma d'hipòtesis al servei de la fe i de la predicació de la fe, fins i tot en els seus nivells més elevats. Al teòleg li pertany de transformar les dades de la fe (que, en quant revelades, no poden ser més que *metafòriques*: la veritat de Déu es inefable!) en "anàlegs" estrictament científics, per tal d'obtenir conceptes intermedis demostratius en ordre a la conclusió teològica. Aquest és, en essència, el mètode teològic, en el ben entès que l'*analogia* teològica mai no podrà ser una

pura *analogia entis*, de tipus aristotèlic, sinó una *analogia fidei*, o, millor dit, una mena de síntesi entre l'*analogia fidei* i l'*analogia entis*, que mai no podrà oblidar l'evolució eclesial de les dades revelades.

Fins aquí la justificació de la teologia com a "via veritatis" per a accedir a Déu. M'he basat en la comprensió de la teologia com a ciència de la fe, segons sant Tomàs. De conflictes encara n'hi ha i sempre n'hi haurà. Voldria dir que la síntesi entre la tendència a l'encarnació, pròpia de la teologia científica, i la tendència a la desencarnació, pròpia, per exemple, de la teologia kerigmàtica, en el pensament teològic reportarà sempre conflictes penibles, que són i seran infinitament superiors als conflictes més o menys domèstics entre teologia i magisteri dins l'Església. Diria que l'harmonia entre la naturalesa i la sobrenaturalitat no s'aconsegueix fàcilment ni en el pla de l'acció i de l'ascesi, ni en el del pensament teològic: només s'aconsegueix penosament. Ho subratlla molt bé Schillebeeckx quan afegeix: "Tota la història de la teologia ensenya com la reflexió de fe s'obre camí a través de polèmiques violentes i de les condemnes. Cada novetat, cal que de primer sigui purificada, perquè cada vegada es barreja una part d'error amb allò que és autèntic en la renovació. Tota crisi és una crisi de creixement: a través dels dolors, el que progressa és la forma pura de l'autèntica teologia «mentre peregrinem lluny del Senyor» (2Cor 5,6). Fóra fàcil d'esbossar una corba històrica mostrant com cada progrés de la cultura profana –és a dir, de la consciència humana– ha reportat una renovació de la teologia. En l'època carolíngia, és l'activitat dels gramàtics que repercuteix en la teologia; més tard, és la dialèctica que fa la seva entrada en el domini de la fe; amb la penetració progressiva d'Aristòtil a Occident, la teologia s'emmotlla en el marc d'una activitat filosòfica especulativa; després, el mètode històric fa néixer la teologia positiva. I aquest procés continua. Cada canvi ha reportat un període de recerques i de tempteigs abans d'arribar a l'equilibri. Encara ara, el desenvolupament de la consciència humana fa sorgir nous problemes i nous mètodes, d'on sortirà un nou equilibri.

“Aquesta lliçó de la història –que ens podria portar a una mena de sociologia del pensament teològic– ens ensenya que podem preveure a priori que cada època farà sentir la *vox Dei* d’una manera particular i que tota oposició sistemàtica a les noves tendències que s’hi manifesten equival a refusar el desenvolupament de la teologia. D’altra banda, aprovar a priori les tendències noves pot igualment comprometre la teologia i la seva ortodòxia. Només amb una vinculació estreta i feta d’amor a la tradició es pot percebre, sota el guiatge del magisteri, el que hi ha de so diví en les veus que es fan sentir, experimentar el nou esperit del temps i enriquir la teologia”¹².

2. Les diverses crisis epistemològiques

La *via veritatis*, a partir de sant Tomàs, ha esdevingut la “via regia” del mètode teològic, la via transitada per la majoria dels teòlegs, àdhuc malgrat la ruptura epistemològica dels temps moderns, amb el nou concepte de ciència introduït per Galileu.

Seria interessantíssim fer un repàs de les grans figures del pensament renaixentista, des del Petrarca i Nicolau de Cusa fins a Tomàs Campanella (amb la recuperació de Plató i d’Aristòtil) i passant pel trasbals degut a Erasme i a Luter (sempre m’ha agradat de recordar allò que *ubi Erasmus innuit ibi Luterus irruit*), sense oblidar la figura enigmàtica i ambigua del qui fou un dels més grans impulsors de la gnosi renaixentista, Gioardano Bruno.

Ara bé, pel que fa a la matèria que m’he proposat d’exposar, haurem de centrar la nostra atenció en el fenomen que es coneix amb el nom de *revolució científica*, un període que va de 1543, data de la publicació del *De Revolutionibus*, de Nicolau Copèrnic, fins a 1687, data de la publicació del *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, d’Isaac Newton; un període que comportarà la marginació de les categories, principis i pretensions essencialistes de la filosofia d’Aristòtil, i el naixement d’un nou tipus de

12. *O.c.*, pp. 264-265.

saber, que exigeix la unió de la ciència i de la tècnica, i d'un procés cultural que donarà com a resultat una nova imatge del món que, entre altres coses, plantejarà problemes religiosos i antropològics molt seriosos.

Dels personatges d'aquest període, el més interessant és Galileu Galilei. Recordem que va néixer a Pisa l'any 1564 i que moria a Arcetri, on fou confinat després de la seva condemna eclesiàstica, l'any 1642, acompanyat dels seus deixebles Evangelista Torricelli i Vincenzo Viviani, el qual, poc temps després, va descriure la mort del mestre amb aquestes paraules: "amb filosòfica i cristiana constància va lliurar la seva ànima al Creador, passant aquesta –com s'esdevé en els qui tenen fe– a gaudir i a contemplar més de prop les eternes i immutables meravelles que, mitjançant un fràgil artifici, havia procurat amb tant d'anhel i d'impaciència que s'aproximessin als ulls de nosaltres, els mortals".

De l'enfrontament entre Galileu i l'Església m'interessa de remarcar les arrels epistemològiques. Com és sabut, el sistema copernicà constituïa una descripció vertadera de la realitat i no pas un conjunt d'instruments de càlcul per a efectuar previsions o elaborar un calendari més perfecte. Això és, si més no, el que defensava la "tesi realista", una tesi que es presentava com a molt perillosa als ulls de catòlics i protestants, convençuts de la inerrància de la Bíblia en la seva redacció literal. Bel·larmí rebutja aquesta tesi realista i proposa la interpretació instrumentalista del copernicanisme. Però Galileu no comparteix aquesta opinió: segons ell, les "experiències sensates" i les "demostracions certes" proclamen la veritat del sistema copernicà, amb la qual cosa estava dient que les dades de la ciència no poden ser sotmeses a l'autoritat de l'Església. Galileu concreta d'aquesta manera el seu pensament: la ciència i la fe no es poden comparar; tanmateix no són incompatibles. El discurs científic és un discurs empíricament controlable, que ens permet de comprendre com funciona el món. El raonament religiós és un missatge de salvació que no es preocupa del "què", sinó del sentit d'aquestes coses i de la nostra vida. Tant la ciència com la fe posseeixen els seus

propis fets; per aquesta raó sempre estan d'acord. No es contraduen, ni poden contradir-se, perquè no són comparables: la ciència ens diu "com va el cel", i la fe, "com s'hi va".

La ruptura és definitiva. En el fons del pensament de Galileu (com també de Kepler) hi ha la convicció que l'estructura del món era essencialment matemàtica i que el pensament matemàtic estava en condicions de penetrar en l'harmonia de l'univers. Descartes, avançant en el mateix solc de la problemàtica del coneixement i de la metodologia de la ciència, porta aquesta convicció fins a les últimes conseqüències, identificant virtualment la matemàtica amb la ciència de la naturalesa, fins al punt que, en el seu projecte filosòfic, mètode, física i metafísica estan estretament vinculats i són sòlidament interfuncionals. Locke anirà més enllà, i afirmarà que les idees procedeixen de l'experiència i que, per tant, l'experiència constitueix el límit insuperable de qualsevol coneixement possible; i el mateix farà, a la seva manera, Berkeley en condemnar les explicacions essencialistes en la ciència.

Lamento no poder ampliar les dades d'aquesta ruptura epistemològica; depassaria àmpliament el propòsit d'aquesta dissertació. Però no hi ha dubte que si hom vol refer tota aquesta peripècia de la "modernitat", ho haurà de fer a partir de la síntesi kantiana, que la resumeix i la supera.

Per a la teologia, aquesta ruptura era un autèntic desafiament. Ja hem assistit, molt breument, a la discussió entre Bel·larmí i Galileu, un tipus de discussió que es perllongarà en altres eminents apòlogues; i no podem oblidar que el rerefons de l'oposició al realisme de Galileu era la percepció que la ciència es quedava sense metafísica i la sensació que els fonaments segurs de l'aristotelisme se n'anaven en orris. No passa el mateix amb Descartes, però cal tenir en compte que el cartesianisme pren cos en una teologia "herètica", la del jansenisme, que acusava l'escolàstica d'haver desfigurat la teologia amb especulacions filosòfiques, i es dilueix en l'aiguabarreig de l'espiritualitat francesa del "grand siècle". Pel que fa a Kant, és normal que la

teologia es resistís a acceptar l'arbitratge d'una raó que es declarava "emancipada" (com reclamava el filòsof de Königsberg); però així com, en un primer moment, la filosofia de l'*Aufklärung* de Christian Wolff es va anar imposant entre els teòlegs catòlics, bàsicament germànics, també el kantisme va trobar molts adeptes entre els religiosos i teòlegs catòlics.

D'aquest fet, és a dir, de l'aclimatació teològica del kantisme, en dóna testimoni el P. Vilanova¹³, quan escriu: "és el moment de trencar amb la tradició i d'esforçar-se a posar la teologia en concordança amb la filosofia del temps. El dualisme raó-revelació de la teologia clàssica és rebutjat, igual que els seus fonaments aristotèlics i escolàstics. La Revelació queda limitada al contingut de la Bíblia i la tradició teològica és considerada com una *deformació* de la religió cristiana. Quant a la revelació bíblica, hom la confon amb la religió moral de la raó. És l'únic camí, segons els teòlegs preocupats per l'apologètica, d'assegurar el cristianisme i de salvar-lo".

Claudicació o no (això depèn de com es miri), el cert és que l'adopció dels criteris de la raó il·lustrada en els mètodes teològics va aconseguir la superació d'una escolàstica anquilosada i va afavorir un retorn a la Bíblia i als Pares. Amb aquest tipus de teologia hom tenia la sensació que s'arribava a la vida; el perill, però, radicava en el fet que el Déu de Kant no era res més que un postulat de la moralitat. Com observa molt bé Evangelista Vilanova, "el que el cristianisme té d'específic, l'afirmació de Jesucrist, revelador de Déu, queda volatilitzat en Kant, per al qual l'«històric» no pot ser el «signe» del Transcendent. Reduïda en els quadres estrets de l'imperatiu categòric, la revelació cristiana no és més que una «coberta» simbòlica, magnífica si es vol, però accidental i sempre revocable"¹⁴.

La Il·lustració alemanya va ser superada, fins i tot abans de la Revolució Francesa, pel nou clima natural que bàsicament es

13. E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana*, III, Barcelona 1989, p. 178.

14. *O.c.*, p. 185.

coneix amb el nom de *Sturm und Drang*, un moviment al qual van donar suport personatges com ara Goethe, Schiller, Jacobi i Herder, un moviment que, en el terreny dels continguts, propiciava, entre altres, el sentiment d'una tendència imparable (anomenada *Streben*) vers l'infinit (que inclou Déu i el cosmos).

Amb la introducció d'aquest moviment, es produeix en el camp filosòfic un canvi epistemològic important: la primacia del sentiment per damunt de l'activitat purament intel·lectual o conceptual. No es rebutja la ciència, però s'afirma que la poesia, més autèntica i essencial que la ciència, introdueix l'home en l'autèntic coneixement de la realitat.

Això és bàsicament el romanticisme. I no cal dir que, des de la perspectiva del romanticisme, la teologia va haver de fer front a un nou desafiament: el de l'experiència romàntica de l'absolut, que desplaça l'especulació metafísica i la declara incapaç d'accedir-hi, a l'absolut. Les dogmàtiques tradicionals, preocupades per la distància jeràrquica entre la criatura i el creador, feien que l'absolut restés presoner en el cel de les idees o en els sagraris de les esglésies. A partir d'ara, l'absolut es farà present en cada instant del temps i es farà màximament pròxim a l'existència de cada persona; pròxim i, amb tot, amagat, com un secret que es cova sota la transparència misteriosa dels éssers i de les coses.

Ho podríem dir així: "La presència real de la divinitat s'anuncia als homes de bona voluntat, sense distinció de denominació. Si els cels narren la glòria de Déu, les configuracions de la natura, la infinita varietat dels éssers i de les coses poden ser considerats com una altra paraula sagrada, revelació natural, al costat de la revelació sobrenatural"¹⁵.

Ara bé, del romanticisme en va néixer, com un fill, l'idealisme, i amb el triomf de l'idealisme, el retorn del kantisme, o d'un cert kantisme, portat fins a les últimes conseqüències: la raó, en Hegel, és substantiva, no adjectiva: no és l'home qui té la raó,

15. E. Vilanova, *o.c.*, pp. 237-238.

sinó la raó qui té l'home. El supòsit del pensament de Hegel no és com el de Kant, és a dir, la raó finita, sinó la raó absoluta, que és Déu mateix, un Déu que és negat en el seu ésser separat i és identificat dialècticament, és a dir, en identitat i diferència, amb la raó autoconscient.

M'hauria de referir a les diverses línies de l'idealisme post-hegelià, bàsicament la línia de "dretes" i la línia d'"esquerres" (i, en aquesta, el procés que va de Ludwig Feuerbach a Karl Marx, és a dir, la reducció antropològica de la teologia com a pas de l'idealisme al materialisme). L'impacte d'aquestes "línies" en la teologia va ser gran en el seu moment i, pel que fa al marxisme, ho ha estat fins als nostres dies, a través sobretot de les aportacions de Karl Korsch i de György Lukács i de l'escola de Frankfurt, sense oblidar Ernst Bloch.

En qualsevol cas, pel que fa a la teologia, crec que és sumament interessant el debat, que es produeix a l'interior dels diversos idealismes postkantians, sobre l'ús de la raó en la reflexió teològica. En aquest sentit són molt significatives les posicions, per exemple, de Georg Hermes, Anton Günther i Jacob Frohschammer. Val a dir que, en el debat, hi irrompen amb força i amb idees pròpies les escoles de Tübingen i de Múnic. Mentrestant, a França, assistim a la complexa situació de personatges tan decisius com Chateaubriand, Joseph de Maistre o Lacordaire. Però, seguint aquesta línia, ens trobarem indefectiblement amb el Vaticà I i el seu posicionament en el camp de les relacions entre fe i raó en la qüestió del coneixement de Déu i en l'elaboració d'una ciència teològica apta per a respondre a les necessitats intel·lectuals de l'època. En el fons, com és sabut, el Vaticà I no fa res més que reflectir el conflicte de la lliure investigació amb l'autoritat magisterial de l'Església; i la resposta del concili va consagrar una major centralització romana i, pel que fa a la teologia i a la investigació en general, va posar en marxa un interencionisme gairebé asfixiant.

Tornem, però, enrere. El que anem fent és un repàs de les diverses crisis epistemològiques i llur influència en la metodolo-

gia teològica. En aquest ordre de coses, cal dir que, amb el sistema hegelianista, culmina l'època de la filosofia moderna que havia començat amb Descartes. Hegel fou l'últim a interpretar el món com a raó i d'atribuir a la raó la possibilitat d'estructurar el món autònomament. Després de Hegel, res no serà igual. La dreta i l'esquerra hegelianes maldaran per mantenir, si més no, el mètode dialèctic hegelianista; però el hegelianisme, ferit de mort, haurà de deixar pas al "final de l'era de la raó".

La ruptura epistemològica, en aquest cas, és literalment brutal. És cert que, durant aquesta "marxa triomfal" de la raó, es varen produir punts i apartats molt significatius (els he estudiats àmpliament en un altre lloc¹⁶) entorn de la comprensió de la història. M'hi referiré en l'apartat següent. El final de l'era de la raó té un nom: Nietzsche. En efecte –i empro ara les paraules d'un bon amic meu, Josep Hereu, coautor de la *Història de la teologia cristiana* sovint citada–, el camí obert per Descartes, ampliat i aprofundit al llarg de la història filosòfica posterior fins a arribar a Nietzsche, no és mai abandonat. En aquest solc, la raó esdevé el lligam omniabastador que enllaça el subjecte autònom amb Déu, el món i els altres homes. El subjectivisme inicial s'impregna cada vegada més de racionalisme i dona lloc, en l'època de la Il·lustració, a aquella actitud de l'esperit, la qual, unida a l'esperança que l'home es deixarà guiar per ella, condueix finalment a l'optimisme del progrés, que inspira la concepció escatològica de la història, no precisament en sentit cristià.

Ara bé, és evident que en el si del pensament postidealista la fe en la raó i l'optimisme del progrés entren molt aviat en crisi. I la crisi esclata per primera vegada amb Nietzsche. En ell es troba el rebuig de la raó i del seu instrument, la lògica, i el projecte inaudit de pensar en contra de la raó, de destruir l'univers conceptual de la filosofia i fins i tot de la ciència. En definitiva, a diferència del que va succeir en la modernitat, en el postidealisme la relació de l'home amb el real no s'entén ja primàriament

16. Vegeu *De la "nosa"...*, pp. 200-237. Cf. també el meu llibre *Els nostres morts no envelleixen*, Barcelona 1984, pp. 184-188.

des de la raó, almenys en la seva accepció moderna¹⁷. “Amb Nietzsche assistim a l'enfonsament del ser i, amb ell, a l'enfonsament del Déu de l'onto-teo-logia, que no va poder evitar el mateix destí. En aquest sentit, l'expressió «la mort de Déu», en llavis de Nietzsche i de la tradició inaugurada per ell, té un significat diferent del que li va donar Hegel. Aquí ens trobem amb l'«ateisme teològic», si més no tal com l'ha interpretat Heidegger, el qual afegeix a la constatació de la «mort de Déu» una dada significativa: la incompatibilitat entre teologia i filosofia”¹⁸.

La reestructuració de l'onto-teo-logia o del pensament metafísic, després de Nietzsche (i després de Freud, un dels tres “mestres de la sospita”, segons Ricoeur), sembla impossible. Ho demostra l'estructuralisme, un moviment que, en el camp de la metodologia, proclama l'anàlisi estructural com a mitjà per a assegurar, en un món aparentment bellugadís, la permanència, l'organització i la coherència, i que, en el camp filosòfic, es basa en la categoria “relació”, fins a afirmar que els homes no són substàncies sinó formes. Recordem que l'humanisme (i l'“existencialisme és un humanisme”, havia afirmat Sartre) exalta l'home, però no l'explica –diuen–; en canvi, l'estructuralisme pretén explicar-lo. Només que, en explicar-lo, el proclama mort. Nietzsche havia dit que Déu ha mort; els estructuralistes afirmen que l'home ha mort. La ciència de l'home no és possible sense fer desaparèixer la consciència de l'home. Aquesta és, si més no, la tesi de Lévi-Strauss en el *Pensament salvatge*.

Hem d'acabar aquest llarg recorregut per la història de l'epistemologia. Abans, però, ens haurem de referir, ni que sigui un moment, a les teories epistemològiques del nostre segle, tal com les han posades en circulació, d'una banda, els grans representants dels avenços de la lògica i de la matemàtica (Bertrand Russell, David Hilbert i Alfred Tarski) i de la física (Albert Einstein, bàsicament) i d'una altra el neopositivisme del cercle de Viena i la nova filosofia de la ciència de Karl Raimund Popper, del qual

17. *O.c.*, pp. 391-392.

18. Del meu llibre *De la “nosa”...*, p. 246.

(i pel que fa al desafiament provocat a la teologia) caldria tenir en compte *La misèria de l'historicisme* i *La lògica del descobriment científic*; i encara hauríem de fer referència a l'epistemologia postpopperiana (Thomas Kuhn, Imre Lakatos, etc.), en els quals es constata una certa recuperació de la metafísica.

Davant l'allau d'aquestes posicions epistemològiques, són molts els qui han pronosticat la fi de la teologia i de la "cultura cristiana", fins a deixar l'opció de fe en la seva nuesa original. No sé si les coses es poden dir amb aquesta rotunditat; però no és una mala notícia aquesta referència a la "nuesa original". Jo el que constato, en el treball teològic, és un esforç de precisió en els conceptes abandonant falses o discutibles seguretats; i sobretot constato l'interès d'un nombre cada vegada més gran de teòlegs pel "llenguatge", atès que la teologia és un "parlar" de Déu, i qualsevol llenguatge ha de sotmetre's a una rigorosa anàlisi. El desafiament ha dut, no sé si prou justificadament, a un tipus de teologia que, des de la perspectiva oberta per Nietzsche i des de la interpretació que de Nietzsche ha fet Heidegger, s'inicia tímidament a finals de l'Edat Mitjana (amb Guillem d'Ockham i mestre Eckhart) i emergeix amb força en el reformador Luter¹⁹ i que, en el camp catòlic, correspon al projecte teològic de *Dieu sans l'être*, de J.L. Marion (París 1982), on s'afirma que no podem comprendre Déu mitjançant cap mena de concepte, ni tan sols el del ser: "el teòleg no ha de lliurar Déu a la filosofia, com els jueus lliuraren Jesús a Pons Pilat, o com Pons Pilat, sabent-lo innocent, el lliurà als seus executors".

No tothom ha reaccionat d'aquesta manera. També són molts els teòlegs que, fidels a les exigències del "camp epistemològic contemporani"²⁰, afectat profundament per la revolució

19. Vegeu l'obra *L'Être et Dieu*, París 1986, que recull els treballs d'un col·loqui que, sota l'ègida del Centre d'Estudis i de Recerques Interdisciplinars en Teologia (CERIT), va tenir lloc el maig de 1985 a la Universitat d'Estrasburg.

20. Jo hauria de fer referència, en aquest punt, a **Michel Foucault**, autor d'uns textos tan suggeridors com *Les mots et les choses*, París 1966, i *L'archéologie du savoir*, París 1969. Aquesta noció de "camp epistemològic" incorpora una noció capital en matemàtica i en física, la del binomi espai-temps en una comprensió de l'univers, de l'ésser, de llurs relacions, semblant al d'Einstein. Vegeu, en aquest sentit **M. Guillen**, *Des ponts vers l'infini*, París 1992.

matemàtica i científica, s'han adonat que la teologia, com a teologia fonamental, podia beneficiar-se del mètode matemàtic, fins a arribar a ser "la matemàtica de la teologia". Vull deixar-ne constància; però, per a comprovar aquesta conclusió, caldria procedir pas a pas, començant per la constatació que l'esperit matemàtic i científic parteix del "numènic" per a comprendre el "fenomènic", passant per la "conceptualització simbòlica" (o estètica), que proporciona una concepció dinàmica i progressiva de la veritat. No ho faré. Afegiré, tanmateix, que la teologia fonamental, com a matemàtica de la teologia, es forja a partir d'una pre-comprensió, de la mateixa manera que les matemàtiques s'organitzen entorn del pre-concebut; no es tracta aleshores d'emprar, a l'hora de fer teologia, l'utilitat matemàtic, sinó procedir segons l'esquema del pensament matemàtic.

3. *La via pulchritudinis de l'accés a Déu*

Una anàlisi, no gaire aprofundida ni detallada, de la renovació del pensament teològic en el nostre segle, seria suficient per a adonar-nos, per exemple, de l'impacte que la "teologia dialèctica" (bàsicament la de Karl Barth, el gran teòleg protestant, autor de la monumental *Kirliche Dogmatik*) va produir en la "teologia liberal" de la seva època (la teologia inspirada en Schleiermacher, Hegel i David Straus, que té els seus més il·lustres representants en Adolf von Harnack i Albrecht Ritschl). En nom i en defensa d'un Déu absolutament transcendent, Barth condemnava l'*analogia entis* com un invent de l'Anticrist.

Segons Barth, l'home pot parlar de Déu deixant que Déu parli, amb la qual cosa s'inverteix de dalt a baix l'esquema de la teologia liberal; però mentrestant els altres dialèctics, Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Paul Tillich i Rudolf Bultmann, construïran els seus propis projectes teològics (alguns dels quals exposaré en la segona part d'aquesta dissertació) amb la finalitat de recuperar l'ortodòxia del pensament dels reformadors (Luter i Calví), enfront de la degeneració racionalista liberal.

En qualsevol cas, es fa impossible, en aquest repàs, de no recordar el gran Bultmann i el seu mètode de la “desmitificació”, en el benentès que, segons ell, “desmitificar” vol dir “descobrir el significat més profund que s’amaga sota les concepcions mitològiques”.

Bultmann, per simpatia i amor devers l’home modern, pretén d’alliberar la predicació cristiana de la imatge mítica del món; però està, d’altra banda, convençut que l’home posseeix una pre-comprensió de la seva pròpia existència que el mena a la fe i el predispesa a acceptar-la. Un altre teòleg del moment, Dietrich Bonhoeffer, que, com és sabut, va morir assassinat en un *Lager* el 9 d’abril de 1945, a trenta-sis anys, manifestava la mateixa preocupació: com presentar d’una manera convincent Déu a un món completament autònom. Bonhoeffer està convençut que “l’única manera de ser honrat és reconèixer que hem de viure en el món *etsi Deus non daretur*, com si Déu no existís”. La generació de la postguerra va embadalir-se davant frases bonhoefferianes com aquestes: el Déu que ens permet de viure en un món autònom, “el Déu que ens fa viure en el món sense la hipòtesi de treball «Déu» és el Déu a la presència del qual ens trobem en qualsevol moment. Déu es deixa expulsar del món i es deixa clavar a la creu; Déu es impotent i dèbil en el món, i així, i només així, roman en nosaltres i ens ajuda. Mateu 8,17 és molt clar: Crist no ajuda en virtut de la seva omnipotència, sinó de la seva debilitat, del seu sofriment: heus aquí la diferència determinant respecte a qualsevol altra religió”.

Més o menys vinculada a Bonhoeffer apareix, després de la segona guerra mundial, als Estats Units, la “teologia radical”, una teologia que, partint d’una comprensió positiva de la “secularització” (la secularització com a fruit madur del cristianisme, per tal com aquest, en revelar-nos la transcendència absoluta de Déu, va desvelar un món dessacralitzat i un home totalment autònom), formula una reinterpretació ètico-humanista dels elements teòrics (lingüísticament) sense sentit, que constitueixen les afirmacions religioses (revelació, creació, redempció, santificació, etc.). En aquesta línia, Paul M. van Buren escrivia l’any

1963 *El significat secular de l'Evangeli*; seguint, però, l'evolució del pensament de Wittgenstein, aquest teòleg abandonava posteriorment el principi de verificació del neopositivisme i optava pel "sense sentit" –la paraula "Déu"– per tal de trobar sentit a la vida, i així escrivia l'any 1974 el llibre *Teologia, avui*, on, després de constatar la precarietat i fins i tot l'absurditat de la condició humana i de reclamar el retorn de l'ontologia, fent-se ressò de l'exclamació de Pau: "Qui em deslliurarà d'aquest cos de mort?" (Rm 7,24), afirma: "No seran pas els homes, ni els moviments d'alliberament, si bé ens hem de mostrar solidaris amb tots els qui denuncien amb la seva ràbia la injustícia que pateixen els més pobres. Només ens pot alliberar el que és impossible i incoherent, insignificant i irrellevant des del punt de vista empíric: només Déu que és gràcia. Això és el que tots nosaltres hem de recordar, si és que hi ha d'haver encara una teologia."

És impossible de valorar com cal aquests canvis epistemològics. Ara bé, tots aquests canvis de perspectiva varen ser possibles perquè progressivament els treballadors del pensament teològic anaren descobrint la insatisfacció que produïa un esquema de "veritat" que no arribava a penetrar la fondària de la vida i de l'experiència humanes. En aquest sentit, serà bo de resseguir allò que podríem anomenar el procés de la consciència històrica occidental.

La consciència històrica hagué d'obrir-se pas, en primer lloc, enmig del platonisme dominant. A nivell de teologia, una formulació com aquesta, "la salvació com història", havia de topar indefectiblement amb el pensament filosòfic dominant del platonisme del *Pseudo-Dionís*, que veia la salvació com un moviment d'*éx-tasis* de la història. La introducció, un xic més tard, i la vigència del concepte aristotèlic de "forma", com a alternativa al concepte platònic d'"idea" tampoc no va afavorir la comprensió de l'aspecte salvífic de la història. Les relacions entre fe i història en la teologia medieval, en una línia platònico-agustiniana que desborda àmpliament les fronteres de l'escolàstica, queda molt ben expressada en un cèlebre text de sant Bonaventura: *Explicatio accidit fidei nec mutat essentiam fidei, sic et variatio temporis deter-*

minat, non variat fidem (In III Sent 24, a. 1, q. 3), on la “història” és qualificada de *explicatio*, una “determinació” que no afecta la substància de la fe. Més tard, la ruptura de Luter (i abans, la que varen provocar els moviments espirituals perifèrics) empitjorà encara més les coses, en negar-se a acceptar la base ontològica de la identitat i de la continuïtat de l’èsser que abastés en ell mateix les diferències de la història. Segons Luter, el cristianisme no pot tenir lloc en el sí de la història, perquè recolza en la individualitat del *pro me*. I la crisi afectava el nucli de la seguretat humana que es fonamenta en la continuïtat històrica.

Les coses canvien radicalment a començament del segle XIX, que és quan neix pròpiament la *consciència històrica occidental*. Ja abans, a cavall entre el segle XVII i XVIII, assistim a una certa experiència del canvi social, quan ja no és tan segur que l’ordre establert sigui el model que els individus han de reflectir en la seva vida personal; i, en aquest aspecte, la figura de Giambattista Vico (1688-1744) esdevé el defensor de la història davant l’antihistoricisme característic de Descartes i dels seus seguidors i el pioner de la moderna ciència històrica, quan afirma que el món històric ha estat elaborat per l’home, guiat certament per la Providència divina, però seguint un “ordre natural”, per la qual cosa es veu capaç d’establir les bases de l’esquema que tots els pobles de la terra han seguit, segueixen i seguiran.

El segle XVIII fou, entre altres coses, el segle de la ciència històrica. La Mettrie escriu, en 1745, la *Histoire naturelle de l’âme*; en 1746, Frederic II de Prússia edita, en francès, *Histoire de mon temps*, i Condillac, *Essai sur l’origine des connaissances humaines*; en 1749, Buffon inicia la seva *Histoire naturelle* i, en 1757, Hume publica *The Natural History of Religion*. En aquest context, Johann Gottfried Herder (1744-1803) escriu, en 1772, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (“Tractat sobre l’origen de la llengua”) i, en 1774, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (“Encara una filosofia de la història per a l’educació de la humanitat”).

L'iniciador de l'"historicisme" fou sens dubte Kant²¹. Kant vol "posar ordre" en la història; Kant vol que la història "parli" i que "anunciï el futur", i ho fa perquè està convençut que la història obeeix a un objectiu últim, que és independent de les intencions subjectives dels individus. Montesquieu parteix del mateix punt que Kant, però subratlla l'aspecte "legal" de la marxa de la història, més que no pas el teleològic.

Amb tot, hem de dir que Hegel (1770-1832) és qui posa en circulació una nova espècie que cal anomenar "filosofia de la història", és a dir, no la reflexió filosòfica sobre la història, sinó la història mateixa elevada a una potència superior i esdevinguda filosòfica en quant diferent de la merament empírica. Amb Hegel es recupera –i, en cert sentit, es reinicia– la visió teològica de la història segons el model alemany; altrament, en 1798, neix Auguste Comte, el qual recollirà i potenciarà la línia francesa d'una interpretació de la història com a consciència històrico-social.

Hegel mor en 1832. Quaranta anys més tard, Jacob Burckhardt (1818-1897) oposava "filosofia de la història" a "història" i escrivia: "Fins ara ha estat característic de la filosofia de la història haver marxat *al darrere* de la història operant-hi seccions longitudinals: el seu procediment ha estat cronològic. Cercava per aquest camí d'acomplir un programa general del desenvolupament del món, sovint amb un esperit altament optimista. Així, ho va fer Hegel en la seva filosofia de la història (...). Tanmateix, nosaltres no estem iniciats en les finalitats de l'eterna saviesa i no les coneixem. Aquesta agosarada manera d'anticipar un pla universal duu a errades, car procedeix de premisses errades (...). El *nostre* punt de partença és l'únic centre permanent i possible per a nosaltres, l'home que sofreix, que anhela i que actua, l'home tal com és, ha estat i sempre serà (...). Els filòsofs de la història consideren el *passat* com a antítesi i etapa prèvia cap a nosaltres, conceptuats com a producte d'una evolució. Nosaltres, en canvi, considerem *allò que es repeteix, que és cons-*

21. Vegeu la meua obra *De la "nosa"...*, pp. 96-103.

tant i típic com quelcom que té ressonància en nosaltres i ens és comprensible"²².

El personatge Burckhardt cal estudiar-lo en relació amb L.v. Ranke, que fou el seu mestre i és considerat com el pare de la ciència històrica moderna. Ranke havia volgut fer del saber històric un saber científic, sobre la base de la reconstrucció objectiva del passat. Burckhardt s'oposà a aquesta mena d'objectivitat i defensà que "la història és i continua essent poesia en la seva més alta mesura". Ranke i Burckhardt són els "clàssics" per excel·lència de l'ofici d'historiador; i la diferència entre els dos és aquesta: o bé assumir els patrons de conducta d'un científic o bé adoptar els valors propis d'un escriptor²³.

Tornem però a l'omnipresència del pensament hegel·lià de començament del segle XIX. Hi ha, en aquest moment, no sols l'experiència d'un canvi històrico-social: hom intueix que el futur col·lectiu no serà una repetició tautològica del present i del passat; neix la consciència de la contingència de la societat i de la cultura i neix també l'interrogant sobre el futur històric social i finalment l'interrogant sobre el sentit de la història universal; i la preeminència del futur respecte al passat i el present crea la necessitat de noves estratègies epistemològiques. En qualsevol cas, la *resolutio in theologiam*, del clima intel·lectual medieval, es converteix en *resolutio in historiam*. En aquest moment, la historicitat esdevé la categoria fonamental mitjançant la qual l'home aprèn a autocomprendre's. Hom recull una fórmula de cent anys enrere, de Giambattista Vico, sobre la situació de l'home davant la veritat: *verum quia factum*; la "veritat" és sols accessible des de la nostra actuació, la veritat és allò que fem. Però, molt aviat, la fórmula sofreix una inflexió important: el *verum*, com a expressió adequada de la realitat present, no és vàlid si s'entén com quelcom acabat i estàticament realitzat, i cal introduir-hi un

22. Burckhardt escriu això en *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (trad. catalana *Consideracions sobre la història universal*, editada per Edicions 62, Barcelona 1983, pp. 26-27).

23. Cf. el pròleg de l'obra acabada de citar, del qual és autor J.M. López Pinero, pp. 8-9.

espai obert a l'activitat humana. No el *verum quia factum*, sinó *verum quia faciendum*.

No hi ha dubte que el responsable del canvi operat en l'axioma de Vico és Karl Marx i el marxisme. Del tema del marxisme i de la seva influència (sobretot des de la versió blochiana) en la teologia, n'haurem de parlar si més no sumàriament. Ara, però, m'interessa més aviat de remarcar com, en aquest context de triomfalisme històric, la teologia va començar a preocupar-se molt més seriosament que abans per la relació entre història i salvació. Fins a començament del segle, es partia de la convicció que l'actuar de Déu en la història d'Israel i en la història del cristianisme primitiu es podia continuar percebent en la història postcristiana, o bé observant els "plans salvífics" en la història de l'Església i del Regne de Déu, o bé observant-los en el conjunt de la història universal. Aquesta fou, si més no, la posició d'un dels pares de la teologia liberal, Ernst Troeltsch, empresonat en la xarxa de l'historicisme. La teologia sent aleshores la preocupació per esbrinar, des dels seus propis pressupòsits, el sentit i la validesa de la història, la qual cosa fa que s'aprofundeixi en el concepte d'esdeveniment i d'esdeveniment salvífic. En tot cas, hi ha una mena d'acord fonamental: el reconeixement de la història com a única mediació per a l'ésser i per a la salvació de l'ésser.

Ara bé, aquest optimisme històric va durar molt poc. A mesura que la història universal esdevenia cada vegada més opaca, més disgregada en relativismes i perspectivismes i finalment més profanada, una lectura teològica de la història es feia cada vegada més arriscada. D'"història" se'n continuava parlant, però aquesta "història" era l'esdevenir de l'autorevelació trinitària (Barth), o bé l'enigmàtica interpel·lació del "jo" humà davant un "tu" (Gogarten i Bultmann); però de Leibniz, de Hegel, de Ranke i del Dilthey (per posar alguns noms) no se'n volia sentir parlar. Aleshores la *resolutio in historiam* va tornar a ser, amb accents diferents, la *resolutio in Verbum*, on la "paraula" apodíctica valia per a tot (una solució que, per cert, mai no acabà de convèncer el cercle de W. Pannenberg que, per això mateix, va voler abordar per nous camins el gran tema de "Déu i la història").

Tot aquest enrenou –que, per cert, posa en discussió la validesa lluminosa del *verum*, de la veritat– es produeix a la “casa protestant”. A la casa catòlica, mentrestant, cal consignar l’activitat teològica de Karl Rahner (1904-1984), qui sap si el teòleg més remarcable del segon terç del segle xx, un teòleg profundament reconciliat amb la reflexió filosòfica i no menys profundament preocupat, després dels atacs de Hume i de Kant contra les possibilitats de la metafísica, per l’accés de l’home a Déu. La seva aportació es mou a nivell d’“antropologia transcendental”, una mica en la línia del pensament heideggerià. Gosaria afegir, però, que Rahner se salva de l’individualisme i del subjectivisme presents en la majoria dels projectes existencialistes, sobre la base del recurs a la “història”. Sense caure en l’historicisme, Rahner vol deixar ben clar que l’home és un ésser essencialment “històric” i que, per això mateix, Déu, en la seva autorevelació, s’acosta a l’home mitjançant la “història”.

Un altre dels teòlegs catòlics, mort fa un parell d’anys, que m’interessa de remarcar és Hans Urs von Balthasar. I cito aquest teòleg, no tant per l’embalum de la seva producció teològica, molt difícil d’abastar, sinó pel fet d’haver posat en circulació un mou mètode teològic, que ben bé podríem anomenar la *via pulchritudis*, o camí de la bellesa, per accedir a Déu. El teòleg suís s’adona que “el contingut de l’experiència fonamental humana és l’ésser percebut com a amor fonamentador de l’existència”²⁴, un descobriment no sempre fàcil per tal com sovint la duresa de l’existència actua en forma d’impossibilitat moral d’obertura a la ultimitat de l’ésser. En qualsevol cas, Von Balthasar opina que, per captar la proximitat personal de Déu (en la revelació) cal alguna cosa més, per exemple, que l’*analogia entis*: creu que l’instrument millor és el concepte transcendental de la bellesa.

Hans Urs von Balthasar subratlla la importància i la fondària de la intuïció estètica; ho fa en un llibret preciós, *Sols l’amor és creïble*, de l’any 1963, i ho fa bàsicament en la seva *Summa Theologi-*

24. Segueixo, en aquest punt, l’anàlisi que Josep M. Rovira Belloso fa de la introducció de H.U. von Balthasar al volum II/1 de *Mysterium Salutis*, Madrid 1969.

ca, *Herrlichkeit*, "Glòria", on recull aquell axioma escolàstic que diu: *ens, bonum et verum convertuntur*, i hi afegeix la categoria del *pulchrum* (segons sant Tomàs, l'*splendor* acompanya el *verum*, i la *voluptas* el *bonum*; i en la vida quotidiana, la persona estimada apareix com a bella i meravellosa). Escriu: "El *Logos* diví es manifesta com a amor, àgape, i, per tant, com a glòria, esclat. La bellesa rodeja amb el seu esclat la veritat i la bondat." La bellesa és el mode a través del qual es comunica la bondat de Déu i s'expressa la veritat que Déu participa als homes; i "Glòria" és la categoria estètica adequada per a l'amor de Déu. Déu es manifesta mitjançant l'esplendor i la glòria de l'amor, i aquest principi ha estat present en totes les estètiques teològiques, des d'Ireneu fins a Soloviev o Péguy, passant per sant Joan de la Creu.

La *via pulchritudinis* no s'oposa, ni de bon tros, a la *via veritatis*. Això, si més no, és el que queda clar en el projecte teològic de Von Balthasar; en concret, en l'aplicació que fa d'aquest mètode a la mariologia. Però un dels mèrits més remarcables de la utilització d'aquest mètode és la recuperació de l'anomenat *pensament simbòlic*. I és aquí on novament tornem a entrellucar l'acostament entre teologia i matemàtica. El llenguatge de la teologia és bàsicament "simbòlic" (amb la qual cosa no es vol dir que no respecti suficientment el nivell "històric").

Hi ha tot un seguit de conceptes que caldria revisar a fons; per exemple, la relació entre mite i símbol, d'una banda, i religió, mite i símbol, d'una altra. Bàsicament m'interessa, en aquest punt, posar de manifest que hi ha més d'una via per arribar a la gran qüestió de la "veritat" del llenguatge teològic; i em sembla que té raó MacQuarrie quan diu que cal avançar per la ruta del simbolisme²⁵. De tot aquest seguit de coses que insinuava, n'hi ha algunes de fonamentals; per exemple, que un simbolisme conscient és un avançar més enllà del mite; que el llenguatge simbòlic és un llenguatge analògic, i moltes coses més. Tampoc no podem oblidar que el símbol només té sentit quan hom par-

25. J. Macquarrie, *God-talk* (trad. castellana, *El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1976).

ticipa d'una manera compromesa en la dinàmica generada pel símbol. Hi ha una "lògica simbòlica". I, com fa Ricoeur, podem afirmar que *le symbole donne à penser*, en el sentit que, malgrat l'opacitat i el caràcter iconoclàstic que li és propi, el símbol permet d'arribar a un "vertader" pensament simbòlic.

Així les coses, és evident, si més no, que la vella qüestió del caràcter científic de la teologia ja no pot ser plantejada en base a una teoria dels primers principis, sinó des de la perspectiva de la ciència hermenèutica²⁶; m'hi referiré parcialment en la segona part d'aquesta dissertació.

Dostoievski deia que "la bellesa salvarà el món"²⁷. Soltzenitzyn opina que qualsevol obra mestra autèntica té una força de convicció absolutament irresistible i acaba subjugant els cors més rebels²⁸. I segons Evdokimov salvarà el món la bellesa redimida que sorgeix de l'Esperit²⁹. Contra el cienticisme positivista i el racionalisme salvatge, descobrim que el pensament simbòlic és capaç de penetrar en la realitat molt més enllà de com ho poden fer altres mitjans de coneixement³⁰. I, com diu De Fiores, "ha arribat l'hora de superar els excessos del racionalisme, sense abandonar la racionalitat crítica, i d'emprendre el camí de la bellesa, és a dir, de recórrer a l'aproximació estètica per tal d'accedir a les realitats teològiques"³¹.

Segona part: els projectes teològics vigents avui

Fa un moment que parlava de la ciència hermenèutica. L'hermenèutica o teoria de la interpretació té una llarga història; hom diria, si més no, que, des del punt de vista formal, l'her-

26. Vegeu tota aquesta qüestió en el meu llibre *De la "nosa" ...*, pp. 255-277.

27. Frase citada per P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Roma 1982, p. 63.

28. Cf. A. Martín, *Solzenitzyn il credente*, Roma 1974, p. 94.

29. P. Evdokimov, *o.c.*, p. 63.

30. Cf. M. Eliade, *Imágenes y símbolos. Ensayo sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid 1974, p. 74.

31. S. de Fiores, *Belleza*, dins *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988, p. 293.

menèutica sorgeix amb força de les controvèrsies teològiques del temps de la Reforma. Afegiré encara que, durant el romanticisme, F. Schlegel i F. Schleiermacher volgueren donar a l'hermenèutica un lloc rellevant a l'interior de la filosofia; que V. Dilthey va promoure l'hermenèutica com el fonament de tota l'estructura de les anomenades "ciències de l'esperit" i que Heidegger la va veure com una estructura constitutiva del *Dasein* com una dimensió intrínseca de l'home.

Precisament inspirada en l'hermenèutica de Heidegger i en forma d'una fenomenologia, apareix l'obra de Hans-Georg Gadamer (nascut l'any 1900) *Wahrheit und Methode* (de l'any 1960; trad. castellana: *Verdad y método*, Salamanca 1984, 2.^a ed.), en la qual l'autor pretén d'oferir una descripció ben precisa del què és el "cercle hermenèutic" (des de la "pre-comprensió" de l'interpret fins a la "comunicació existencial"; des de la "interpretació" d'un text fins a les "conseqüències" del text que l'autor ni tan sols podia preveure). I apareix també Paul Ricoeur, l'obra del qual "suposa un rigor i una continuïtat amb un projecte d'hermenèutica total que, com mostra *Temps et récit* (1983-1985), és la de l'home en la seva condició temporal"³², sense oblidar que Ricoeur és un dels filòsofs que han estat més escoltats per la teologia contemporània.

Des d'aquesta perspectiva cal saludar amb esperança l'aparició d'un *model hermenèutic* a l'hora de fer teologia³³, que pretén "una nova comprensió del missatge cristià, a base de respectar el

32. La citació és d'E. Vilanova, *o.c.*, p. 493. L'autor cita J. Greisch (*L'âge herméneutique de la raison*, París 1985), quan diu que "l'hermenèutica marca la nostra època fins al punt de constituir «una nova època de la raó», i afegeix: "Les noves tendències hermenèutiques, a partir sobretot de les aportacions de Gerhard Ebeling i Ernst Fuchs, i les seves aplicacions a la teologia han provocat serioses constatacions per part de tot un corrent del pensament contemporani que no vol «posar un terme a la tirania del logos»: aquí cal estar atents a les conseqüències del desplaçament de l'hermenèutica provocat pel xoc amb l'estructuralisme" (pp. 493-494).

33. En l'obra *Història de la teologia cristiana* III, pp. 696-697, es presenta aquest model com a oposat al "model dogmàtic", el qual, segons Vilanova, s'ha refet a nivell institucional amb l'*Informe de la fe* del cardenal Ratzinger.

cercle hermenèutic entre l'Esclusura i el dogma, testimoni de la Paraula de Déu, i les noves escriptures sorgides en el si de l'Esclusura de cada moment"³⁴. Aquest "model" permet una reinterpretació dels enunciats dogmàtics en el seu context d'origen; però també fa possible una nova forma d'*adequatio rei et intellectus*, segons la qual la "veritat" no és reafirmació d'una ortodòxia, sinó testimoniatge actual del Crist que allibera l'home. "Aquest sentit «actual» fa que l'anàlisi sociològica, per exemple, quedi integrada en la teologia com a hermenèutica. En efecte, la acceptació de les ciències humanes esdevé un test per a comprendre si ens trobem davant una dogmàtica o una hermenèutica"³⁵.

Així, doncs, des de la perspectiva d'aquest *model hermenèutic* voldria presentar tres "projectes" teològics, el primer dels quals gira entorn de la "història de la salvació", el segon entorn del "llenguatge de la fe" i el tercer entorn de "l'ortopraxi".

1. La "ciència" teològica i la "història santa"

"Salvació" i "història" son dues magnituds que no sempre han conviscut pacíficament.

Això, d'entrada. D'altra banda, com hem insinuat abans, han passat moltes coses "després de Kant": han passat moltes coses a nivell de reflexió filosòfica i també n'han passades a nivell de la influència filosòfica en la manera de fer teologia; recordem, si

34. Això és el que diu E. Vilanova, *o.c.*, p. 699. L'autor escriu: "La teologia hermenèutica no s'acontenta d'exposar i d'explicar els dogmes immutables de la fe catòlica, sinó que cerca de manifestar la significació sempre actual de la Paraula de Déu. D'aquí que treballi en dues direccions: la del sentit i la de la veritat. L'exigència de la primacia del sentit sobre la preocupació per la veritat objectiva desemboca a la qüestió del llenguatge (...) i la qüestió de la «traducció». L'hermenèutica no es limita a descobrir el sentit: no n'hi ha prou que una cosa tingui sentit perquè sigui veritable; l'hermenèutica no és una simple exposició de significats, intenta ser una veritable instauració d'un «logos», una ontologia. Es desenrotlla com un intent d'investigar la veritat, aprofundint en la cosa per mostrar el seu logos interior."

35. E. Vilanova, *o.c.*, p. 700.

més no, el canvi de lloc que ocupa "Déu" en la reflexió teològica "després de Kant". La teologia de després del Vaticà II s'ha vist obligada a sobrepassar l'objectivisme teològic del Déu de la metafísica, però també ha hagut d'evitar el perill de reduir el misteri de Déu al sentit que té per a l'home; i la solució sembla que ha estat centrar la teologia en la "història de la salvació".

La solució de la *Heilsgeschichte* sembla, d'entrada, la més òbvia; això és, si més no, el que sembla deduir-se de l'estructura mateixa de la revelació. Però, com acabo de dir, "salvació" i "història" no sempre han conviscut pacíficament. A l'Occident, a partir de la crisi de la consciència històrica desencadenada per Sòcrates i la seva mort, es produeix una rebel·lió contra la història en nom de l'experiència de la salvació: en aquest aspecte, Plató proclama l'èxode de la història en nom de la salvació, èxode que consisteix a viure històricament –és a dir, *permanentment*– com referit al *més-enllà de la història*, èxode que s'endinsa en la mateixa història com a origen i esperança.

En la Bíblia hi ha la convicció d'un sentit immanent de la història col·lectiva, sentit que serà *des-velat* en el futur escatològic; i, des d'aquesta perspectiva, en la Bíblia s'expressen judicis històric-salvífics sobre l'activitat humana, judicis que a vegades presenten la història com un procés d'hominització de la creació, o se centren en la institució monàrquica o en la humanitat sencera. Però la nova consciència històrica occidental té el seu origen (i, no cal dir-ho, també la seva permanent referència crítica) en el naixement i en la propagació de la fe cristiana en el medi hel·lenístic, és a dir, en l'afirmació que Jesucrist és l'home darrer (el nou Adam) que obre a l'home les portes a la seva essència amagada i suprimeix la validesa salvífica de les històries particulars, en oferir la seva pròpia història com l'única història salvífica.

Cal reconèixer que aquest és el nervi de la cristologia neotestamentària. Des d'aquesta perspectiva, Rahner observa encertadament que el gran desafiament cristià consisteix a presentar un esdeveniment singular i contingent com allò que assumeix el valor de principi de comprensió universal de l'home, de la histò-

ria i de la salvació³⁶; i, des d'aquesta perspectiva, la nova consciència històrica, revestida de platonisme, provoca en els Pares (l'latins) la contraposició entre *dispositio* o *dispensatio* –el Vaticà II l'anomena *historia salutis!*– i *natura*, unes expressions que al llarg del temps prendran diversos significats, però que, a partir de la Reforma, esdevindran antinòmia insuperable.

Al llarg dels temps, deia. En efecte, la nova consciència històrica occidental té la pretensió d'elaborar, des de la fe, una historiografia empírica, que verifiqui la visió providencial de la història. Aquest intent apareix en la historiografia medieval (per exemple, en el *Chronicon* d'Otto de Fríngia), però es deixa sentir ja en la història d'Eusebi de Cesarea; malgrat que el prototip d'aquesta manera d'entendre la història sigui Joaquim de Fiore. I val a dir que, pel que fa a la historiografia sagrada, l'occident medieval recolza com a mestre suprem en sant Agustí, el *De civitate Dei* del qual és el model de totes les cròniques universals de l'Edat Mitjana; tot i que cal afegir que en l'obra de sant Agustí les dues ciutats són entitats no empíriques sinó (platònicament) conceptuals, definides pel respecte *amor (sui o Dei)*, indissolublement barrejades en el pla històrico-visible; i que, en canvi, en les cròniques medievals la *civitas Dei* és identificada sense més amb l'Església, de tal manera que la història universal es redueix –en el seu aspecte significatiu i salvífic– a la història de les glòries eclesials. I aquest estat de coses arriba fins a l'època moderna quan la *Histoire Universelle* de Bossuet vol ser la demostració històrica de la providència cristiana. No deixa de ser curiós que els màxims exponents del conflicte entre la teologia de la història i la filosofia de la història universal siguin, precisament, Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681) i Voltaire (*Essair sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756).

Ens hem desviat una mica del propòsit inicial. Cal no oblidar que l'Església cristiana, des del començament, proclama,

36. Aquest és el punt de partença de la teologia rahneriana, estructurada en sentit antropològic-transcendental (cf. **K.-H. Weger**, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona 1982).

davant les pretensions de la gnosi, la *regula fidei* –l'essència de l'ésser cristià–, que és una afirmació ontològica referida a un *esdeveniment*: l'entronització reial i la unció de Jesús de Natzaret com a Senyor i Messies (cf. Ac. 2,36), “el qual, havent-se d'encarnar, nasqué del llinatge de David, i, com a esperit que santifica, fou constituït Fill poderós de Déu per la resurrecció d'entre els morts” (Rm 1,3-4).

Això és el que proclama l'Església també avui, després de moltes i diverses ruptures de la consciència històrica. La salvació depèn d'un esdeveniment, i d'aquest esdeveniment depèn la salvació de la història. No oblidem que si la clau de l'evangeli és l'anunci de la resurrecció, aleshores hi ha en la fe cristiana una clara opció a favor de la història i per sobre la metafísica: l'*actio Dei* és anterior, no sols a qualsevol activitat humana, sinó també a qualsevol afirmació i al mateix *verbum* de la predicació cristiana.

Amb tot, cal reconèixer que en aquesta matèria hi ha un primer moment en el qual l'expressió *història de la salvació* té un sentit antitètic, per tal com apareix en oposició a la metafísica. I malgrat que “història de la salvació” i “metafísica” constitueixen dos conceptes oposats que els teòlegs s'esforcen a conciliar, pesa molt la posició del luteranisme davant la història dels dogmes: el luteranisme pensa que el catolicisme no és res més que el producte d'una síntesi il·legítima de l'esperit grec i del bíblic; per la qual cosa, encara avui es planteja la qüestió en aquests termes: és legítima la metafísica dins la teologia? I aquest és el motiu que fa que Karl Barth pronunciï el seu no rotund a la *theologia naturalis* i que Emil Brunner, d'una manera menys radical, concebi la *theologia naturalis*, segons un patró històric-salvífic típicament luterà, com quelcom radicalment diferent de la teologia natural catòlica, a la qual acusa d'ahistòrica i merament metafísica.

En aquesta primera fase del debat que dura fins als nostres dies –recordem-ho: debat sobre *theologia* o *oikonomia*–, la teologia catòlica ha intervingut finalment i amb molt de fruit (recordem que l'expressió “història de salvació” fou forjada per J. Ch. von Hoffmann, en la segona meitat del segle XIX, i que fou desenrot-

llada en l'àmbit protestant sobretot pel professor Cullmann). Söhngen, per exemple, ha subratllat vigorosament que la veritat del cristianisme no és la veritat d'una idea universalment vàlida, sinó la veritat d'un fet que va esdevenir-se en un moment de la història. Si, doncs, parlem, en aquesta primera fase del debat, de teologia de la història de la salvació, ho fem en el context d'una teologia lligada a l'Escriptura, en la qual es testimonia a favor d'uns fets històrics de Déu que són salvífics per a l'home.

Però aleshores es planteja –i som ja en la segona fase del debat– la qüestió de la relació entre “salvació” i “història”. La “història de la salvació” gaudeix d'un tipus d'*historicitat* que no permet que els esdeveniments –bàsicament l'esdeveniment de la Resurrecció del Crist– s'esgotin en ells mateixos. La “història de la salvació” és “història”, però és també “revelació”, és a dir manifestació de l'*éskhaton* o final de la història, que segueix estant indefectiblement separat de la història *in fieri*, separat en virtut d'un interval que només la fe i la gràcia poden superar; i és precisament en direcció a aquest *éskhaton*, que culmina la història superant-la, com la “història de la salvació” realitza la seva capacitat de ser judici universal, lloc de la intel·ligència –mitjançant la fe– de l'enigma que constitueix la complicada història dels homes.

Vistes les coses des de la perspectiva dels darrers vint anys (és a dir, des de la perspectiva del “destí” de la famosa qüestió escatològica), crec que estic en condicions de dir dues coses. En primer lloc, que, si des del començament la relació entre “salvació” i “història” fou plantejada a partir de l'anàlisi de les possibilitats salvífiques de la història (atès que les dades del Nou Testament obligaven, en qualsevol cas, a considerar la salvació com a història), també és cert que en el context de la teologia cristiana mai no s'ha posat en dubte la salvació *de* la història; i la qüestió últimament debatuda de si la parusia de nostre Senyor Jesucrist, com a salvació de la història, s'ha d'entendre com un autèntic *telos* de la història (tal com suggereix 1Cor 15,20-28) o com una consumació de la història que s'està fent durant la sèrie ininterrompuda de les històries particulars humanes, ho demostra.

Això és el primer. El segon, és que avui l'antítesi ja no és entre "història" i "metafísica", sinó entre "història" i "escatologia", amb el perill de considerar els esdeveniments com una magnitud teològicament neutra (sense cap interès immediatament existencial), només "significatius" per l'acció escatològica de Déu, sempre amenaçadora, que els acompanya.

No vull cansar l'atenció dels meus oients o lectors amb la descripció, d'altra banda apassionant, de l'aventura del *pensament escatològic*, des de l'anomenada "escatologia conseqüent" fins a l'"escatologia existencial" i l'"escatologia axiològica". En parlaré mínimament més endavant, sobretot en relació amb la categoria d'"acompliment" (*Vollendung*, com diuen els alemanys): l'*Yéskhaton* com a autèntic futur de la salvació cristiana. Però, des d'ara, vull deixar constància de com és de complicat el problema de la salvació de la història, quan han entrat en joc, d'una banda, "salvació" i "història", i, d'una altra, "escatologia" i "revelació". En aquest aspecte, és molt significativa l'expressió de Gogarten: l'home es troba *entre Déu i el món*, on "Déu" i "món" són les dues alternatives que es presenten a l'home per a ser salvat; el "món" –la *història*– no conté cap perspectiva de salvació, perquè no és el *lloc teològic* de la revelació divina.

Crec que cal mantenir l'afirmació del començament. La teologia, entesa com a *fides in statu scientiae*, la fe científicament elaborada, sempre haurà d'estar atenta al *verbum*, a la paraula de la revelació, que no queda empresonada en els textos antics, sinó que es fa vida en l'existència de l'Església, Poble de Déu i Comunitat de l'Esperit: "si la vida de l'Església en acte entra en el text i l'omple de saba, llavors no tenim res a veure amb un Déu que promulga des de l'altura del cel manaments per al bon ordre del món, sinó amb un Déu compromès en la història concreta de la societat, com a conseqüència de la seva encarnació. Aquest compromís amb les vicissituds dels homes ens porta a concebre una teologia diferent de la de l'Absolut dels deistes i, d'altra banda, a dignificar aquestes vicissituds com a lloc de divinització. Història dels homes i economia de Déu són correlatives. La divinització de l'home continua la humanització de Déu" (E. Vilanova).

Aquesta és la conclusió a la qual hom arriba si examina atentament l'estructura de la revelació, on Déu esdevé persona-pera-nosaltres (*Theòs pròs hemâs*); revelació que culmina en el Crist i en la seva realitat "pneumàtica" actual; i, d'aquesta conclusió, es desprèn aquesta doble conseqüència: que "una pura història de la salvació representaria, des del seu principi, l'abandó de l'aspecte-de-misteri propi d'aquesta història" i que "una teologia pura representaria l'abandó del fet que Déu no es revela com a Déu sinó en una disposició històrica de salvació, un esdeveniment de salvació" (E. Schillebeeckx).

I, en aquest ordre de coses, em semblen oportuniíssimes les observacions del P. Vilanova quan diu que "si el misteri és en la història, la història és «santa», no pas per cap mena de sacralització –ja que continua essent profana–, ni per una extrapolació mística –que la buidaria d'ella mateixa–, ni per una superestructura heterogènia, sinó segons la seva densitat terrestre i en l'autonomia de les seves causes en la total assumpció crítica. La mateixa i única història: contra una distinció estàtica dels plans –com la que existí en la teologia occidental des del Concili de Trento–, cal mantenir les dimensions de la mateixa realitat concreta. El progrés de la història no s'introdueix per atzar en la gràcia, ni construeix el Regne de Déu, ja que la vida que Déu ens ofereix és donada gratuïtament en el seu amor i supera tot allò que podem aconseguir en la història", però "hi ha una dimensió històrica de la fe, hi ha una significació teològica dels esdeveniments, és a dir, dels fets que, desbordant la recurrència dels fenòmens de la naturalesa i la banal rutina de la institució, introdueixen alguna cosa «nova» per al present i més encara en la perspectiva del futur³⁷.

37. *O.c.*, pp. 703-704. L'autor es refereix a la constitució i el destí de l'Imperi romà que durant més d'un mil·lenni ha format part de la construcció de l'Església; però també es refereix a la Revolució francesa i "a la promoció econòmica i social de les classes treballadores gràcies a la reivindicació dels seus drets, l'entrada de la dona en la vida pública suscitant consciència de la seva dignitat, l'organització internacional dels pobles apuntant a resoldre els seus conflictes: tot això són esdeveniments massissos que constitueixen «pedres de toc» del Regne de Déu (...). Ara bé, entre aquests signes en què es revela la presència interpelladora de Déu, no es pot negar que l'ascens de la consciència dels pobles del Tercer Món i llur clam en cerca de l'alliberament són un «esdeveniment» de primera magnitud".

Jo mateix ho he dit o escrit en diverses ocasions. Història de la salvació i història en general han de ser coexistents. És a dir, atès que el subjecte de la salvació és històric, la mateixa història és la història de la salvació, encara que d'una manera amagada i sempre en camí (*in fieri*) vers la interpretació última i definitiva. Així, doncs, des de la perspectiva de la història concreta de l'home –d'una història que *s'esdevé* en la llibertat, per tal com realitza plenament la vocació originària del “temps del món”–, cal dir, no solament que la salvació esdevé històricament, sinó que la història esdevé salvada.

I la tasca de la teologia és, entre altres, aquesta: integrar les situacions concretes dels creients en el temps i en l'espai, com a constitutives de la seva intel·ligència de la fe, tot equilibrant els seus pols de desenvolupament d'acord amb els “signes dels temps”³⁸.

2. La teologia “narrativa”

Com a conseqüència del Vaticà II, semblava que la teologia del postconcili havia de ser bàsicament “eclesiologia”. I és cert; ho va ser en un primer moment. Però immediatament la reflexió teològica s'ha tornat a centrar en Jesús, el Crist. Però la cristologia del postconcili ja no és –ja no pot ser– com la d'abans. La cristologia (i, curiosament, cal afegir-hi la mariologia) s'ha adonat del lloc fonamental de la “narració” en els textos fundacionals del cristianisme, i ha abandonat (o, millor dit, ha posat en segon lloc) la problemàtica metafísica del tot ahistòrica.

38. El P. Vilanova afegeix: “No manipula la dada revelada com un objecte pur col·locat davant d'ella, sense compromís en la consciència del poble de Déu (...). Durant molt de temps, per una reacció superficial contra el modernisme que exagerava la funció del subjecte en l'elaboració teològica, els teòlegs oficials rebutjaven l'experiència com una conseqüència secundària i marginal, sense impacte en l'objecte. En contra d'això, cal superar una noció massa estreta i extrínseca de la revelació: no és la comunicació des de l'altura d'un saber fixat una vegada per sempre. Designa inseparablement l'acció de Déu en la història i en l'experiència creient del Poble de Déu que es tradueix en una expressió interpretativa d'aquesta mateixa acció” (*o.c.*, p. 704).

La paraula "Déu" ocupa el lloc central del vocabulari teològic, però avui més que mai aquesta paraula exigeix, d'una banda, l'esforç d'una anàlisi lingüística que, d'altra banda, ha de superar la mateixa barrera del llenguatge per a arribar al "significat".

Això és el que jo mateix escrivia en un altre lloc³⁹. La teologia, en aquest cas, ocupa com una mena de lloc intermedi entre "Déu" i la "religió", en el sentit que els anunciats teològics són *hipòtesis* sobre la totalitat de sentit de l'experiència per tal de controlar-ne la pretensió de veritat; hipòtesis construïdes, *en primer lloc*, des del punt de vista de la realitat que en última instància ho determina tot en la seva totalitat encara no acabada, i, *en segon lloc*, des de l'aspecte de com s'ha manifestat aquesta realitat divina en la consciència religiosa.

La teologia, és cert, no pot renunciar a formular i a reformular el *concepte* de Déu, però, en fer-ho, no pot deixar de sentir-se amenaçada per la crisi de la doctrina filosòfica de Déu de tipus essencialista, la "teo-onto-logia", una doctrina que, malgrat oferir la comprensió de Déu com a Ésser suprem, és incapaç de fer comprensible la revelació del Déu de la tradició jueudeocristiana en la història.

Ja hem insinuat abans la solució radical al problema teològic de Déu que ha proporcionat Bultmann, amb el seu programa de *desmitologització*; però el programa de Bultmann, en reduir el contingut essencial del mite a l'autocomprensió de la persona, ha posat en perill la mateixa comprensió del *llenguatge* religiós. MacQuarrie ho ha observat⁴⁰, i ha advertit que el mite és el llenguatge primordial del qual han sorgit les formes més sofisticades del parlar sobre Déu, i que, a nivell de llenguatge teològic, no hi ha alternativa.

No sé si aquesta asseveració és prou exacta. Reconec que el programa de Bultmann sorgeix en el si d'una cultura que s'ha

39. *De la "nosa"...*, pp. 266-277.

40. *O.c.*, pp. 203-230.

proclamat postmítica i que afirma amb autosuficiència que “el mite ja no comunica”. Això és així, però no ho és per culpa del mite, sinó pel fet que avui els homes “no compartim”: el mite constitueix un món estrany i gairebé impenetrable, els interessos i els pressupòsits del qual no compartim; i en absència d’aquest compartir s’ha trencat la comunicació. I reconec, evidentment, que, malgrat tot, cal avançar per la ruta del simbolisme, avançar, vull dir, per les rutes de l’analogia que, com és sabut, de totes les formes de parlar sobre Déu, és la que té un contingut més positiu i ens proporciona alguna penetració en el misteri.

Símbol i mite no són exactament el mateix. Ricoeur entén per símbol els significats analògics formats d’una manera espontània i transmissors de sentit; i per això diu que el símbol és més radical que el mite. Segons Ricoeur, el mite és com un símbol desenvolupat en forma de narració; el mite s’articula en un temps i en un espai imaginaris, temps i espai que mai no coincideixen amb els de la geografia i de la història crítiques. Però, precisament per això, perquè el mite desenvolupa “narrativament” el símbol, cal dir que el mite constitueix l’eix generador de la religió (i, per tant, de l’home religiós, de l’acte religiós i del discurs religiós) i l’estructura més profunda del llenguatge de l’Escriptura i de la litúrgia.

A les persones que, per les raons que siguin, s’han desconnectat del reialme del simbòlic, els preocupa profundament la qüestió de la *veritat* del mite, en la mesura que els preocupa, és clar, la qüestió de la *veritat* de la religió. Però jo diria que, sovint, aquesta preocupació traeix una visió molt unilateral de la “veritat” que no té prou en compte que, a nivell, per exemple, d’“experiència”, és “vertader” allò que té sentit, allò que proporciona a l’home la possibilitat del procés de formació de la identitat que preserva l’individu de desaparèixer completament en la col·lectivitat.

Ja ho sé que la teologia no se sent prou còmoda en aquest nivell, quan descobreix que l’interlocutor no sap veure en el símbol res més que l’opacitat i el caràcter iconoclàstic que, certa-

ment, li pertany, i no és capaç de descobrir la "lògica simbòlica" i el "pensament simbòlic". La teologia, si més no la cristiana, no pot prescindir de l'anomenat pol objectiu de la religió, que és el Déu personal, però reconeix la importància mediatra de l'experiència religiosa. La teologia no vol ni pot renunciar a parlar de Déu, però sap que no ho pot fer al marge del símbol.

Des d'aquesta perspectiva, la teologia cristiana s'ha de basar en la revelació neotestamentària, la qual està centrada en la persona determinada i concreta de Jesús i en la memòria creient que els documents del Nou Testament contenen, amaguen i desvelen, memòria que va de la "preexistència" fins al seu "retorn" gloriós passant evidentment per l'"ara" de la fe; en el benentès que la figura de Jesús només ens és accessible des de l'apocalíptica, el rabinisme i la pietat del judaisme i des de la seva consciència d'identitat entre la seva persona i el Regne de Déu que predicava, i tot això per la mediació de la fe pasqual de la comunitat primitiva.

Dit amb altres paraules, la teologia cristiana és bàsicament cristologia. Però és aquest punt on es fa evident la necessitat de superar els aspectes més "funcionals" del saber cristià sobre Jesús, el Crist, en el sentit que mai no serà lícit de reduir el Crist a una xifra o horitzó del discurs sobre l'home. Jesús de Natzaret mai no hauria de perdre la seva individualitat concreta, històrica, i només aquesta individualitat pot ser el recolzament de la universalitat de sentit de la seva persona.

Evidentment, el discurs teològic sobre Jesús, el Crist, pot orientar-se en diverses direccions. Ho pot ser, per exemple, cosmològicament, presentant el Crist com l'evolució que ha arribat al seu final; ho pot fer antropològicament, interpretant la humanització de Déu com el cas suprem i incomparable de la realització essencial de la realitat humana i ho pot fer des del punt de vista de la història universal, en la mesura que l'home, com individu, s'entén com a formant part del procés de la totalitat històrica de la humanitat. Però el perill consisteix en el fet que, d'aquesta manera, Jesús el Crist es perd en l'aiguabarreig d'una

filosofia o d'una ideologia. I la reacció ha estat l'interès pel Jesús històric, fins al punt de girar-se d'esquena a una cristologia argumentativa i a considerar només com a vàlida una cristologia de tipus narratiu.

La intenció és molt clara; i de "teologia narrativa" n'hi ha de molt bona. Ja ho veurem. Però cal tenir present que aquesta "orientació" pren cos en el moment en què la llibertat i la majoria d'edat de l'home es converteixen en el focus dominant de tota la resta i en el criteri del pensament, i, en aquest moment, és normal que les concepcions i conviccions religioses heretades figurin com a mitologia, i també hi figuri la fe tradicional en Jesucrist⁴¹, una fe –tal com la proclamem en el Credo– ancorada en una imatge mítica del món totalment desfasada, que ha de ser purificada per una radical desmitificació o desmitologització. I voldria afegir que aquest mateix programa s'ha volgut aplicar, per exemple, a l'escatologia, eliminant-ne, en primer lloc, totes les referències espacials per acabar eliminant-ne també totes les referències temporals.

Cal concedir una part de raó a aquest programa (que té, per cert, els seus orígens en Bultmann)⁴². Diríem que "el programa

41. Cf. **W. Kasper**, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, pp. 46-57. L'autor es pregunta: "¿Podemos seguir honradamente presentando el mensaje de que Dios baja del cielo, toma forma humana, nace de una virgen, comienza a actuar y obra milagros, tras la muerte desciende al lugar de los muertos, es resucitado al tercer día y exaltado a la derecha de Dios y ahora desde el cielo está presente y actúa por el espíritu en la predicación y los sacramentos de la iglesia? ¿No es todo esto el lenguaje y hasta el contenido de una imagen mítica del mundo hoy superada? ¿No hay, pues, que realizar una desmitificación tanto por honradez intelectual como en razón de una comprensión más limpia de lo que es Dios?" (p. 50).

42. **Kasper** escriu: "No se puede negar que en la interpretación cristiana corriente a Jesucristo se le considera a menudo en mayor o menor medida como un Dios que se pasea por la tierra, en el que lo humano, en definitiva, no es más que el revestimiento y adorno tras el que Dios mismo habla y actúa. Se puede discutir si estas concepciones son siempre tan crasas, como a menudo se las presenta: Dios disfrazado de rey mago; Dios que se viste una especie de mono para reparar el mundo averiado, etc. De cualquier manera la doctrina bíblica y eclesíastica según la cual Jesús es hombre verdadero y pleno con alma y libertad humanas no ha calado ni se ha desarrollado mucho en la conciencia del cristiano corriente. Frente a tales concepciones es legítimo y hasta necesario desmitologizar, precisamente para resaltar el auténtico sentido de la fe en Cristo" (*o.c.*, p. 54).

de la desmitologització és legítim si ajuda a mostrar Jesucrist com el lloc de la llibertat de Déu i de l'home. Però és il·legítim si desfà allò que és indeductiblement nou i únic en Jesucrist, és a dir, si la cristologia es converteix en un cas de l'antropologia. Si es traspassa aquesta frontera entre una legítima interpretació antropològica i una il·legítima reducció antropològica, la desmitologització es converteix dialècticament en el seu contrari: Jesús de Natzaret esdevé el mite de l'home" (W. Kasper).

Dit això, convé d'afegir immediatament que la "teologia narrativa" ens recorda, entre altres coses, quelcom molt bàsic: que "la fe cristiana és una història que cal narrar, una història engendrada de la confessió de la fe cristiana, i que pren tota la seva força i unitat en funció de la connexió entre «món narrat» i «món comentat» (E. Vilanova). Avui som conscients no sols que la revelació és un esdeveniment històric, sinó que la historicitat caracteritza essencialment l'home; i la consciència històrica planteja el problema hermenèutic de percebre el sentit de la paraula de Déu, però alhora interpel·la el creient per tal que dugui a terme la "història iterativa" de la revelació, que consisteix a descobrir i revivre els esdeveniments originaris en el nostre present.

És aquesta la raó que justifica la "teologia narrativa". En el número 85 de la revista *Concilium*, de l'any 1973, J.B. Metz arriba a formular la tesi següent:

"Una teologia de la salvació (...) not pot ser explicitada de forma purament argumentativa, sinó que a més haurà de ser-ho sempre en forma narrativa. Haurà de ser fonamentalment teologia rememorativa i narrativa (...). Una teologia purament argumentativa que dissimula el seu propi origen a partir d'un record narratiu i no l'actualitza de forma nova i constant, condueix –enfront de la història humana del sofriment– a moltes modificacions en la seva argumentació, sota les quals s'extingeix inopinadament tota mena de contingut identificable de la salvació cristiana."

No es tracta, evidentment, d'eliminar el caràcter lògic i dialèctic de la teologia. Però, com deia al començament d'aques-

ta segona part de la dissertació, la vella qüestió del caràcter científic de la teologia ja no pot ser plantejada en base a una teoria dels primers principis, sinó des de la perspectiva de la ciència hermenèutica centrada en la interpretació de la narració.

Ara bé, en el context cultural d'avui, la problemàtica de l'hermenèutica ha hagut de fer front, d'una banda, a les posicions dels qui neguen el caràcter intencional del llenguatge i, per tant, la possibilitat d'una hermenèutica del significat de les afirmacions teològiques; i, de l'altra, a la presència d'una nova sensibilitat que reclama un tipus de verificació que passa inexorablement per la *praxi*. No hi ha dubte que, en el nostre món, l'accent de la problemàtica hermenèutica de tipus existencial s'ha desplaçat vers la problemàtica més pròpiament praxiològica o, si hom ho prefereix, a una hermenèutica nova que implica no sols el moment de la teoria sinó també el de la praxi.

D'aquest projecte teològic, més atent a l'ortopraxi que a l'ortodòxia, en parlarem ara mateix.

3. *La praxi, com a discerniment teològic*

Després de moltes especulacions, la teologia ha tornat humilment a la "història" de Jesús de Natzaret per a "llegir-la" i "actualitzar-la". Per poder-ho fer ha hagut de superar més d'un obstacle. D'una banda, la "història" de Jesús no és una història en "estat pur", sinó una "història" processada hermenèuticament per les primeres comunitats cristianes.

D'aquest fet, avui, ningú no en dubta. No tenir-ho en compte va ser el gran error de la teologia liberal del segle passat, la qual, amb la intenció d'alliberar Jesús de Natzaret de la presó de la dogmàtica, va anar al seu encontre per tal de fer-lo circular com allò que és, com a mestre i salvador, per al nostre temps i el nostre món. L'error va ser no reconèixer que el vertader Crist és el Crist predicat (M. Kähler), és a dir, el Crist present en la vida de les comunitats cristianes.

Un segon obstacle és el que fa referència, no al Jesús predicat, sinó a la predicació de Jesús. Schweitzer, un dels grans crítics de la teologia liberal, va cridar l'atenció sobre el fet que el Jesús de Natzaret que va aparèixer com a Messies, que va anunciar la moral del regne de Déu, que va fundar a la terra el regne dels cels i que va morir per a consagrar la seva obra, mai no va existir: és un producte del racionalisme i del liberalisme. Jesús de Natzaret va ser un predicador apocalíptic, obsessionat per la immediatesa del Judici final, que es va lliurar plenament a una sola tasca: la d'aturar la roda de la història, i va morir en l'intent. Des d'aleshores, l'única "escatologia" vertaderament cristiana, no és la que anuncia esdeveniments encara pendents i cronològicament futurs, sinó la que vol assumir la paradoxa "d'una fi en la fi", és a dir, la realitat sempre present del gest escatològic de Jesús esclafat per la marxa imparabile de la història.

La teoria de Schweitzer s'anomena "escatologia consequent", que, en el fons, no va convèncer ningú. Però va ser aleshores quan es posà en marxa el *pensament escatològic*. I l'"escatologia", alliberada dels continguts "topogràfics" del més-enllà, va voler competir en tots els terrenys de la teologia: des del tractat de la revelació fins a l'elesiologia, passant evidentment per la cristologia. Els resultats d'aquesta omnipresència de l'escatologia varen ser generalment bons (ho veurem ara mateix); però també cal dir que la "història" de Jesús quedava cada vegada més emboirada i engolida pel passat...

Val la pena, però, que, abans de continuar, plantegem la qüestió de l'*ortopraxi*. Ho faré servint-me d'un brillant text d'Evangelista Vilanova.

"Tota teologia tendeix a esdevenir una pura estructura mental, on la coherència lògica preval sobre el sentit. Què és Déu? El creador de l'univers. I què és l'univers? Allò que ha estat creat per Déu. Qui és Jesucrist? El salvador del món. Què és la salvació? Allò que ens ha portat Jesucrist. Què és el pecat original? La privació de la gràcia. I què és la gràcia? El perdó dels pecats. I així successivament. Les paraules formen un cercle viciós. Cada

una es defineix per la seva col·locació entre les altres, però mai no se surt del cercle. Ja que els conceptes es defineixen els uns pels altres, la lògica és impecable. Un sistema així ofereix a l'esperit una enorme sensació de seguretat. El sentiment de veritat es deu a la força de la cohesió. Això es manté amb tanta perfecció que ha de ser veritable. En aquest cas, els problemes teològics consisteixen a relacionar tots els elements nous amb l'estructura lògica preestablerta. Quan aquests elements nous, aquestes paraules noves, han trobat lloc en l'estructura, la intel·ligència queda satisfeta. S'ha trobat la veritat de la cosa en integrar-la al sistema.

“Gràcies a aquest sistema, la paraula de Déu i Jesucrist es converteixen en una estructura mental tranquil·litzadora. Jesucrist és una reunió de paraules i de conceptes associats a una determinada figura, i que és possible d'examinar des de tots els seus aspectes. La novetat teològica consisteix a fer brollar nous efectes per mitjà d'aproximacions inesperades de paraules que rarament s'associaven. Però n'hi ha prou de mirar les coses una mica més de prop per veure que allí no hi ha res de nou. Restem dintre de la mateixa estructura. Així és com la teologia contrareformista, seguint l'escolàstica medieval, va tancar la paraula de Déu en una estructura que té l'immens avantatge de tranquil·litzar, d'asserenar, de dispensar de pensar o, més ben dit, de substituir el pensament per associacions de paraules.

“Quan l'estructura es converteix en ortodòxia, la impressió de seguretat encara augmenta. Perquè els jocs d'associacions aleshores adquireixen una funció social. Es tracta de protegir el dogma. L'estructura es converteix en una funció protectora de la paraula de Déu (...). El cristianisme es converteix en un sistema de salvació intemporal. I a partir d'aleshores es fa incorruptible. És completament asèptic. No corre cap perill de veure's reduït a una ideologia. Però, d'altra banda, es troba tan perfectament protegit que perd tot el seu sentit. La paraula pura, sostreta de tot context que podria donar-li un sentit particular, ja no diu res a ningú. Una paraula pura que no parla a ningú i que no diu res! Des del moment que una teologia es desprèn de tota ideologia,

ja no diu res. Només és una pura estructura. Com a tal, compleix encara una funció, però es tracta d'una funció d'integració de la personalitat o d'integració social; no d'una funció de revelació.

“El correctiu d'aquesta lamentable situació és la «praxi», concepte no pas nou. En efecte, la praxi –concepte dens, pres de la filosofia grega i mal transposat a les nostres llengües modernes–, la «pràctica» social de la fe no és solament una referència empírica i oportunista a les situacions canviants de les comunitats, fins al punt d'exercir-hi una certa normativitat. Sense perjudici de l'ortodòxia, hi ha en joc una «ortopraxi», en una reflexió desenrotllada en contacte «amb les situacions canviants d'aquest món, sota l'impuls de l'Evangelí com a font de renovació» (Carta de Pau VI al card. Roy, 1971, n.º 42) (...).

“El resultat serà una teologia inductiva en lloc de deductiva. Sempre, però, a condició que no es consideri la praxi com l'única base capaç de fonamentar el discurs de la fe i que no es refusi la teologia deductiva com si fos simplement una ideologia: manté la seva capacitat de conceptualització, com a operació de la raó, de la «raó teològica». El que cal és que inducció i deducció s'articulin en una expressió dialèctica que deixi espai, en el seu mateix procedir, a la fe viscuda en la comunitat. Aquest mètode teològic permet una justa relació entre el *saber* i el *fer*, relació que es planteja en qualsevol disciplina, però amb més urgència en la vida cristiana”⁴³.

La descoberta de la “praxi” com a objecte i instància crítica de la teologia cristiana ha estat, en els últims anys, la font inspiradora de diversos projectes teològics, projectes en els quals, d'altra banda, és fàcil de veure la influència marxista. I no vull deixar d'observar el fet insinuat ara fa un moment: el descobriment de la “dimensió escatològica” que ha permès de remarcar el paper central de la praxi històrica. En efecte, si la història humana és una obertura vers el futur, la història mateixa ha d'aparèixer com una tasca, com una actuació social amb vista a l'en-

43. O.c., pp. 705-707.

contre definitiu amb el Senyor i amb els germans. Allò que compta, en definitiva, no és la confessió de la veritat, sinó “fer” la veritat.

D’entre els projectes teològics que tenen com a font d’inspiració la “praxi”, voldria assenyalar-ne tres: el de Jürgen Moltmann, el de Joan Baptista Metz i el de Gustavo Gutiérrez.

A Moltmann, hom el coneix com el teòleg de l’esperança, en l’obra del qual ressona la veu de l’anomenada *escola de l’esperança*⁴⁴ i no són pocs els qui hi veuen la influència del pensament marxista d’Ernst Bloch. Ho he escrit en un altre lloc: “De fet, cal reconèixer que l’escatologia cristiana no ha pogut deixar de sentir la provocació del futur utòpic, endinsat i compromès en la marxa de la història, tal com l’ha posat en relleu la filosofia blochiana, un futur que, des de la secularitat –des de la seva immanència no categoritzable com a *futurus*, sinó com a *adventurus*–, reclama la categoria del *novum* i, malgrat la catàstrofe de la mort de cada individu, la del *novum ultimum* de la història, on es produirà la somniada reconciliació en la «pàtria de la identitat», sovint evocada per Bloch. La discussió de l’escatologia cristiana amb aquest *novum ultimum* secularitzat ha esdevingut inevitable: i, de la discussió, l’escatologia cristiana n’ha sortit, pel cap baix, purificada”⁴⁵.

Dit això, de cap manera no voldria donar la impressió que la posició de Moltmann és invulnerable. Podria aportar aquí les crítiques que li fa, per exemple, J. Ratzinger en el seu llibre *Escatologia* (Barcelona 1980, pp. 64-67). Crec que les crítiques podrien concentrar-se entorn de la “independència teològica” del *novum ultimum* moltmannià respecte al de Bloch, tot i que ell en diverses ocasions ha volgut deixar clara la seva posició. La lectura de l’obra cabdal de Moltmann, *Teologia de l’esperança*, produeix certes inquietuds, però honradament haig de dir que difícilment es

44. Em refereixo a l’“escola de l’esperança” tal com ha estat estudiada per W.H. Capps en l’article *El puesto de la esperanza*, dins *El futuro de la esperanza*, Salamanca 1973, pp. 13-57.

45. Vegeu el meu llibre *Escatologia cristiana*, Barcelona 1994, p. 29.

pot acusar el teòleg protestant alemany de confondre l'activitat social, política i revolucionària amb l'acompliment escatològic de la història.

Per cert que, d'entre els crítics de Moltmann, n'hi ha que, com Gustavo Gutiérrez, l'acusen de no haver situat l'esperança en el cor de la praxi històrica⁴⁶. No sé si Gutiérrez té tota la raó, però sembla que aquesta crítica hauria d'anar més aviat dirigida contra els teòlegs europeus que s'han ocupat de la *teologia política*.

En aquest punt és inevitable el nom de J.B. Metz. Però cal dir que Metz defensa una *escatologia crítica creadora*. Una de les valoracions més positives de la teologia de Metz ens l'ofereix Capps quan diu que Metz ha fet palès que les categories teorètiques no proporcionen l'accés al futur (i per això concep la seva "teologia política" com una "escatologia militant"); i té raó: Metz aposta per la substitució de l'actitud contemplativa o teorètica per una consciència que sorgeix de l'opció per l'acció creadora. De diferències entre Gutiérrez i Metz, n'hi han; i Gutiérrez no deixa d'assenyalar-les (pp. 295-297 del seu llibre). Sigui quina sigui l'opinió que ens mereixi la teologia política de Metz, el cert és que la *teologia de l'alliberament*, si més no la de Gutiérrez, va molt més enllà, sobretot quan posa en dubte la necessitat de conservar la "reserva escatològica", tantes vegades reclamada per la teologia "secular" centreeuropea.

Les coses no són prou clares. Caldria avançar més en qüestions com aquesta: com acollir la praxi a l'interior de l'acte teològic sense lliurar simplement la teologia a la praxi? El concepte de "praxi", d'altra banda, és prou ampli per a poder-hi englobar aspectes tan diversos com la litúrgia i l'activitat transformadora del món; i, a més, sembla que la "praxi" ofereix a la fe el servei de la lucidesa respecte als condicionaments culturals dels seus llenguatges heretats i de les seves comprensions instituídes i, de l'altre cantó, la fe desenreda els compromisos autèntics de les praxis eclesials o seculars enmig de les quals viu; la qual cosa

46. Vegeu *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, pp. 282-283.

exigeix una experiència de fe ben identificada, arrelada en les seves fonts apostòliques, viscuda en la comunió catòlica, fidelment crítica, que exigeix igualment una capacitat d'anàlisi, tan científica i crítica com sigui possible, de les praxis dutes a terme en nom de la fe.

El P. Vilanova (que ha posat en relleu el que acabo de dir) observa que "la qüestió no és, sens dubte, de buscar, per a la teologia, altres llocs que no són la praxi, sinó de no aïllar de la reflexió i de l'experiència de sentir les praxis concretes. Aquesta experiència de sentir, que hauria d'estar a la base de tota praxi, permet de superar la mateixa praxi. Podem dir que la teologia ha de desenrotllar-se com a teoria d'una praxi *històrica*; amb tot, no podrà renunciar a desenrotllar-se com a teoria *contemporània* de la gràcia, cosa que la fa contemplativa"⁴⁷.

Ja és hora de posar punt final a aquesta dissertació. Però no voldria fer-ho sense fer esment, una vegada més, de l'*escatologia*, entesa aquesta vegada com a "doctrina de l'esperança", en el doble sentit de "saber el que esperem" i d'"esperar el que sabem". Penso que, en aquesta matèria, més enllà de la continuïtat històrica de l'esperança cristiana, cal indagar la veritat *real* d'aquesta esperança, "la qual cosa fa que ens preguntem si ens trobem només formalment, externament, en la història de l'esperança de Jesucrist o si vivim de veritat els continguts fonamentals de la nostra esperança: si la nostra esperança d'avui continua essent la resposta alliberadora a la situació històrica actual o es limita a transmetre unes fórmules de l'esperança depassada"⁴⁸.

Indagar la *veritat* de la nostra esperança vol dir fer-ho en la línia de la *fidelitat a l'esperit de la promesa*; i vol dir també indagar la validesa de la praxi vital que aquest futur sosté, un "futur", d'altra banda, que ha de conservar el seu caràcter "amagat" per tal de salvar la *historicitat essencial* de l'home. Moltmann ha

47. *O.c.*, pp. 708-709.

48. El text és de M. Kehl, *Escatología*, Salamanca 1992, p. 16.

denunciat clarament la impotència de l'accés "lògic" al futur i ha proposat, com a modalitat cognitiva d'aquest, el "coneixement des de la promesa", un coneixement investigat per la filosofia actual, especialment per J. Habermas⁴⁹.

Diríem que "la promesa inscrita en la persona i en la història de Jesús proporciona el coneixement d'un horitzó nou de possibilitats obert a la realitat: el de la participació universal de totes les coses en el Regne de Déu, una reconciliació universal de tota la creació, en la qual res ni ningú, per part de Déu, no queda exclòs"⁵⁰. Si l'escatologia cristiana no fa res més que posar de manifest la tendència del present, salvat per la gràcia de Jesucrist, vers la plenitud del futur de la salvació, en quant imminent i indisponible, l'escatologia *sap* que l'home sencer ha d'arribar a la "plenitud" del seu ésser-en-el-món com a "consumació" de la salvació que, amagada en el Crist, ja li és donada, i *sap* també que en aquesta "plenitud" de cada home hi ha inclòs el futur de la humanitat i del món sencer esperit i matèria.

Ara bé, això que *sabem*, els cristians *ho esperem*; i l'escatologia cristiana ens ensenya a fer-ho. L'esperança, aleshores, no té res a veure amb un optimisme ingenu de l'evolució de la societat, amb la utopia de l'"home nou" planejat tecnològicament ni amb una societat d'ordinadors exempta de sorpreses; l'esperança es refereix certament a aquest món i a les possibilitats il·limitades que Déu li ha atorgat, però, per això mateix, malgrat l'afirmació d'una "plenitud" produïda a l'interior de la nostra història i dins la nostra terra, s'exclou la utopia intramundana del *regnum humanum*.

Esperar el que sabem vol dir, doncs, assumir "el sofriment de la realitat" i "la passió pel possible". L'esperança mou el cristià a dirigir la mirada escatològica de la fe a la presència del sofriment, del mal i de la mort d'aquest món, per tal de captar, com feia Pau, el gemec de la creació i de l'home, gemec que reclama

49. Cf. de l'autor, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona 1985.

50. Citació del meu llibre *Escatologia cristiana*, p. 19.

l'alliberament de tots les coses segons el model de la llibertat dels fills de Déu (Rm 8,18-23).

Val a dir que l'enfrontament entre la fe cristiana i el mal d'aquest món ha comportat sovint, pel cap baix, la reclusió de la fe en el *ghetto* d'una salvació "merescuda" i, naturalment, l'expansió del mal que no ha trobat barrat el pas per l'única força que podia combatre'l eficaçment. Una de les acusacions que s'han fet amb més rigor a l'escatologia cristiana és la d'haver orientat l'home a mirar tant i tant el cel, que s'ha oblidat o s'ha desinteressat de la terra. L'escatologia cristiana té l'obligació de proclamar la *victòria* del Ressuscitat sobre el mal d'aquest món, sobre el sofriment i sobre la mort. Però també ha de saber *mostrar* aquesta victòria d'una manera concreta; i això no és possible si no és aprenent a contemplar-la com una "emergència" del mateix mal, del mateix sofriment i de la mateixa mort. Per la qual cosa, una escatologia excessivament "penjada" del cel, qui sap si fins i tot deixaria de ser capaç de proclamar l'autèntica victòria que brolla de la creu del Ressuscitat.

Voldria acabar la meva dissertació amb aquestes paraules, manllevades del meu llibre *Escatologia cristiana*:

"Nosaltres *esperem* allò que sabem; i aquesta esperança –que inclou una actitud joiosa i vigilant– és allò que ens salva. Rahner, que atribueix el caràcter de «cosa amagada» de la plenitud als existencials cristians de la fe i de l'esperança, creu que no té sentit construir una oposició fonamental absoluta i un antagonisme entre l'esperar *proper* i l'esperar *llunyà*, en quant l'escatologia és l'afirmació sobre la tendència del mateix present salvífic vers un futur de plenitud que, essencialment, resta amagat, i ha de restar-hi.

"Moltmann insisteix: l'esperança manté l'home *in statu viatoris*, és a dir, manté l'home obert al món, segons l'obertura creada per la promesa de Déu en la resurrecció del Crist, la qual no serà abolida fins que no sigui acomplerta; aquesta esperança transforma la comunitat cristiana en instància crítica d'una

societat que tendeix a convertir-se en «ciutat permanent», i la transforma també en una font inesgotable d'impulsos sempre renovats que inciten a realitzar ara mateix el dret, la llibertat i la humanitat, a la llum del futur anunciat que ha de venir.

“Així, doncs, des de la perspectiva del «nosaltres *esperem* allò que sabem», l'escatologia cristiana ha de formular els seus anunciats d'esperança, proclamant que el món és ple de tot el que és possible, val a dir de totes les possibilitats del Déu de l'esperança, d'una esperança que veu la realitat i els homes a les mans d'Aquell que, des de la fi de la història, diu: *Heus aquí que renovo totes les coses*, i que, d'aquesta paraula de promesa, treu la llibertat per a renovar i transformar la figura d'aquest món”⁵¹.



El text que acabo d'escriure supera excessivament la generosa capacitat dels meus il·lustres oïdors, per la qual cosa, i seguint una sana habitud, n'ofereixo oralment una mena de resum.

Espero haver encertat. En qualsevol cas, les paraules del molt il·lustre acadèmic numerari, que serviran de contestació, ompliran de ben segur les llacunes que la meua inexperiència ha fet possible.

Moltes gràcies.

El Catllar (Tarragonès)

51. *O.c.*, pp. 36-37.

DISCURS DE CONTESTACIÓ
PER L'ACADÈMIC NUMERARI

EXCM. SR. DR. DAVID JOU i MIRABENT

Excm. Sr. President,

Excel·lentíssims Srs. Acadèmics,

Senyores i Senyors;

Pertànyer a una Acadèmia tan pluridisciplinar com aquesta és una extraordinària ocasió per a freqüents lliçons de modèstia. A cada sessió, ens sentim excedits en una direcció ben diferent a la dels nostres coneixements, sentim encara amb més profunditat aquesta limitació nostra si ens veiem en el paper d'haver de contestar l'Acadèmic entrant, honor, risc i repte que avui m'ha estat assignat pel President de l'Acadèmia i que compleixo amb agraïment i satisfacció, però sol·licitant la vostra benvolença.

En primer lloc, vull subratllar com em plau que el nou Acadèmic que ve a enriquir els nostres efectius sigui un teòleg. Són precisament els teòlegs alguns dels lectors i interpelladors més profunds dels científics en els punts en què la ciència intenta establir conclusions generals, incidir en la cultura i en la reflexió i, entroncar-se en la continuïtat del pensament humanístic. Per això, la seva presència en aquesta Acadèmia ajudarà, amb el seu estímulo i la seva crítica, a les tasques de

relació entre ciència i humanitats que s'esperen, entre d'altres, de la nostra activitat.

*El doctor Josep Gil i Ribas nasqué a Reus el 12 de setembre de 1928. Després d'estudis al Seminari Pontifici de Tarragona, es llicencià en Teologia a la Universitat Gregoriana de Roma, el mes de juny de 1951. Dedicat a tasques pastorals durant una vintena d'anys, amplià els seus estudis a la Facultat de Teologia de Münster. La seva tasca d'indagació i docència teològica reprén amb força a principis dels anys 1970 en esdevenir professor ordinari d'Escatologia a la Facultat de Teologia de Catalunya i publicar el seu primer llibre, *Evangelio y hombre de hoy*. Els dos anys següents professa diverses matèries teològiques a la Universitat de Deusto i publica el seu segon llibre, *Els signes de pertinença a l'Església*, que tornarà a publicar, ampliat i actualitzat, el 1987.*

*L'any 1982, llegeix la seva tesi doctoral, dirigida pel professor Josep M. Rovira Belloso, a la Facultat de Teologia de Catalunya, amb la qualificació de Magna Cum laude. El títol és *La benaurança del cel i l'ordre establert*. Una aproximació escatològica de l'encíclica *Benedictus Deus que*, publicada el 1984 per Herder donarà lloc també a tres articles sobre "les categories subjacents a la *Benedictus Deus*", publicats a la *Revista Catalana de Teologia*.*

Des d'aquesta data comença una intensíssima activitat de docència. Les universitats de San Buenaventura de Cali (Colòmbia), de Toulouse i de Tübinga, i la ja esmentada Facultat de Teologia de Catalunya, el compten en el seu claustre de professors. Participa en nombrosos congressos internacionals de Teologia i Pastoral (a Frankfurt, a Würzburg, a Lovaina, a Paderborn, a Tübinga, a moltes altres ciutats), i participa com a conferenciant en Instituts i Escoles de Teologia de Barcelona, Tarragona, Lleida, Tortosa, Manresa, La Seu d'Urgell...

*El seu ritme de publicació s'accelera i els seus llibres se succeeixen: *Els nostres morts no envelleixen* (1984), *Pentateuco y narrativos, Fe y Revelación, Dios, hombre y mundo*, escrits durant la seva estada a Colòmbia el 1985 i publicats entre 1986 i 1987, la segona edició de *Signes de pertinença a l'Església* (1987) i d'*Evangelio i home d'avui* (1993) i, sobretot, les seves dues obres més àmplies i ambicioses:*

De la nosa a la nostàlgia de Déu (1992) i Escatologia cristiana (1994). No esmento, per abundants, els seus nombrosos articles a *Revista Catalana de Teologia*, *Qüestions de Vida Cristiana*, *Misión abierta* i d'altres.

En incorporar-lo a la Reial Acadèmia de Doctors, ens enriqueim, doncs, amb un investigador actiu, molt atent als signes del temps, del nostre temps, que serà capaç d'informar-nos i de fer-nos reflexionar sobre la teologia d'avui.



Permeteu-me, en primer lloc, manifestar-vos amb quin interès he llegit la versió completa del vostre discurs sobre L'aventura del pensament teològic, tant en la seva primera part sobre el problema de l'accés a Déu com en la segona, dedicada a alguns dels projectes teològics vigents avui. Són temes que se situen prop dels meus interessos més profunds i de les meves curiositats més vives.

Els projectes teològics que esmenteu (teologia i història, teologia narrativa, la praxi com a discerniment) ens ajuden a veure la teologia com una activitat viva, flexible, atenta al devenir de la història i les evolucions de la cultura, oberta al repte de fer sempre actual quelcom de profundament permanent. Això ens ajuda a perfilar horitzons que ens convé conèixer, també a nosaltres, si volem tenir una visió més viva de la nostra realitat cultural, de la qual forma part, també, la teologia. Però permeteu-me que concentri la meva resposta en les vostres reflexions sobre el problema de l'accés a Déu: la via de la veritat, les diverses crisis epistemològiques, i la vida de la bellesa, des d'una perspectiva que em resulta familiar, la de les ciències físiques.

Alguns camps de la física, els que es refereixen més directament a les indagacions sobre l'origen del món o de la vida, o sobre la naturalesa de la realitat, tenen molts aspectes fronterers amb la teologia. L'origen, la causalitat, l'ordre, el determinisme, la matèria... Quants mots, quants conceptes compartits, discutits, disputats entre la teologia i les ciències de la naturalesa! I encara molts més en indagar de més a prop el cos i la ment humans: la ment, la genètica, la llibertat, la res-

ponsabilitat, el desig, la finalitat, el remordiment, l'ànima... Fou la teologia la primera a proposar una legislació universal de la natura, no capriciosa sinó permanent, expressió del designi d'una omnipotència divina, i aquesta fe en l'existència d'un ordre sòlid i en la possibilitat d'arribar-lo a conèixer encoratjà no poc els investigadors en les seves recerques. Encara avui, en presentar al públic els models cosmològics actuals, és gairebé inevitable que sorgeixi la pregunta sobre què ens diuen aquests sobre Déu, pregunta que es planteja amb impaciència i voracitat, amb una delerosa frisança, una vegada i una altra, i que no es dona per satisfeta amb els detalls qualitatius i quantitatius i dels subtils conceptes, ni amb la confessió i advertiment de les notables incerteses observacionals i epistemològiques en aquest tema. Pot ser la ciència uns dels accessos a Déu? Pot dur-nos a proves de la seva existència? Constitueix la ciència una d'aquestes "vies de veritat" de què parlàveu?

En tot cas, la ciència sí ha estat en l'origen d'algunes de les diverses crisis epistemològiques que esmentàveu. Heu comentat com la física de Galileu i de Newton delimità amb certa nitidesa els camins de la ciència dels de la fe. Però això no significà que ambdues restessin impermeablement separades. Evoquem, per exemple, les cinc vies de sant Tomàs d'Aquino. La primera es referia al moviment de les coses. Era un enunciat basat típicament en la ciència aristotèlica, segons la qual calia una acció permanent sobre els cossos per tal de mantenir-ne el moviment. El principi d'inèrcia canvià radicalment aquesta perspectiva, i passa a considerar la conservació del moviment o principi d'inèrcia com un dels seus postulats bàsics. Com canviava això l'argumentació basada sobre aquesta via? Observem que ara no calia actuar continuament sobre el món per tal de mantenir-ne el moviment: un impuls inicial bastava per a donar-li un moviment conservat eternament, com ja advertí Descartes en la primera formulació general del principi d'inèrcia. O podríem preguntar-nos, també, com queden afectades les vies de la causalitat o de l'ordre del món per la mecànica quàntica, amb elements acausals, o per una teoria de l'evolució amb importants ingredients d'atzar, per sobre del disseny i explícitament dirigit. Les ciències, sí, modifiquen el panorama del teòleg, el sentit i el marc de les seves paraules, i el poden estimular a noves argumentacions o noves presentacions.

Però les visions de la ciència són provisionals. La mateixa ciència ens n'adverteix, ens ho diu la història, i ho sap el teòleg, i potser per això aquest sentirà els models científics com a massa fràgils per a bastir-hi argumentacions permanents. Per això m'han interessat especialment els vostres comentaris sobre el pas de la via de la veritat a la via de la bellesa, en particular els paràgrafs que dediqueu a Urs von Balthasar o a Evdokimov. No sé fins a quin punt les veritats científiques són definitives. Les lleis més prestigioses de la física han estat rellegides i reinterpretades en contextos matemàtics i conceptuals més amplis dels de la seva formulació original. Així, les lleis de Newton han estat rellegides des de la geometria quadridimensional de l'espai-temps de la relativitat general, des de les formulacions de la mecànica quàntica, des de la impredictibilitat del caos determinista.

Les veritats científiques, la seva expressió concreta si més no, han anat variant, però s'ha mantingut constant la seva sensació enlluernadora i eloqüent de bellesa. Quan hem explicat amb equacions de la física una sèrie de fenòmens abans incomprensibles, n'hem expulsat Déu? Hem anat encerclant i minvant la presència de Déu a un reducte més i més estret a mesura que avançava la ciència?

Jo crec que no. Cada equació que he après, cada explicació quantitativa, m'ha deixat una profunda sensació de bellesa: la sensació que Déu no habitava només en l'ombra sinó també en la transparència. Crec que la ciència no es pot desvincular de la seva dimensió estètica, de la seva recerca de bellesa que ha constituït, en definitiva, una de les guies més fèrtils i efectives en aquells dominis que depassaven l'abast de l'experimentació directa. Bellesa representada a través de símbols, nombres, simetries, constants, la realitat de les quals és una fascinant qüestió epistemològica.

La ciència, en aquest segle, ha descobert també els seus silencis: una lògica basada en un nombre finit d'axiomes deixa qüestions indecidibles, com ens diu el teorema de Gödel; la immensa majoria dels nombres reals són no computables, és a dir, inefables amb un llenguatge finit; la naturalesa de la realitat té elements enigmàtics, o bé no objectius, o bé no locals, segons que ens diuen els experiments recents sobre les desigualtats de Bell en mecànica quàntica; els usos de la cièn-

cia plantegen problemes de valors que ultrapassen la mateixa ciència. Si bé no cerquem en el teòleg respostes definitives a aquestes qüestions, sí que hi trobem algú que comparteix aquestes perplexitats, que hi ha reflexionat amb profunditat, que se'n fa problema i estímulo: un bon interlocutor, doncs.

Quin repte per a la ciència, però també per a la poesia, la música, les arts plàstiques, l'expressió d'aquesta profunda sensació de bellesa del conegut o l'astoradora perplexitat del silenci, i de la inquietant expansió abassegadora d'una forma de coneixement en què amor, bé i bellesa no tenen lloc explícit! Però avui, més que de bellesa, ens heu vingut a parlar d'esperança. Massa sovint deixem les nostres esperances en una nebulosa vaguetat, o les precisem amb una fal·lera pueril en el marc de les nostres experiències més habituals. La teologia, que ens qüestiona sobre l'abast de les nostres veritats i els nostres valors, sobre la realitat profunda dels nostres embadaliments estètics, ens repta també en les nostres esperances. Aquest esforç intel·lectual que ens heu descrit per arribar a "saber allò que esperem", aquest esforç vital i moral d'"esperar el que sabem", en són un bon testimoni. Ens heu parlat, doncs, de veritat, de bellesa, d'esperança, i també dels seus conflictes i de les seves dificultats. Us ho agraïm. Són temes que ens toquen a fons. No és d'estranyar, doncs, que si algun cop Déu ens ha fet nosa, n'haguem sentit, després, també, tanta nostàlgia, com en el bell títol d'una de les vostres obres. Sigueu benvingut a aquesta Acadèmia.

ÍNDIX

L'AVENTURA DEL PENSAMENT TEOLÒGIC

| | |
|---|----|
| Discurs d'ingrés | 7 |
| L'aventura del pensament teològic | 9 |
| Primera part: el problema de l'accés a Déu | 11 |
| 1. La <i>via veritatis</i> de l'accés a Déu..... | 13 |
| 2. Les diverses crisis epistemològiques | 24 |
| 3. La <i>via pulchritudinis</i> de l'accés a Déu | 33 |
| Segona part: els projectes teològics vigents avui | 42 |
| 1. La "ciència" teològica i la "història santa" | 44 |
| 2. La teologia "narrativa" | 51 |
| 3. La praxi, com a discerniment teològic..... | 57 |
| Discurs de contestació | 67 |

NOVES PUBLICACIONS DE LA REIAL ACADÈMIA DE DOCTORS

Directori 1991.

Los tejidos tradicionales en las poblaciones pirenaicas (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm.Sr. Eduardo de Aysa Satué, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm.Sr. Josep Antoni Plana i Castellví, Doctor en Geografia i Història), 1992.

La tradición jurídica catalana (Conferència magistral del acadèmic de número Excm.Sr. Josep Joan Pintó i Ruiz, Doctor en Dret, en la Solemne Sessió d'apertura de curs 1992-93, que fou presidida per SS.MM. el Rei Joan Carles I i la Reina Sofia), 1992.

La identidad étnica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Angel Aguirre Baztan, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm.Sr. Josep M. Pou d'Avilés, Doctor en Dret), 1993.

Els laboratoris d'assaig i el mercat interior; Importància i nova concepció (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques, i contestació per l'Excm.Sr. Josep M^a Simón i Tor, Doctor en Medicina i Cirurgia), 1993.

Contribución al estudio de las Bacteriemias (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il.lm.Sr. Miquel Marí i Tur, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm.Sr. Manuel Subirana i Cantarell, Doctor en Medicina i Cirurgia), 1993.

Realitat i futur del tractament de la hipertròfia benigna de pròstata (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm.Sr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm.Sr. Albert Casellas i Condom, Doctor en Medicina i Cirurgia i President del Col.legi de Metges de Girona), 1994.

La seguridad jurídica en nuestro tiempo. ¿Mito o realidad? (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm.Sr. Angel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres), 1994.

La transició demogràfica a Catalunya i a Balears (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm.Sr. Josep Ferrer i Bernard, Doctor en Psicologia), 1994.

L'art d'ensenyar i d'aprendre (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm.Sr. Pau Umbert i Millet, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm.Sr. Agustín Luna Serrano, Doctor en Dret), 1995.

Sessió necrològica en record de l'Excm.Sr. Lluís Dolcet i Buxeres, Doctor en Medicina i Cirurgia i Degà emèrit de la Reial Acadèmia de Doctors, que morí el 21 de gener de 1994. Enaltíren la seva personalitat els acadèmics de número Excms.Srs.Drs. Ricard García Vallès, Josep M^a Simón i Tor i Albert Casellas i Condom. 1995.

La Unió Europea com a creació del geni polític d'Europa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Jordi Garcia-Petit i Pàmies, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm.Sr. Josep Llorit i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques), 1995.

La explosión innovadora de los mercados financieros (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il.lm.Sr. Emilio Soldevilla García, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales, i contestació per l'Excm.Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret), 1995.

La cultura com a part integrant de l'Olimpisme (Discurs d'ingrés com acadèmic d'honor de l'Excm.Sr. Joan Antoni Samaranch i Torelló, Marquès de Samaranch, i contestació per l'Excm.Sr. Jaume Gil i Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques), 1995.

Medicina i Tecnologia en el context històric (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Felip Albert Cid i Rafael, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm.Sr. Angel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1995.

Els sòlids platònics (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excm.Sra. Pilar Bayer i Isant, Doctora en Matemàtiques, i contestació per l'Excm.Sr. Ricard Garcia i Vallès, Doctor en Dret) 1996.

La normalització en Bioquímica Clínica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Xavier Fuentes i Arderiu, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm.Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Geografia) 1996.

L'entropia en dos finals de segle (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques, i contestació per l'Excm.Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques) 1996.

Vida i música (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm.Sr. Carles Ballús i Pascual, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm.Sr. Josep M^a Espadaler i Medina, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1996.

La diferencia entre los pueblos (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il.lm.Sr. Sebastià Trias Mercant, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm.Sr. Angel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1996.

La Reial Acadèmia, bo i respectant com a criteri d'autor les opinions exposades en les seves publicacions, no se'n fa responsable ni solidària.

© Reial Acadèmia de Doctors
Disseny: Anna Bosch i Baltasar
Impressió: Impremta Baltasar 1861
Tiratge: 300 exemplars.

Dipòsit Legal: 24.957-1996



REAL ACADEMIA DE DOCTORS

—Publicacions—