



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

# Jornades Catalanes del Miic

Centre d'Estudis Francesc Eiximenis

ABRIL 1978

FUNDACIÓ  
*Fundació*  
JAUME  
*Jaume*  
BOFILL  
*Bofill*



**Centre d'Estudis  
Francesc Eiximenis**



**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

BARCELONA, 15-16 D'ABRIL DEL 1978.

LA PRIVATITZACIÓ DE LA FE

PONENCIES

1. HECTOR VALL, Models històrics d'inserció del cristià en la societat.
2. ANTONI MARZAL, Una aproximación sociopolítica al fenómeno de la privatización de la fe.
3. JOSEP M. ROVIRA BELLOSO, Quina alternativa positiva pot tenir, ara i aquí, la privatització de la fe.

COMUNICACIONS

1. HECTOR BORRAT, Privatización de la fe.
2. ALFONS COMÍN, La soledad de la fe.
3. JOAN ESTRUCH i SALVADOR CARDÚS, La privatització de la fe.
4. ANTONI M. GUELL, Una alternativa: la "publicitat" del silenci.
5. JAUME LORÉS, Notes sobre la privatització de la fe.
6. JOAQUIM MARISTANY, Quina alternativa positiva pot oferir, ara i aquí, la privatització de la fe?



**Centre d'Estudis  
Francesc Eiximenis**

**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

UNA APROXIMACIÓN SOCIOPOLÍTICA AL FENOMENO DE LA PRIVATIZACIÓN DE LA FE

ANTONI MARZAL

BARCELONA, 15-16 D'ABRIL DEL 1978.

## I.

Una aproximación sociopolítica al fenómeno de la privatización de la fe, exige, a mi juicio, la configuración fáctica y previa de ese fenómeno. Aunque sólo fuera para dejar en claro su posible ambigüedad.

Parece evidente que el cristianismo de nuestro país, (análogamente al de la sociedad occidental en el que nuestro país está inscrito) está intensamente sometido a un proceso complejo y ambiguo que por comodidad intelectual hemos dado en llamar "privatización de la fe".

Con ello queremos decir -pienso- cosas que son diferentes en sí mismas. Por ejemplo, que la cultura pública, entendida ésta como sistema de valores que informan la sociedad actual, ha dejado de ser función directamente dependiente de una teología cristiana. La afirmación me parece evidente. Lo que no me parece en cambio evidente, sino todo lo contrario, es que sea una innovación. Desde un cuadro macrohistórico de la cultura occidental, ese fenómeno es un dato esencial de la modernidad, que se dió como innovación hace ya mucho tiempo, en el Renacimiento, independientemente de la conciencia que de ello tuviera -o aceptara tener- la Iglesia, sobre todo la Iglesia Católica, hasta cuando menos el final del XIX o el principio del XX.

Con la afirmación de la privatización de la fe queremos decir, también otra cosa bien diferente y más próxima, que la Iglesia, sobre todo a partir del Vaticano II, ha aceptado y buscado el dejar de ser un poder político -y en este sentido, público- dentro de la sociedad. El fenómeno es cualitativamente diferente del otro y tiene, a mi juicio, dos vertientes relevantes complementarias pero no idénticas. Primera, que la Iglesia ha aceptado que existen hombres increyentes que no por ello dejan de tener sentido como tales hombres, desde la fe y no precisamente para "convertirlos". Segunda, que los creyentes por ser creyentes no tienen un papel iluminado ni mucho menos privilegiado en la organización pública -política, económica, social, cultural- de la sociedad en que viven.

Finalmente, con la afirmación de la privatización de la fe queremos decir también -pienso yo y muy referido a la realidad española más inmediata- la muerte de esa grotesca caricatura moderna del regimen de cristiandad medieval, que aquí hemos llamado el nacionalcatolicismo, es decir, un sistema político o políticocultural que por salvar la "esencia española" pretendió imponer la fe por real decreto.

Estoy convencido de que la enumeración de estos contenidos no agota el significado de la expresión de la privatización de la fe. Pero, para lo que yo quiero decir, esta enumeración "ad exemplum" me basta. Porque lo que pretendo ahora subrayar es que si fenómenos tan diversos y tan dispares pueden afirmarse en una única expresión, lo más probable es que nos haya faltado imaginación para encontrar una expresión diferente, más capaz de dar cuenta de la realidad tal como es, y, sobre todo, más capaz de imaginar otra respuesta ante el presente y ante el futuro de esos problemas. Una carencia de imagina

ción que de darse, nos haría de entrada meternos en una falsa pista de análisis, con graves consecuencias.

Porque de hecho la expresión de la privatización de la fe sigue presentándose entre nosotros como la respuesta unitaria e idéntica a esos problemas, lo que tiene como consecuencia, como mínimo -y ya es grave- el que dejemos de pensar ante determinadas modas, con buena conciencia. Buena conciencia -no conviene olvidarlo- que desde el marxismo (que algo tiene que ver con este fenómeno de la privatización de la fe) no es otra cosa que el disfraz de la mala conciencia.

En vez, pues, de proponer como método la configuración del fenómeno de la privatización de la fe en un cuadro digamos macrohistórico, en realidad abstracto, yo propondría analizar el problema desde nuestra historia concreta, desde nuestra historia personal de una generación que tuvo su infancia en la guerra civil o en la inmediata postguerra (los célebres y negros años cuarenta de penitencia en sentido no precisamente coincidente con el de Barral), una infancia frente a la que hemos reaccionado con categorías que quedarían muy iluminadas -desveladas, desdisfrazadas- con un análisis de tipo o talante freudiano.

El fenómeno es, por supuesto, general, de toda la Iglesia Occidental, y no sólo lo hispánico. Pero aquí -y por las razones que sugería al aludir a Freud- lo hemos unido de un modo tan distorsionado, con una especie de dramatismo tan unamuniano, que en realidad podríamos ser la caricatura en la que, para bien o para mal, podría verse retratada toda la Iglesia Occidental moderna. Piénsese, por ejemplo, que en los años 60 en un país como el nuestro de escasa lectura se editaban muchos más libros religiosos que en Francia, mientras que hoy, entre nosotros, en El País, por ejemplo, el tema religioso aparece bajo la rúbrica de cultura; en Cuadernos para el Diálogo, es otro ejemplo, -una revista fundada casi exclusivamente por una serie de cristianos preocupados de su cristianismo- sólo por casualidad sale algún tema religioso y siempre desde una perspectiva políticamente escorada; mientras que en Francia Le Monde sigue dando importancia al fenómeno y a la noticia del hecho religioso en una página que no ha sentido aun vergüenza alguna por titularse, y por seguir titulándose, con la palabra religión.

## II.

Desde una perspectiva sociodescriptiva es normal lo que ha sucedido entre nosotros. De algún modo -es decir, a condición de que evitemos matizar mucho las cosas- el movimiento de intensificación de la conciencia cristiana moderna en nuestro país, si no se ha adelantado al resto de los países de la Iglesia Occidental (lo que sería afirmar demasiado), sí ha ganado a las otras Iglesias en la intensidad de su ritmo. Causas endógenas y causas exógenas explican este fenómeno.

Entre las primeras hay que destacar ante todo el movimiento de conciencia que a partir de los finales de los años cincuenta ponía radicalmente en cuestión al nacionalcatolicismo que se nos había impuesto y del que había que salir con una radicalidad tanto más cristiana cuanto que se descubría en él un pecado muy grave. La Iglesia falsamente "triumfante" que se nos había transmitido con la fuerza de las armas, tenía que ser redescubierta, aquí y ahora, en su condición de Iglesia peregrina y, mucho más importante aún, (puesto que los tiempos estaban aun lejos del descubrimiento de la pequeñez y de la humildad del Dios encarnado que es Jesús) de Iglesia militante.

Al mismo tiempo, y por causas bien fáciles de comprender, entre nosotros se descubría esa esencia de Iglesia militante en el encuentro social (predicamental, en la terminología escolástica) en el cruce concreto con la militancia política de la clandestinidad española, militancia a la que se abrió por ello generosamente -más generosa que lúcidamente en todo caso- la conciencia teológica del mejor cristianismo español de curas, universitarios y obreros. Los tiempos están demasiado cerca para tener que evocarlos concretamente. Lo que me interesa subrayar es que ser Iglesia militante se confundía entonces inconscientemente y naturalmente, con un tipo de militancia política, para la que no era necesario precisamente ser cristiano. Lo que un día u otro se traduciría en que ese encuentro real o acababa con la fe como innecesaria para esa militancia o promovía un fenómeno de politización de la conciencia de la fe, a tono con una predicación que ya había hecho Lammenais en el primer tercio del XIX. A mi juicio, y en este primer momento que es el que analizo, fue el segundo fenómeno el que fue predominante.

Era natural. Desde fuera -las causas exógenas a las que aludía más arriba- una serie de factores coadyuvaban a ello, dándonos la sensación de que estábamos en la mejor dirección teológica, en todo caso en la dirección más actual y moderna. Los diversos ensayos de teologías de la liberación -líneas teóricas del mejor pensamiento teológico centroeuropeo o líneas prácticas, de lucha, de la praxis y el pensamiento latinoamericanos- nos ofrecían un esquema mental de inteligencia de la fe, apto para el descubrimiento del alma teológica de esa conciencia política que descubríamos para salir de la Iglesia "triumfante" del nacionalcatolicismo. Por otro lado, el Vaticano II como nuevo horizonte liberizador del viejo pensamiento de una teología caduca y liberador de una praxis tradicional católica de signo conservador y hasta reaccionario, venía a confirmar algo que entre nosotros se había adelantado al propio Concilio como renunciándolo. El sentimiento de victoria frente al pensamiento oficial episcopal que seguía siendo nacionalcatólico incluso en el Concilio fue entonces, entre nosotros, inevitable. Yo mismo escribí entonces, frente a Morcillo, un artículo con el título significativo -y ahora reconozco que agresivo- de "los que perdieron la guerra".

El fenómeno al cabo de unos años -los últimos años de la década de los sesenta- produjo una fuerte división de la conciencia cristiana española, división que encontraba su clave primaria de explicación, si no en la política misma, sí al menos en una referencia de esa política. Tres Iglesias, al me-

nos, creo que podrían describirse en ese momento desde esta clave: Iglesia política, Iglesia parapolítica y la Iglesia, de algún modo apolítica, del silencio. La primera era la Iglesia que vivía su conciencia cristiana a través de una conciencia política de libertad y justicia -conciencia política anti franquista- como única posibilidad de expresar aquella. La acción testimonial sólo era expresable como acción política. La liturgia -solemne o de base- se convertía fundamentalmente en un forum político. La Iglesia Institucional era mirada como un campo más de la lucha liberadora de clases. La esperanza escatológica cristiana pasaba necesariamente, si no exclusivamente, por la sociedad socialista y por una previa lucha necesaria contra el franquismo. Marx e Isaías eran dos lecturas paralelas, si no idénticas, para aquella Iglesia. Surgía así una nueva dinámica, que hizo posible, para poner sólo un ejemplo, la transición sin sorpresa -sin más sorpresa en todo caso que para los no iniciados- de una congregación mariana obrera (las Vanguardias) primero en un Sindicato (la AST) y luego en una organización política (la ORT).

Frente a esta Iglesia se afirmaba, reaccionando, otra, la de la Jerarquía y las masas no-iniciadas, la que he llamado Iglesia parapolítica y de la que la expresión mejor fueron Morcillo y Guerra Campos en los finales de los años sesenta. La politización de la conciencia religiosa era mirada como un peligro, más aun como una infiltración, a la que había que responder con una Iglesia de palabra administrativa a la alemana de la Alemania de la post-guerra, sin conciencia política, propiamente religiosa, una conciencia política que todo lo más solo podría ser un fenómeno paralelo de la conciencia religiosa siempre que fuese coherente con ésta. Que el fenómeno era político en su fondo -un fenómeno desesperado y disimulado de conservar todo lo posible de aquel nacionalcatolicismo- lo han demostrado luego, entre otros signos, el fenómeno posterior de lo que hoy representa en el Episcopado actual Guerra Campos, la mano derecha del Morcillo de entonces, la cúspide jerárquicoorganizativa de los movimientos apostólicos de entonces, donde precisamente se había incubado el movimiento de politización de la conciencia religiosa hispana.

Frente a unos y otros, sólo poco a poco y gradualmente, se iba situando una minoría crítica que no encontraba otra expresión de su fe que en el silencio. Un silencio que muy pronto va a descubrir sus profundas ambigüedades con la prueba del tiempo. Una buena parte de los primeros que privatizaron su fe, que verán en ella una discreta propiedad privada, íntima y neoliberal, provendrá inicialmente de esta Iglesia apolítica en el sentido de que se resistía a situarse en una y otra Iglesia, la que he llamado Iglesia política y la que he llamado Iglesia parapolítica.

### III.

El naciente mapa descrito no podría aguantar demasiado la prueba del tiempo. Esa Iglesia politizada -para luchar, para contraluchar, o para recluirse voluntariamente en las catacumbas- no podría resistir el enfriamiento de la

tensión política en los últimos años del postfranquismo cuando la lucha clandestina solo lo era ya a medias, y sobre todo en los años del postfranquismo

Una serie de nuevas situaciones iban a poner a prueba el dramático esquema de politización de uno u otro modo de la conciencia religiosa.

Primero porque esa realidad política se hacía menos urgente, en el sentido de menos inmediata o menos inmediatamente y clandestinamente agobiante. Segundo, porque se hacía también una realidad más cotidiana y, en ese sentido, menos estimulante y exaltante, algo que psicológicamente es necesario para una afirmación solemne -de un modo o de otro- de la conciencia religiosa de la fe. Tercero, porque la politización de la vida española se hacía, por un lado más normal, como un dato en sí y, por ello al tiempo, más excluyente y fundante, sin necesidad de mediaciones de signo alguno, incluido el religioso, para los militantes de vocación política. Y, en fin, porque, como resultado de estos cambios, la politización de la vida española, sobre todo la politización de signo de izquierda, se hacía más clara y duramente competitiva con la religiosización de esta vida a cualquier nivel. Era la competitividad por ser el corazón de un mundo sin corazón, tal como en la expresión marxiana había sido la función de la conciencia religiosa, cuando faltaba una verdadera conciencia política.

Coherentemente con esas nuevas circunstancias enfriantes de la politización dramática de la conciencia religiosa, el terreno se movía ligera pero constantemente empujando a la fe a una localización privada. Lo que hemos dado en llamar la privatización de la fe, nacía así como fenómeno en la conciencia de la Iglesia española, como la única respuesta a las nuevas circunstancias. La huida de las organizaciones eclesiales y el silencio y la dimisión personales bastante generalizados no han sido más que la expresión de ello.

Aparentemente Cristianos para el Socialismo, cristianos marxistas, cristianos comunistas o toda la inmensa fauna concebida en el amoroso y cálido encuentro de cristianismo y marxismo en aquellas circunstancias políticas parece ser una excepción de este hecho. Pero, a mi juicio, todo eso es sólo una excepción aparente, o es la excepción que confirma la regla.

Me explico. Cristianos para el Socialismo y los movimientos análogos a que acabo de aludir son sólo, a mi juicio, el resto y no necesariamente el resto de Israel como tal vez ellos pretenderían, de aquel movimiento cálido de politización de la fe en unas circunstancias dramáticas. Un movimiento, en definitiva, residual.

Primero porque una gran parte de aquel movimiento, la mayor probablemente, abandonó la fe como incompatible con las exigencias políticas o al menos como innecesaria y vacía de contenido, para la gran tarea. La ORT es sólo uno de los más expresivos ejemplos. Y el que su evolución pueda ser analizada a la luz freudiana de la muerte del padre (yo mismo lo he hecho así en un artículo en Punto y Hora) no significa que se tenga que llegar a algún día a



la etapa también freudiana de la madurez que reasuma, a otro nivel, su primitivo eros. Es posible, y hasta probable, que la etapa en que están, de hacerse perdonar su pasado cristiano, sea una etapa definitiva. Infantil pero definitiva.

Segundo, porque "los que siguen" -si se me permite esta expresión popular pero expresiva- pueden dar la impresión de una búsqueda bien ambigua de reexpresión en una doctrina absoluta (el marxismo) y en una institución clara (el partido) de la seguridad del dogma y la institución eclesiales, que aquel fenómeno de politización generosa de la fe les había erosionado y vaciado. Las últimas salidas públicas de Cristianos para el Socialismo en Cataluña, para poner sólo un ejemplo, en defensa de la escuela pública como cristianos, permiten, con una cierta lógica, la impresión de que están buscando una nueva guerra, como en los mejores tiempos de Franco, para poder seguir afirmando públicamente su identidad exaltante de cristianos. Cuando desaparezcan las guerras o pierdan su carácter religioso o simplemente estimulante -lo que es lo normal en una sociedad occidental moderna- la fe no abandonada se privatizará ineludiblemente, a mi juicio. En todo caso les quedará descolgada del ámbito público y político normales. Una sociedad occidental moderna no da para ver en cada huelga el campo del ejercicio profesional de la fe.

En todo caso, ese fenómeno de privatización de la fe se ha dado ya -pienso yo- expresa y conscientemente, en una mayoría de cristianos, clérigos y laicos, que han optado -en la mejor jerga de los tiempos del compromiso temporal- por el socialismo. El PSC, si no me equivoco, (y no digamos si de lo que se trata es del PSOE) ha generalizado un tipo de cristiano que asume la laicidad de la expresión de la fe en una sociedad moderna como una localización privada de esa fe, que, si puede exteriorizarse de algún modo, es sólo de modo paralelo al fenómeno político y público, y en todo caso de modo irrelevante con respecto a éste, si no de un modo vergonzante. El fenómeno no sería grave, a mi juicio, si al mismo tiempo ese fenómeno no fuera acompañado de un fenómeno de exaltación de lo político -del socialismo en este caso- como la clave de interpretación del todo, incluso de la antropología. Los análisis hechos por publicaciones del PSC en torno al tema de la Iglesia y el socialismo son, en su ambigüedad, una expresión clara de lo que digo. La confrontación (a mi juicio ineludible en el mejor sentido de una tradición marxiana capaz de superarse dialécticamente a sí misma) entre fe cristiana y utopía socialista, es allí reducida o bien a un fenómeno político de Iglesia como poder que es necesario reducir a sus justos límites (inevitablemente piensa uno en la sacristía) o bien a un fenómeno privado del creyente sin relevancia alguna cultural con respecto a la polis. Paradójicamente a uno le recuerda eso el pensamiento de un Arias Navarro en ciertos momentos tensos de las relaciones Iglesia-Estado en los últimos años del franquismo. Lo que si fuera asumido conscientemente significaría la convicción profunda de que una vez acabada la guerra de resistencia, la fe cristiana debería deponer las armas y dejar la guerra para el ejército profesional de la política, el único culturalmente legitimado para representar la defensa de una humanidad a la búsqueda de su identidad última.

El fenómeno se expresa en toda evidencia de ambigüedad, si se piensa que se da del mismo modo en el espectro político del centro y hasta de la derecha, al menos de aquella derecha que no quiere caer en el oportunismo político de apelar, para atraerse al electorado de las masas no-iniciadas de la Iglesia, al "humanismo cristiano". Una estrategia por otro lado que no ha sido excesivamente rentable en las últimas elecciones, lo que da la medida de que hasta qué grado de intensidad ha calado entre nosotros ese fenómeno de la privatización de la fe, como localización de ella en una esfera privada sin relación alguna con las preguntas colectivas que nuestro país se está haciendo. En este contexto, la palabra expresada de la fe en nuestro país apenas puede tener otra resonancia -para creyentes e increyentes, pero sobre todo para los que se confiesan creyentes- que una palabra administrativa y sin relieve de una administración doméstica.

La economía de la fe del lenguaje teológico que se impuso exaltantemente entre nosotros en los tiempos de la contestación, ha vuelto hoy paradójicamente a su primitivo sentido aristotélico de oiconomía es decir, de administración doméstica, de una domus ecclesiae que es apenas algo más que un club privado fuertemente organizado y por ello peligroso para la política, como pretensión de respuesta global y organizada a los problemas de una humanidad autónoma.

#### IV.

Personalmente estoy convencido que esta diagnosis que he hecho es certera. Que sea acertada esta situación que creo real, es otro problema. Personalmente me permito dudar muy decididamente de ello. Mas bien la encuentro una situación muy necesitada de una crítica radical, aunque no sea fácil encontrar la plataforma exacta desde la cual hacerla. En todo caso es un tema abierto -pienso- a una discusión colectiva que sea capaz de asumir freudianamente los complejos inconscientes de nuestra infancia, para reconciliarnos con la realidad tal como es y no necesariamente como la soñamos o la deseamos a través de la censura del inconsciente.

A mi juicio, esa crítica reconciliadora podría partir, no del todo infructuosamente, de una serie de pistas de reflexión, de las que yo me atrevería a indicar las siguientes:

1. El fenómeno de la privatización de la fe que se está dando entre nosotros en el sentido más negativo del término -en su sentido digamos paleoliberal-, es un complejo infantil de inferioridad frente a la palabra acríticamente asumida como superior de lo político. La laicidad -como expresión nueva para evitar las ambigüedades históricas del laicismo- no quiere decir que la fe sea un asunto de una conciencia reducida a propiedad privada. Quiere sólo decir que la fe no es dato directa e inmediatamente útil para entender la palabra política y, mucho menos, para organizarla como realidad funcional. Pero esa fe no es privada, es personal y por ello comunitaria: es decir, es una palabra de una comunidad invisible y escatológica que se hace visible (lo

que no es lo mismo que comprensible) y presente (sin que se agote en esa presencia) en una realidad que se expresa personalmente, como solidaridad, que es exactamente lo opuesto a privatización.

2. El fenómeno de la repolitización de la fe y, en ese sentido, de su afirmación pública más o menos excluyente, como expresión de un proyecto de liberación social y concreta, es un complejo infantil de secularización de la fe, de sustitución de un absoluto escatológico apenas decible más que balbucientemente por un absoluto presente hacible, de sustitución de una seguridad invisible por otra visible; un complejo, en definitiva, de miedo de que sin esa localización de la fe, de que sin ese topos concreto de la utopía de la fe, ésta quedaría irremediablemente reducida a un mundo estrictamente privado, y, en todo caso, exclusivamente localizable en ese mundo privado. Esa actitud, históricamente explicable por la liquidación concreta de la irreconcilabilidad histórica de la afirmación socialista y de la palabra de la fe, confunde, a mi juicio, el sentido de la utopía de la fe con la racionalidad humana liberadora del hombre (en realidad, con una de las posibles racionalidades humanas, fundamentalmente el marxismo) agotando aquella en ésta. Lo que paradójicamente hace de la fe al someterla a la crítica de la historia concreta, el reducto de una absolutización privada de algo que se presenta siempre como una realidad contingente.

3. La despolitización de la fe como afirmación de ésta, en un sentido que no sea ni competitivo de la afirmación política ni quede reducido a la zona privada del individuo, es, a mi juicio, un fenómeno de madurez de la fe, que no es confundible, sin más, -más que como terapéutica, quizás necesaria pero en todo caso provisional como toda terapéutica- con el silencio total en el sentido de silencio vacío, de silencio-silencio.

El debate de fondo de la humanidad -a mi juicio y en contra de las reacciones traumáticas de nuestra sociedad y de la ideología de sus capas dominantes, por lo tanto- no es un debate político sino cultural, o si se quiere no es un debate políticoinstitucional (de poderes) sino políticocultural (de palabras). La entrada de la fe en ese debate mediante una confusión con la afirmación política del poder es una prostitución de la fe, como es también una prostitución de la fe su encarnación excluyente en una palabra administrativa de una institución eclesiástica, que en definitiva será un poder por más Iglesia que se diga. Pero la no entrada de la fe como palabra en ese debate de la humanidad es una privatización ilegítima de una palabra colectiva que nos ha sido dada para comunicarla, y una renuncia infiel al valor liberador y crítico -redentor- de esa Palabra viviente que es Jesús.

Un proceso, pues, de maduración de la fe exige a mi juicio la entrada modesta sin poder, pero también sin complejos, libre en definitiva, de la fe en el diálogo humano como palabra o como silencio expresivo y dicho o como palabra balbuciente. Como palabra en el sentido propio de Aristóteles, para quien el hombre se distingue del resto de los animales como zoon politikon que es, justamente porque tiene la palabra articulada. Mejor quizás como palabra ala

da, en el sentido homérico de la expresión, es decir como realidad de la interioridad del hombre que llega a los otros, y se consume en los otros como palabra.

La fe no es una sustitución del proyecto humano político y en ese sentido, una palabra confesional. Pero tampoco es una realidad cerrada en sí misma, una especie de propiedad privada, guardada como en una caja fuerte, en la zo na privada del individuo.

Es decir, la palabra que sale de la fe no es solo silencio. No es poder, pero es palabra. Es silencio expresivo, dicho, según la mejor tradición mística cristiana, la de la afirmación del día en la noche oscura, la de la afirmación del silencio-palabra en el ruido de las cosas y los proyectos humanos. La fe como sacramento sólo es fe a través de una necesaria mediación cultural que nunca la agota, pero sin la cual ella sería solo silencio, nada en definitiva. Una mediación cultural que si nunca es una palabra concreta, es el horizonte utópico, la palabra balbuciente, la instancia de la crítica y la libertad, gracias a los cuales la palabra concreta podría ser al fin una palabra definitivamente humana. La Palabra hecha carne en Jesús como expresión balbuciente del logos indecible de Dios: una palabra convencida (testimonio) y abierta (crítica y transmisible), la que en cualquier condicionamiento humano, y precisamente para superarlo, nos hace libres y en definitiva hombres, con todas sus consecuencias, en este mundo nuestro.

V.

Acabada esta aproximación sociopolítica -que es personal, pero que está abierta a una discusión colectiva, éste era su sentido- quisiera concluir respondiendo a las preguntas implicadas en el título que originalmente se me dió: "factores sociopolíticos que condicionan actualmente la presencia pública de los cristianos en nuestra sociedad".

Si yo he cambiado el título no es porque no fuera claro y concreto, sino porque me parecía largo y tedioso y, además -o sobre todo- porque me parecía que era preciso dar un largo rodeo para que mi respuesta a esa pregunta no fuera la respuesta cerrada a un cuestionario para obtener una tendencia fáctica dominante, sino una respuesta abierta al sentido de las cosas.

Desde esta pregunta, mi respuesta es triple:

1. Los factores sociopolíticos que condicionan la presencia pública de los cristianos en nuestro país son: a) ante todo un hecho, los cuarenta años de franquismo que han sido paradójica pero espectacularmente traumatizantes para la conciencia cristiana; b) luego una evolución políticocultural, sería en su fondo y extraordinariamente infantil en una buena parte de sus expresiones, que identifica sin excesivas matizaciones ni configuraciones previas socialismo con la única racionalidad posible y capitalismo con la irracionalidad total y absoluta; y c) finalmente, un modo cultural de traducir la auto-

nomía del pensamiento y del análisis humanos con categorías que excluyen como expresable todo lo que se presente como lo que los franceses dirían "le surréel" (evito expresa y conscientemente la palabra clásica, sobrenatural, extraordinariamente ambigua hoy y siempre desde una antropología histórica).

2. El que esos factores sean condicionantes en una cierta práctica cristiana hispánica, es algo que de hecho ha sido traducido y aceptado con un cierto sentido determinista, por una lectura mala -en todo caso, no crítica- de Marx. De hecho, su fuerza condicionante bien clara a juzgar por sus resultados, puede ser expresada por un infantilismo cultural que no ve más allá de lo que permiten las ideas dominantes, que, en buen marxismo, podrían ser traducidas por las ideas de las capas culturalmente dominantes en un momento dado, es decir, las modas.

Ese condicionamiento infantil es el que explica, a mi juicio, la salida, a través de la censura freudiana, de la fusión inconsciente marxismo-cristianismo en cuanto éste parece no poder entenderse -ni practicarse- más que a través de aquél, y me atrevería a decir que confundiendo inconscientemente con él, en una praxis que es mirada como único origen de la teoría.

3. Pero generalmente el resultado de ese condicionamiento (en la práctica -como he dicho- muy determinante) se expresa sobre todo a través de un progresivo y claro desplazamiento de lo que significa ser creyente a la zona estrictamente privada de una conciencia alejada de la vida pública y cotidiana. La Palabra de la fe deja de ser palabra, para ser sólo o silencio vacío, o acto administrativo, o música que acompaña otro tipo de palabra. A mi juicio, esta es la esencia del trauma eclesial de nuestro país. Porque sin palabra, sin el logos de Dios que se expresa en la palabra balbuciente humana, la fe no es la del carbonero, como se decía en otros tiempos, sino la del niño. Pero la fe -como el bautismo- no es, en la mejor teología, cosa de niños. En todo caso -y en una teología muy penetrada por la sociología- no es cosa de niños en un mundo tan adulto, tan dramáticamente adulto como el nuestro.



**Centre d'Estudis  
Francesc Eiximenis**

**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

QUINA ALTERNATIVA POSITIVA POT TENIR, ARA I AQUÍ,  
LA PRIVATITZACIÓ DE LA FE.

JOSEP M.ROVIRA BELLOSO

BARCELONA, 15-16 D'ABRIL DEL 1978.

## PRIMERA PART: ELS FETS.

El tema, tal com apareix ací, és "Quina alternativa positiva pot tenir, ara i aquí, la privatització de la fe". Sembla, per tant, que, tal com es presenta la qüestió, invita a una resposta positiva. Però aquesta resposta positiva no pot ser ni ideal, ni concordista, ni prefabricada; si surt positiva, la resposta, bé; si surt crítica, també.

M'agradaria fer una observació: en llegir tot el "dossier" de comunicacions, dóna la impressió que, aquesta vegada, el tema és abordat des de diverses perspectives, però que van totes elles al fons de la qüestió. Sembla que potser s'ha superat aquella etapa de les pures intuïcions, o pures aproximacions més o menys "amateurs" a un tema determinat. Les diverses aportacions apunten l'objectiu -que és un tema tan real entre nosaltres- amb una gran serietat. En conseqüència, m'ha semblat que havia de redactar el meu primer punt tenint compte de les aportacions contingudes en el "dossier". No pas en el sentit d'intentar una concòrdia de les diverses posicions, però sí fent-me ressò de l'acord de fons o de la problemàtica que rau en elles.

Una afirmació de Marzal em servirà de punt de partida: quan, davant d'una sèrie de fenòmens diferents, -diu- els atribuïm, a tots ells, el títol de "privatització de la fe" és que segurament no tenim prou imaginació per a trobar el nom propi de cadascun d'aquests fenòmens diversos. He trobat molt suggerent que el fet de la privatització de la fe quedés així situat com a punt d'arribada, com el darrer fet després d'una sèrie de fets, com la conseqüència que segurament té causes diverses i complementàries.

Llavors m'ha semblat que fóra útil atribuir el seu nom a aquests fets o a aquestes causes del fenomen darrer de la "privatització de la fe". He intentat de posar-los un nom i de classificar-los. Quan diem "privatització de la fe" apuntem als següents fets (i remarco el caràcter de fets que tenen):

### 1. La pèrdua de poder polític de l'Església.

Es, em sembla, un fet evident. Es pot parlar de pèrdua de poder sobre la societat; de pèrdua de poder sobre les consciències; de pèrdua d'influència pública (pensem en la facilitat amb què, en altres èpoques, podia la Jerarquia expressar per telèfon els seus desitjos, per exemple, al Governador civil de la província).

En aquest sentit, privatització de la fe vol dir que aquesta fe es viu en un àmbit social no organitzat jurídicament segons la ideologia dels dirigents de l'Església. Els dirigents de l'Església han perdut poder jurídic o influència fàctica per a afaïçonar l'àmbit social on es viu la fe. Aquesta és una de les constatacions més importants.

D'aquí, en podríem derivar conseqüències ben positives, com són ara que sorgeix la possibilitat d'una fe menys protegida, més personalitzada, etc. Però creiem millor assenyalar el fet i delimitar-lo sòbriament: les lleis que regiran la societat, la ideologia o ideologies que hi imperaran no deriven directament d'una acció de l'Església o dels dirigents d'Església sobre aquesta societat. Estem palpant el que dèiem en els anys seixanta, "l'autonomia del món temporal", en una forma segurament insospitada.

## 2. La desvalorització de la cultura cristiana.

Aquest tema és abordat de moltes maneres -en directe o com a música de fons- en moltes de les aportacions d'aquestes Jornades. Encara resta inscrit en pedra el lema de Torras i Bages "Catalunya serà cristiana o no serà". Però tots constatem la crisi, en el terreny cultural sobretot, d'aquesta dita.

Uns parlen de "mort" de la cultura cristiana. Però voldria matisar aquesta metàfora: m'estimaria més parlar -i ja és molt- de profunda desvalorització global de la cultura cristiana, en el sentit precís que tant l'Església com la teologia hem perdut l'hegemonia en l'edificació del conjunt de valors que configuren la societat. S'ha perdut l'hegemonia, que en la pràctica era monopoli, en la posada en marxa d'aquells valors reconeguts arreu que configuren una realitat social determinada. Hem perdut tot protagonisme? Qui pot avui, eclesialment parlant, tenir protagonisme en aquest llançament i circulació de valors que configuren una societat? La Jerarquia de l'Església? Els cristians, un per un? Grups de cristians? Aquest és un punt que haurem de reprendre.

En aquest context, "privatització" vol dir que la vivència de la fe no va acompanyada, flanquejada o vigilada!, pels "valors" culturals d'una època ben recent per cert. Valors referents a la família, al matrimoni, a la condició de la dona, al concepte del treball i de les classes socials; valors globalment inherents a la classe mitja de Barcelona o a la manera de viure del món rural català. Valors literaris -els poetes catalans de la Renaixença, del Modernisme o del Noucentisme-; valors filosòfics arrelats en el tomisme gilsonià o maritainià d'en Josep Llobera o d'en Josep M<sup>e</sup> Capdevila; valors procedents de la doctrina social de l'Església, afirmada des del punt de vista progressista pel "Matí" fins l'any 1936 i defensada amb un caire més apagat o restrictiu per les institucions eclesials del temps del franquisme, les quals, no obstant, conservaven un punt progressiu de la mateixa doctrina social: l'aspiració democràtica continguda en el discurs de Pius XII del 1944.

Voldria escatir, a més a més, com ha esdevingut aquesta desvalorització. Em sembla que s'ha produït per concurrència d'altres valors, i això comportava prèviament el sorgiment d'aquests valors nous oblidats per la "cultura cristiana" o negats per ella. Aquests nous valors han estat, per exemple, el concepte de la lluita de classes, la "nova sensibilitat" de la joventut -des



dogmatització, agnosticisme, alliberament sexual-, el feminisme, l'escola nova, l'alliberament anti-repressiu entès gairebé com a suprem valor.. Això ha produït un fenomen que crec no es ponderarà mai prou i que és el que podríem anomenar "l'explosió político-religiosa de la burgesia" entesa com un món de valors religiosos, polítics i socials molt determinats. Això ha estat evident i viscut a la classe mitja barcelonina, probablement amb un cert retard en relació a les classes altes, per exemple, a l'Anglaterra d'entre dues guerres (vegeu la descripció de l'exacerbada privatització d'idees, valors i sentiments que afectà "El grup de Bloomsbury" -Quentin Bell, El grupo de Bloomsbury, Madrid, 1976- a l'Anglaterra post-victoriana).

Això, ho podríem resumir dient que cap als anys seixanta es produí en aquest món "protegit" la recepció de la cultura marxista, amb la seva anàlisi de la realitat i una forma específica d'encarar els esdeveniments i la vida; i no només la recepció del marxisme; també la recepció dels valors que en podríem dir de la revolució cultural permanent: Freud, Reich, Marcuse, Mao, com a configuradors de la "nova sensibilitat".

D'aquesta manera la "concurrència" de valors ha engendrat el pluralisme, perquè els nous valors en circulació han provocat la desvalorització de la "cultura cristiana" entesa com a globalitat de conceptes, imatges i formes de vida o, en el més benigne dels casos, la seva "sospita".

És útil de remarcar, en aquest sentit, que tant Jaume Lorés com Antoni Marzal posen en relleu la importància d'aquest fet cultural: el primer dient que aquesta mort de la cultura cristiana és el fet determinant de la crisi actual i en Marzal dient que el debat de la privatització de la fe està situat dins d'un "contenciós político-cultural".

Jo només afegiria que em sembla igualment important dir que el marc del debat de la privatització de la fe és el marc de la re-construcció de la societat, en una forma capaç d'integrar les noves classes socials dins d'una cultura plural, on es respectin els drets de les minories, on la noció de Catalunya sigui el resultat dialèctic entre una tradició cultural que arrenca del segle passat i unes formes de viure pròpies, sobretot, dels immigrants, els quals aspiren a uns mínims d'enquadrament cultural, escolar, sanitari, de barris, de transports, de formes de vida que respectin i fomentin els grups intermitjos i que siguin capaços de crear una nova cultura popular.

Tornant al contenciós político-cultural, "privatització de la fe" vol dir que aquesta es viurà ja, i durant molts anys, en un àmbit plural -pluralístic, des del punt de vista ideològic-; i vol dir, sobretot, que en aquest àmbit cultural plural no queda assegurat "a priori" el valor de la fe en tant que valor humà col·lectivament i universalment reconegut com a valor dotat de plausibilitat i credibilitat social. Això no només no queda assegurat "a priori". Al contrari, més aviat l'"a priori" és de sospita. I ací tornem a la famosa "sospçon": la sospita és que la fe, en tant que afirma-

da i viscuda no tingui valor, sinó que sigui alienant des del punt de vista marxista, il·lusòria des del punt de vista freudià, o bé mítica quan aquesta "suspçon" ha entrat en el mateix quefer teològic a través de l'escola bultmanniana.

Aquestes "suspçons", doncs, d'alienació, d'il·lusorietat, o de mitologisme, estan rosegant tota formulació "innocent" i natural de la fe. Hem perdut la innocència de la fe (Ricoeur). Sempre pensem "a veure si això val o no val", o inclús "a veure com s'ho prendran, això". No és l'època en què hom bonament s'encomana a Déu... Hom pensa si això no serà pas alienant o il·lusori o mític.

Però, per altra banda, és ací on veig una possibilitat molt seriosa d'aquell aspecte positiu que gairebé "d'ofici" haviem de trobar. Perquè, ¿per ventura la fe havia estat sempre un valor admès en el mercat cultural del món? O la fe ha hagut de ser sempre un "valor testimoniat"? Què vol dir "testimoni", sinó que sempre hi ha la sospita que aquest valor tan extraordinari de la fe hagi de ser d'alguna manera apuntalat o pel testimoni del mateix Crist o pel testimoni de l'Esperit i dels cristians? Em sembla que, en positiu, podríem llegir la "sospita" de la següent manera: La fe és un valor que necessita constantment de ser testimoni; no pot, doncs, ésser simplement posat en el mercat com allò que d'entrada és el més plausible i el més acceptable d'aquest món. Sempre les Benaurances causaran sorpresa i la perplexitat que hom experimenta davant la paradoxa. Una actuació concomitant i inherent a la vivència de la fe serà, doncs, el testimoni. No pas el testimoni purament apologètic, sinó el testimoni basat en l'experiència profunda de la fe. Aquell testimoni basat en un comportament evangèlic: aquell testimoni constituït per la conceptualització que s'expressa a partir d'un comportament donat, i que és coherent amb aquest comportament. Segurament el testimoni anirà per la línia de la coherència entre comportament i conceptualització del comportament; comportament de Crist i conceptualització del comportament de Crist en els evangelis; comportament dels cristians i un cert donar raó de les arrels transcendents d'aquest comportament per part dels mateixos cristians.

### 3. El desglaçament nacional-catòlic.

Ha estat més que un desglaçament. L'experiment nacional-catòlic va ser un "pastiche" retardat, en el segle XX, del projecte d'hegemonia política i social de l'Església formulat en temps d'Innocenci III i sobretot de Bonifaci VIII. El nacional-catolicisme és la butlla "Unam Sanctam" de Bonifaci VIII posada en vigor en el segle XX amb el consentiment de les autoritats eclesiàstiques i civils. No ens entretenim en la descripció d'aquest fet perquè comptem amb l'excel·lent monografia d'Alvarez Bolado, tan lligat als nostres ambients, "El experimento nacional católico", Madrid, 1976. La situació actual és molt curiosa: així com en el camp polític es viu un reformisme tal vegada amb elements de ruptura però amb molts elements de conti-

nuïtat, en el camp cultural religiós sí que hi ha ruptura respecte al nacional-catolicisme. És a dir, allò que no es viu com a ruptura en el pla polític, sí que es viu en el camp religiós cultural com una veritable ruptura respecte del quaranteni. Moltes de les coses que es vivien en clau nacional catòlica, sobretot referents als mitjans de comunicació, han fet literalment "crollo". La ruptura ha estat viscuda per les masses en forma d'indiferència o oblit respecte de l'Església; i, tal volta insospitadament, aquesta indiferència no ha tingut graus molts elevats de ressentiment. Tot això té conseqüències. Entre els cristians, aquells que ja vivien la fe en pla rupturista respecte del consorci entre les autoritats catòliques i l'"establishment" em sembla que han patit molt menys. Aquells, però, que vivien ingènument la fe, avui diuen: "Què passa? S'expressa molta gent amb veus estranyes a la concepció catòlica o contràries a ella; la "tele" ja no és monocolor i no marca pautes de referència decent o cristiana; hi ha forces culturals i formes de vida que no tenen res a veure amb el cristianisme". Això és causa d'extranyesa i porta inequívocament l'impressió de desvalorització de la institució eclesial i de la presència pública de la fe.

En aquest sentit, privatització de la fe vol dir pèrdua d'aquell "halo" quasi sacral que prové del fet que tot allò relatiu a la fe sigui considerat "oficial" i assumit per l'Estat. Seria desconèixer la psicologia de les classes mitges i populars (veure E.Fromm, La por a la llibertat, Barcelona, 1965; Per una societat sana, Barcelona, 1968), oblidar la força que té aquest recolzament oficial i estatal; parlant israelíticament, ell presta una certa "glòria" a tot allò que té relació amb la fe o l'Església, així com l'Església presta una certa "glòria" a tot allò que es refereix a l'Estat. És la típica simbiosi "nacional-catòlica".

#### 4. La majoria socialista.

No podem ésser cecs davant d'aquest fet evident: políticament els partits de signe socialista han assolit la majoria a Catalunya després del 15 de juny del 1977.

És un fet que no puc valorar globalment, tot i reconeixent l'influx que pot tenir aquest fet en la religiositat dels diversos grups socials. No dispo d'instrumental per a iniciar si més no una tal valoració.

Em limitaré a presentar un problema veritablement pràctic i que, per altra banda, ha estat analitzat teorèticament. És el problema de l'estatut de la fe en els cristians que militen en partits socialistes. Aquest problema incideix en la nostra qüestió: la fe és un afer purament privat -individual-, o pot tenir un cert abast o estatut públic, davant dels partits?

L'estatut de la fe dels militants en partits socialistes s'ha presentat sota aquestes perspectives:

a). Com un afer purament privat-individual: la fe del qui entra a formar part del PSUC s'ha deixat a fora, en el "guardarroba", abans d'entrar en el santuari de la militància política. Dit escolàsticament: es milita en tant que comunista, no pas en tant que cristià. És l'antiga posició de Lenin, criticada per Alfons Comín. Noteu que aquesta posició de Lenin, quan diu "la fe no és rellevant", connota: la fe no és rellevant perquè no és cap actitud que incideixi positivament en la Revolució. No interessa dintre del partit perquè és una qualificació de l'individu que no té cap rellevància col·lectiva de cara a la Revolució.

b). Voldria examinar amb tota cura la posició que A.Marzal em sembla atribueix al PSC (Partit Socialista de Catalunya), interpretant no sé pas si la teoria o la praxi de l'esmentat partit (així com la del PSOE). M'haureu de perdonar que faci una interpretació de la interpretació, és a dir, que exposi, tal com l'he entès, la crítica de Marzal a l'actitud pròpia del PSC en matèria religiosa. Com que aquesta crítica de Marzal és un fet que s'ha produït, partir de la mateixa encara ens farà fer dreuera. Els catòlics del PSC tindrien una actitud semblant a la d'aquells que portessin a punta de llança les tesis de K.Barth sobre fe i món: "Déu és Déu i la fe és la fe", de tal manera que la fe, en la seva absoluta transcendència i discontinuïtat amb les coses i els valors mundans no té res a veure amb ells.

Però això, pel cap baix, voldria dir en la pràctica: la fe no té cap rellevància políticocultural. És un valor que "no ha de comptar" en política.

¿No és veritat que aquest és el nus de la interpretació -potser un xic tendent a l'esquematisme caricaturesc- que Marzal fa de l'estatut de la fe en els ambients del PSC o del PSOE?

Concretament ell atribueix aquest tarannà als escrits religiosos que apareixen a L'hora socialista. És fundada la crítica de Marzal?

Els esmentats articles i la ponència de Jaume Lorés a aquestes Jornades ens forneixen material per a una resposta que voldria ésser acurada i precisa. (Jaume Lorés és, en definitiva, l'autor dels esmentats articles religiosos de L'hora socialista).

Crec que el debat presenta dos punts d'anàlisi: Quin és el sentit exacte de l'expressió "mort de la cultura cristiana" que Jaume Lorés -en la seva comunicació a les Jornades- posa com a base del seu pensament?

Equival a dir que tots els conceptes, imatges, valors, realitzacions objectives del cristianisme "convencional" (del S.XIX fins a 1960) estan globalment morts i enterrats? És a dir, no tenen cap vigència ni vigència de futur en el món actual? Equival a dir que n'hi ha una de nova, de cultura, ja perfectament feta i objectivada, davant de la qual la fe -literalment- no ha de dir res perquè ella és una altra cosa?

La mort de la cultura cristiana es pot interpretar -així ho he fet- com a desvalorització global dels conceptes, imatges i formes de vida pròpies de les classes mitges "cristianes" o dels estaments rurals del país. Voldria assenyalar, però, que més fonda que aquesta cultura convencional i desvaloritzada, hi ha els valors bàsics d'un cristianisme més pregon i elemental, més incorporat a la vida que formulat -o és que, tal vegada, es tracta de quelcom que llinda amb les experiències més elementals i pregones dels homes?- i que actua com a pol d'atracció crític i configurador de les diverses formes culturals que, successivament, es van erigint com a prevalents. I sobre aquests conceptes, valors i formes de vida, no m'atreveria a estendre ràpidament un certificat de defunció. Un exemple molt clar: en un moment donat, les successives onades culturals poden estar fortament carregades d'elements crítics contra la família -tal com ha viscut aquesta institució la classe mitja- però inclús els defensors de l'amor lliure desitgen per als seus fills un ambient de comprensió i caliu que els iniciï a la vida. En aquest mateix sentit s'expressà recentment M.A. Campmany per la TV: D'acord en atacar la família, venia a dir; però serviu-nos si us plau un am bient humà i humanitzador a l'escala del nen que esdevindrà home.

Un segon punt d'anàlisi és la capacitat que tenim els homes, en tant que subjectes creadors, de "fer" cultura.

Es veritat que hi ha una cultura objectiva; inclús Ferraté Mora parla d'una cultura objectivada en "productes culturals". Però, precisament el qui defensi aquest concepte objectiu i posthegelià de cultura serà amatent de par lar, complementàriament, del "subjecte cultural" -l'home i els grups humans- capaçs de crear valors, situacions i productes o objectes culturals, inclús I tots -blancs, negres o vermells- tenim aquesta capacitat de viure generant petites i elementals formes de cultura, tal vegada més fonamentals del que sembla.

Els cristians -convencionals o minoritaris; majoritàriament populars o "progres"- també tenim aquesta capacitat, a partir de la vivència de la fe i si tuats en la vida ordinària, de crear cultura o subcultura. Mai no defensaré -al contrari, m'extendré més tard en la crítica antimaurrasiana- que per "salvar el cristianisme" s'hagi de començar (oh, homes de poca fe si caíeu-sim en aquesta temptació!) per reinstaurar formes culturals caduques. Ací és on jo crido també: "La fe és la fe; que la fe sigui la fe i la cultura sigui cultura" i ja ens trobarem... Però sí que penso que el cristià és tam bé subjecte de creació de cultura.

Un exemple clar: Quan una assemblea parroquial es realitza en comunicació i respecte fraterns, resulta que aquesta assemblea no deixa de ser per es creix una iniciació veritable a la vida democràtica, com el fet que -en altre temps- els Ordes mendicants elegissin el Superior era també una llavor democràtica per escreix en l'Europa de l'època.

L'anàlisi d'aquests dos punts, -defunció de la cultura cristiana (quins

dels seus elements?), i capacitat dels subjectes (cristians i no cristians) per a generar "actes culturals" en el procés fluent de la cultura mai acabada del tot- crec que és molt important.

Perquè en la mida en què s'apunti a entendre la "mort de la cultura cristiana" no tant com una referència metafòrica punyent, sinó com una afirmació absoluta que s'ha de prendre al peu de la lletra, i en tant que no es tingués cap confiança en la humanitat dels valors que poden sorgir a partir de la vivència de la fe (viscuda gratuïtament, fidel i desinteressada) resultaria que hauríem arribat al límit de la privatització de la fe. Sobretot si imaginem, a més, que aquesta fe, silent -entre la culpabilització i la mística- es viu en unes coordenades d'una cultura objectivada, ja feta, consistent i impermeable, tota procedent del focus subjectiu generador que és la "nova sensibilitat". Però és que no pot haver-hi elements de fe missionera dins la "nova sensibilitat", com al bell mig de qualsevol procés cultural?

He donat tanta importància a la posició Lorés i a la crítica de Marzal perquè penso que seria molt convenient que aquest debat -aquest contenciós- progressés. Progressés en el sentit del reconeixement dels valors d'humanitat implicats en una posició de vivència conseqüent de la fe. Llavors aquesta imatge del cristià que no té res a poder dir perquè es troba en una cultura feta i impermeable i perquè a ell mateix la "soupçon" l'ha convençut de què ha mort tota forma cultural d'origen cristià, queda un bon tros deslliurada i apareix, això sí, el cristià sempre "en terra estrangera" (Carta de Diognet, V, 5) sempre en "èxode" o en "exili" alliberadors, però sempre amb el goig que aquell viure que arrenca de la fe el fa proper als homes i a Déu.

És que potser em pesa la impressió que avui, per a molta gent que viu funcionalísticament el consum i la manipulació -activament o passiva- és tota la cultura la que està morint. Però em queda la confiança que aquell que viu la fe, gratuïtament, fidel i desinteressada, més aviat queda inclòs en el camp favorable a una cultura veritablement popular perquè la fe inclou o segregará les famoses "pietas" i "humanitas" reivindicades fa poc per en Fernando Savater. El fet cristià per a mi té rellevància cultural en tant que critica sempre "l'antic mode de viure heretat dels pares" (1 Pere 1,1. 18) i en tant que pot suggerir o configurar modes de viure senzills, lliures i humans, als medis populars.

Hi ha una tercera forma que pensa com es pot viure la fe dins de l'àmbit cultural marxista i és la que trobem en el llibre d'A. Comín "Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia", Barcelona, 1977: La fe configura la persona del militant que està en el partit amb totes les conseqüències que té el fet d'ésser posseït per la fe (perquè la fe et posseeix més que no pas la tens). El militant no té perquè treure's del damunt aquesta fe ni deixar-la al guardarroba com un acte correlatiu a la seva entrada al partit. Sense que el partit quedi confessionalitzat per la fe viva dels mili-

tants, aquests estan en el partit no solament en tant que socialistes sinó en tant que cristians. I el partit és conscient d'aquest fet, sense que imposi al cristià un filtre depurador o reductor. La posició de Lenin queda superada i sembla mantenir-se la dialèctica entre "privatització" com a fet de la consciència creient i "publicitat" en tant que la figura de la fe del militant socialista no queda amagada o posada al marge o entre parèntesi. No se la sotmet a un procés d'esterilització d'aquella transcendència, d'aquells valors, actituds o sentits que ella pugui irradiar en el camp cultural marxista.

El que m'extranya és que Marzal, que ha atacat agudament la posició Lores, trobant potser motius per fer-ho en prendre al peu de la lletra les lúcides i agòniques exhortacions d'en Lorés dirigides a la manca d'originalitat i de llibertat dels cristians, que ara ataquí també la posició Comín, qualificant-la de neo-ortodoxa. Aquest atac a les tres posicions que hem dibuixat -perquè la posició "antiga", de Lenin, queda evidentment curta- per part de Marzal, em dóna una mica la impressió una altra vegada d'impasse. Inclús em pregunto si aquestes crítiques no hauran de produir en els cristians que militen en partits socialistes, aquella reacció del conegut acudit: "Ud. lo que quiere es que me coja el toro". Perquè em pregunto si entre la posició Lorés i la posició Comín és possible imaginar-ne d'altres de recanvi.

Per a mi, la solució, tal com ho he vingut insinuant, consisteix en interpretar "benignament" tant la posició Lorés com la posició Comín. La posició Lorés, la voldria sentir respirar sense les imaginacions ja dites d'una cultura cristiana morta, una cultura secular acabada i una incapacitat dels cristians per a crear valors de cultura. Llavors la posició Lorés s'acosta a la dels que postulen un "silenci expressiu" després de tants anys de confusió. La postura Comín -depurada del risc de neo-ortodòxia, del qual parlaré immediatament- s'assemblaria més als que pensem que tot comportament té un llenguatge que intenta conceptualitzar-lo per a fer-lo intel·ligible de cara als altres, i que la coherència entre comportament i paraula és l'arrel del testimoni de fe i d'humanitat inherent al subjecte cristià. Em sembla que són dues sortides que implicaran, això sí, dues figures distintes de la fe: l'una més privatitzada que l'altra, l'una més pròxima al silenci místic o ¿per què no? a la paraula mística i l'altra més pròxima a l'acceptació d'un enquadrament polític i a l'adherència crítica a la comunitat de la fe.

Perdoneu que m'hagi entretingut més en aquest punt però el crec molt important per a comprendre la presència de la fe en el nostre temps i a Catalunya.

##### 5. La qüestió de l'ortodòxia.

La crisi de la privatització de la fe és també la crisi de l'ortodòxia: crisi de l'ortodòxia com a crisi de la institució eclesial (la fe en Crist "no

fa" religió; "és una extraordinària resposta per l'home individualitzat i una mixtificació instrumentalitzada a nivell col·lectiu per un sector de l'Església" (C. Díez de Rivera, a "El Ciervo", n.326, abril, 1978); crisi de l'ortodòxia no sols com a crisi de fiabilitat d'una dogmàtica, sinó inclús com a crisi de la mateixa comunitat; com a crisi d'allò que és sacramental; com a crisi de l'objecte de la fe.

Però aquí és on em sento una mica incòmode amb les qualificacions ràpides de "neo-ortodòxia", perquè tot home busca una vertebració, tot home busca una integració dels seus valors i actituds.

Vull dir que si bé he defensat sempre que allò que és primari en el fet d'iniciar-se en la fe és la paraula que "confereix" (Fets 2, 42) i la mateixa experiència de la fe (em sembla un error començar per la dogmàtica) en canvi, estic lluny de les posicions de l'A. Fierro que, en La imposible ortodòxia, qualifica ràpidament de fonamentalista tota la teologia d'en Karl Barth i on es qualifica de neo-escolàstica i neo-positivística l'especulació d'en Rahner. I estic lluny, perquè aquesta intempèrie, relativa a l'objecte de la fe o a la comunitat, només pot portar a un tarannà cristià tràgic o que ha perdut el "fervor" (en el sentit de la "Piedad apasionada" de F.Savater). Ha perdut alegria dramàtica i fervor perquè ha perdut l'àrea de la fraternitat dels "arreplegats" i ha perdut l'àrea de la celebració sacramental, gratuïta, lluminosa, on ressonen paraula i símbols amb la mateixa ambigua glòria.

En resum: no és desitjable una neo-ortodòxia d'estricta observança "políticoreligiosa" -a nivell de restauració política de l'Europa "cristiana"- però sí que és desitjable la recuperació de l'àmbit de gratuïtat compartida -col·lectiva- de la fe tal com és pressentida en la breu aportació de Joaquim Maristany a aquestes Jornades. Tres pàgines veritablement reveladores!

Sí que desitjo la recuperació de l'àmbit comunitari sacramental, en el sentit que el símbol -anticipació del que esperem- és la darrera explicació d'allò que és inexpressable. Sí que desitjo l'explicitació de l'objecte de la fe que compartim en la confessió de la fe comuna: imagineu-la a base de la reunió de pregària a partir de coses tan senzilles i bàsiques com son el Pare Nostre, les Benaurances i l'Eucaristia. Em sembla que això és molt positiu i determinant -diferencia la meua posició tant d'en Fierro com dels partidaris "outranciers" de la fe en Crist sense religió; en resum, de "l'agnosticisme conseqüent" cristià o humanista- i, en canvi, no crec que això es pugui acusar ràpidament de neo-ortodòxia.

Més encara, en la línia del respecte als altres, reconec com una gran gràcia de Déu el fet, altament positiu, lligat però a la crisi de l'ortodòxia, i que és el fenomen de la perdurabilitat de la fe -com a Logos humanitzant i humanitzat- en aquells cristians crítics, que podríem anomenar a-típics i anti-institucionals (com és, per exemple, Aranguren, per posar un dels exemples més famosos). Són cristians "underground", "sauvages", a-típics si vo-



leu, però en ells el "logos cristià" pren una dimensió d'eix diamantí (F. Urbina) que els marca en la seva actitud religiosa i davant del món, de les relacions humanes i dels condicionaments.

La fe, en aquests, apareix com a "logos individual", amb vessant crítica o amb vessant ètica; a vegades amb una component fortament anti-institucional o a vegades amb la component de l'adhesió crítica a la institució.

Jo he volgut dir, amb tot el respecte, que a més del "logos individualitzat" hi ha en el cristianisme l'àmbit de l'Esperit que, sobretot a persones de tarannà més intuïtiu o a persones que tenim un tarannà al·lèrgic a posicions que es presenten d'antuvi com a properes a l'individualisme tràgic, ens salva del naufragi sense, creiem, fer-nos caure en una neo-ortodòxia manufacturada, irrespectuosa amb la situació veritablement "desmantellada" que a un nombre de cristians i d'intel·lectuals, ens ha tocat de viure. Jo no vull la neo-ortodòxia, ni tan sols entesa com el recolzament complementari de la disciplina marxista i la disciplina d'un cristianisme reminiscent. Vull partir de l'experiència personal i col·lectiva de la fe "celebrada", i per això, no voldria fer de la "meua fe" un producte individual de tarannà tràgic. En la comunió del Pare i de Jesús ja n'hi han que han assumit aquesta situació més individual.

#### 6. Primacia de la política?

No és exactament una primacia teòrica d'allò que és polític. És una polarització urgent que ens mena avui a estar preocupats per a la construcció d'un estat pre-democràtic, contruït en relativa llibertat, en relativa justícia i, si més no, en un sentit de pau cívica que faci impossible tornar als errors del 1936.

No cal que afirmi que aquests adjectius ("relativa" llibertat" i "relativa" justícia) no són fruit del cinisme sinó del desencís de veure la dificultat d'avançar en el sentit d'una democràcia real on el poble sigui el subjecte i no pas l'objecte de la creació de la seva història. Ni la ruptura ni el reformisme profunds no són fàcils en aquest temps d'ambigüitat -d'urgència i desencant alhora- en què sembla acomplir-se allò que tot es canvia perquè res no sigui canviat, i en què -en tot cas- els canvis profunds són lents i apareixen més com una resultant que no pas com un objectiu aconseguit. Però sigui com sigui, el cert és que la urgència del quefer polític és un factor més perquè la fe quedi "ad tempus" eclipsada, inexpressada, en aquell nivell dels assumptes privats menys urgents (Hom sempre pensa que "més tard", s'hauria de posar al dia en tal cosa o en tal altra). Penso que l'experiència de la fe pot ser també avui una d'aquestes tasques menys urgents, més gratuïtes, que esperen temps millors... En realitat -tal com he intentat explicar-me en les II Jornades del MUEC Català a S. Esteve d'en Bas- crec que precisament cal retrobar el lloc de la fe en aquests temps d'ambigüitat i de recerca d'una societat nova. Més que "privatització de la fe" perquè

aquesta, en vista dels afers urgents i peremptoris, queda latent en l'esfera de la intimitat esperant un millor moment, ara és el temps que la fe pot ésser la força esperançada, crítica, activa, estimadora, que no ens deixa perdre el rumb (romandre entre els pobres i, així, vers el Regne) en aquest temps en què és tan fàcil perdre la pròpia identitat personal i de grup, quan els pactes i la lucidesa que capta la correlació de forces són exigències de la mateixa realitat política. Privatització de la fe, ací i en el bon sentit, no seria "eclipse" fins que surti el sol, sinó vertebració interior -honestedat davant de Déu i dels homes- en els temps d'ambigüitat que tal vegada no "cremen" la persona però la gasten i l'erosionen per dins.

### SEGONA PART: FE I COMUNITAT

Aquest ha estat el primer punt. Veiem ara un segon, breu i concís, on intentem dibuixar una certa alternativa positiva en el fet -plurivalent com tots- de la privatització de la fe.

Dividirem aquest punt en una paràbola i en unes consideracions finals.

La Paràbola és que la fe cristiana s'assembla al producte d'una societat anònima de l'època industrial; si el producte no té una qualitat homologada amb els productes de l'exterior, no hi ha cap més remei que, o bé fer una política proteccionista o bé intensificar la qualitat del producte. El producte és la fe, viscuda, afirmada i compartida. (Sempre penso que la fe és viscuda, confessada o afirmada i compartida).

Aquest producte que és la fe pot tenir una política proteccionista. Aquesta política proteccionista consistiria a reconstruir una per una aquelles formes de l'anomenada cultura cristiana, que flanquegin o ajudin l'opció de la fe, sigui la legislació inspirada en els principis cristians o en l'anomenada llei natural, com seria aquest esforç d'ara per part dels bisbes en la Constitució. O bé s'intenta de mantenir les formes de l'anomenada cultura cristiana a través de les institucions cristianes: de premsa, escolars o educatives, que facin públicament presents en una determinada societat els productes culturals procedents de l'Església i els donin credibilitat i plausibilitat. Aquest proteccionisme em sembla que és una empresa desesperada. Tant desesperada com allò que feien els novicis, de "barrer para arriba" en les escales (exercici ascètic que consistia, deien, en escombrar les escales de baix a dalt); perquè és realment començar la casa per la teulada començar pel que és jurídic o cultural; la casa de la fe s'ha de començar per la fe, i per una fe personalitzada. És a dir, originàriament (i aquí estaria la clau d'aquest aspecte positiu), originàriament la fe és veritat que és una fe privada; és que solament pot ser una fe de la persona. Per tant, començar pel proteccionisme és una empresa en sentit contrari a la marxa; l'adhesió de la fe comença per l'adhesió de la persona. Avui dia, com veieu, hem guanyat molt, perquè aquest proteccionisme ja no és un proteccio

nisme guerrer (Juli II) o jurídic (per bé que encara Pau VI è una mica), sinó que és un proteccionisme que es podria dir cultural, a base d'això de les institucions cristianes: fer una escola o una revista cristianes, etc. Com que un servidor la crítica d'això la vaig fer en un article de "Iglesia Viva" i inclús em vaig excedir en la crítica del que anomenava les institucions confessionals (la premsa catòlica, la ràdio catòlica, l'escola catòlica, l'hospital catòlic, etc.) ara em faria quasi com pudor de tornar-la a expressar. L'ordre és: la vivència de la fe, la confessió de la fe, l'experiència de la fe i el compartir la fe.

L'altra alternativa, doncs, és assegurar la intensitat o la qualitat del producte, és a dir, la fe. Aquí em penso que cauríem novament en l'idealisme, si ens limitàvem a fer l'elogi de la fe personalitzada; jo hi crec profundament en la fe personalitzada, però no hi crec massa en simplement fer l'elogi de la fe personalitzada i ja s'apanyarà cadascú, perquè llavors sospito que poden sobreviure els rics culturalment, i això també és molt penós. És a dir, fóra certament idealista fer l'elogi de la fe personalitzada, sense indicar el medi i els mitjans que ajudin a assumir aquesta personalitat de la fe. Per a mi, ara, com a creient i pastor, situo el debat aquí. El problema de la privatització de la fe, amb l'aspecte positiu que és la fe personalitzada, consisteix a indicar els medis i els mitjans que permetin d'assolir aquesta personalització de la fe. Aquí cal dir que el medi de la personalització de la fe és la comunitat, naturalment que la comunitat sense poder, la comunitat que no una pretensió de constituir l'hegemonia cultural del país, la comunitat que ha fet ruptura amb el que és nacional-catòlic, la comunitat que està en pacífica convivència i acceptació cordial i amical dels militants que estan en la terra cultural que sigui, marxista o no marxista, la comunitat no preocupada tant per qüestions d'ortodòxia com per qüestions d'experiència veritable de la fe. I la comunitat que és comunitat, és a dir, que està presidida per la Paraula i que està constituïda per l'Eucaristia. Això crec que s'ha de dir encara que sigui una "perogrullada". És a dir, ahir, quan Mn. Pié parlava de les mediacions visibles de l'opció de la fe, jo creia que tinc sempre la sospita, tornem a la "suspçon", que no s'han esgotat totes les possibilitats que ofereix la constitució d'una comunitat sense poder, que no és un grup d'amics, de quàquers, sinó que és un grup de persones reunides sota la primacia de la Paraula de Déu i que es reuneixen per pregar i en Eucaristia. A mi, em sembla que això no s'ha portat a terme i que per tant els problemes segons, de publicitat de la fe, hauran de venir després que s'hagi empès fins al fons en aquesta línia de la constitució o edificació d'una comunitat naixent i sense poder, que no vol dir una comunitat dispersa o disgregada per la crisi de la privacitat que portem dintre; perquè també aquesta crisi està tota ella, per dir-ho així, en recerca i en tensió; perquè cerca la inspiració de la Paraula que, per ventura, tal vegada, vingui del Crist; de Déu. Em sembla que això és molt important, que l'alternativa no solament passi per la fe personalitzada sinó per la comunitat.

Veig clares les dues objeccions a l'alternativa comunitària que acabo de

proposar. La primera és: "dibuixeu aquesta alternativa, si us plau". I ací hauria, també per pudor de repetir, de citar tot allò que -com a reflexions personal i de grups- hom ha anat expressant a "Iglesia y sociedad en España, 1939-75", Madrid, 1975, pp. 318-338; a "Iglesia Viva" nº 67-68 (1977), "La Iglesia realizada como auténtica comunidad", pp.41-67; i a "Pastoral Misionera", nº 8 (1977), "Hacia una alternativa en la organización eclesial", pp. 674-688, així com referir-se a la praxi que es va realitzant a Santa Maria del Gornal (L'Hospitalet) amb el seu equip responsable.

Només m'agradaria resumir en una triple expressió el que em sembla que volen dir aquests massa prolixos escrits: per comunitat entenc la reunió d'unes persones en la fe (o en la curiositat positiva envers Crist); per a pregar i celebrar l'Eucaristia, la qual cosa vol dir obertura que doni la primacia a la paraula del Senyor que s'escolta en relació als fets viscuts; en la inserció sense pretensions en un medi popular que espera tant l'alliberament de les marques humanes que el marquen com la comunió transcendent amb Déu; acceptant d'entrada el punt de partida i la situació de la gent.

La segona objecció és més greu i és que tots hem fracassat poc o molt en la tasca d'aixecar la comunitat des d'allò que és marginal -tan marginal i pobre com el llac de Galilea- i des de l'Evangelí. I, no obstant, ací és on em sembla que avui podríem fer una anàlisi descongestionada i oberta dels punts a reconsiderar, amb ganes de... començar de nou, potser amb coordenades més lliures i de menys ambició. Perquè no fóra extrany de trobar que l'ofegament o desintegració de tant alt nombre de comunitats hagi tingut per causa l'excés de coses que demanàvem a aquestes comunitats naixents: que fossin un grup d'amics sincers que ho compartien tot (ja és molt compartir una pregària o una tarda de reflexió!); que fossin una comunitat de reformulació ràpida de la fe (la gent encara s'entrebanca amb el fet de perquè el capellà no acompanya els morts al cementiri); que fos una comunitat totalment compromesa amb un nivell molt alt de puresa de fe i de compromís polític en una època de repressió dictatorial. Em sembla que no posar tantes condicions -mentalment ben dibuixades com teníem!- en un intent renovellat de confiança en la gent i en l'Esperit de Déu, potser ens atansaria entre nosaltres que, molts, som veritables "supervivents" dels anys difícils i ens acostaria a un poble que crec més socialista que àcrata i amb arrels religioses, a estones tradicionals; sense oblidar aquest cert "xaronisme" entranyable ("mancat de distinció", diu el Fabra per a definir aquest mot) tan propi dels diversos estaments dels nostre poble, inclosos els immigrants que es van establir al nostre país.

Ara només acabaré de plantejar dos problemes que em preocupen molt, o sigui per no posar títols acadèmics, al primer, podríem titular-lo "paraules senzilles". És molt curiós com tant la ponència o comunicació realment crítica de Jaume Lorés, com la ponència de Marzal, estan d'acord que el cristianisme o bé s'ha d'expressar amb paraules senzilles, "balbucientes", "aladas" (mercurials es podria dir) o bé amb un silenci significatiu (Güell i el mateix Marzal), en una cultura que sempre és terra estranya. Aquí és on

jo pensaria que aquesta paraula té, em sembla, una certa plausibilitat amb aquell home que viu la seva pròpia transcendència. És a dir, jo em penso que no és una broma això que diem la dimensió transcendent de l'home. Penso que pot ser una broma encara imaginar-se-la com la llei natural: com una gàbia perfectament determinada. Però pensar que l'home vol posseir-se a si mateix, comprendre i aclarir les seves pròpies relacions, i conèixer i transformar els condicionaments en què està situat, això no és cap broma, això no és que ho diguin els manuals de teologia centroeuropea, perquè en tot cas ho diuen més complicat. Que l'home vulgui saber qui és, conèixer i aclarir les seves relacions, i conèixer i transformar els condicionaments en què es troba, això porta a una activitat que literalment és transcendent. Transcendent en dos sentits: que literalment està obert a més, està obert al que encara no és, està obert a l'utòpic, si ho volem dir així més ideologitzat, i en el sentit que és relativament fàcil de veure que l'home està obert perquè en definitiva està obert no solament transcendentament, sinó que està obert al transcendent, és a dir, està obert a una possible paraula que li expliqui a fons el que és i el que és relacionar-se i el que és transformar; està obert a un esperit que l'orienti a fons en aquesta tasca de posseir-se a si mateix, d'aclarir les seves relacions, de transformar els seus condicionaments. És a dir, és aquella cosa que la Bíblia expressa tan poèticament: la paraula no està lluny de tu, no està més enllà de l'altra banda del mar ni en els núvols: està en el teu cor. Una dona que dona de mamar al seu fill, doncs, està molt a prop d'aquella paraula que defineix allò que és l'home, com a possessió d'un mateix en la donació a l'altre. Repeteixo: no és un elogi de l'ànima naturaliter cristiana ni un elogi de la "llei natural". És assenyalar quin és el veritable punt de partida de la fe: l'activitat de l'home que es transcedeix.

D'aquí vindria que s'haurien de reconsiderar, a nivell acadèmic i pràctic, aquelles tesis del P. de Lubac, aquelles tesis on ve a dir que el natural d'alguna manera no és tan natural que no sigui de cap manera sobrenatural. Perdó per l'acudit, però la frase s'ha dit en la història de la teologia; és de Sestili, i la recopila en Lubac; és a dir, el natural té una dimensió divina; això ho insisteix molt en Maristany, i jo que vaig tenir fa poc una conversa molt llarga però gens fatigant amb ell, em sembla que he comprès bé el que volia dir amb aquestes línies tan cenyides: el natural té una dimensió transcendent, el natural té una dimensió inclús literalment divina, és a dir, no és una broma això que podríem dir la dimensió transcendent de l'home, capaç d'escoltar una paraula del Crist, de Déu, i capaç de balbetar, d'expressar fragmentàriament, ni que sigui amb paraules senzilles la profunditat d'aquesta paraula. Aquesta paraula inexpressable que l'home rep i que l'home viu gairebé no es pot expressar d'altra manera que simbòlicament; no diré poèticament perquè a vegades és molt poètic però a vegades és molt senzill i prosaic: és que aquest transcendent a vegades s'expressa, no sé, com quan a vegades un pare o una mare diuen al nen: "és que així no ets una persona"; és a dir, no sempre s'expressa en forma poètica, sinó amb imperatius o amb promeses. Però sempre s'expressa en forma simbòlica perquè mai no es diu tot allò que s'hauria de dir.

El natural és ja d'alguna manera diví, o símbol del diví. L'altra expressió acadèmica que s'hauria de reconsiderar és una que jo posava en el pròleg del llibre "Gratie Christi" d'Henri Rondet: allò que és "sobrenatural", allò que és diví, es fa "natural". Així, per tant, jo no estic tan recremat de pensar que aquella fe que és fe no pugui engendrar o crítica o una certa configuració de la cultura ambient. No estic tan segur que la fe, com a tal fe, sigui totalment irrellevant respecte de la cultura ambient. Perquè em sembla que allò que és d'alguna manera fe és humanitzant i només es pot donar en forma humanitzada. Entre parèntesi, és clar, expresso el meu escàndol divertit a què Marzal consideri la cultura renaixentista com anticristiana. Això és una visió del renaixement vist des d'Alemanya! Però el renaixement vist des d'Itàlia és el pur tomisme i el pur platonisme cristià. Una altra cosa seran les dificultats que té el cristianisme d'assumir les dimensions més funcionals i més científiques i més proletàries, per dir-ho així, de la vida actual. Això és un altre assumpte, però respecte, és clar, del renaixement és la traducció cristiana, per dir-ho així, de l'"homo universalis" i de la utopia de l'"homo unicus"; el renaixement és un dels casos més famosos de què l'aportació de la fe es fa, per dir-ho així, connatural. Ara, això no vol dir que quan arriba la ciència, la funcionalització, Galileu, i quan arriba tota la revolució industrial i l'aparició del proletariat, l'Església no sàpiga què fer. Davant de la cultura postplatònica, és quan l'Església no sap què fer; mentre la cultura és platònica, tot va bé. Però hi ha quelcom més que platonisme al món, i ens cal confiança per viure el transcendent a partir de l'empíric.

I una altra cosa que, com que ja l'he insinuada potser es pot prescindir, es el debat de l'ortodòxia. És a dir, aquí ens mouríem entre la neo-ortodòxia i en Samuel Beckett o en Cioran; entre el "nihil" absolut del qual hauria de néixer la llibertat autèntica i la neo-ortodòxia. Aquest punt crec que és important, també, perquè jo pregunto alternativament si entre una cosa i l'altra no hi ha una cosa més primera i més senzilla, que és això de recitar el Pare Nostre, de creure la direcció de les Benaurances i de tant en tant de reunir-se per fer l'Eucaristia. Em pregunto si això no és prou determinant i prou especificador de la reunió dels cristians i àdhuc del comportament dels cristians i si això no es pot interpretar des de la llibertat dels cristians que reciten el Pare Nostre, creuen les Benaurances i per tant creuen en el comportament de Jesús i en l'ésser de Jesús i, finalment, es reuneixen en l'Eucaristia. És a dir, em sembla que parlar de neo-ortodòxia és també agafar una categoria molt gran per a les activitats petites.



**Centre d'Estudis  
Francisc Eiximenis**



**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

MODELS HISTÒRICS D'INSERCIÓ DEL CRISTIÀ EN LA SOCIETAT

HÈCTOR VALL

BARCELONA, 15-16 D'ABRIL DEL 1978

## "MODELS HISTÒRICS D'INSERCIÓ DEL CRISTIÀ EN LA NOSTRA SOCIETAT"

### I. SENTIT GENERAL DEL TEMA

- Sentit del debat
- Raons de la suspicàcia envers el cristià.

### II. DIVERSOS MODELS D'INSERCIÓ DEL CRISTIÀ EN LA SOCIETAT

- Resum dels models exposats.

#### 1. Oposició radical

- història
- característiques
- sentit positiu
- elements teològics

#### 2. La síntesi cultural cristiana ("Crist per damunt de la cultura")

- sistema doctrinal de S.Tomàs
- els seus valors
- objeccions teòriques

#### 3. Evolució històrica a partir de "la doctrina dels dos regnes" (Luter)

- pressupòsits històrics previs a Luter.

##### a. La doctrina dels dos regnes

- sentit del dilema plantejat per Luter
- solucions insatisfactòries
- dualitat en la unitat
- conseqüències d'un dualisme extrem

##### b. Protestantisme cultural

- breu descripció
- la crítica de K.Barth

##### c. "Els ordres de la Creació"

- ètica cristiana a l'interior del món
- el problema teòric plantejat
- utilització abusiva

##### d. La idea d'una societat responsable

(postura "conversionista"-transformadora de la realitat)

- definició de "societat responsable"
- el seu sentit operatiu

### III. CONCLUSIÓ

Elements determinants de la inserció del cristià en la societat.



## I. SENTIT GENERAL DEL TEMA

El tema o, millor dit, el problema de la inserció dels cristians en la societat ha preocupat els cristians de tots els temps, ja que en aquest punt s'hi debat nogensmenys que el sentit real de la fe cristiana i es tracta d'explicar el contacte de la història amb el transcendent, del regne de Déu amb el món concret dels homes. El sentit de la Creació com a obra bona de Déu; la preexistència del Logos diví; la insistència evangèlica en el fet que "el Logos s'ha fet carn"; el sentit últim de la Redempció com a superació del pecat i de la mort o com a alliberació que possibilita una via autènticament humana; la presència de l'Esperit Sant com a santificació purament interior o com a transformació radical de tota l'existència; el sentit de l'església com a comunitat de germans que creuen en la força de la resurrecció i que estan disposats a treballar a favor de tota llibertat, justícia i dignitat dels homes; finalment, les tensions nascudes d'una concepció del Regne de Déu com a realitat ja present en la història; com a realitat present només en la decisió personal o com a realitat última i utòpica... Tot això repercuteix inevitablement en com s'ha d'entendre l'existència cristiana i, sobretot, en com s'ha d'entendre l'actuació del cristià en la quotidianitat de la història i en els problemes concrets sorgits de cadascuna de les disciplines i les ciències humanes.

Es tracta d'un ampli debat, vell com la mateixa història del cristianisme, sobre l'autèntica realitat dels "valors" que fan que l'home sigui realment home. Es tracta de descobrir el rostre humà d'un Déu llunyà o desconegut per a una immensa majoria. Es tracta de refusar l'acusació segons la qual el cristià és un home disminuït, incapaç de ser fidel a la nostra terra i de contribuir decididament en la promoció de la llibertat, de la fraternitat, de la justícia, de la humanització de la societat. Els filòsofs de la sospita -Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre- han aconseguit infiltrar en el cor de l'home modern la inquietant pregunta sobre la "realitat" de la fe cristiana i sobre el sentit de la seva autèntica eficàcia. En aquest àmbit, cal dir que l'aperplexitat cristiana ha estat perenne i que "no només els jueus, sinó també els grecs i romans, medievals i moderns, occidentals i orientals, han refusat Crist perquè l'han jutjat com una amenaça per a la seva cultura" (1) o com un impediment per a l'autèntica realització de l'humà.

Les raons d'aquesta suspicàcia envers allò que és cristià són múltiples i hem de recollir-les per tal de poder respondre a la part de veritat que sens dubte contenen.

En primer lloc, el menyspreu de la vida present i la confiança de la immortalitat ha actuat en molts sectors cristians, tant en el passat com en el present, de forma que la integració en el món ha aparegut com a problema realment secundari. La urgència de la justícia intramundana s'ha esvaït davant d'una problemàtica salvació personal de l'ànima i davant la convicció d'una justícia divina al final dels temps. La fe com a "opi" recull aquesta objecció fonamental.

La confiança en la gràcia de Déu que salva més enllà de les bones o les males obres personals ha estat també un fre a l'activitat del cristià per a transformar les estructures socials de pecat i d'opressió. Cert quietisme contemplatiu menysprea els afanys pel que és immediat i, per tant, la fe apareix com quelcom superflu per a l'ordenament del món. La privatització de la fe és una conseqüència necessària (2).

La pretensió exclusivista del cristianisme ha afavorit tot tipus d'intolerància i durant molt de temps ha combatut no només el pluralisme religiós, sinó també el social i el cultural. La unitat espiritual espanyola aconseguida gràcies a l'expulsió de tots els grups més o menys dissidents (musulmans, jueus, il·luministes, protestants, oponents polítics) és un bon exemple que esperits tolerants i no dogmàtics refusaran.

El monoteisme cristià ha desacralitzat tot poder polític i, per tant, ha encès un conflicte mortal contra tots aquells règims fonamentats en una concepció sacral del poder públic. Enfront del Kyrios Cèsar s'aixecà com a bandera d'oposició radical el Kyrios Jesús. Però aquesta invocació relativitza dora de tot poder públic persisteix fins als nostres dies i pot semblar a moltes ideologies com una intolerància infranquejable (3).

Finalment, hi ha un cúmul d'oposicions que fan problemàtica tota inserció del cristià en la societat. El mateix exemple de Jesús, amic de publicans i pecadors, sembla soscar amb el seu perdó desmesurat els mateixos fonaments ètics de la societat (4). El Sermó de la Muntanya, carta magna del regne de Crist, sembla incompatible amb tot autèntica vida social fonamentada en l'ús del poder i en el joc dels egoismes humans. La mateixa saviesa cristiana es presenta en contradicció amb la saviesa d'aquest món. Pau (5) i Joan (6) han tipificat aquesta oposició que fa difícil integrar harmònicament les pretensions de Crist amb les pretensions dels "altres aconteixements i poders, figures i veritats" (7).

Per totes aquestes raons, ¿esdevé el cristià un ciutadà de dos mons (Luter) i es trobarà en el dilema de suprimir-ne un per afirmar l'altre? Fins a quin punt l'acceptació de l'Evangelí presuposa la negació de la Llei i de tot ordre humà? Les paraules de Jesús davant de Pilat "el meu regne no és d'aquest món" (Jn 19,36) constitueixen un repte per als cristians i provoquen un gest d'indiferència en els incrèduls de tots els temps. Avui, com tantes altres vegades en el passat, sembla que els creients han de justificar davant la societat la legitimitat de la seva plena ciutadania en el món.

## II. DIVERSOS MODELS D'INSERCIÓ DEL CRISTIÀ EN LA SOCIETAT

La història de la integració del cristià en la societat reflecteix tota la gamma de tensions i de possibilitats, que van des d'un refús total de societats jutjades paganes fins a un intent d'integració total i sense conflictes, en una societat considerada com a plenament acceptable.

En aquestes pàgines haurem d'optar per alguns models característics que han aparegut en tot el llarg de la història del cristianisme. Naturalment, és impossible de ser exhaustiu. Tampoc no és possible d'aquilar les infinites diferències d'autors individuals o de cristians més representatius. Aquesta exposició tindrà necessàriament un accent formal ja que tractem d'esquemes típics d'integració del cristià en la societat i no de respostes concretes a problemes concrets. De totes maneres, com a esquema de pensament -pensament teològic més que sociològic (8)- el que direm serà suficient per oferir una introducció històrica als problemes plantejats concretament entre nosaltres i per discutir el tema especialment urgent del sentit actual de la privatització de la fe, dels seus presupòsits, els seus límits, les seves deficiències o les seves possibilitats.

Els models exposats es redueixen a cinc i corresponen, en línees generals, a grans pensadors cristians que han influït en grans sectors de la cristianitat, creant fins i tot denominacions concretes, esglésies i sectes.

El primer model és el de l'"oposició radical", característic de la primera reacció del cristià davant del judaisme i davant la cultura i el poder de l'imperi romà. Aquí es vol salvaguardar la radicalitat cristiana accentuant el senyoriu absolut de Crist, la imminència del regne de Déu, l'aspecte escatològic de la vida cristiana. És una postura molt viva durant tota la història de l'església i constitueix un contrapès important a l'excessiva mundanització del cristià i de la mateixa església com institució. Actualment, aquesta postura s'encarna en la proliferació de nombroses utopies cristianes i també seculares.

Enfront d'aquesta radicalització que dificulta la integració del cristià en el món, se situa la postura contrària d'"acord foramental" del que és cristià amb els ideals de la humanitat. La tensió escatològica ha desaparegut per tal de deixar pas a la valoració positiva de les possibilitats humanes, de la cultura, de la filosofia, de l'estètica, dels ideals ètics en sentit kantian o idealista. És l'anomenat "protestantisme cultural", típic de l'optimisme lliberal del segle passat.

Aquests dos models es caracteritzen per la supressió de la tensió entre Crist i el món, entre la revelació i la raó, entre l'Évangeli i la Llei, oblidant simplement un dels dos extrems. Són postures nítides que no admeten termes mitjos ni ambigüitats. Amb tot, el nucli problemàtic de la integració del cristià en la societat radica precisament en la necessitat de mantenir els dos extrems: la simultaneïtat del regne de Déu i del regne dels homes; la tensió entre el Sermó de la Muntanya i l'exercici del poder temporal; l'acceptació de la Revelació i, al mateix temps, l'acceptació plena de la racionabilitat humana; l'esperança en l'escatologia com a força i poder de Déu i la necessitat de transformar des de dins i amb esforç el mateix procés de la història.

El gran intent clàssic per conciliar aquests dos extrems ha estat l'obra de S. Tomàs, fonament doctrinal de la gran síntesi medieval i traducció teolò-

gica de tota l'època de cristianitat constantiniana. L'acció humana, que es va enlairant progressivament, moguda per una finalitat interna de la natura lesa racional, cap a nivell ètics cada cop més perfectes, culmina -amb la ruptura de la fe i de la gràcia de Crist- en la visió beatífica, en la consecució del fi sobrenatural de l'home. El moviment, que partint de Déu torna a Déu, integra totes les facetes de l'acció humana, així les més senzilles com les més sublimes, les més temporals com les més espirituals, l'església i l'estat. La creació és l'obra bona de Déu que es perfecciona en l'Encarnació i es transforma per l'acció de l'Esperit. L'església, dipositària d'aquest missatge i d'aquest poder (espiritual i temporal!) serà la inspiradora de tota activitat humana. El símbol de tot un poble reunit al voltant de la catedral pot concretitzar visualment la realitat d'aquesta síntesi.

Amb tot, les creixents ambigüitats i la confusió, sorgida per la barreja de realitats tan distintes com el poder temporal i el poder espiritual, obliga a subratllar altra cop la distinció d'aquests diversos ordres de la realitat. Luter insistirà amb energia en la dualitat dels dos regnes i, amb això, s'inicia un nou model d'integració del cristià en la societat. És el model típic del protestantisme luterà que insisteix més en la ruptura, en el pes del pecat en la creació i en els homes, en el caràcter difícil i paradoxal de la vida cristiana. Però, com veurem més endavant, la unitat mantinguda per Luter (unitat basada en el mateix Déu que manté units els dos regnes) es disgrega de mica en mica cap al pietisme i cap al protestantisme cultural. En tots dos casos s'arriba, per camins diferents i per raons diverses, a la privatització de la fe.

Finalment caldrà indicar la postura anomenada conversionista que, sense negar el pes del pecat ni la tensió existent entre els dos regnes, cerca d'una manera realista la transformació de la societat des del seu interior mateix i des de les seves pròpies estructures. S. Agustí, Calví i moltes formulacions actuals de l'ètica ecumènica es poden incloure en aquest esquema doctrinal d'acció del cristià en la societat.

### 1. Oposició radical

L'oposició radical del cristià enfront del món, cultura o estat, es pot considerar com l'esquema fonamental dels primers cristians que van acceptar el senyoriu absolut de Crist i que esperaven el seu adveniment en el termini d'un temps relativament proper. La proximitat de la parusia feia innecessari tot intent per barrejar-se amb els afers del món. El nou poble escollit es preparava per la vinguda imminent del Senyor. El pas a la missió i a la conversió del món suposa ja una certa modificació d'aquesta perspectiva. En aquests orígens, però, tot apuntava cap a una oposició radical, ja que s'accentua evidentment la novetat de Crist i de la vida cristiana; hom concep l'església com a "nou poble de Déu" contraposat als jueus (sinagoga i temple de Jerusalem) i enfront dels ídols pagans. L'allunyament d'aquest món dominat pel paganisme culmina en l'època dels màrtirs i, més tard, en la fu

gida al desert com a ideal cristià. Les cartes de S. Joan i l'Apocalipsi afavoreixen també aquesta espiritualitat d'oposició radical.

En l'Edat Mitjana cristiana aquest model d'oposició es revaloritza contra una església ja establerta i políticament massa poderosa. És per això que podem oblidar els components de crítica social i d'exaltació de la pobresa i la senzillesa de vida en l'ampli moviment dels ordres mendicants. A vegades aquest mateix model adquireix accentuats tons il·luministes i utòpics en les sectes més diverses (9). Aquesta és la línia poc ortodoxa paral·lela a la gran història de l'església establerta, que va des del montanisme del s. II i Tertulià (s. III) fins a les innumerables sectes de l'Edat Mitjana cristiana (Waldenses, Pobres de Lyon, Joaquinistes, Wiclef, Hus, Taborites, etc.) i té després el seu equivalent en l'"ala esquerra del luteranisme" (Thomas Müntzer, dirigents de la Guerra dels Camperols, Anabaptistes, Menonites, etc.) i en tota una gamma d'il·luministes, tant catòlics com protestants, antics i moderns, autèntics sants o ingenus exaltats (10).

En l'època moderna s'haurien d'incloure tantes reaccions eclesials contra la modernitat (contra la Il·lustració, contra el liberalisme, contra el modernisme, contra el capitalisme i contra el socialisme) que participen d'alguna manera d'aquesta oposició "al món". També es situa aquí el pietisme protestant, les doctrines pacifistes de Tolstoi i certs apocalíptics russos. Finalment, el primer Barth i molts aspectes de la teologia dialèctica, entesa com a reacció contra el protestantisme liberal o cultural (11).

Algunes característiques d'aquesta postura, naturalment molt diferenciada segons les èpoques i segons el substrat sociològic-teològic en el qual es desenvolupaven, es poden sintetitzar en aquestes línies directrius (que cal no prendre com un tot sempre unitari): forta expectació d'un fi immediat del "vell món"; coneixement superior - gnosi, il·luminació interior, revelació particular, caràcter no-racional de la revelació- que obliga a vegades, a parlar d'autèntics iniciats en aquesta revelació superior i definitiva; dualisme de caràcter maniqueu entre el "vell" i el "nou" món que fonamenta una ètica també dual. S'accentua moltes vegades un rigorisme moral (també hi ha la possibilitat d'un aspecte de dissolució moral!) i, sobretot, una crítica radical a la societat establerta (paganisme, imperi, neo-paganisme) i també a l'església establerta. Aquesta "oposició radical" sol esperar també un canvi radical en la societat i en l'església per l'acció poderosa de Déu. Per això, ens trobem sovint amb un utopisme radical que es recolza en una interpretació literal del Sermó de la Muntanya, en la consciència de respondre a una elecció particular de Déu i de formar l'autèntic "poble escollit". La tendència sociològica a la formació de "sectes" queda, per tot això, molt accentuada (12).

No desenvoluparem la crítica d'aquesta postura fàcilment ridiculitzable en les seves manifestacions més extremes (rigorisme, il·luminisme, apocalíptica). Només direm que en les seves tendències més extremes apareixen aspectes com: literalisme bíblic (o fonamentalisme); apocalíptica ingènua; negació de la història; dualisme ètico-ontològic que provoca la fugida del món

real i la impossibilitat de transformar allò mateix que es critica.

L'important en aquest moment és indicar el sentit positiu que aquesta "oposició radical" també conté i els problemes teològics i ètics que aquesta solució pressuposa i planteja.

Cal dir, en primer lloc, que la radicalitat d'aquest tipus de cristianisme ha estat i és quelcom necessari en la història de l'església (13) "Aquesta resposta s'ha de donar per ella mateixa i perquè sense ella altres grups cristians perderien llur equilibri" (14). Aquesta resposta, que es recolza en l'absoluta sinceritat dels seus representants, que sovint han refrendat amb llurs pròpies vides la serietat de les seves conviccions, ens indica la necessitat de mantenir la distinció radical entre el regne de Déu i els regnes d'aquest món (i de l'església); ens indica també que cal donar al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu; que la voluntat de Déu està per damunt de la voluntat dels homes; que la revelació en Crist desborda la petitesse dels desitjos i dels pensaments humans (15). Aquesta postura ens indica constantment que en el cristianisme hi ha sempre un "plus", una ruptura amb els esquemes racionals del món, una Creu que no és assimilable des de la racionabilitat humana, un "novum" que desborda tota concepció idealista i evolutiva de la història. Aquesta "oposició radical" intenta mantenir en el cristianisme la realitat fonamental de què "Déu és Déu".

El problema teològic que sempre s'ha de formular i solventar és la forma de relació entre Déu i el món, entre la transcendència i la història, entre la vida cristiana i la vida simplement humana. Però aquest problema global es pot desglossar en els següents temes: 1. Relacions entre la raó i la revelació. 2. Naturalesa, realitat i profunditat del pecat. 3. Relacions entre la Llei i l'Evangeli (entre la naturalesa i la gràcia; entre la llei i la llibertat; entre la llei i la gràcia, etc.). 4. Relacions entre Crist (preexistent i històric), la creació com a creació de Déu, la redempció com a alliberament del pecat i la realitat de la nova vida possibilitada i dirigida per l'Esperit Sant.

Així, en la postura que analitzem s'insistirà:

1. En el menyspreu de la "raó" i en l'exaltació de la "revelació" com a fundadora d'un ordre totalment nou de coneixement i de vida.
2. En un dualisme que accentua el món com a "món de pecat", lloc de "les tenebres", i la corrupció d'aquest món separat de Crist. Com a conseqüència, s'exigirà sovint un ascetisme rigorós i un allunyament, fins i tot físic, del món dels homes.
3. Oposició entre "lleï" i "evangeli", amb la tendència a fer de l'Evangeli una nova llei. Paradoxalment, alguns han caigut -com Thomas Müntzer- en un nou legalisme i en una insistència en les "obres" que sembla estar en contradicció amb la gràcia oferta per Crist.
4. Tendència a separar la creació (identificada amb el "món") de la redemp-

ció. La qual cosa porta a considerar la redempció d'una forma excessivament espiritualista, oblidant que Déu, Pare de Jesús, també és el Déu Creador.

Resumint: "la temptació suprema que han d'afrontar els radicals quan ensopen amb aquests problemes és lade convertir el seu dualisme ètic en dualisme ontològic" (16).

## 2. La síntesi cultural cristiana ("Crist per damunt de la cultura").

La postura d'"oposició radical" es comprèn en un marc religioso-cultural de predomini absolut del paganisme. El problema d'aquests primers cristians deuria ésser primàriament la supervivència física i espiritual en un món hostil. Però la conversió de Constantí i la transformació ràpida del cristianisme en religió oficial van canviar radicalment les responsabilitats dels cristians i el valor de l'organització eclesial. L'anomenada "època constantiniana" ha suposat una gran apertura cultural del cristianisme i un triomf sobre el politeisme i sobre les institucions socials procedents del passat. Però tot això, és clar, amb profundes ambigüitats com l'acceptació d'una església de "masses", la subordinació més o menys operant al poder civil i la barreja inextricable del religiós amb el mundà.

Des del punt de vista teològic, i deixant de banda multitud d'aspectes socials, legals, polítics i eclesiàstics i tota una sèrie de processos històrics complicats, podem dir que la síntesi de la qual parlem ha aconseguit el seu punt culminant en l'obra de Sant Tomàs. Per a nosaltres, aquesta obra representa sens dubte l'intent més genial d'aquesta visió unitària entre la raó i la revelació, entre l'esforç de l'home i la gràcia de Déu.

Els elements utilitzats per aconseguir aquesta síntesi constitueixen l'estructura interna de la filosofia i teologia tomista.

En primer lloc, Tomàs va mantenir la convicció que la font de la veritat és una i que, per tant, hi ha d'haver una concordança de fons entre les veritats naturals i les sobrenaturals, perquè totes elles tenen el mateix origen, Déu. Hi ha una concordança entre l'autèntica filosofia i l'autèntica teologia, però també una subordinació de l'inferior al superior, de la filosofia a la teologia.

Per altra banda, conèixer la veritat és conèixer l'autèntic ordre de l'univers. Per això, la metafísica tindrà una importància excepcional ja que és a partir del ser ("acte i potència", "analogia", "participació", atributs transcendents, principis de contradicció, de raó suficient i de causalitat, causes - final, material, formal, eficient, instrumental i exemplar-) i dels seus graus d'abstracció com es podrà desenvolupar la ciència lògica, la ciència teòrica (física, matemàtica, metafísica) i la mateixa ètica o ciència del comportament humà.

Per altra banda, en aquest "ordo" i en la participació als diversos graus d'ésser apareix un gran moviment que ho regula tot: tota realitat humana ve de Déu per tornar altra cop a Ell ("exitus-reditus"). Això fa que es pugui parlar d'un dinamisme extraordinari de totes les creatures -i especialment de la creatura racional ("enteniment agent", intencionalitat, virtuts, visió beatífica) ja que hi ha uns fins en la naturalesa i en la naturalesa racional posats pel mateix creador en les estructures de la realitat. La importància d'aquest moviment dels éssers cap al seu fi últim rep un fonament sòlid amb la doctrina de la "lleï natural" i de la "lleï divina" que estableixen, per una part, els fonaments perennes de la societat civil i de l'església i, per l'altra banda, fan possible una estreta col.laboració mútua.

Tot això es basa en la convicció profunda de la unitat entre Déu creador, sustentador i conservador de tot, el Déu Redemptor i el Déu Santificador. Déu, com a fi últim -i sobrenatural- ha deixat la seva empremta en tot el creat que, per això mateix, té una dignitat i una autonomia relativa dins d'aquest ordre i d'aquest procés que neix en Déu i que torna a Déu. El pecat, com a desordre relatiu extrínsec a la naturalesa de l'home, no destrueix la bondat radical de tot el creat.

R. Niebuhr sintetitza els valors evidents d'aquesta postura tradicional en l'església catòlica amb aquest paràgraf laudatori:

"la grandesa continguda en la resolta proclamació del sintetista, que el Déu que ha de regnar, regna ara i ha regnat, i que el seu regne està en la naturalesa de les coses, i que l'home ha d'edificar sobre els fonaments establerts, exerceix una atracció immensa damunt dels esperits. Expressa d'aquesta forma un principi que cap altre grup cristià sembla formular tan bé, però que tots necessiten compartir, és a dir, sigui quin sigui el significat de la salvació que transcendeix a la creació, la salvació no destrueix el creat. En la pràctica, s'afirma amb una claretat meridiana que la conducta dels redimits no pot faltar a la llei, per molt que s'hagi d'enlairar per damunt d'ella; i que la llei no és mai una pura invenció humana, sinó que conté la voluntat de Déu. Amb aquestes premisses el sintetista ofereix als cristians una base intel.ligible per a l'obra que han de realitzar conjuntament amb els no creients" (17).

Ningú no dubta de la grandesa de la síntesi tomista ni de la seva importància en l'univers cultural i eclesial d'occident. Però en aquesta mateixa perfecció i equilibri s'amaguen perills reals que s'han concretat en la vida eclesial, sigui per un empobriment dels punts de vista tomistes, sigui pel predomini d'altres forces eclesiàstiques i polítiques que han desviat l'atenció de l'església cap a altres problemes.

Les objeccions tèbriques, confirmades moltes vegades per la pràctica, es podrien reduir a les següents:

1. "L'esforç per combinar Crist amb la cultura, l'obra de Déu amb l'obra de



Déu amb l'obra de l'home, el temporal amb l'etern, la llei amb la gràcia, en un sistema de pensament i de pràctica tendeix, potser inevitablement, a l'absolutització del que és relatiu, a la reducció de l'infinit a una forma finita, i a la materialització del dinàmic" (18).

2. Aquesta tendència a l'absolutització del relatiu planteja el difícil problema de la mediació d'una ideologia concreta per transmetre el missatge evangèlic. Aquesta mediació és inevitable, però ha de ser plenament conciençada. La pregunta és si en l'Escolàstica l'Evangelí ha quedat excessivament mediatitzat per la metafísica aristotèlica i per una concepció estàtica vinguda d'una forma essencialista de la filosofia. Els cristians radicals i les esglésies protestants insisteixen en aquest punt.

3. Al costat d'això cal indicar la manca d'esperit històric de les grans síntesis escolàstiques. Això és veritat, si més no des de les perspectives del modern esperit històricocrític.

4. Al mateix temps, un optimisme excessiu que no valora tant la profunditat del pecat en l'home ni la radicalitat del mal en la història, tindria una influència negativa en la conciençiació de la necessitat dels canvis socials.

5. Aquesta tendència a l'absolutització del relatiu es concreta d'una manera especial en la dificultat de distingir entre la "llei de Déu" i la seva concreció cultural.

6. La mateixa dificultat es troba en la definició de què és natural (llei de la naturalesa) en l'home, ja que en la mateixa definició del "natural" o de l'"humà" s'inclouen quasi sempre elements condicionats pel moment històric concret.

7. Finalment, abusos evidents de l'"època constantiniana" o d'una situació de cristianitat no depenen tant dels grans principis tomistes com d'un cúmul de raons en connexió amb la decadència de la vida de l'església i l'excessiu poder temporal de l'església a finals de l'Edat Mitjana. Però tot això correspon més aviat a l'apassionada discussió sobre "les causes de la Reforma Protestant".

### 3. Evolució històrica a partir de "la doctrina dels dos regnes" (Luter)

Per entendre la figura de Luter i l'evolució posterior dels diversos sistemes ètics a l'interior del protestantisme, cal partir de la situació anterior al reformador alemany, condicionada essencialment per "la dissolució dels principis i estructures fonamentals que suportaven l'Edat Mitjana"(19).

A l'origen d'aquesta situació s'ha de posar un fet que sovint passa desapercbut però que té una importància decisiva en l'evolució de l'occident: la ruptura entre Roma i Constantinopla, l'any 1054. Aquesta ruptura suposa la

progressiva llatinització de l'església i la pèrdua de nombrosos valors religiosos típics del cristianisme oriental, menys jurista i més contemplatiu. La nova societat (el sacro imperi romano-germànic) s'organitza al voltant de dos caps: el papa i l'emperador, que s'oposen de forma violenta durant la guerra de les investidures, fins arribar al ple triomf del papat. Però ben aviat aquest mateix papat rep un cop amb el "cisme d'occident" i amb el captiveri d'Avignon. El concili de Constança acaba amb aquesta situació absurda i elegeix Martí V (1417). Però aquestes lluites deixen un problema candent -la doctrina conciliarista- i un afebliment evident del prestigi moral del papat.

En aquest ambient, es planteja de forma urgent el tema de la reforma de l'església. Uns 20 anys abans de les "tesis sobre les indulgències" (1517) fou cremat viu a Florència el dominic Jerònim de Savonarola (1498), que havia intentat la reforma de la ciutat. Abans, ja havien fracassat altres intents de reforma: el moviment dels husites a Praga (Joan Hus fou cremat viu el 6 de juliol del 1514), l'efímera unió entre Roma i Constantinopla en el Concili de Florència (1431-1447) i el mateix Concili Lateranense (1512-1517). Davant d'aquests fets cal acceptar l'afirmació de Lortz quan indica "que enfront de l'església papal de dret diví existent i dominant, absolutament creguda, nasqué l'escèptica qüestió de si era realment la verdadera representació del Cristianisme" (20).

La mateixa síntesi tomista, tan útil i tan clara, havia perdut la seva vigència per la dissolució nominalista, preparada per Duns Scoto (1266-1308) i Ockam (1290-1350), i portada a la seva culminació per Gabriel Biel (1425-1495).

Luter reacciona contra aquesta teologia nominalista i aristotèlica que havia oblidat la Bíblia, contra l'excessiu poder temporal del papat i contra tota la confusió creada per la barreja del religiós amb el temporal. L'esquema teològic i ètic que possibilita una separació d'aquests ordres tan diversos és, precisament, "la doctrina dels dos regnes".

#### a. La doctrina dels dos regnes

La "doctrina dels dos regnes", típica de Luter i del luteranisme confessional, pretén solucionar l'aporia típica del cristià que ha d'acceptar, per una banda, el Sermó de la Muntanya com a norma de conducta per a la seva vida (obediència, caritat fraterna, no violència) i que, per l'altra, es troba en la impossibilitat de mantenir aquesta postura radical cristiana en l'ús del poder temporal, ja que per definició aquest inclou l'ús del poder coercitiu, l'ús de l'"espasa" (21).

La solució d'aquest dilema podria consistir simplement en la supressió d'un dels termes, accentuant la vigència del pur Evangeli (solució dels cristians "exaltats") o bé desvirtuant les mateixes exigències evangèliques (acusació de Luter al cristianisme de l'època).

Allò problemàtic dels qui pretenen una oposició radical entre el món i l'evangeli és, precisament, la negació de l'element "mundà" de la relació. Però els qui neguen la tensió entre aquests dos pols tenen, com veurem, el perill de reduir el cristianisme a una simple ideologia i atribuir-li amb això una missió purament ètico-cultural.

D'aquesta manera, la tensió entre les exigències radicals del Sermó de la Muntanya i la realitat de la vida "en el món" que demana l'exercici de tota mena de funcions i d'oficis, apareix com a problema i com a problema de tota ètica cristiana.

Dit d'una altra manera, la revelació de Déu en Jesucrist no pot deixar de tenir un valor eminentment "mundà" per a tots els homes. I, al contrari, els valors de la nostra terra i de la nostra vida social no poden deixar de tenir també un valor religiós.

Per altra banda, la solució tradicional que distingeix entre "manaments" i "consells" té el perill de crear una divisió entre els mateixos cristians i anamatitzar l'exercici de certs càrrecs, considerats com excessivament "mundans". Amb això la realitat queda dividida en dos sectors: un, sant i que condueix a la vida eterna; l'altre, "mundà", incapaç de portar-nos a la perfecció. Luter no accepta (per raons no sempre convincents) aquesta divisió tradicional entre "consells" i "manaments", ja que suposa que el missatge central del Sermó de la Muntanya forma part íntegrament del cristianisme i que, per consegüent, considerar aquesta doctrina evangèlica com a no obligatòria seria l'acceptació de la mediocritat com a norma de conducta.

Així, la doctrina de dos regnes vol respondre a la pregunta de com s'ha d'entendre el domini de Déu en el món i com el cristià ha de viure els consells evangèlics dins de les exigències polítiques i socials. (12).

Per això, Luter distingeix, dins d'una unitat radical dels dos regnes en Déu, la realitat de l'Evangeli (església) de les realitats del món (política). El cristià -diu Luter- es troba sota dos regnes: el regne de l'Evangelí (o de la dreta) on governa Crist amb la llei de l'amor, el perdó, la Paraula i els Sacraments; el regne d'aquest món (o de l'esquerra), on domina el príncep amb la llei del temor i de la justícia civil. El cristià, que viu sota les exigències d'aquests dos regnes, s'haurà de subjectar com a "persona privada" a les exigències del Sermó de la Muntanya i com a "persona pública" a les exigències de la llei i de l'autoritat civil. La dualitat és només aparent perquè Luter manté una unitat fonamental que ho unifica tot: el domini sobirà de Déu que actua, tant en el regne de la "dreta" com en el de l'"esquerra". L'Evangelí i la Llei vénen de Déu i manifesten -encara que de forma diferent- la voluntat de Déu.

Però aquesta doctrina que a més pretenia atacar d'arrel tota temptació de domini de l'església sobre l'estat (teocràcia i clericalisme) i de l'estat damunt l'església (cesaropapisme i totalitarisme) (23), condueix de fet a una perillosa separació dels dos regnes i a un tipus d'acció dualista: en

l'esfera privada s'arriba fàcilment a un pietisme desvinculat de les realitats socials i polítiques; i en l'esfera pública, a una idealització de l'estat que, en les seves exigències, es considera lliure de tota coacció ètica i que pretén, alhora, representar legítimament la voluntat de Déu manifesta en "els ordres de la creació" i en la història.

Pel meu parer, aquesta evolució doctrinal es recolza en una comprensió deficient de la "doctrina dels dos regnes" de Luter, en la qual s'accentua la dualitat més que la unitat. Aquesta manera inacceptable, precisament per raó del seu dualisme extrem, es podria formular així:

1. Hi ha dos regnes separats.
2. En l'un governa Crist per mitjà de la seva paraula sobre els homes.
3. En l'altre governa únicament el príncep per mitjà de l'espasa sobre els cossos. Aquí, el missatge de Crist no hi té cap funció.
4. En el regne de Crist s'exercita la caritat, el perdó. Els homes són justificats i suporten pacientment totes les injustícies.
5. En el regne del món es castiga i es condemna. No es tolera cap injustícia. La sang, si convé, pot córrer lliurement.
6. En el regne de Crist, bondat i pau.
7. En el regne del món, duresa i manca de comprensió.
8. En el regne de Crist tot està regit per l'Evangelí i la saviesa de Crist.
9. En el regne del món vigeix només la Llei.
10. Per tant, el cristià té una existència dividida. Es ciutadà de dos regnes: com a persona privada sap perdonar i estimar els enemics. Com a persona pública, exerceix primer que tot l'estricta justícia amb duresa i, si convé, amb crueltat.

El resultat pràctic d'aquesta caricatura és el dividir la realitat en dos compartiments (temporal i espiritual) sense cap relació entre ells. Una double moral n'esdevé la seva conseqüència. És a dir, una moral pietista, desinteressada pel món i els seus problemes, en la qual el cristià es concentra en si mateix i viu la seva relació amb Déu d'una forma totalment individualista (primacia de la consciència individual). Una moral pública en la qual el cristià està mancat d'eficiència i de significat, deixant el lliure joc de les lleis pròpies d'aquest món. La política, l'economia, les realitats de la història profana tenen i segueixen les seves pròpies lleis. L'ètic, en aquest cas, seria l'acceptació plena de l'"autonomia dels sectors de la vida" ("Eigengesetzlichkeit"). És a dir, la separació entre els dos regnes ha quedat fixada i legitimada.

b. Protestantisme cultural ("acord fonamental")

Ahora que es desenvolupa aquest procés de desvirtuació del que és cristià i la seva confinació en l'esfera privada, característica típica del pietisme, podem indicar també l'existència d'una altra tendència que cerca precisament la supressió de la dualitat reduint, en el fons, les exigències cristianes a un nivell ètic i humà més comprensible. Es tracta de l'anomenat protestantisme cultural (Kultur-Protestantismus) desenvolupat durant el segle XIX i concretat paradigmàticament en dues obres importants en la història de la teologia: "les converses sobre la religió" (1799) de Schleiermacher i "l'essència del Cristianisme" (1900) d'Adolf von Harnack.

Aquest esquema teològic i ètic reflecteix aquells cristians que com Albrecht Ritschl "no experimenten cap tensió important entre l'església i el món, entre les lleis socials i l'evangeli, entre les operacions de la gràcia divina i l'esforç humà, entre l'ètica de salvació i l'ètica de la conservació o el progrés social" (24). Ens trobem en un món sense tensions en el qual podem descobrir l'harmonia entre Crist i la cultura d'aquest món. Manca, evidentment, el caràcter revolucionari de l'escatologia com a eix de pensament i de dramatisme ètic. Així -indica K.Barth- "Schleiermacher identifica el regne de Déu, absolutament i sense equívocs amb el progrés de la cultura" (25).

En aquest sistema, Crist és considerat com el gran mestre que dirigeix tots els homes cap a la consecució de la saviesa, la perfecció moral i la pau. En els diversos autors, els termes difereixen, però la lògica és la mateixa: Crist és identificat amb allò que els homes conceben com el seu millor ideal, com les seves més nobles institucions i com la seva millor filosofia. El bé moral i la religió queden dignificats amb aquestes nobles sentiments que constitueixen l'ideal de l'home. L'església serà una associació religiosa encarregada de portar endavant aquesta síntesi entre Crist i la Cultura. Per això, es reconeix la situació especial del cristianisme, però al mateix temps se'l considera com una forma de religió ben classificada en la història general de les religions.

Així, aquest model d'integració del cristià en la societat es fonamenta en la valoració del sentiment religiós, estètic i ètic, i pressuposa una concepció idealista burgesa de la societat i una fe optimista en l'esperit i en el progrés de la història (26).

La crítica despiatada de K.Barth i de la "teologia dialèctica" contra aquest cristianisme liberal i segur d'ell mateix, s'ha de comprendre com una necessitat històrica, provinent de l'experiència terrible de la primera guerra mundial i del "redescobriment" de "la revelació de Déu com a categoria fonamental del pensament teològic" (27). Aquest canvi de perspectiva, simbolitzat en el comentari a la carta als Romans de K.Barth (1921<sup>2</sup>), ha significat la revalorització d'elements oblidats en la teologia alemanya del segle XIX, com la novetat radical de la revelació de Déu, el caràcter escatològic de la vida cristiana i la relativitat de tot l'humà (28).

### c. "Els ordres de la Creació"

Les conseqüències ètiques i polítiques de l'evolució dualista de la "doctrina dels dos regnes" s'ha manifestat històricament en l'anomenada "teologia dels ordres de la Creació", en la qual s'indica el fet que el cristià, igual que els altres homes, viu immers en diverses estructures -família, poble, estat, raça, nació, economia, etc.- i que aquests "ordres", sortits de la mà de Déu, tenen força obligatòria com a expressió concreta de la voluntat divina.

En realitat, ens trobem davant d'un intent de fonamentar una ètica cristiana a l'interior del món, entès com a realitat creada per Déu, amb la intenció de respectar ahora les veritats evangèliques i les exigències legítimes derivades d'aquests ordres humans.

El problema delicat consistirà en determinar la relació entre la realitat, entesa com a creació, i la realitat com a estructura que també necessita de la redempció i de la gràcia de Déu. L'ambigüitat vindrà en el moment de concretar fins a quin punt els valors de poble, raça, estat, són ja expressió clara i immediata de la voluntat de Déu o, al contrari, són valors que necessiten una clarificació ulterior dins del conjunt de la revelació considerada com un tot indivisible. Es tracta de veure si aquests valors són ja de per si mateixos contingut de revelació o únicament el lloc on la revelació es manifesta (29).

El caràcter pràctic d'aquesta teologia va aparèixer en el moment en què teòlegs de prestigi com E.Hirsch, P.Althaus, Elert, Gogarten van utilitzar aquestes categories per a aconseguir una relació positiva de la fe cristiana amb les realitats històriques, que en aquell moment -convé no oblidar-ho- eren les doctrines nacionalsocialistes. Així, les exigències de l'"hora present" i del "canvi històric", encarnades en la persona de Hitler i en l'esperit nacionalsocialista, s'interpretaren com a exigències derivades de la mateixa voluntat de Déu en aquell moment concret de la vida del poble alemany. El resultat ha estat no només un error dogmàtic sense gaire més transcendència, sinó la legitimació teològica del nacionalsocialisme i de les seves pràctiques racistes.

La tragèdia de la segona guerra mundial i l'holocaust jueu provocat pel nacionisme ha fet que tota consideració sobre la voluntat de Déu manifestada en la història o en especials "ordres" de la creació hagi quedat marcada per aquests abusos incomprensibles. Amb tot, s'ha d'acceptar el fet que el tema de la revelació de Déu en la història és un dels problemes reals plantejats a la teologia i a la integració del cristià en la societat. Així, la valoració teològica dels moviments polítics concrets, la realitat dels "signes dels temps" com a manifestatiu de la voluntat de Déu, els problemes d'una opció revolucionària com a canvi violent i ràpid d'una situació injusta determinada, etc., tot això depèn en gran part d'una teologia de la creació que, acceptant la realitat del pecat personal i del pecat en les estructures socials, valori també la realitat de la redempció i la presència de l'Espe-

rit en aquest mateix món, creació de Déu (30).

d. La idea d'una societat responsable (postura "conversionista" o transformadora).

El realisme dels plantejaments ètics que acabem d'indicar han marcat el camí de l'ètica ecumènica a partir de la segona guerra mundial que ha insistit, precisament, en la necessitat d'una acció positiva dels cristians en la societat, al marge de pietismes inoperants i al marge, també, de dualismes excessius.

Sense pretendre ara fer la història d'aquest procés ecumènic (31), s'ha de presentar i s'ha d'insistir en una de les idees fonamentals que han contribuït a aquest canvi i a una evident ampliació de les perspectives del valor de l'acció del cristià en la societat. Em refereixo a la idea motriu de societat responsable, deguda a J.H.Oldman i acceptada per la primera assemblea general del Consell Ecumènic d'Esglésies d'Amsterdam-1948.

Una "societat responsable" es pot definir amb aquestes paraules:

"L'home ha estat creat lliure i cridat a viure com a ésser lliure, responsable davant de Déu i davant del proïsme. Tota tendència de l' Estat o de la societat per a impedir a l'home obrar amb plena responsabilitat, indica la negació del disseny de Déu i de la seva obra de redempció. Una societat responsable és aquella en la qual la llibertat consisteix per a l'home en acceptar les seves responsabilitats en el domini de la justícia i de l'ordre públic i en la qual els detectors de l'autoritat política o del poder econòmic saben que hauran de respondre davant de Déu i davant d'aquells el benestar dels quals depèn de l'ús que hagin fet del seu càrrec... Perquè una societat tingui consciència de les seves responsabilitats en la situació actual és necessari que el poble tingui la llibertat per controlar el seu govern, criticar-lo i canviar-lo si així ho vol; és necessari que l'autoritat sigui establerta per la llei i per la tradició, i distribuir-la el més àmpliament possible en tota la col·lectivitat. La justícia econòmica i la igualtat de possibilitats per a cadascú han de ser garantits a tots els membres de la societat" (32).

El concepte de societat responsable es basa en la distinció entre la responsabilitat individual i la responsabilitat social, éssent aquesta darrera quelcom més que la simple suma dels individus responsables. Obrar amb responsabilitat depèn no només de l'individu i de la seva situació a l'interior de la societat, sinó també i en gran part, de les mateixes estructures de les institucions socials que fixen a l'individu en un marc sociològic de terminat. Per això, el concepte de "societat responsable" accentua el fet que aquestes institucions han de ser organitzades de manera que l'individu estigui en condicions reals d'obrar lliurement i de viure prenent-se seriosament les seves responsabilitats en l'interior d'aquestes institucions i

comptant amb la seva ajuda.

Per això, el criteri de "societat responsable" indica que el moviment de democratzació fonamental de la societat moderna serà prosseguit en tots els sectors de la vida social, fins a arribar a un terme el més perfecte possible. Per això mateix, tota declaració d'ètica social haurà de prendre en consideració la llibertat personal, social i política.

Aquestes consideracions no volen ser mérament sociològiques, sinó que pretenen expressar la verdadera "naturalesa" de l'home i manifestar el seu autèntic destí individual i comunitari, d'acord amb la fe cristiana.

Per això, "l'objectiu de la societat responsable no té res en comú amb la glorificació de la manera "occidental" de viure i de les conquestes tècniques de la civilització occidental ni amb una glorificació de l'emancipació absoluta, respecte a tot lligam i a tota responsabilitat social, de l'individu; i encara menys, amb la il·lusió d'una revolució "absoluta" que consideri les negacions radicals com a fonaments suficients d'un nou ordre social" (33).

L'objectiu de la societat responsable és, simplement, preveure un ordre social favorable a l'home i a l'exercici de la seva responsabilitat personal. La instauració d'aquest ordre s'ha d'entendre d'una forma dinàmica, és a dir, d'una forma activa i realista, adaptat a cada situació històrica i geogràfica. Aquesta societat té una realitat secular i històrica, en la qual cristians i no-cristians tenen el seu lloc i tenen la possibilitat de col·laborar en la seva construcció. La distinció clara entre Regne de Déu i totes les formes de societat justa possibilita, per altra banda, aquesta col·laboració entre homes que pertanyin a cultures i a sistemes religiosos diferents. La "societat responsable" seria en primer lloc l'expressió d'un humanisme de dimensió mundial, però d'acord amb les exigències últimes del mandament de l'amor al proïsme, és a dir, d'acord amb la fe i amb la praxi cristiana.

Com es pot veure, aquest concepte possibilita una multitud de concrecions històriques i no està lligat a lleis apriorístiques. El problema que anirà apareixent en la societat pluralista actual serà la determinació de conceptes tan fonamentals com el de "llibertat", el de "justícia", el de "responsabilitat". En tot el procés de l'ètica ecumènica es pressuposa, sens dubte, cert concepte de "l'humà", transmès per la tradició bíblica i concretat, en gran part, en les esglésies occidentals. Però últimament s'ha vist amb major claredat que el mateix concepte de "l'humà" és problemàtic i que són necessaris nous estudis i noves perspectives teològiques (34).

La definició de "societat responsable" s'ha mantingut, però, fins als nostres dies (Evanston-1954 i Upsala-1968) com una definició operativa que permet fer abstracció dels "sistemes polítics" en conflicte i que evita, alhora, el perill d'absolutitzar-ne cap.



### III. CONCLUSIÓ: ELEMENTS DETERMINANTS DE LA INSERCIÓ DEL CRISTIÀ EN LA SOCIETAT.

Hem fet un ampli catàleg de models teòrics i pràctics d'inserció del cristià en la societat. El nostre interès ha estat, no tant l'intent de ser exhaustius com el de presentar els esquemes fonamentals que han dirigit o motivat els cristians d'alguna època determinada. Ha estat un estudi "formal" i ple de llacunes. La teologia ortodoxa no ha estat citada, essent així que podríem recollir alguns dels seus elements per aprofundir més en el tema de la inserció del cristià en el món. Serien elements importants, per exemple, una concepció més teofànica de la realitat com a creació de Déu; l'aspecte litúrgic de la vida i de tota acció humana; la creativitat que ve de la presència de l'Esperit (profetisme i esperança) i l'autèntic sentit comunitari ("Koinonia") que sap unir la llibertat personal amb les exigències comunitàries (35).

Limitant-nos, però, al cúmul de problemes apareguts en els diversos sistemes, podem concloure amb una reflexió sintètica sobre els elements determinants de la inserció del cristià en la societat, ja que en ells podrem trobar alguns criteris de discerniment per dirigir aquesta inserció.

La inserció del cristià en la societat —o en el món— no és només una conseqüència necessària del mateix ésser humà empès sempre cap a la praxi, sinó que té un sentit teològic, arrelat i condicionat per les mateixes veritats de la fe cristiana.

Per altra banda, les decisions preses en un moment concret despondran sempre dels criteris de discerniment que s'utilitzin. En el món actual, de canvis ràpids i radicals, de globalitat i d'interacció dels problemes, d'extremismes i d'utopies, és important concienciar la mateixa dificultat per trobar autèntics criteris de discerniment que, en tot cas, haurien de respondre als següents elements:

1. Cal accentuar el sentit de la realitat com a creació de Déu, la qual cosa possibilitarà parlar de la presència i de l'acció de Déu en la naturalesa i en la història i, alhora, fonamentarà la legítima autonomia de l'home en els seus esforços intramundans.

2. Però també s'ha d'acceptar la realitat del pecat, tant en l'individu com en les estructures, com quelcom adreçat contra l'home, contra la seva "humanització", contra la justícia i contra la fraternitat. La postura d'"oposició radical" troba aquí les seves autèntiques raons.

3. Per a un cristià, Crist és l'autèntica "utopia" de l'humà. Jesús de Nazaret és la clau que permet comprendre el conjunt del món creat (36). Segons K.Barth, "perquè hi ha una església i paraula de Déu, per això hi ha una història universal. Per això, el que l'home fa no és senzillament bogeria i niciesia. Si no es donés una paraula, si el món existís sense Crist, no es donaria una història universal" (37).

4. La història és també el lloc de la presència del "regne de Déu" i de l'acció de l'Esperit. Això ens demana un esforç per interpretar la nostra pròpia situació històrica i comprometre'ns allí on creiem veure la presència de l'Esperit.

5. La interpretació i el compromís no són termes abstractes. Per això l'anàlisi de la situació concreta és quelcom imprescindible. A partir de la situació i de la seva historicitat veurem quins accents són els èticament rellevants en un moment determinat de la nostra història personal i comunitària.

6. Els problemes de la societat han pres una complexitat notable. Les nostres pròpies solucions no seran mai absolutes, irreformables, perfectes. Per això, s'ha d'admetre teòrica i pràcticament un pluralisme. Per això també, les nostres decisions i la nostra pròpia forma d'integració en la societat formarà part d'un procés, perquè la nostra pròpia justícia no és absoluta, sinó relativa.

NOTES

1. NIEBUHR, RICHARD: Crist i la cultura, Edicions 62, Barcelona, 1968, pàg.: 8.
2. "El segundo tipo de respuesta enfrentada a la religión y a la ética como valores antagónicos y, por tanto, irreferibles entre sí, terminando casi siempre por postular la anulación de la actitud religiosa como condición del ejercicio histórico válido de la actitud ética. Esta respuesta deriva o lleva a lo que se ha llamado "ateísmo postulatorio" y la encontramos en no pocas formas de ateísmo contemporáneo, especialmente en el llamado marxismo humanista": GONZALEZ DE CARDENAL, O.: Ética y Religión. La conciencia española ante el dogmatismo y la desmoralización, Cristiandad, Madrid, 1977, pàg. 132.
3. KUNG, HANS: Ser cristiano, Cristiandad, Madrid, 1977, pàg.: 486-493.
4. Ibid., pàg.: 333-349.
5. I Cor 1,17-31.
6. Vgr. I Jn 2, 12-17; 4, 1-6.
7. Tesi I del Sínode de Barmen (1934).
8. Sobre la visió sociològica de la religió, cfr. Sociología de la religión. Estudio bibliográfico. Publicat per Institut Fe y Secularidad, Madrid, 1975.
9. KUNG, HANS: La Iglesia, Herder, Barcelona, 1970, pàg.: 233-238.
10. TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Scientia Verlag Aalen, 1965, pàg.: 358-410; 794-964.
11. Un bon exemple d'aquesta reacció: BARTH, K.: Le chrétien dans la société, a Parole de Dieu et parole humaine, Col. "Les bergers et les mages" Cahors, 1966, pàg.: 43-88.
12. Sobre la distinció entre "església" i "secta", cfr. HILL, M.: Sociología de la religión, Cristiandad, Madrid, 1976, pàg.: 71-98.
13. Per a una valoració de les exigències que aquesta radicalitat planteja a l'església, cfr. KUNG, HANS: La Iglesia, Herder, Barcelona, 1970, pàg.: 238-245.
14. NIEBUHR, RICHARD: O.c., pàg.: 72.
15. BARTH, K.: Gottes Wille und unsere Wünsche, ThEx 7, 1934.

16. NIEBURH, RICHARD: O.c., pàg.: 85.
17. Ibid., pàg.: 148 s.
18. Ibid., pàg.: 150.
19. LORTZ, JOSEPH: Historia de la Reforma. Tom I, Taurus, Madrid, 1963, pàg.: 19.
20. Ibid., pàg. 25
21. El text clàssic de Luter és: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, WA 11, 229-281.
22. "Die Lehre Luthers eine umfassende und grundssätzliche Antwort auf eine Grundfrage des christlichen Existenz und des christlichen Selbstverständnisses ist, auf die Frage nämlich nach dem Ort und der Stellung des Christen in der Welt und nach sinem Verhältnis zu ihr, der er als Mensch (der er auch als Christ is und bleibt) wesensmässig zugehört": HAENDLER, KLAUS: Luthers Zwei-Reiche-Lehre und ihre Gegenwartsbedeutung, a Reich Gottes uns Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, pàg.: 243.
23. WA 11, 265.
24. NIEBURH, RICHARD: O.c., pàg.: 87.
25. BARTH, KARL: La Théologie protestante au dix-neuvième siècle, Labor et Fides, Genève, 1969, pàg.: 241.
26. ZAHRNT, HEINZ: A vueltas con Dios. La teologia protestante en el siglo XX, Hechos y Dichos, Zaragoza, pàg.: 13-20.
27. Ibid., pàg.19.
28. Ibid., pàg.: 20-52.
29. VALL, HECTOR: Iglesias e ideología nazi. El Sínodo de Barmen (1934), Sígueme, Salamanca, 1976, pàg.: 30-34.
30. Aquest canvi de perspectiva apareix en el document Dieu dans la nature et l'histoire, a Nouveauté dans l'ocuménisme, Les Presses de Taizé, 1968 pàg.: 7-51.
31. SCHREY, HEINZ-HORST: Einführung in die evangelische Soziallehre, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.
32. EGLISE ET SOCIETE: L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation, T.I, Labor et Fides, Genève, 1966, pàg.95.

33. Ibid., pàg. 83.
34. MATABOSCH, ANTONI: Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975), Cristiandad, Madrid, 1975, pàg.: 165-182.
35. EVDOKIMOV, PAUL: Ortodoxia, Edicions 62, Barcelona, 1968, pàg.: 333-356
36. Dieu dans la nature et l'histoire, pàg. 16-21.
37. BARTH, KARL: Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der deutschen evangelischen Kirche der Gegenwart, pàg.: 28, a K.Immer (herausg.): Reformierte Synode zu Barmen-Gemarke am 3. und 4. Januar 1934, Wuppertal-Barmen, 1934.



**Centre d'Estudis  
Francesc Eiximenis**

**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

PRIVATIZACIÓN DE LA FE

HECTOR BORRAT

1. Toda privatización configura el tránsito, hacia ámbitos privados, de funciones y comportamientos que hasta entonces se dirimían en ámbitos públicos. La privatización de la fe exige por tanto el análisis de las funciones y los comportamientos donde se produce ese tránsito y de los actores sociales involucrados: individuos, grupos y la Iglesia misma.

2. La fe puede vivirse o no en la Iglesia, pero en todo caso la Iglesia se presenta ante todos los actores sociales como la protagonista institucional de la religión cristiana, como sociedad visible, orgánicamente estructurada, pública. El desempeño público de ciertas funciones -que pueden variar según las circunstancias pero que reconocen siempre como función primordial e irrenunciable la misión- es vital para la concepción que la Iglesia tiene de sí misma como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, sacramento, signo e Instrumento del Señor glorificado y de su Espíritu (Lumen Gentium, 1). Es dato histórico, sociológico y jurídico de la Iglesia en Cataluña.

3. En medio de esta relación entre diversos actores católicos que privatizan sus comportamientos y una pública protagonista institucional, corresponde indagar qué dice ésta de aquéllos y qué dicen aquéllos de ésta: la privatización de la fe, como cuestión de fe que es, se dirime en términos eclesiológicos. Pero toda eclesiología se entiende a su vez desde la crisología. Por eso la indagación de las eclesiologías de actores privatizados e Iglesia catalana ha de ser también la de las respectivas crisologías.

4. La privatización de la fe reenvía asimismo al análisis histórico: da por supuesta la previa existencia de una fe públicamente vivida y, por tanto, la ruptura, intencional o no, con esa manera de vivir la fe para asumir otra, nueva.

5. La privatización de la fe se consuma a través de comportamientos diversos que no pueden englobarse con referencia a un tipo único. Algunos se producen en el interior de la Iglesia, otros mediante el abandono de ella.

6. La privatización de la fe dentro de la Iglesia era y es la manera normal de vivir la fe por cualquier católico burgués e incluso por el católico no burgués pero sometido a las pautas de comportamiento de la dominante cultura burguesa. Es la expresión religiosa del individualismo exaltado por esa cultura: un estilo de religiosidad que promete la salvación del alma más que el Reino y que, silenciando los poderes de El que viene, reduciéndolos a sola presencia eucarística en El que es, domesticando la memoria de El que era, vaciándose de esperanza y de potencia parusíaca, estiendo su privatización al anuncio y la celebración de Jesucristo el Señor.

7. En este sentido, la privatización de la fe no es fenómeno nuevo. Para encontrarlo no hay que esperar la vertiginosa modernización de los '60, ni la crisis del nacionalcatolicismo, ni el 20 de noviembre de 1975.

8. La privatización de la fe dentro de la Iglesia se vé estimulada por la identificación de las élites clericales con ese estilo de religiosidad burguesa. Manteniendo su monopolio de los centros de decisión de la Iglesia, esas élites clericales, a la par que se reservan para sí la planificación y ejecución de toda función pública de la protagonista institucional, reclaman de los laicos la pasiva aceptación de los modelos de comportamiento que ellas mismas diseñan: el buen súbdito bajo el nacionalcatolicismo, el buen elector ahora, en lugar de la militancia permanente; la familia como comunidad ideal consagra el primado de la doméstica sobre la política.

9. La privatización se incrementa y complica, multiplicando un nuevo tipo de comportamientos, el del abandono de la Iglesia, al irrumpir a gran ritmo desde los '60 la modernización, entendida como lote de procesos socioculturales concomitantes al crecimiento económico tecnológicamente inducido. (1) Teóricos de la modernización han destacado que su característico pluralismo lleva a la privatización de la religión, en tanto ella deja de ofrecer ya su dosel de símbolos para la integración significativa de la sociedad: di-

ferentes sectores de la vida social pasan a ser gobernados por sistemas de significados ampliamente discrepantes entre sí; faltas ahora de una confirmación social general y consistente, las definiciones religiosas de la realidad se vuelven materias de opción, la fe ya no es algo dado socialmente sino que debe ser individualmente alcanzada o adquirida como "preferencia religiosa". La religión, se afirma, en tanto que ha tenido que evacuar un área tras otra en la esfera pública, se mantiene con éxito como una expresión de significación privada (2).

10. Elaborado en otros contextos históricos, este discurso sobre la modernización no admite una traducción literal para Cataluña. En primer lugar, porque (como no podía ser menos) él mismo reclama que la modernidad sea estudiada como un fenómeno histórico (3). En segundo lugar, porque no se dan aquí algunas tendencias que él considera típicas del proceso de modernización: separación de la Iglesia y el Estado, secularización de la ley y de la educación pública, pérdida de la Iglesia como foco de la vida comunitaria (4).

11. La modernización catalana está condicionada por sus situaciones de dependencia política con respecto a Madrid, por sus situaciones de dependencia económica, tecnológica, política y cultural con respecto a los estados centrales del sistema capitalista internacional y por el decisivo desfase -característico del proceso español- entre la modernización cultural, económica y tecnológica -acelerada desde los '60- y la modernización política abierta por el segundo gobierno de la Corona, después de un cambio fundacional no conquistado por el pueblo sino otorgado por la Parca. Es una modernización arrítmica, densa en conflictos. El sostenido ímpetu de la modernización cultural podría comprimir y atenuar las proyecciones reales de la modernización política, que sobreviene cuando aquélla se encuentra en plena expansión. La modernización política no ha tardado, por la fuerza de las circunstancias, en poner al descubierto sus propios topes actuales: la concentración de los comportamientos políticos en una pequeña élite de políticos profesionales que estrechan sus propios márgenes de acción y de lucha en aras del consenso de todos, para apuntalar la difícil transición a un sistema democrático. La crisis económica exaspera las de suyo fuertes divergencias, típicas de toda sociedad industrial, entre la racionalidad de la técnica y de la empresa privada y la racionalidad de la sociedad global (5).

12. La Iglesia catalana se anticipa a muchas otras instituciones en su modernización, a impulsos del Vaticano II. Entendido en términos de actualización histórica y no de signo anunciador del Día del Señor, el aggiornamento abre el paso a la modernización de la Iglesia según un giorno que busca fuera de ella: el del neocapitalismo noratlántico visto como paradigma de "desarrollo", "pluralismo", "democracia". Para los católicos catalanes que asumen tal perspectiva, se trata entonces de modernizar al Estado burgués y a la Iglesia. El reformismo político se dobla en reformismo eclesial. Así, para la Iglesia, se busca el giorno modélico en la misma Europa noratlántica que controla parcelas considerables de la economía, la cultura y la política del Estado y de esta nación.



13. Pero el modelo católico del Atlántico Norte ya no es diáfano. Tras el gran esfuerzo conciliar, sus energías decrecen. Los grandes gestores del Vaticano II parecen demasiado fatigados o viejos como para proseguir su discurso; sin su agujijón, la lección de Roma se inclina más hacia la repetición que hacia la profundización de las tesis conciliares. Una nueva generación de teólogos, lejos de utilizar al Vaticano II para su propia producción, creen descubrir el giorno modélico en ciertas corrientes de la academia protestante, aquellas que más se alejan de sus iglesias pero más se esfuerzan por legitimar ese alejamiento apelando a dimensiones básicas de la modernización: la secularización, la desmitologización, la supuesta antítesis fe-religión -la nueva privatización de la fe, en definitiva. Asumidos rumbos muy otros que los de la Barca de Pedro, nuevos teólogos católicos no menos distanciados de sus iglesias se integran con sus maestros protestantes en una suerte de Mercado Común Transconfesional. Su persistente entusiasmo tiene algo de impuntual y tardío, en momentos en que teólogos protestantes y católicos comienzan a hacer su Kritik der kritischen Kritik, a con fesar una crisis de identidad, a preguntarse por el proprium de la teología, a denunciar la esterilidad de una teología que no esté arraigada en el pueblo creyente, a plantearse, y ya es hora, el desarrollo de una teología del pueblo (6).

14. Las brumas del Mercado Común Transconfesional oscurecen la percepción de algunos mensajes de la propia Roma. La cuestión neocolonial, denunciada por Roma como el problema mayor del mundo contemporáneo, le resulta ajena a estos teólogos de la modernización neocapitalista. La agresión demográfica a los pueblos periféricos no es ni siquiera mentada cuando abominan de Humanae Vitae por su intromisión en la pareja burguesa. La consideración de la acción por la justicia y la transformación del mundo como dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia, avance decisivo del Sínodo Mundial de Obispos del 71, tampoco les conmueve, dolidos como están cuando el mismo Sí nodo no satisface sus expectativas de matrimonio sacerdotal. La doméstica los distrae de la política.

15. La otra gran tendencia innovadora despunta con las teologías política y de la esperanza desde Alemania Federal y de la liberación desde Latinoamérica, como polo opuesto a la privatizante, polemizando con ella, no sin recibir su influencia, a pesar suyo, en más de un caso. Tome en cuenta la política o la confunda con la épica, no ha llegado a funcionar como un correctivo de la doméstica en que se encierran los otros, ni siquiera cuando conviven con ellos en el Mercado Común Transconfesional.

16. Ciertamente, los abandonos de la Iglesia se producen tanto desde una como desde otra tendencia. Pero cuando son en nombre de la política o de la épica conocen a veces el reencuentro con ella o la toman en cuenta por lo menos como grupo de presión. En nombre de la doméstica, en cambio, tienden a ser abandonos definitivos.

17. Sería empero excesivo atribuir a la influencia de una orientación teológica abandonos que abarcan a muchos actores que nada saben de ella. Los

factores más fuertes de esta nueva privatización de la fe proceden más bien de la modernización cultural de la sociedad catalana y de las ya señaladas características de la Iglesia burguesa y el católico burgués. La modernización cultural -el factor nuevo- lleva hasta sus últimas consecuencias la irrelevancia de los roles laicales dentro de la Iglesia; al mismo tiempo, al derivar en un hedonismo sin máscaras, al inundar de erótica sus nuevos modelos de comportamiento, no puede ya ser asimilada por la Iglesia. Quienes antes se mantenían anclados en la doméstica intraeclesial, ahora necesitan romper con ella para consumir la novísima erótica. Que, al mismo tiempo, así como sustrae de la Iglesia, también distrae de la política.

18. La voluntad de olvidar los "cuarenta años" refuerza los abandonos de la Iglesia, en tanto se la considera soporte y legitimadora primordial de ese pasado. De ahí que el eurofranquismo tienda a marcar distancias con ella, a no invocarla para su legitimación.

19. Los signos de la persistente relevancia pública de la Iglesia proceden de otras fuentes: por un lado, los ataques a la Iglesia que venden en sus periódicos y espectáculos los empresarios de cierta progresía; por el otro, el elogio de los comunistas a las funciones que desempeña o puede desempeñar la Iglesia. En la Iglesia catalana -comprueba el Comité Central del PSUC en setiembre de 1976- se dieron rasgos inequívocos de vigor democrático, de lucha contra la opresión nacional; fue una iglesia catalizadora de inquietudes democráticas del pueblo; pudo desempeñar una función de suplencia gracias al poder y a la relativa autonomía que le otorgaba el Concordato; vastos sectores cristianos comenzaron por ofrecer su protección a la resistencia contra el franquismo y prosiguieron participando más tarde como militantes de ella. El surgimiento de una nueva especie muy publicitada, la del cristiano comunista, es celebrado ya en febrero de 1975 por el Comité Ejecutivo del PCE, que al mismo tiempo subraya los elogios a la protagonista institucional. Pero es sobre todo la eclesiología de Santiago Carrillo la que más explícita esta percepción nada privatizante de la Iglesia por los euros hispánicos. Ninguna clase puede conservar el poder del Estado -repite Carrillo con Althusser- si pierde la hegemonía de los aparatos ideológicos. La clave para transformar al Estado por una vía democrática está, pues, en "dar vuelta" a los aparatos ideológicos, transformarlos, utilizarlos contra el poder del Estado del capitalismo monopolista. Puesto que la Iglesia, según Carrillo, es el más antiguo y decisivo de los aparatos ideológicos, hay que "dar vuelta" a la Iglesia (7). Así, mientras tantos cristianos consideran totalmente irrelevante a la institución eclesial, Carrillo la privilegia en su análisis. Lo cual no significa necesariamente que le esté prestando un servicio para rescatar a la Iglesia de la burguesía, porque la renovación de la Iglesia ha de hacerse desde la misión, y no tan sólo desde un modelo de sociedad distinta, ni desde el programa que para plasmarlo promulgue un partido político.

20. Las alternativas a la privatización de la fe se encuentran a la vez en la política y en la cultura popular. Es la propuesta todavía no suficiente-

mente escuchada de cierta vertiente de la teología de la liberación, la del Atlántico Sur: cuestión básica para la Iglesia de una nación que no es Estado, que afirma su identidad en su memoria histórica y en su cultura popular, de la que la fe católica es dimensión inseparable.

---

#### NOTES

1. PETER L. BERGER, BRIGITTE BERGER, HANSFRIED KELLNER, The Homeless Mind, Middlesex, 1973, p.15.
2. Ibid., p. 76-77.
3. Ibid., p. 11.
4. Ibid., p. 76.
5. PETER FURTH, MATHIAS GREFFRATH, Soziologische Positionen. Interviews und Kommentare. Eine Einführung in die Soziologie und ihre Kontroversen, Frankfurt am Main, 1977, pp.20-41.
6. HANS NORBERT JANOWSKI, EBERHARD STAMMLER (ed.), Was ist los mit der deutschen Theologie? Antworten auf eine Anfrage, Stuttgart, 1978, pp.136-145.
7. SANTIAGO CARRILLO, "Eurocomunismo" y Estado. El "eurocomunismo" como el modelo revolucionario idóneo en los países capitalistas desarrollados, Barcelona, 1977, pp.35-62.



**Centre d'Estudis  
Francesc Eiximenis**

**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

LA SOLEDAD DE LA FE

ALFONS COMÍN

"Y adonde yo voy sabeis el camino.

Le dice Tomás: Señor, no sabemos a donde vas,  
¿cómo podemos saber el camino?

Le dice Jesús:

Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Juan, 14, 4-6)

En estas jornadas sobre "La privatización de la fe" desearía reflexionar de forma desnuda i abierta, quizás dando un cierto rodeo al enunciado del tema, en torno a tres proposiciones que tratan de acercarse más a mi propia búsqueda de la fe -por definición inagitable- que al estricto problema histórico-sociológico del fenómeno de la privatización. He elegido los versículos leídos del capítulo 14 de Juan, de la admirable narración de despedida en la última cena porque -según mi comprensión aludida- cada una de las proposiciones se desprende de los tres términos, camino, verdad y vida. Natu-

ralmente no de forma lógica o mecanicista, sino según la misma ambigüedad con que nos enfrentamos siempre a la hora de interrogarnos por la significación o las significaciones de la Palabra.

1. La fe se vive como si Dios y Dios encarnado en Jesucristo no existieran.

Antes de entrar en el análisis de esta primera proposición creo que debo abrir una serie de interrogantes que valen para el conjunto de las tres. Pero que una vez enunciadas, especialmente la primera, tiene sentido desplegar.

¿Dónde se vive la fe? ¿Cómo se vive la fe? ¿Por qué i para qué se vive la fe? Estas preguntas son anteriores al modo como propongo que numerosos cristianos vivimos la fe. Es decir, se trata de interrogantes sustanciales sobre los que, en primer lugar, nos tendremos que preguntar si siendo tan esenciales, tienen sentido reflexionando, como estamos haciendo, sobre la fe.

Inmediatamente hemos de abrir otro interrogante: Pero, ¿de qué fe se trata? ¿Acaso la experiencia, la vivencia de fe de cada uno tiene significado para otro hasta el punto de que sea válido tratar de contestar los anteriores interrogantes? ¿Acaso la fe no arranca siempre de una experiencia personal y privada, intransferible, vinculada a la gracia que la inspira, madurando en la conciencia personal bajo fenómenos y coordenadas indefinibles, misteriosas, incommunicables?

Es obvio que me estoy refiriendo a la fe cristiana. Y que a partir de esta determinación, fe cristiana, se pueden dar por resueltos no pocos de los interrogantes aducidos. La Comunidad de comunidades, la Iglesia institucional ha venido siendo una plataforma capaz de homogeneizar respuestas a dichos interrogantes o a las dudas que puedan deducirse de ellos. (Dudas que con frecuencia son condición ineludible de la fe encarnada). Así podríamos decir: La fe se vive en la Iglesia, según enseña la Iglesia que nos asegura que Dios existe -en particular su jerarquía de cúspide infalible-, se vive porque es estado superior de virtud que nos garantiza la salvación. Las diversas experiencias de fe se reúnen -¿gregariamente?- en la misteriosa comunión de los santos. La Iglesia institucional -depositaria del legado y de la herencia cristológica- es vehículo de gracia para el creyente a través de los sacramentos y de la oración privada o comunitaria. La teología ortodoxa, bendecida por la autoridad eclesiástica, permite aproximarnos al intercambio de significaciones privadas. Las experiencias místicas -interpretadas por la teología oficial después de haberlas calificado previamente de brujería por las Inquisiciones de la época- nos abren al insondable misterio de vivencias ajenas. Y ante todo, el relato objetivo de la vida de Jesús de Nazareth, ejemplo único y universal, interpretado siempre según la exégesis oficial, nos da una pauta de referencia generalizable.

No creo que este tipo de aproximación a los interrogantes planteados sirva de gran ayuda a la conciencia de hombre contemporáneo, del cristiano adulto Y no tan solo por su infantilismo o nulo relieve crítico sino, ante todo, por su inveracidad.

Cualquier cristiano -y me atrevería a afirmar que cualquier profano en cristianismo que se molestara en reflexionar unas horas sobre ello- podría verificar que esta vía nos impide penetrar el misterio de la vivencia de la fe. Le bastaría leer de forma aleatoria, al azar, unas cuantas páginas del Génesis, del Exodo, de Isaías, de Juan, de los Hechos de los Apóstoles, de las cartas de Santiago, repasar Mateo 25 -esa increíble parábola del juicio final- y hacer inmediatamente una visita a tal o cual celebración en San Pedro de Roma, un domingo por la mañana, a poder ser, para comprobar que nos hallamos situados no tan solo en una época de crisis, sino -como cristianos- en un camino inveraz, trazado por concupiscencias y traiciones sucesivas. Por la vía en que nos ha situado la Iglesia oficial -hoy tan alejada de la Vía Appia de aquellos primeros testigos celebrantes de su encuentro en las catacumbas- no hallaremos el camino, la verdad y la vida que Jesús de Nazareth propone en su despedida de la última cena.

Entonces, ¿qué vía seguir para la vivencia de la fe? ¿Tan sólo el laberinto de la soledad y de la noche oscura? Considero que soledad y noche oscura son de algún modo configuradoras de una fe encarnada del mismo modo que son configuradoras de la persona. Pero si nos adentramos en la fe que nace de la Encarnación, del Dios hecho hombre, no basta el reconocimiento de esa realidad antropológica -de la que la fe no se libra pero que no la agota en esta dimensión que analizamos- sino que debemos proseguir enfrentándonos con el objeto de la fe, con el "Deus absconditus", con el Totalmente-otro para, precisamente, penetrar las dimensiones de la soledad de la fe.

Para proseguir aquí no hallo otras palabras que las conocidas y a veces manoseadas de Bonhoeffer (sin pretender por ello derivar mi reflexión al campo de la teología de la secularización y de la muerte de Dios, ¡nada más lejos de mi ánimo!). Recordémoslas: "Pero no podemos ser honestos sin admitir que estamos obligados a vivir en un mundo y como si Deus non daretur. Así pues, el hecho de que hayamos llegado a ser adultos nos lleva a confesar ante Dios, conforme a la verdad, cual es nuestra situación. Dios nos hace comprender que debemos vivir como hombres que pueden desenvolverse en la vida sin El". O también aquellas otras escritas en su cautividad de Berlín-Tegel, "durante estos últimos años he comprendido, he comprendido cada día más intensamente hasta que punto el cristianismo es de este mundo. El cristiano no es un homo religiosus, sino simplemente un hombre, tal como Jesús fué un hombre por oposición a Juan Bautista. El cristiano es terrestre".

Por mi parte, ya en otra ocasión he escrito: "El cristianismo se adelanta a todas las pretensiones contemporáneas de la muerte de Dios. Porque su esencia es la muerte del justo como intento decisivo de la humanidad para salvarse. Y no es la resurrección lo que proponen inmediatamente los sinópti-

cos. Sino tres días de soledad en los que el hombre asesino de la deidad no halla sustituto para la continuidad de su reino. La muerte de Dios es la liquidación de la posible existencia de un Reino del Hombre". Lo más sintomático es que para los tres días que transcurren entre la Muerte y la Resurrección no existe respuesta ni alternativa humana". Creo, añadido ahora, que tan solo la simple y a veces angustiada aceptación de la propuesta. Y así podemos decir con Bloch, cuando siguiendo a Karl Barth afirma, "sólo en el Deus absconditus está contenido el problema que representa el legítimo misterio Homo absconditus".

La cuestión del Homo absconditus, el problema que el hombre es para sí mismo, es una cuestión radical que afecta a toda la humanidad. En el diálogo universal que se abre en torno a ella -mientras no intervienen intereses de terminados de clase para impedir su despliegue- el cristiano tiene Palabra y palabras que decir. Desde el reconocimiento de la soledad y de la ausencia de Dios, puede tratar de comunicar su vida de fe -no creo que este intento deba ser exclusiva posibilidad de los místicos- no sólo a la comunidad de los creyentes que comparten la soledad y el vaciamiento de la interpelación, sino a cualquier hombre contemporáneo que vea más allá de su nariz. Entra así en un campo crucial de la cultura contemporánea si aceptamos que ésta es algo más que el campo acotado en torno a la unidimensionalidad del hombre.

En ese sentido el cristiano vive su fe proclamándola en duda y ausencia radicales pues "la dinámica misma de la fe le hace experimentar la apariencia de su propia muerte" (Philippe Roqueplo).

Sin duda esta vivencia de fe contenida de Palabra y de palabras, transcurre en una paradójica soledad de muchos. Desde el primer relato evangélico sabemos que los creyentes que le seguían eran multitud. Y si se dispersaron en la hora del Gólgota, al menos una minoría fiel -ese permanente resto de Israel que permanecerá hasta el fin de los tiempos- se reunió de nuevo a compartir soledad y ausencia. Sólo Jesús vivió con toda radicalidad la experiencia de "vivir la fe como si Dios no existiera" en la total soledad Getsemaní, en el brutal y atronador !Elí!, Elí, lemá sabaktani. Nuestra soledad de muchos con sus espacios permanentes de soledad tout court busca su propia medida cuando nos adentramos en el camino de la fe.

2. La fe se expresa en la medida en que el soporte histórico mismo de su expresión -es decir, el Templo (la Iglesia institucional)- tiende a desvanecerse y acepta la paradójica contradicción contenida en la proposición anterior.

Creo que universalmente se acepta que hemos de vivir la fe en una época de crisis. La proposición anterior -y la preocupación profunda que a mi entender ha motivado estas jornadas- tienden a radicalizar, incluso a intensificar la toma de conciencia de esa realidad. Ante la muerte aparente de la fe

como condición imprescindible para su vivencia real, la Iglesia institucional vive hoy una auténtica situación de pánico. No deja de darse una cierta ironía cuando "Cristianos por el socialismo" u otras experiencias de fe comunitaria a partir de una lectura abierta y crítica de la Palabra, son consideradas por otros cristianos o no cristianos como un último intento de salvación institucional. La Iglesia jerárquica no parece considerarlo así y ahí tenemos ese magnífico ejercicio de combate contra CPS y la teología de la liberación dirigido por Vekemans apoyado a un mismo tiempo por la CIA y la curia vaticana. Y esta denuncia no la hago yo a título apasionado y personal. Ahí está el "Memorandum de teólogos de la RFA sobre la campaña contra la Teología de la Liberación" encabezado por Rahner, Metz y cien firmas ilustres más.

De hecho el pánico eclesial expresa el deseo de seguir actuando a partir de una fe visible, multitudinaria y controlable centrada en un culto, a veces mágico, a veces mitológico, a veces mágico y mitológico a la vez. Se trata de mantener la vida y la expresión de la fe en el recinto estrecho y reducido del Templo como si el Templo no hubiera sido destruido. Se trata de un vano intento de regresión al judaísmo cuando la expresión de la fe ligada a los modos procedentes de éste, está por fin rompiendo históricamente sus amarras. La cuestión de la privatización de la fe se hace pasar y hasta depender de la garantía del Templo.

Sin duda el lugar de la fe es la imaginación (Paul Ricoeur). También debe serlo su expresión personal o comunitaria. Pues el mayor peligro que estamos viviendo no es el de la diáspora generalizada de miles, millones de creyentes que se interrogan abatidos por el sentido de la fe y que se dicen a sí mismos, "qué más da, en que cambia tener fe o no tenerla?". El mayor peligro es que desde Constantino hasta hoy hemos ido vaciando de señas de identidad la Palabra pronunciada por Jesús de Nazareth. Y hoy, en medio de la tormenta, cuando los esquemas culturales, aun los más sólidos, estallan, no hallamos palabras para expresar nuestra fe.

Y no hay contradicción cuando digo esto con la primera proposición. Allí he tratado de exponer desde donde y como podemos proclamar la fe -como si hubiera experimentado su propia muerte-. Pero ahora digo explícitamente que debemos proclamarla, que debemos buscar expresiones válidas para la mentalidad del hombre contemporáneo. No creo que Jesús hubiera hablado del mismo modo si hubiera sido obrero metalúrgico del Bajo Llobregat en vez de ser carpintero de Nazareth. Esa proclamación, esa expresión personal o comunitaria -creo que cada vez más de sencillas y pequeñas comunidades, de esos múltiples restos de Israel- debe buscar lugares inesperados de vivencia y expresión de la fe. Por supuesto a través de los acontecimientos que acaecen a los hombres, grandes o pequeños, cotidianos o revolucionarios. Pero también en el acontecimiento esencial que es el de salvar la Palabra y con ella la expresión de la fe del encierro en el Templo. A partir de aquí se abre un complejo debate entre fe y política -entendida ésta como "suprema forma de ejercer la caridad en el siglo XX" (Mounier)- que después del mar-



xismo y especialmente de Bloch y sus discípulos, considero que no puede resolverse con la mariteniana respuesta del dualismo de los dos planos -lo es piritual y lo temporal- sino en una percepción dialéctica que nos permite redescubrir imaginativamente las dimensiones histórico-encarnadas de la fe, las inacabables consecuencias de Mateo 25, de esa turbadora parábola del juicio final. Así la celebración de la Palabra, del pan y del vino, constituyen una auténtica resurrección comunitaria y cotidiana de la fe.

El Templo debe desvanecerse. Y con él sus ramificaciones y fórmulas epigónicas. La fe "formal" debe dejar de invadir los espacios de las llamadas instituciones cristianas -partidos, sindicatos, escuelas y hospitales confessionales, etc...- recuperando "la apariencia de su propia muerte". En suma, la fe debe renunciar a la pretensión por vía de poder de un restauracionismo de la llamada "cultura católica".

Al mismo tiempo debe testimoniar allí donde esté presente el cristiano sumergido ya de una vez para siempre en un mundo laico, secularizado, a veces hostil, pero viviendo en todo caso una misma y única historia con todos los hombres. De forma silenciosa o explícita, según la vocación y el talante de cada cual, el cristiano deberá expresar su fe sin el soporte del Templo ni la seguridad del Padre anclado en el Vaticano. Así la vivencia misma de su propia fe, tenue, sin soportes apenas, compartida en pequeña comunidad ligada por casi invisibles cordones umbilicales con otras semejantes, será la experiencia de su propio testimonio. De nuestra fe damos cuenta cada uno de nosotros; y no sólo ante Dios, sino ante el común de los hombres. No invadir, pues, ni menos avasallar gracias al poder del Templo, sino simplemente testimoniar. Palabra gastada también que deberemos recuperar en su pleno sentido de debilidad y esperanza si deseamos abrir una inédita pastoral de la gracia.

Y testimoniar allí donde parece más difícil y hostil hacerlo. Allí donde parece que la cultura contemporánea no siente el menor interés por la Palabra. Allí donde las puertas parecen cerradas. Por ejemplo, en los partidos marxistas. Fuera del Templo y de los templos subsidiarios construidos por la institución. Pienso ahora en los hermanitos y hermanitas de Jesús que visité en Cuba hace un par de meses, allí, viviendo en situación compleja y difícil. Testigos silenciosos -esa es su elección, el silencio- en medio de la Revolución. O por poner otros ejemplos extremos, pienso en Leonel Rugama ("Por eso vos Leonel Rugama poeta de 20 años / te metiste a la guerrilla urbana", (...)) "Y caramba, vos creías que Cristo volvería a la tierra./ Que un día habría alegría para siempre", Ernesto Cardenal) y pienso en Camilo Torres -que para mi no fué una moda pasajera- o en el ya citado Dietrich Bonhoeffer.

Todo lo dicho sin situarme en una perspectiva reduccionista de la fe, sin que se me ocurra pensar que la fe se agota en la revolución, en la lucha por la justicia, ni siquiera en el amor que será siempre, por fuerza, imitación grosera de Quien nos amó hasta el fin. Pero sabiendo que la expresión

de la fe pasa por el acontecimiento y por los acontecimientos; a partir de ellos puedo impulsar la imaginación, ellos pueden conducirme a los 40 días de desierto que me permitan volver a la ciudad de los hombres con palabras surgidas del pan, que no de las piedras.

Estoy convencido que se están dando y se darán encuentros inesperados de comunicación de la fe, que podrán desvanecerse aparentemente -en apariencia de propia muerte- pero que actuarán, como vamos a ver, transformadoramente. Así, según mi criterio, el derecho de la fe -inalienable, consustancial- a expresarse pública o privadamente a través de las mediaciones que le son propias, no debe por ello confundirse con el mantenimiento de las llamadas condiciones institucionales de reproducción de la función eclesiástica, de la función e ideología del Templo, que van todavía de las feudales a las neocapitalistas en el mejor de los casos. Pues ya he dicho que el desvanecimiento del Templo es necesario para recuperar una posible expresión contemporánea de la Palabra de fe.

3. La fe transforma y libera la personalidad y el ser mismo del creyente e impulsa a la transformación y liberación del universo, es decir de la naturaleza y de las relaciones sociales de la humanidad.

En la medida en que el creyente es receptivo y acepta el impulso de transformación y de liberación a que lo reclama la fe, él mismo va siendo sacudido por el vértigo de la transformación de sí mismo. Hasta llegar quizás a penetrar briznas de la plena liberación que pueda ser el acto de morir. Hay aquí una relación dialéctica profunda. Si la fe vivida se guarda en lo recóndito tan solo y no busca, pese a la soledad y el abandono en que nos tiene sumidos, su fuerza transformadora capaz de hacerse presente en la vida de los hombres, el creyente tiende a convertirla insensiblemente en pieza de museo, en propiedad intransferible, en elemento gregario que sigue la vía cultural propuesta desde el Templo. Carece de fuerza para salir de él e inmiscuirse en los asuntos de los hombres. La renuncia a la fuerza transformadora y liberadora de la fe le impide transformarse en esperanza. El cristiano vive entonces al margen de la utopía que tensa el arco cuando el desmayo parece irremediable. La fe, la esperanza y el amor se fosilizan. Es imposible saber "a dónde va". Se queda en fe ritual, tan querida a la institución, incapaz de reconocerle en Emaús, incapaz de saber quien es el camino, la verdad y la vida.

Hay sin duda pretensiones de reducir la fe a la esfera de lo privado, sea por vía administrativa, sea por vía coactiva o incluso de persecuciones. Eliminando creyentes desaparecerá la creencia misma de la historia. No sé si es necesario entrar en el absurdo de tales pretensiones, que evidentemente son objeto de condena por su misma naturaleza. En otras ocasiones he dicho que temía más la degeneración burocrática propia de la reproducción judaica del Templo que ciertas persecuciones. Con ello no pretendo decir que éstas últimas sean beneficiosas por lo que tienen de purificador o por otras

razones para la fe. La persecución de la creencia, como cualquier otro tipo de persecución por razón de libertad de conciencia, es un mal que corresponde, creo, a la prehistoria de la humanidad. En la que, por desgracia, seguramente todavía estamos.

Pero no creo que sea ese el peligro que asedia hoy a nuestra fe. Si hablamos de la privatización de la fe como un problema, como una cuestión, es por que el riesgo de su degeneración lo tenemos dentro. Y porque la diáspora de creyentes que vivimos prueba que es entre quienes lo fueron y los que lo somos donde se juega la partida.

Y perdonadme que concluya con una nueva cita de Bloch que en estos últimos tiempos parece ser la tabla de salvación de la reflexión marxista-cristiana. Dice Bloch (San Ernesto Bloch, dijo alguien ironizando en el Foro de Intelectuales Cristianos celebrado en Madrid): "Cada instante contiene... potencialmente la fecha de la consumación del mundo". Considero que el cristiano debe vivir su fe a partir de la soledad y la ausencia a que me refería al principio y al mismo tiempo como si la consumación del mundo dependiera de su asistencia a éste, como si esa Palabra de fe que vive fuera decisiva para construir la esperanza universal, la gran utopía -tan heterogénea- en la que podrán deambular comunicándose, aunque sea a tientas, esos hombres que hoy viven como islas, alejados los unos de los otros, alejados cada uno de su propia y posible identidad.



**Centre d'Estudis  
Francesc Eiximenis**

**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

LA PRIVATITZACIÓ DE LA FE

JOAN ESTRUCH I SALVADOR CARDÚS

NOTA PRELIMINAR.

D'entrada, voldríem deixar clarament precisats els pressupòsits implícits de què partim en aquesta comunicació. Aquest intent de clarificació no hauria estat obligat si haguéssim pogut tenir accés prèviament als textos de les tres ponències -condició necessària per tal d'evitar el perill que una comunicació com aquesta no s'allunyi massa de l'orientació i contingut globals de les Jornades-, però això malhauradament no ha estat possible. Els únics indicis de què disposem sobre aquesta orientació general de les Jornades són els que proporciona la carta d'Eiximenis que les anuncia, tot i assenyalant els títols de les tres ponències. I bé, en aquesta carta es diu que "la nova situació política del país condueix a la privatització de la fe o a la recerca de nous models de presència cristiana en la societat". I, més endavant, que les Jornades "es proposen d'analitzar el fenomen de la privatització de la fe i les diverses alternatives viables ara i aquí". Ens

sembla que d'aquesta presentació se'n desprèn la percepció de la privatització de la fe com una alternativa possible, entre d'altres. I no sols això, sinó que el conjunt ens fa pensar que aquesta alternativa de la privatització de la fe ve connotada -encara que sigui de manera implícita, no dita negativament; com aquella de les diverses possibilitats que val més no triar. Així ens ho sembla confirmar el títol de la tercera ponència, "Quina alternativa positiva pot tenir, ara i aquí, la privatització de la fe", on la presència de l'adjectiu "positiva" dona entendre el caràcter suposadament negatiu de l'altre terme de la disjuntiva, és a dir, de la privatització.

Davant d'això, i donant com a vàlida la hipòtesi segons la qual aquesta hauria estat l'orientació inicial que s'ha volgut donar a les Jornades, la nostra intenció en la present comunicació seria la següent: no entrar -almenys inicialment- en la qüestió de la judicació valorativa, subratllant els aspectes positius o negatius de la privatització de la fe, sinó posar més aviat en quarentena l'afirmació que es tracta d'una alternativa possible, d'una disjuntiva davant la qual hom pot escollir. No es tracta, per tant, per a nosaltres, de defensar o de criticar la privatització de la fe, ans de preguntar-nos si no és més aviat un fet real, objectiu, que se'ns imposa tant sí com no. Un fet davant el qual hom pot reaccionar acceptant-lo simplement o bé donant-li la benvinguda, o bé rebutjant-lo; però sense que aquest possible refús aconseguixi de fer de la privatització quelcom de menys real.

## I. ESFERA PÚBLICA I ESFERA PRIVADA

En la nostra societat actual l'existència social de l'individu està dicotomitzada en una esfera pública i una esfera privada. Les grans institucions públiques imposen un control rígid sobre la conducta de l'individu (la institució econòmica, per exemple). En canvi, aquest mateix individu gaudeix de major autonomia pel que respecte a les institucions de la vida privada (la institució familiar, per exemple, entesa en sentit ampli com a institució reguladora de les pautes de comportament en el camp de les relacions sexuals).

En l'esfera pública l'individu es veu obligat a jugar uns rols molt ben determinats. Però uns rols que no proporcionen significativitat a nivell personal a la seva actuació. Aquesta significativitat caldrà cercar-la en l'esfera privada, dins la qual l'home té relativa llibertat per organitzar-hi la seva vida com vulgui.

Si hom accepta aquesta distinció bàsica, el pas següent ha de consistir en veure quines són les institucions socials que es situen en l'esfera pública, i quines en l'esfera privada. Gehlen anomena institucions secundàries (per contraposició a les institucions primàries) aquelles que proporcionen un marc significatiu a l'experiència individual de l'esfera privada. Berger defineix les institucions secundàries per llur referència a la vida privada, llur caràcter facultatiu, i llur ubicació econòmica en el sector del consum. En la nostra societat, les principals institucions que reuneixen

aquestes condicions són l'organització institucional del temps lliure, la institució familiar, i la institució religiosa.

## II. L'ESGLÉSIA, INSTITUCIÓ SECUNDÀRIA

Realment l'Església reuneix actualment aquestes tres condicions que en fan una institució secundària. L'Església, com tota manifestació institucional del fet religiós, és bàsicament una institució conferidora de significacions. En una societat on, com dèiem abans, l'individu cerca la significativitat en la seva esfera privada, l'Església haurà d'adreçar-se necessàriament, i cada vegada més, a aquesta esfera. I entre altres raons es veurà obligada a fer-ho perquè no es troba (o no es troba ja) en una situació de monopoli. En tant que conferidora de significacions, o subministradora de legitimacions, l'Església no està en situació de monopoli, sinó de competència: competència amb d'altres sistemes de legitimació en un mercat obert (segons l'expressió de Berger) en el qual l'Església s'ofereix com un dels subministradors possibles.

Això ens porta automàticament a la segona de les característiques de les institucions secundàries: l'Església és avui una associació voluntària.

(Fent la paràfrasi d'aquell slògan famós del "Barça, més que un club", hom podria dir que "l'Església no és res més que un club"). L'Església és una associació voluntària, a la qual l'individu s'adhereix lliurement. Diríem que cada vegada més hom podria afirmar que "el cristiano no nace; se hace". Això significa, per a la institució religiosa, una pèrdua parcial de la seva capacitat d'imposar-se coactivament. L'adhesió a l'Església és lliure; la participació a l'Església és cada vegada més una participació crítica; i després de l'adhesió hi ha sempre la possibilitat de la "des-adhesió". Això és degut al fet que les veritats enunciades des de l'Església no són ja evidències col·lectives. Al llarg de la història es produeixen desplaçaments de les zones d'evidències col·lectives; i avui l'Església queda fora d'aquesta zona. Les veritats de l'Església no són veritats objectives: són més aviat, actualment, matèria opinable.

L'individu es situa progressivament davant l'Església en posició de consumidor lliure. Fora ingenu no reconèixer que aquesta posició no està socialment condicionada, però malgrat tot el producte religiós és un producte de lliure consum. Les creences esdevenen matèria opinable i, per tant, afer de preferències subjectives. És a dir, que hi ha una subjectivització de la creença. Hi ha, doncs, una privatització de la fe. I aquesta privatització de la fe no és simplement una possibilitat, una alternativa possible, sinó una realitat indefugible. Sense que això vulgui dir, però, que hom no pugui reaccionar de maneres diferents davant el fenomen. Aquesta pluralitat de reaccions esdevé possible precisament perquè una de les conseqüències fonamentals de la privatització de la fe és la desaparició de la noció d'ortodòxia. Dins la institució religiosa tal com ací ha estat presentada, en el fons tots som heretges. Tots escollim la nostra manera -privada- de construir-

nos la religió. L'heretgia, la hairesis, és justament una elecció, un escollir. En una societat pluralista, on l'assortiment de temes religiosos és directament accessible pel consumidor (Luckmann), l'heretgia és la norma. D'altra banda, per a la institució religiosa aquesta situació suposa haver de respondre als desitjos (canviants) dels consumidors. L'Església s'ha d'adaptar: l'Església queda sotmesa a la moda (Estruch).

### III. REACCIONS POSSIBLES DAVANT LA PRIVATITZACIÓ DE LA FE

Davant la privatització de la fe, hi cap -dèiem- adoptar postures diferents. Voldríem acabar aquesta comunicació dient quines ens semblen les principals reaccions observables avui al si de l'Església. Precisem que la tipologia que ací presentarem és provisional i està feta a tall d'hipòtesi de treball; d'altra banda, no té la pretensió de reflectir exactament la realitat, sinó que està construïda segons el patró weberian dels "tipus ideals".

En primer lloc, hi hauria, davant la privatització de la fe, dues postures extremes: el no radical i el sí radical. El no radical seria la postura d'aquells que neguen la realitat mateixa del fenomen de la privatització. Són els qui pretenen que "aquí no ha passat res", i que tot segueix igual. En la tipologia, aquesta postura és la que podríem anomenar el "tipus estruch". Els integrismes, part de la jerarquia catòlica, i els fonamentalismes teològics protestants serien els representants d'aquest primer tipus. La segona postura, la del sí radical, és la de l'acceptació sense reserves i fins i tot entusiasta de la privatització de la fe. Els teòlegs de la mort de Déu serien bons exemples d'aquesta postura, preludi d'una mena d'autoliquidació institucional de l'Església. Dins la tipologia hom podria anomenar aquest tipus el "tipus kamikaze".

Una segona categoria dins la tipologia la constituïrien aquells que, tot i no negar l'existència del fenomen de la privatització, intenten aprofitar-lo, intenten "recuperar-lo" per a la construcció de nous models ideològics de presència de l'Església. També dins aquesta categoria hi hauria dues postures, corresponents a un no i a un sí. El no matisat vindria representat en aquest cas per l'intent de reconstrucció d'una ortodòxia, incorporant-hi elements nous. És una mena de moviment, més o menys desesperat, per a escapar al vertigen del relativisme, al vertigen del "tots som heretges" que abans comentàvem. Les teologies de l'alliberament i els cristians pel socialisme ens semblarien els representants més clars d'aquesta recerca d'una nova ortodòxia. En canvi, el sí matisat dins aquesta categoria seria el d'aquells grups que accepten plenament la privatització de la fe i l'aprofiten o la recuperen per a una nova forma de cristianisme, construïda des de la privatització mateixa i no des de les noves ortodòxies: els moviments carismàtics són un exemple prou clar de l'adopció d'aquesta postura.

Finalment, en una tercera categoria, hi trobaríem aquelles postures que accepten i assumeixen el fenomen de la privatització de la fe, i que només es distingeixen entre elles pel major o menor grau de resistència que hi oposen. En el primer pol, d'acceptació amb resistència, hi hauria les postures

típiques de l'aggiornamento eclesiàstic, mentre que el segon estaria representat per aquells que accepten obertament i sense resistència el fet de la privatització de la fe, i per als quals l'Església ha esdevingut simplement un canal entre altres -i no necessàriament el més important en el moment actual- de manifestació institucional del fenomen religiós.

---

#### REFERÈNCIES

- BERGER, Peter, Pyramids of Sacrifice, New York, Basic Books, 1974.
- "Zur Soziologie kognitiver Minderheiten", Internationale Dialog Zeitschrift, 1969, nº 2.
- Para una teoría sociológica de la religión, Barcelona, Kairos, 1971.
- "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", Social Research, Vol. 30, nº 1, 1963, pp. 77-93.
- BERGER, P. -  
LUCKMANN, T., "Aspects sociologiques du pluralisme", Archives de Sociologie des Religions, nº 23, 1967, pp. 117-127.
- CERTEAU, M. -  
DOMENACH, J.M., Le christianisme éclaté, Paris, Seuil, 1974.
- ESTRUCH, Joan, La innovación religiosa, Barcelona, Ariel, 1972.
- GEHLEN, Arnold, Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg, Rowohlt, 1957.
- HARGROVE, Barbara, Reformation of the Holy, Philadelphia, Davis, 1971.
- LUCKMANN, Thomas, La religión invisible, Salamanca, Sígueme, 1973.
- "On Religion in Modern Society", Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 2, nº 2, 1963, pp. 147-162.
- REMY, Jean, "La religión dans une société pluraliste", Social Compass, Vol. 13, nº 5-6, 1966, pp. 379-389.
- SCHLSKY, Helmut, "Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?", Zeitschrift für Evangelische Ethik, vol. 1, 1957, pp. 153-174.





**Centre d'Estudis  
Francesc Eiximenis**

**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

UNA ALTERNATIVA: LA "PUBLICITAT" DEL SILENCI

ANTONI M. GUELL

Aquesta aportació inclou elements que provenen de la sociologia i, sobretot, reflexions fetes des d'un punt de vista cristià. Procuraré ser breu i esquemàtic.

En primer lloc, penso que quan es parla de la privatització de la fe, existeix una certa ambigüitat: hom no sap ben bé què és allò que es privatitza, o a què ens referim exactament quan parlem de privatitzar la fe. A més a més, no sé si estariem d'acord -des d'un punt de vista de creients- en afirmar que la fe pot ser objecte de privatització, ja que tota vida de fe sembla que, d'una o altra manera, s'ha de concretar en quelcom d'extern, en quelcom públic, i que, de fet, es manifesta en mediacions culturals.

L'ambigüitat de la qual parlava pot provenir de dos factors diferents: del mateix concepte de privatització, i de la manca d'una distinció clara entre fe i "fes" col·lectivament institucionalitzades = esglésies.

## I.

Hi ha diverses accepcions quan es parla de la privatització de la fe:

- Abandonar les funcions de suplència (això es desprèn de la lletra de convocatòria d'aquestes Jornades).
  - . Però, quines funcions s'abandonen? Funcions cívico-polítiques? Funcions de significat i de sentit? etc.
  - . Aquestes funcions abandonades, qui les acomplia? Individus o grups de creients? Les esglésies? Una mena de marc oficial tenyit d'una certa religiositat?
- Absència de repercussions públiques de la fe.
- Les conseqüències de la secularització i del pluralisme, és a dir, la possibilitat d'opinar i d'elegir entre diverses formulacions religioses, o entre formulacions religioses i no-religioses: el pas d'una evidència col·lectiva vers una matèria opinable.
- La mutació de la institució religiosa: d'institució primària a institució secundària.
- Etc.

El mot "privatitzar" no s'acostuma a trobar en cap diccionari; en consultar la paraula "privat" se'ns parla de "pertanyent o relatiu a un simple particular; que no depèn del seu ofici públic, que es fa a la vista de pocs, no públic" (Fabra). Un significat, doncs, que s'oposa a públic, a manifestacions o demostracions públiques, a publicitat, oficialitat, etc.

Aquesta definició té a veure amb els conceptes de privatització que ens parlen d'abandonar funcions (es suposa que són funcions públiques), d'absència de repercussions públiques, etc. El que ja no queda tan clar és la privatització considerada com la substitució d'una evidència col·lectiva per una matèria opinable. En aquest cas sembla que s'admet l'existència de funcions públiques, encara que determinades (legitimades) per factors religiosos diversos o, fins i tot, per factors no-religiosos, que potser equivalen (o juguen el paper) dels antics factors religiosos.

## II.

La no distinció entre fe, religiositat, esglésies, és també motiu de confusió.

- Si se'ns parla d'esglésies, la privatització pot ésser un fet empíricament demostrable: "La civilitzada transmissió de poders" de la qual parlava en una ocasió en Joaquim Maristany.

— Si es parla de fe, de religiositat, de persones o grups de creients, crec que la privatització és més un postulat que una constatació empírica.

- . És correcte afirmar que els individus o grups que apelen a realitats transcendents, no tradueixen aquesta apel·lació als sectors no privats de la seva vida?
- . No pot ser que la traducció pública sigui d'una altra mena que les concrecions més tradicionals?
- . És concebible —des d'una òptica cristiana— un recloïment de la fe a les esferes privades de la vida? Quines són aquestes esferes? És que poden existir amb una certa independència?

De cara a una anàlisi del fenomen —al meu entendre mal anomenat— de la privatització de la fe, crec que s'hauria d'insistir en dos camins d'estudi o de reflexió:

1. Anàlisi empírica de les noves formes de publicitat que avui es reclamen d'imperatius religiosos (cristians). Potser noves funcions de suplència, encara que els qui les encarnen no les considerin com a una suplència purament temporal i històrica, sinó com a veritables (necessàries) funcions i demostracions públiques de llur fe (amb un caràcter a-històric).
2. Anàlisi —des de la fe— de quines serien avui i en el futur les formes públiques en les quals la fe s'hauria d'explicitar de manera més pregona (allò de les perspectives i prospectives de Modest Reixach).

L'anàlisi empírica és feina dels sociòlegs.

El segon camí, més reflexiu, és feina d'aquells que estan compromesos en una fe, o d'aquells per als quals la fe és quelcom important en la societat actual. Aquesta reflexió parteix del postulat segons el qual no es pot concebre una fe cristiana emmarcada en els límits estrets de l'esfera privada de la vida.

Seria una via d'anàlisi que lligaria amb el tema de la segona ponència d'aquestes Jornades, "Factors que condicionen la presència pública dels cristians", i també amb el tema de la tercera ponència: "Alternatives positives".

Es tracta, doncs, d'un canvi de perspectiva: més que un estudi que analitzi com es privatitza la fe, quines funcions públiques va deixant, cal estudiar en primer lloc les funcions històriques o històricament determinades, les noves "publicitats" de la fe que van naixent, i, en segon lloc, les "publicitats" més adients actualment, en les quals la fe cristiana s'hauria de manifestar.

La primera tasca és important i necessària per a la comprensió del fet cristià en la nostra societat. La segona crec que hauria d'ésser apassionant

pels creients; no seria altra cosa que fer cas seriosament d'aquell manament d'anunciar la bona nova; de quina manera s'hauria d'anunciar avui aquesta bona nova, no pas per paraules parlades, sinó mitjançant paraules viscudes.

No crec que hi hagi funcions "in se" o "presències públiques in se" de la fe cristiana; si en podíem trobar una, seria aquella ben general que manifestés el sentit transcendent, el manament de l'amor, etc.; ara bé, aquesta funció general, de quina manera es pot concretar en funcions públiques determinades? Es aquí on hauria d'entrar l'esforç imaginatiu dels cristians, allò de llegir els signes dels temps, l'apassionada tasca d'esbrinar el present i fins i tot d'endevinar el futur, o potser de forçar el futur.

Pot ésser que -per paradoxa- les funcions públiques concretes exigides en un moment determinat siguin el silenci, el distanciament, etc.; no, però, com a fugida, sinó com a manifestació concreta de la funció pública més global de la qual parlava abans. Fa uns anys pensava -i ho continuo pensant- que la història de les organitzacions religioses ha estat un seguit de paraules i definicions; i avui estem pagant el preu de molts segles enraonadors i definidors. Sembla que des de la fe hem tingut sempre una paraula per a tot, mentre que la paraula ens ha mancat quan ha estat l'hora de parlar d'allò que és el més important de tot. Una manifestació silenciosa de la fe podria ser profitosa i adient avui. Em fan por les declaracions i opcions actuals que es fan en nom de la fe; les respecto, però no puc deixar de veure-hi una mena de tarannà, una manera de fer semblant a maneres de fer passades que avui no ens veiem amb cor de defensar.

Retornant a allò que ja he dit, cal doncs analitzar els factors condicionants avui, però no per a privatitzar la fe, sinó per a veure quines són les manifestacions concretes més adequades; la fe es manifesta sempre en una mediació cultural; cal, doncs, analitzar aquestes mediacions.

En aquesta anàlisi, hi entra decisivament el futur. Cercar les alternatives a unes manifestacions públiques que ens han obligat a parlar de la privatització de la fe; però, al mateix temps, hem d'ésser ben conscients que aquestes alternatives seran del tot relatives, perquè si no, tard o d'hora, hauríem de parlar de bell nou de la privatització de la fe.

Deia en una altra ocasió que una anàlisi fecunda seria avui la recerca del "topos" de l'"utopos", els llocs privilegiats que ens parlin d'un no-lloc que sempre és més enllà, i que travessa, sense quedar-s'hi, tots els "més-aquí". En aquesta reflexió utòpica, hi trobaríem potser unes línies constants que es podrien anar acomodant a cada situació històrica. Esbrinar allò que avui es comenta tant: l'encara-no, les possibilitats que existeixen en la realitat present, allò que encara pot arribar a ser, l'ésser en les seves potencialitats, etc. És una altra manera de dir el que esmentava més amunt: hem de trobar signes nous, publicitats noves, però sabent, en el mateix moment en què els haguem trobat, que tot seguit ens hem d'afanyar per a trobar-hi noves alternatives positives.

més de fer necessàries, i no només les moltes vegades evasives, fugides a la filosofia de l'idealisme alemany, iniciï un pas endavant i es decideixi, d'una vegada per a totes, assumir en la praxis intel.lectual no sols el marxisme sinó les altres filosofies del "soupson", les paraules teològiques restaran ideològiques en el sentit pejoratiu del terme.

Preguem, però, que tot confessant-nos marxista, però no unidimensionalment marxista, no se'ns confongui, i sobretot no es pensi que volem promoure una escolàstica teologia cristiano-marxista a l'ús actual, que no és res més que substituir, forçant l'analogia amb el tomisme, Aristòril per Marx, oblidant que per alguna cosa en la història del pensament ha existit Kant, i que cal passar per no viure en dogmatismes, sense deturar-s'hi, per l'escola del criticisme actual idealista. Aquest fet intel.lectual cristiano-marxista, tal com avui es produeix a Catalunya, no origina res més que engendrar, sota el nom de teologia, una pseudo ciència on, llàstimosament i pintoresca, s'intenta tapar amb el marxisme els nombrosos forats del cristianisme i, a l'inrevés, construint, en hores en què l'ortodòxia ja és impossible, una contradictòria ortodòxia d'esquerres per a ús de gent amb sensibilitat vertaderament unidimensional.

Dos fets, dèiem, pesen sobre la privatització de la fe i la condicionen de manera irreversible. Primer, el lent però eficaç accés de la societat catalana a l'anomenada "normalització" en la vida política, ideològica i cultural. Un xic de "normalitat", doncs, ha tingut com a conseqüència la inviabilitat pràctica i més rotunda de la, de fet "anormal" (perquè es fonamentava en una situació de privilegi polític i ideològic) "cultura cristiana", en la qual havíem viscut, respirat, pensat i obrat. Aquesta "cultura cristiana" restaurada per les armes el 1939 tingué, en la seva ala progressista, el benèfic paper de "suplir" certes posicions polítiques i mentals que la dictadura impedia que es produïssin en terminologia no cristiana, però també, siguem francs, el de "substituir" els espais a què tenien dret altres opcions, aprofitant hipòcritament els beneficis que la dictadura aportava al cristianisme català, sobretot el disortat de fer callar les opcions no cristianes. Fem -i siguem sincers- un xic d'esforç per autocriticar-nos en el passat no tant llunyà, i veurem com la "cultura cristiana", fins i tot la progressiva, estava condicionada per un seguit de "pors" que no eren altra cosa que "por" al futur del cristianisme en un moment polític i cultural de llibertat per als altres: por a l'ateisme, al marxisme, a la sexualitat no domesticada, etc. La simple "normalització", doncs, ha fet esclatar pels aires la "cultura cristiana", com després veurem amb més detall; i, en conseqüència, la fe que vivia arrelada en una peculiar "cultura" amb projecció pública, en trobar-se sense suports, en ser inviable allò que abans eren "cristians-cristianistes", s'ha hagut de refugiar en la privacitat si volia sobreviure.

Segon fet, i també decisiu: la fe entra en la privacitat quan s'estava prou duint a nivell col.lectiu una eclosió i subversió de valors en qualsevol ciutadà de Catalunya mínimament receptiu; ahora hi hagué una revolució de la privacitat amb allò que s'ha anomenat la "nova sensibilitat", certa revo

lució cultural autòctona amb gran pes en les consciències i les motivacions subjectives, corresponent, a escala catalana, als fets ideològics del Maig del 68 parisenc, als moviments contestatius i alternatius paral·lels arreu d'Europa i Amèrica; fets, tots ells, amb més incidència directa en els nivells ètic i cultural que en el polític.

Es a dir -i resumeixo esquematitzant- la fe passa a la privatització per la crisi total dels seus suports públics, en un moment de capgirament de la privacitat.

Però -i reprenent un xic el fil de la denúncia que havíem fet al començament a la teologia (en aquest cas catalana)- els esdeveniments tingueren en la prosa de la seva realitat molt poc a veure amb les racionalitzacions i evasives alienacions teològiques que les acompanyaven. La història crua d'a llò que s'esdevingué, ni ha correspost a les previsions ni a les hipotèticament consoladores justificacions teològiques.

Hi ha, per exemple, un abisme entre la real desintegració de la nostra "cultura cristiana" i les músiques de la "teologia de la secularitat", perquè "secularitat" era, en el fons, un tema teològic que preveia una dissolució de la "cultura cristiana" de forma que pogués sobreviure d'altra manera en un món secularitzat, imatginat teològicament a mida, perquè un cristianisme relativament nou hi trobés el seu lloc sense problemes, és a dir, subrepticiament hegemònic en el pluralisme. I, a l'hora de la veritat, la cultura cristiana no s'ha dissolt en un obediènt món secularitzat, sinó que el món, que no esperava el cristianisme per a secularitzar-se car ja ho havia fet molt abans pel seu compte, destruí implacablement la "cultura cristiana" quan s'afluixaren les duanes, les barreres i els privilegis que sociològicament li permetien de viure aïllada.

Anant més enllà: ¿Quina relació hi ha entre el concepte de "món" i les seves bases empíriques d'aquella "teologia centroeuropea del món" (que sempre maldava per anar-hi sense arribar-hi mai, perquè els mateixos condicionants teològics ho impedièren), i el món real que ha entrat i ha derruït la ciutadella cristiana així que aquesta ha obert una porta o una escletxa? La crònica de l'autodestrucció, per pèrdua de funció històrica i per contacte amb una altra situació sociopolítica, de la "cultura cristiana" no té res a veure, i desautoritza fonament, la teologia del mateix procés.

I anant encara un xic més enllà: en els sectors d'esquerra de la "cultura cristiana" tampoc la "teologia de l'alliberament" i els seus homònims europeus de "l'esperança" no tenen gran cosa a veure amb la problemàtica del qui és cristià i alhora marxista i està per tant condicionat per problemes polítics molt diversos als de la "teologia de la política". En aquest punt, on s'ha produït, com abans he indicat, certa neo-ortodòxia cristiano-marxista i no per culpa dels protagonistes de l'aventura mental sinó per les bases encara vigents en tota la teologia catalana, és on es mostra que la teologia vàlida no pot néixer fora de la praxi i sense alliberar-se d'aquells presupòsits mentals i culturals que no deixen arrelar en la praxi, i, en

fi, que aquesta praxi no pot ser intemporal sinó que s'ha de basar en una situació sociopolítica i cultural molt concreta: la catalana, en aquest cas.

Ens trobem de nou, amb què, si abans la teologia havia fabricat per al seu ús condemnatori un marxisme "intrínsecament pervers", ara certa teologia n'ha fabricat, per al seu ús concordista, un de descafeinat i para-cristià, perquè els comptes teològics d'esquerre surtin bé, però que esdevé inútil quan algun cristià s'endinsa de veritat en l'ús genuí dels instruments marxistes d'anàlisi i transformació de la realitat.

Però on el problema de la disfunció de la teologia catalana en l'hora dels adéus a la "cultura cristiana" apareix amb tota la seva cruesa és en el nivell de l'objecte de la fe. En teoria i en hipòtesi, el fet de la "secularitat" s'havia de compensar per una radical teologia de la "mort de Déu" i totes les seves conseqüències. En la pràctica, el que s'ha "mort" és la paraula vàlida entorn de Déu, la possibilitat de dir-ne i comunicar-ne quelcom. El silenci col·lectiu sobre Déu és esgarrifós. Els cristians estem sense llenguatge, sense representacions. Perduda la dogmàtica i l'ortodòxia, la ideologia en forma de compendi teològic com a substitutiu cultural, amb la dispersió de la "cultura cristiana", no ha pogut trobar senzilles paraules amb vàlida col·lectiva entorn de Déu o del fet de creure. La nostra teologia -i ho diem encara que la imatge pugui resultar un xic cruel- ha esdevingut universitària, cert, però sembla, sobretot, que s'hagi regugiat en la Facultat quan ha estat escombrada del carrer; sembla que es faci més en funció dels problemes intragremials d'una Facultat que no pas en funció de l'autèntica problemàtica plantejada per les conseqüències de la fi de la "cultura cristiana". Veiem, amb al·lucinant estupor, com després de tants fracassos la majoria de teòlegs professionals ens volen fer tornar enrera per solucionar problemes que es troben al davant: volen convertir-nos a Hegel, a Spinoza, a Wittgenstein, en eix d'una nova teologia, per por d'afrontar els dos problemes fonamentals: la crítica de la "raó teològica", és a dir, de la teologia com a producte de la burocràcia ideològica de l'ortodòxia a nivell social i lluny de l'examen de tots els condicionants del fet teològic; i, en segon lloc, assumir el pensament contemporani rebel i viu, subversiu i d'esquerres, tal com córrer pel nostre món intel·lectual i en les vivències de la gent i, amb un a priori "centrista" de la teologia, amb el pes d'una teologia centroeuropea que respon a plantejaments socialdemòcrates quan és més agosarat, tancar les portes a entrar amb peu ferm pel camí de les filosofies "del soupson", deixant que el "soupson" esdevingui intrínsec i no curiositat extrínseca, i de les reals ideologies i valors de la Catalunya contemporània.

La teologia radical -que s'ha materialitzat entre nosaltres en una insatisfactòria teologia anomenada salvatge- hauria tingut un sentit si hagués estat una teologia de la crisi, l'autènticament nostra, no un "revival"; i hauria tingut un sentit si hagués posat els peus a terra reflexionant sobre els fets que impedièen dir paraules sobre Déu, i els hagués assumit com a cultura pròpia. Si hagués, en resum, assumit totes les conseqüències de la mort de la "cultura cristiana", en lloc d'intentar crear-ne una de nova tot

compensant amb l'erudició el desarrelament. No es tracta, en aquesta proposta, de defensar l'antic "pastoralisme" enfront de l'"academicisme", sinó no més d'advertir que ambdós són fruits estèrils enfrontats per no haver trobat el lloc de la teologia en la nostra història i la nostra quotidianitat.

Però quan, per la força de les coses, la fe es veu abocada a la privacitat es troba, com ja hem anunciat al principi, amb una privacitat capgirada. "La nova sensibilitat", per dir-ho amb un terme usual, és molt diferent de la dels temps del "compromís". Aquella fonamental vivència i conceptualització de la "persona", que antropològicament havia emprat tota la teologia d'ascendència francesa i alemanya per afaïçonar l'individu cristià, està en crisi car l'individu es viu a si mateix d'una altra manera i veu la "persona" clàssica com quelcom donat, que per circumstàncies històriques l'amputava de dimensions sexuals, lúdiques, artificadores, com certa cotilla per al seu jo present, i només accepta el terme com a quelcom a aconseguir, que no serà una repetició de la "persona" del personalisme. Els "sopsons", a nivell del "jo" són grans i les noves experiències, un cop superada l'anterior fase coarctiva, subversives per l'antiga conceptualització del "jo". I, aquesta antropologia, amb les vivències corresponents, havia esdevingut bàsica, a casa nostra, per a la fe; es podien dir de forma unidimensional, i omplint la boca, termes com "subjecte", "autenticitat", "sinceritat", "fidelitat", etc. La "nova sensibilitat" -que no volem pas eximir d'ésser "sopsonada"- i que no s'ha analitzat en les seves condicions socioculturals és, en cert sentit, irreversible, en tant que es podrà modificar però mai fer tornar enrera: car reposa en un descobriment de la llibertat, en una assumptió de l'inconscient personal i col·lectiu, un descobriment del fet que el "subjecte" abans teòricament incondicionat era un fruit cultural i una subversió en tots els jocs i mecanismes de l'ambigüitat on està immerse l'home. D'aquí que esdevingui inviable en la pràctica l'antiga moral -indicada ja com a repressiva fins a l'arredundància- i el cristià, a més de trobar-se sense saber què dir i pensar, es trobi sense saber què fer. La crisi d'identitat a nivell de la "privacitat" és tan fonda que el mateix concepte d'identitat ha estat en crisi. Ser "cristià-cristianista" com abans, d'una peça, per sobreposició de la "cultura cristiana" i la seva "sensibilitat" a la fe, amb un "subjecte" fet a mida per la teologia de la fe, ja és impossible. La manera de creure del futur, mirat el present, ha de ser molt diferenciada de l'actual. Però, on troba el nostre cristianisme alè i instruments teològics per afrontar aquest problema?

Teològicament aquest problema ni se'l planteja quan és allò que té més proper als seus ulls. Inexplicablement, o explicablement, per por a contagiarse, no s'ha reflexionat sobre el resultat de la "nova sensibilitat" sobre els cristians actuals i antics. No s'ha interrogat sobre què significaven, a nivell de la fe, estrepitoses i conflictives "crisis d'adolescència" en edats ben "madures". I, en conseqüència, la comunitat cristiana de Catalunya, la "resta", millor dir, de la recentment pretèrita comunitat cristiana de Catalunya, no s'ha preguntat perquè tants dels seus cristians han demanat -en edats en què abans la fe era irreversible- la baixa, la total exce-



dència, així com també frares, monjos i preveres han penjat sistemàticament el "clergiman" a la figuera. I, més encara, com tants cristians no exerceixen, de sobte, ni a nivell de la fe ni de l'obrar, i conserven literalment la fe en un racó que només amb molta imaginació pot ser motejat com a "privacitat". La "resta", els qui es defensen de la "nova sensibilitat" són cada dia més "resta" (i no em vull estendre en el gran problema de les noves generacions), i defuig d'interrogar-se sobre la temàtica de la privacitat davant del capgirament en la privacitat en tants homes que eren cristians i /o que havien exercit dintre d'un altre context cultural com a cristians. En la reflexió sobre la privacitat dels qui opten fora de la "resta", com un capítol de l'esmentada "teologia de la crisi", trobaria la teologia eina i material per afrontar el present. Perquè, a més a més, jels qui estan fora de la resta no tenen també una teologia implícita i no es pot trobar, fins i tot en el seu fracàs per conservar la fe desperta, pàstes per viure la fe en una situació sense "cultura cristiana" i amb una "nova sensibilitat"? El pluralisme real del cristianisme català no ha de tenir barreres per tal de no esdevenir un parany verbal, i on es barrin les barreres tàctiques davant dels que són -o som- cristians i marxistes i davant dels qui viuen una "nova sensibilitat" no prevista pels teòlegs professionals.

Però tal volta, per acabar, calgui matisar aquests atacs fraternals als que s'han professionalitzat en la teologia. Perquè el problema rau, més fonamentalment, en una concepció i una pràctica d'Església que està divorciada de la realitat i del diversificadíssim ventall de cristians, d'una idea prefabricada del que és el cristianisme català que impedeix conèixer la realitat dels creients, a més de què aquest manifestin el seu pensament. El teòleg és encara -i no tenim aquí prou temps per estendre'ns-hi- una peça d'un aparell ideològic encara coercitiu i que es manté intacte malgrat la dissolució de l'antiga societat dels cristians. Aquest concepte i pràctica d'Església, com a -utilitzant terminologia analògica política- partit únic, centralitzat i no democràtic dels cristians, amb un abisme entre l'aparell burocràtic i ideològic i l'anomenada base, obliga els teòlegs a jugar el paper que juguen i dona a la teologia la funció de legitimadora de la interpretació dels fets d'acord amb l'hegemonia de l'aparell d'Església sobre la realitat dels cristians.

Aquest fenomen de separació entre l'aparell de l'Església i el fet dels creients concrets és el que ha permès el seguit d'ambigüitats teològiques que han adornat la dissolució de la "cultura cristiana" i que permeten, fins i tot, que aquesta dissolució no tingui totes les seves conseqüències ni pugui explicitar-les. És a dir: es pot mantenir encara, gràcies també a l'aparell de l'Església, una irreal reconstrucció de l'extinta "cultura cristiana" en una neo-ortodòxia, i una creació de seguibilitat artificial, la "resta" de cristians en exercici pot tancar-se sobre ella mateixa, caient altra vegada en una actitud defensiva davant del món i desentenent-se totalment dels cristians "salvatges" i dels que no exerceixen. Els fets històrics més importants de tota la postguerra en ordre al cristianisme (l'autodestrucció de la cultura cristiana i l'aparició de la nova sensibilitat) poder no ser assimilats pels cristians dominats per l'aparell d'Església, gràcies a la

feina dels teòlegs, que consagrarien així el divorci més important entre la cultura i la societat catalana i el cristianisme, encara que aquesta feina alienadora la fessin en llengua catalana i des d'una brillant erudició.

Tot aquest plantejament condueix a la conclusió que sense una plena, radical, prèvia i desinteressada -desinteressada des de la perspectiva de l'aparell de l'Església- teologia de la crisi no es pot abordar amb èxit intel·lectual el tema de la privatització de la fe ni el de les noves relacions fe i cultura, més enllà de la "cultura cristiana".



**Centre d'Estudis  
Francesc Eiximenis**

**JORNADES  
CATALANES  
DEL MIIC**

¿QUINA ALTERNATIVA POSITIVA POT OFERIR, ARA I AQUÍ,  
LA PRIVATITZACIÓ DE LA FE?

JOAQUIM MARISTANY

Estic convençut, parlant en termes generals -potser després ens podrem ocupar de l'"ara" i de l'"aquí"-, que la privatització de la fe ens pot menar a un venturós carreró sense sortida. Què entenem per privatització de la fe? Confessem, si més no, l'ambigüitat de l'enunciat, per tal com podem carregar-lo de molt diverses valoracions. Quan, en el context ideològic més recent del nostre país, hom aplica el terme "privatització de la fe" a l'Església, sol al·ludir a un cert retraïment del creient; retraïment motivat, o bé per pur cansament, l'admirable profusió i inflació del llenguatge religiós en les dretes i en les esquerres cristianes, o bé -interpretació gaudista del fenomen- per raó del temut silenci polític de la fe un cop aconseguits els objectius democràtics. Però, per què parlo de carreró sense sortida? Senzillament, pel fet de suposar, en general i en particular, que ni el liberalisme democràtic té gaire res a veure amb la llibertat dels fills de Déu, ni la sempre precària socialització amb una Església Eucarística. Són magnituds diverses i allò que cal explicar és llur confusió.

Una triple reflexió:

I.

La cultura mateixa, no només l'anàlisi confessional, facilita l'admissió del que hem afirmat anteriorment i que, a primer cop d'ull, potser podria resultar irrespectuós. El P.H. de Lubac va escriure, ja fa anys, un llibre ben interessant, Le Surnaturel (1ª edició), que, com d'altres bons llibres, jeu en el luxós oblit de les coses no utilitzades. Mostrava el P. de Lubac la complicitat que troba en nosaltres la Dada Revelada i la gènesi artificiosa o no tradicional de veure allò que és extrínsec a la nostra vida com a plogut del cel. La primera tradició Patrística sentia com natural el sobrenatural i com contranatural la seva negació. Considero molt important destacar aquesta contranaturalitat amb la qual ens entrebanquem precisament avui com l'accés o la constatació més difícilment refutable del fet cristià. De la contranaturalitat, de la "desemblança" -clamant darrera seu la "Imago Dei", en parlen a l'uníson el teòleg i també alguns analistes de la cultura. Dibuijaré, únicament, la seva àrea precisa en la història de la filosofia moderna, la que ocupa el terme modern de jo transcendental. Aquest jo transcendental acompanya, diu Kant, secularitzant ja negativament el cristianisme històric, totes les representacions de l'enteniment i no és aprehensible ni intuïble en cap d'elles. Divina absència del transcendental modern que repeteix en negatiu, observa Zubiri amb agudesa, el terme d'ídèntica nominació, per bé que amb connotació de transcendent, de l'Escolàstica medieval, tingüés o no en ella un ús exclusivament mansoi o neutre o filosòfic -la dissortada opacitat cristiana de l'Escolàstica-.

Una absència, el jo transcendental, (avui, hom està atent a la seva traducció patològico-imaginària, a la confusió dels objectes i els subjectes; els homes, perdut Déu, s'adoren els uns als altres i cerquen un Tzar a qui adorar, com Petrov, el personatge de Els Posseïts de Dotstoyewski) es filtra en qualsevol presència col·lectiva o personal, el jo empíric, i les esponja, els treu densitat confontant-les unes amb les altres, -estadi de l'espill que tant ens recorda l'psicoanàlisi de Lacan-. Aquest buit o absència Hegel, després Marx i alguns cristians, creuen eliminar-lo omplint-lo, omplint la "Imago Dei", amb l'horitzontal reconeixement dels uns pels altres, en la història sensata. Des d'aquesta pretesa eliminació -secularització ja no negativa sinó positiva- crec que ha anat sorgint i s'ha anat imposant la caracterització de "consciència desgraciada", privatitzada o desertora del conjunt col·lectiu a tot allò que defineix com a "diferent" el creient. El Regne de Déu es va construint treballósament aquí i ara, com a projecte, o els cristians li van afegint engrunes de futur que Bloch subministra-: van amagant la diferència joànica entre Déu i món, l'arc bastit entre el Gènesi i l'Apocalipsi. Però la resistència de la "Imago" en la desemblança -l'horitzontal suplantant el vertical- emergeix aleshores com a secreció paràsita. Els homes s'estimen els uns als altres teòricament, políticament, i s'odiuen, alhora, en secret, perquè han perdut tot motiu seriós per a estimar-se; són reflexos cecs, decapitats de model, i que, contradictòriament, viuen amb defici i desordre llur ésser imatge o referència. Remeto a la minucio-

sa història d'aquesta inversió en els replecs de la novel·la moderna, tal com la conta René Girard a Mensonge Romantique et verité Romanesque en La Violence et le sacré i a les anàlisis més tècniques de la filosofia de M. Levinas a Totalité et infini. Quedi com a qüestió oberta, sobretot per a la personal auscultació.

Potser l'oblit teòric i pràctic del fet que la secularització és un afer bi-frontal, que es pot llegir des de fora o des de dins del credo, pot conduir a una mena d'utopisme polític en sentit passional imaginari. (La secularització interpreta la teologia, l'arracona, però la teologia, no ho oblidés-sim, ha d'interpretar, per la seva banda, la interpretació).

## II.

Opino també que prendre consciència teològica de la privatització de la fe, vista així, en el tractament semàntic i prèviament vital que el terme recella entre nosaltres, pot ser extraordinàriament útil. Ens torna més cautes i més lúcids davant de confiscacions dretanes i esquerranes de l'Església. L'Eucaristia, crec recordar teologia, se celebra en el cel i en la terra perquè hi ha només un sol sacrifici (carta als Hebreus). Reduir-la a realització històrico-política -a més a més de provocar molt peregrines exègesis del Text Bíblic- suposa buidar-la de color, de gust, i també de calor. Exigint la purificació sacramental de les expressions religioses d'un poble en transició com el nostre, hem anat desproveint el sacrament de la seva densitat metahistòrica i còsmica; ens queda, al final, un pobre moralisme historicista i el corresponent descentrament personal que ningú no recull. La història profunda no manifesta mai als creients el seu últim secret perquè Déu és el Senyor de la història i l'embolcalla en el seu misteri litúrgic. Si confessem la Resurrecció -sense ella "vana és la nostra fe"- conèixer el més enllà resolutiu o el sentit de la mort-malaltia personal i col·lectiva no és quelcom immediatament perceptible, feliçment, en la història fenomenològica dels setmanaris gràfics.

Els centres culturals on caben tots, on tots han de cabre ja que el veredicte final no ens incumbeix si no és quan racionalitzem el misteri, són els únics reductes de vertadera fraternitat i filiació. Quan resem el Pare Nostre i demanem el Pa Supersubstantial, ho fem, segur, des de la nostra materialitat biogràfica i col·lectiva, però reposa, ella, en una altra dimensió que certs participacionismes litúrgics massa entenedors, massa humans, semblen oblidar. Invoquem, corpresos, en el silenci i l'adoració. (La Teologia i la Pastoral es corresponen i el que és pretesament òptim des d'una valoració, pot ser-ho menys canviant la premisa).

## III.

Tot diàleg -tercera observació independent- suposa dos interlocutors i dues perspectives o diverses maneres d'acarar els problemes. Quan els cristians

repetim i cultivem amb no sé quin complex de culpabilitat històrica, les mateixes paraules dels intèrprets seculars de la fe, més que dialogar, repetim. Continuem vivint en una mena d'existència mimètica que reflecteix fonamentalment la debilitat ontològica del nostre ésser. Si l'Església és una Humanitat Eucarística on es proclama que la mort no té la darrera paraula definitiva, ho interpretem tot pel mateix fet d'aital proclamació. No cal témer, per tant, cap buit de futur creatiu de l'Església, ja que això suposaria prendre molt unidimensionalment la privatització o eclipsi de l'Església en la història fenomènica. Ara bé, les reinterpretacions que es puguin donar suposen l'obvietat d'una experiència ascètica, d'una integralitat del Dipòsit de la Fe. Això, pel meu parer, és condició prèvia i indispensable de qualsevol diàleg. Si no l'ha precedit el solitari monòleg de la nostra vida, esdevé el diàleg una simple funció d'"alibi" o la simple extroversió d'una ascési sempre més dura.

Així, doncs, per acabar, veuria la positivitat del fenomen "privatització" en el qual ens trobem en un radical replantejament de l'estat de la qüestió o reflexió sobre presupòsits teòrics i pràctics.