

# «FE I CULTURA AL NOSTRE TEMPS» DE JOSEP M. ROVIRA I BELLOSO

Angel CASTIÑEIRA

## 1. QÜESTIONS PRÈVIES

### a. Dificultats de presentació

Una de les dificultats que presenta el llibre que comentem és el de les diverses claus de lectura possibles, la del filòsof, la del creient i/o teòleg, la del sociòleg de la cultura. Aquesta mateixa dificultat la planteja l'autor en el preliminar: «¿És teologia aquest document que sembla tenir qualcom d'informació i quelcom de reflexió a estones filosòfica?» (Preliminar, p. 5). Ens estalviarem aquest problema recordant que el mateix Rovira reconeix al final que és un estudi primordialment teològic (p. 179), un treball d'eclesiologia pastoral amb finalitat pràctica.

### b. Metodologia

Utilitza una metodologia rigorosa: intenta assumir els fets històrics situant-los en unes coordenades teològiques que els presten intel·ligibilitat i sentit. D'aquesta manera es pretén aconseguir una síntesi entre els principis eclesiològics i

els fets socials. Els primers marquen *a priori* els límits del marc de comprensió, els segons senyalen *a posteriori* el material que ha de ser comprès en ell mateix i en relació amb les dades extretes de la revelació cristiana. Es tracta, doncs, de —des de la fe— mirar la realitat dels fenòmens fins arribar a situar-los en el seu marc i nivell teològics. Hom s'estalvia així el perill de romandre en la pura empiria o d'encastellar-se en els principis eclesiològics. Sembla, doncs, com si Rovira Bellosó practiqués —si se'm permet l'expressió— una mena de *kantisme teològic* on el coneixement vol ser sintètic sense menystenir els fets.

### c. Finalitat

L'objectiu de la utilització d'aquest mètode és clar: arribar a entendre teològicament els fets culturals del nostre temps. Aquests fets socio-culturals estudiats són: la literatura catalana i europea, la filosofia, les manifestacions artístiques, la premsa, el tipus de convivència real, la promoció mateixa de la cul-

tura oficial. L'objectiu general esmentat es pot ara desglossar en objectius més concrets:

— Plantejar i resoldre un problema d'eclesiologia pràctica, de pastoral: ¿quin ha de ser el *mode d'estar* de l'Església en el seu món circumdant: político-cultural? p. 177.

— Mostrar les claus culturals d'un lloc i d'una època que expliquen els obstacles que troba la fe en el conjunt dels individus (especialment els joves) i de les comunitats (especialment les urbanes) p. 178.

Aquesta finalitat la torna a manifestar en l'article *El joc dialèctic entre fe i cultura*, (*Cultura*, núm. 15, juny 1988). «Els dos objectius que vaig proposar-me en escriure *Fe i cultura al nostre temps* van ser: 1er. comprendre la societat que és fruit de la modernitat (una societat tecnològica, neoindividualista i permissiva) i 2on. comprendre quin és i quin ha de ser l'estatut de la fe en la nostra societat.

#### d) El títol

##### d.1. Fe i cultura

Possibles malinterpretacions: el problema de la «i».

En l'article esmentat Rovira informa que el títol primitiu posat al llibre era *Situació de la fe en el panorama de la cultura actual*. Crec que de la comparació rigorosa dels dos títols hom podria arribar a plantejaments diferents.

En el primer cas, «Fe i cultura» planteja dues qüestions:

1. Si la còpula *i* implica només un problema de relació, de manera que el nucli de la fe roman invariable, exterior i al marge de la qüestió, siguin quins siguin els canvis en l'altre pol de la relació. Així fora possible tractar qualsevol relació semblant a «fe i...» el que hom vulgui, pressuposant en tots els casos que la relació afecta només perifèricament la fe i la identitat cristiana. (És aquesta, en bona part, la crítica plantejada per Josep M. Lozano a J.M. Rovira, cfr. *De la condició urbana com a condició postmoderna*, *Serra D'Or*, maig 1988, núm. 343, p. 51 i ss.; i crec que indirectament també per Josep M. Terri-

cabras, cfr. *De la cultura crítica a la cultura de la crisi*, *Quaderns de pastoral*, núm. 108, 1988, p. 9.)

2. Si, pel contrari, la relació entre fe i cultura implica (també) una transformació interna del nucli de la fe cristiana semblant a la que alguns defensen quan parlen de l'hellenització del cristianisme (Jaeger i l'escola de Harnack), o de la racionalització o il·lustració del cristianisme (Lucien Goldmann i Bernard Groethuysen).

El títol primitiu del llibre, en canvi, s'estalvia aquests problemes. Perquè, com diu Rovira en l'article abans esmentat, la *Situació de la fe en el panorama de la cultura actual* permet concentrar l'atenció en un objectiu: comprendre quin és i quin ha de ser l'estatut de la fe en la nostra societat; esbrinar quines poden ser les situacions correctes de la comunitat de la fe en la nostra societat democràtica, i doncs, evangelitzar i il·luminar *des de dintre* la cultura ambient.

Tanmateix, Rovira reconeix també que l'altre tema major del seu assaig és el de «les relacions entre la fe i la cultura» i afegeix que, d'entrada, són «relacions dialèctiques, ja que les dues magnituds vives i en procés creixent s'estan dient en interminable diàleg el «sí» de l'acceptació mútua i el «no» d'una crítica sincera. La fe pretendria il·luminar gratuïtament (no pas influir) des de dintre la cultura actual. Caldrà preguntar avui, doncs, a l'autor si creu també que la cultura (ara postmoderna) pot il·luminar interiorment la fe.

##### d.2. Al nostre temps

Quin és aquest temps?

El temps de després del desembre del 65 i el temps de després del desencís del maig del 68. Un temps amb dos recorreguts ben diferents:

— l'un, el de l'experiència del Concili, que (recordem la *Gaudium et Spes*) vol sortir per primera vegada a l'encontre de l'home modern tot i acceptant-lo com a interlocutor (malgrat que, segons Pere Lluís Font, el CVII no comportà un autèntic reciclatge filosòfic i teològic que permetés assumir des de posicions cristianes, el món modern. Era, doncs,

«un concili pastoral-paternal, que vol dialogar amb el món perquè no està realment en el món», vegeu P.L. Font, *Pasat i present de les relacions entre la fe cristiana i la cultura catalana, Qüestions de vida cristiana*, p. 43, n. 17).

— I l'altre, el temps de la crisi de la cultura (temps també de la cultura de la crisi, com diu Terricabras), el temps de l'exhauriment de les energies utòpiques de la modernitat, que deixa al cristià conciliar sense dialogant. El temps d'un cristianisme que, quan ha assolit la modernitat, s'ha trobat amb la postmodernitat. I el temps d'una cultura esdevinguda postateia (en tant que és indiferent a la qüestió religiosa) i postcristiana (en tant que nega tota validesa o significació cultural actual al cristianisme). Una cultura per primera vegada emancipada del cristianisme que dubta que aquest pugui aportar quelcom de significatiu. Una cultura que s'allunya com més va més, de les mateixes previsions i directrius del CV II. Potser és el temps paradoxal que descriu també González Faus: «l'Església que abans (en la Modernitat) deia no poder dialogar amb el món naixent perquè la "pretensió absoluta" de la Modernitat amenaçava l'Església... ara, en la PM, creu que tampoc pot dialogar, perquè la negativa de l'interlocutor postmodern a tota pretensió d'absolutesa li sembla que ataca l'essència mateixa de l'Església» (vegeu *La interpel·lació de les esglésies latinoamericanes a la Europa postmoderna y a las iglesias europeas*, Fundación Santa María, Madrid, 1988 p. 83). Un temps, doncs, que reclama al cristianisme no oblidar que va ser la mateixa divinitat la que es va despullar de les majúscules per a assumir i compartir les minúscules dels homes.

#### e) Valoració

En aquest sentit, *Fe i cultura al nostre temps* és un llibre valent i provocador, perquè pretèn fer teologia des d'una situació anomenada de *gran buidor*. És provocador, perquè proposa un principi d'esperança en el bell mig d'una cultura que tem el compromís (perquè tot compromís és conseqüència d'una fe)

però que també tem el nihilisme: «La postmodernitat tem la fe perquè li sembla que compromet i limita l'home, tot adherint-lo a l'Altre. Però tem també el nihilisme. La primera i principal funció d'un pensament creient fora ajudar a mantenir el «principi esperança»: l'horitzó que no nega sinó que admet la possibilitat d'una «finalitat salvada» per a l'home. Aquest principi esperança és tan necessari i popular avui, com ho pugui ser d'impopular l'esmentada fe compromesa. L'esperança, però, no és més que la llarga mirada de la fe vers el futur» p. 50, (ara també inclòs en *Els corrents filosòfics actuals a Catalunya i el pensament religiós*, en premsa).

I és valent perquè —com diu Terricabras— s'adona que la crisi de la cultura implica no només saber que *els conceptes no salven*, no només saber que *la raó* —ni que sigui dèbil— *no salva*, sinó que tampoc no ens salva *el concepte de Déu*. Que la salvació, en tot cas, cal anar a cercar-la a les *realitats vives*. Almenys en aquest sentit, em sembla que el llibre de Rovira Belloso té quelcom d'autènticament postmodern, perquè sense renunciar-ne va més enllà dels conceptes. En la PM —diu González Faus— la paraula cristiana ja no és creïble pels seus arguments ni pels seus continguts (per molt que sigui necessari reelaborar ambdós constantment), sinó *pel tipus de vida que genera*. Un tipus de vida més senzill que prometeic, doncs, brolla del reconeixement del perdó i no del creure's sant.

## 2. LES GRANS PARTS DEL LLIBRE

El llibre consta de 7 grans parts i un annex final:

1. Terminologia
2. Transició: àrees culturals i problemes a tractar
3. Fets culturals significatius
  - A. Fets sectorials
  - B. Fets globals: la postmodernitat
4. L'autocomprensió de l'Església en el panorama actual
5. L'Església davant el pluralisme

cultural. El problema de l'ètica

6. L'aculturació

7. Conclusions i hipòtesi

8. Annex: Metodologia emprada

I ve precedit de quatre estudis parcials previs, publicats amb anterioritat, que li van servir d'ajut: d'aquests quatre escrits voldria destacar-ne un, *El Catolicisme dins els corrents filosòfics a la Catalunya actual*, publicat a *Revista de Catalunya*, núm. 16, febrer, 1988, p. 22-35 i posteriorment incrementat quantitativament i sectorialment, i també reelaborat i reactualitzat amb el títol *Els corrents filosòfics actuals a Catalunya i el pensament religiós* que està a punt de ser publicat per la Fundació ACTA.

### 3. COMENTARI

Voldria ara destacar només alguns dels punts del llibre que em semblen que podrien servir després per al debat. No pretenc, doncs, fer un estudi pormenoritzat de tots i cadascun dels arguments presentats per Rovira.

En el capítol primer fa diverses precisions sobre els termes *cultura* i *fe*. Un dels punts destacables fa referència a la caracterització que Rovira fa de la fe. Rovira subratlla la distinció entre el discurs filosòfic de la fe i el so autèntic de la mateixa fe. Habitualment, tots els debats raó i fe, teologia i filosofia, etc. es plantegen com a discursos «filosòfics» o apologetics. Ambdós discursos, el de la filosofia i el de la teologia, difícilment escapen a les xarxes dels conceptes, fins i tot a la xarxa del concepte de Déu. La fe de què vol parlar Rovira, «allò que el món necessita sentir», se'n presenta, en canvi, com a *excés* de Déu sobre el nostre manteniment. (En això, crec, encara avui la fe continua essent pedra d'escàndol i bogeria pels savis). Perquè aquest discurs de la fe brolla de la presència amagada i alhora viva de Déu en el cor.

En el capítol segon descriu els elements que componen el panorama de la cultura actual. En aquest cas, Rovira aprofita els estudis sociològics de recerca realitzats en cadascuna de les àrees culturals i, en una d'elles —l'estudi de la

premsa i del tractament de les notícies d'àmbit eclesial— fa ell mateix la investigació.

En aquest capítol ens presenta a la fi la perspectiva des de la qual investiga aquests components culturals (perspectiva que nosaltres ja havíem comentat al parlar de la metodologia). Ell l'anomena la *divisa agustiniana*: «aprofundir per a entendre». Aprofundir els fets, per tal d'extreure'n la significació teològica.

En el darrer punt d'aquest capítol planteja la pregunta bàsica que emmarca tot el llibre:

«¿Es potser l'individualisme hedonista i tecnològic de la societat allò que fa impopular la fe o és la presentació de la fe la que ha de canviar?» p. 22.

La pregunta, en forma de disjunció no exclusiva, planteja diverses qüestions.

1. —Que connecta ja amb el capítol III— on es tractaria de veure si hi ha hagut un canvi *substancial* en la condició de la cultura. Canvi que —en no ser previst pel mateix CVII— hauria agafat descol·locada a la fe i la faria, en la nova situació, encara més impermeable als homes. En aquest cas, es tractaria en primer lloc, per part de la fe, d'entendre en profunditat les característiques del canvi cultural. Aquest pretès canvi sembla ser acceptat per Rovira, doncs en la pàg. 35 afirma que *estem davant la cultura de la Gran Buidor, molt pròxima al nihilisme més teòric dels pensadors de la postmodernitat*. La cultura actual, doncs, afavoriria la creació d'un buit de valors orientats en sentit transcendent: el desenvolupament d'un esperit d'immanència, l'al·lèrgia a tot tipus de fe compromesa, el conreu de formes de vida centrades en la positivitat immediata, la secularitat que tendeix el secularisme, el neoindividualisme, la increença en la utopia i doncs el descompromís.

Un cop entès el canvi cultural, es tractaria per part de Rovira d'intentar que la comunitat cristiana arribi a segregar elements culturals per esdevenir «matriu d'humanitat». Això implicaria alhora el replantejament a fons del programa d'acció eclesial i potser l'adonar-se de la necessitat d'un canvi urgent de mentalitat en els responsables i agents pastorals.

En aquest cas, com molt bé recorda Miquel Barbarà, *una pastoral de conjunt és alguna cosa molt diferent d'un «conjunt de pastorals»* (*Quaderns de pastoral*, cit. pàg. 37).

2. On, a la inversa, la sospita recauria sobre la fe. És a dir, la qüestió plantejada implicaria que la fe no ha sabut o no ha volgut adaptar-se als nostres temps, sinó que més aviat ha girat l'esquena a la cultura moderna-postmoderna. En efecte, més endavant (p. 64 i ss.) dirà Rovira que *el pensament cristià està tan lluny i tan a prop de la modernitat com de la postmodernitat*.

— Està a prop de la modernitat perquè el cristianisme mai no ha menyspreat la raó, però està lluny d'ella perquè el pensament cristià sempre ha tingut dificultats òbvies amb la dimensió emancipatòria de la modernitat. El mateix Rovira ens recorda la condemna del Syllabus de la proposició següent: *la raó humana, sense cap referència a Déu, és l'únic veritable àrbitre entre el ver i el fals, entre el bé i el mal, és llei per ella mateixa i és suficient amb les seves forces naturals per a procurar el bé dels homes i dels pobles*. La resposta de Rovira serà clara. Si el Syllabus representà el NO rotund de l'Església al món modern, la *Gaudium et Spes* és l'instrument històric per a procurar la pau teòrica i pràctica de l'Església amb la cultura liberal i social del món modern i que hom pot veure materialitzat, per exemple, en els catòlics de la mediació. Es tractaria, doncs, de reconstruir la cultura cristiana tot passant principalment per l'aliment de la fe de les persones i per l'edificació de la comunitat cristiana.

— D'altra banda, el pensament cristià vol estar a prop de la postmodernitat perquè el cristianisme és religió de salvació, i salvació del «nihilum». Però està lluny d'ella perquè la postmodernitat representa l'apologia del nihilisme, l'accentuació del caràcter superflu dels valors darrers. «Avui —diu Rovira en un altre text— té el primat la raó travessada pel «sentiment de Sísif»: ella enclou el *sentit de desfeta i la impossibilitat de salvació*. I quan és privada del tot del principi esperança, se sent empenya a ca-

minar pel desert del no-res. La substitució del principi esperança pel «sentiment de Sísif» fa sentir a la raó un esclai com el que puc experimentar quan el meu ordinador m'amenaça amb l'Oblit absolut de les dades» (*Els corrents filosòfics... mecanoscrit*, p. 20).

En ambdós casos, la condició de la cultura actual planteja un rept a l'pensament cristià. *¿Seran la teologia i l'Església capaces d'aportar un projecte eclesial que permeti viure la fe des de la condició postmoderna? ¿Serem capaços de mostrar que el domini de Déu i la mateixa Tradició, són condicions de possibilitat i punts de partida reals, no pas limitació, condicionament i prohibició de l'aventura humana?* El mateix Rovira confessa sofrir en pròpia carn el fet de no posseir d'antuvi la síntesi d'aquests contraris.

3. La síntesi dels dos plantejaments anteriors ens permet, potser, comprendre millor l'autèntic sentit de la qüestió abans plantejada. Rovira convida des de dins de la institució eclesial el pensament cristià a assumir plenament la dimensió d'emancipació implícita a la cultura. Per un altre cantó, s'adreça a la resta d'àmbits de la cultura tot proposant des del cristianisme la inauguració del principi esperança. La inauguració d'aquest principi al bell mig de la cultura passaria per substituir una secularitat entesa com a anticlericalisme a una secularitat respectuosa i procliu vers la religió. Si l'Església, doncs, és capaç de no posar pals a les rodes de l'aventura humana, i si la cultura es fa porosa a la recerca del sentit amagat i transcendent de la vida religiosa i cristiana, llavors la substitució de la Buidor per l'Esperança podria significar en aquest fi de segle la millor resposta a la importància del pensament dèbil actual.

Rovira, però, no planteja directament en la seva pregunta-base si la mateixa condició postmoderna de la cultura ha transformat a l'ensem els comportaments dels mateixos creients. La pregunta, tanmateix, és parcialment respona en el cap. *V. No és solament la cultura la que ha canviat. També els catòlics han canviat*, diu. La constatació d'a-

quest fet em sembla importantíssima. Perquè vol dir que encara que la postmodernitat no hagi estat assumida pel magisteri de l'Església sí que ho ha fet o ho està fent en els creients. La pregunta de Rovira ho confirma:

«davant la relativització que els catòlics fan de les normes ètiques ¿hem de concloure que «han desaparegut els "centres" reconeguts com a autoritats normatives i que tot són "perifereries"»...? p. 119.

Suposem per un moment que aquesta relativització no hagi afectat només, com pensa Rovira, a les normes ètiques cristianes sinó alhora a altres articles de fe (com, per exemple, el sagrament de la penitència o la infal·libilitat del papa, el sacerdocí, etc.). Aquesta qüestió reclamaria urgentment un altre plantejament que, al meu entendre, no és tractat en el llibre de Rovira. L'experiència de la postmodernitat, viscuda també pels cristians, ¿com afecta al seu nucli de la fe? L'experiència de Déu en la postmodernitat ¿és idèntica pels cristians a experiències religioses viscudes en condicions culturals anteriors? Davant del relativisme de les normes ètiques cristianes Rovira intenta resoldre el problema del fonament de l'ètica. ¿No caldrà replantejar també el problema del fonament de la fe? Llegint el llibre de Rovira, m'ha semblat entendre, sobretot en l'apartat metodològic, que mentre els fets socio-culturals a posteriori eren canviants, els principis eclesiològics a priori semblaven inamovibles. Jo demanaria, almenys, una petita aclaració sobre aquest punt.

José M. Mardones dedica un capítol del seu llibre *Posmodernidad y cristianismo*, al tema de la *religiositat postmoderna*, tot apuntant els indicis d'una religiositat que assumeix els suggeriments més importants del tarannà postmodern: hauríem passat, també en l'Església, d'aquell compromís polític de les dècades anteriors al desig de romandre i accentuar ara el vessant religiós o espiritual. En el desenvolupament dels nous moviments religiosos sembla com si a la religió se li demanés omplir el buit deixat pel fracàs de la utopia moderna.

Es qüestiona també des d'ella l'assumpció de valors típics de la modernitat com el pragmatisme, la disciplina, la racionalització o els models de vida derivats: el desenvolupament tecnològic, l'expansió del consum... ¿Aquest antimodernisme cristià implica, per tant, un simple retorn a la pre-modernitat? Obviament hi ha autors que han trobat motius per a creure-ho. El correlat eclesiàstic de la PM seria vist, en aquest cas, com un cas clar d'involució eclesial. Així, mentre que el CV II havia estat la intuïció d'una Església que volia ser més senyal que poder, més sagrament que *sacra potestas*, avui la involució eclesial implicaria el descens d'aquella intuïció, el reconeixement que els homes no fan cas dels senyals. D'aquesta manera la temptació postmoderna de l'Església seria la *post-vaticanitat*. El balanç seria, doncs, negatiu: «la premodernitat eclesiàstica no tindria cap oportunitat en la postmodernitat cultural», ans al contrari, aquesta via morta conduiria l'Església a ser no significativa i, en aquest sentit, insignificant, a ser només una espècie «d'aspirina per a postmoderns deprimits». Quelcom que es consumeix però que no configura la vida.

Altres sociòlegs, en canvi, no creuen que la religiositat postmoderna impliqui només aquesta involució sinó la incorporació d'una nova sensibilitat homeomòrfica amb la de la postmodernitat cultural. Així el tarannà postmodern constituiria un espai proper a les representacions religioses que obriria noves possibilitats a la resimbolització, que esdevindria un centre estimulador de sentit i font de significats i expectatives amb l'èmfasi posat en la subjectivitat. Els nous trets d'aquestes comunitats emocionals —la resistència dels individus a la uniformització, el localisme i l'arrelament en petits grups, l'al·lèrgia als dogmes i les doctrines sistematitzades, intel·lectualitzades, el fort lligam emocional amb un personatge carismàtic, el predomini de l'experiència espiritual dels participants, la preferència per l'autenticitat entesa subjectivament, etc.— reclamen avui ser estudiats i debatuts des de la sociologia de la religió, però també des de la teologia. Crec que, en

part, tot el debat sobre els cristians de la mediació i els cristians de la presència que apareix en el llibre de Rovira i Bel·loso vol ser una resposta —i una presa clara de posició— sobre les possibles derivacions del tema. Per tal que la fe s'actuali —dirà Rovira— cal que la fe prengui com a mediació coses d'aquest món. Així el principi teològic de la mediació és l'encarnació del Verb en un món secular, en una humanitat concreta a partir de projectes seculars concrets de cada situació històrica concreta. La presència, en canvi, sorgeix de la impaciència del cristianisme respecte de la secularitat, de la por a dissoldre's enmig de la societat.

Un altre dels temes importants del llibre fa referència a la filosofia catalana i el pensament cristià. Rovira planteja concretament la qüestió de l'immanenisme de molts filòsofs (de vegades l'anomena prometeisme).

Ell mateix ha plantejat aquesta qüestió en diverses publicacions insistentment. En *La Humanitat de Déu*, en els seus articles *L'experiència de Déu en el món de la secularitat. Teologia i espiritualitat i Els corrents filosòfics actuals a Catalunya i el pensament religiós* (inclou l'article *El catolicisme dins els corrents filosòfics a la Catalunya actual*), i per últim també en *Fe i cultura al nostre temps*, pàg. 45 i ss.

A més d'aquest problema, Rovira assenyala altres «contrastos i refusos» entre filòsofs i teòlegs catalans (també òbviamment senyala les coincidències): el disseny en el pla de l'ètica (cap. V), la por des de l'Església a que hom enlairi el discurs ètic de la provisionalitat —la facticitat— a darrer discurs de la raó pràctica; la indiferència des de la filosofia vers una fe «compromesa»; la crítica, el pànic o l'al·lèrgia filosòfica a l'ortodòxia. I encara, en la filosofia en particular però també en la cultura en general, l'escampament d'un cert anticlericalisme. Ell mateix P.L. Font té escrit que

«en el terreny específicament filosòfic com en altres àmbits culturals, crida l'atenció l'aparició d'un cert tipus de crítica oberta del cristianisme —i no solament de l'Església— relativament

nou i sovint desconsiderat i fins acompanyat de brots de sectarisme. Sembla evident que hi ha una desinhibició de l'ateisme i del ressentiment envers el cristianisme per part de vells i de nous ateu catalans. Ens trobem en un marc cultural certament incòmode...» (*op. cit.*, pàg. 45).

Rovira ha intentat justificar aquestes actituds com a reaccions a aquella formació basada en la neoescolàstica d'estricta observança. En concret, cita a E. Trias que recorda el temps del seu adoctrinament, titllant-lo de *tardà, excèntric, corcat i carcamal rebrot de l'esperit contrareformista*. I Font, per la seva part, ha atribuït al gran buit de pensament cultural cristià català una part de la seva marginació i regressió.

Sorpren, per últim, l'absència en el llibre d'un apartat dedicat a la qüestió de les relacions entre la fe i la ciència. Darrerament, sobretot en les planes del diari *LA VANGUARDIA*, diversos pensadors cristians (Antonio Bentué, Josep M. Via, Eusebi Colomer, D. Jou, A. Dou...) s'han plantejat la qüestió de Déu a la ciència, la qüestió de la racionalitat (jo m'estimo més dir la *raonabilitat*) de la pregunta per Déu. Davant les obres de científics com S. Hawking o el cosmòleg Ilya Prigogine sembla necessari reiniciar un diàleg que permeti superar la hipòtesi atea de la comprensió de l'univers i proposar alternativament una activitat científica que no menystingui la qüestió del sentit, que plantegi la pregunta per la intel·ligència fundant del procés intel·ligible del món. Un diàleg on la qüestió de Déu no vingui suscitada com a suplència pseudocientífica de causes naturals desconegudes o culpablement ignorades sinó, sobretot, perquè la qüestió de Déu es fa inseparable de la qüestió sobre el sentit de l'existència mundana. Un diàleg on els científics no passin del seu tradicional silenci sobre Déu al rebuig o a la negació, sinó a l'obertura. Albert Dou ha mostrat recentment que les relacions entre Ciència i Teologia no haurien de passar ja avui per la lluita o l'extrapolació de competències pròpies, com tampoc passa ja entre científics i filòsofs. La temptació de

l'extrapolació del determinisme científic, però, no només va ser present a Laplace, sinó que potser és en part present a Hawking quan aquest afirma que el descobriment de la racionalitat global de l'univers ens duria a descobrir el pensament de Déu.

Per altra banda, han sigut molts els científics que han reclamat també a la religió una orientació moral davant la rapidesa dels canvis socials i tecnològics. En la declaració de 12 premis Nobel realitzada l'any 1981 davant Joan Pau II es deia:

«La il·lustració intel·lectual que ha portat la ciència ha canviat la visió que la humanitat tenia de si mateixa i del seu lloc a l'univers. Es crea així una tendència que du a que els éssers humans se sentin espiritualment despullats i en un buit moral.

Creiem que els científics han de tenir sensibilitat ètica i estem desitjosos de trencar la tradicional separació —o àdhuc oposició— entre ciència i religió.

L'Església catòlica està en una posició única per a servir de guia moral a escala mundial».

---

Com recorda Antoni Bentué, una cultura que es redueix als fets mundans corre el risc d'esdevenir una «petita cultura que pensa i fa moltes coses però que és incapaç de pensar-se a si mateixa, és a dir, que és incapaç de plantejar-se seriosament el sentit o l'absurd dels fets mundans. Cap gran cultura ha negat mai l'obertura a la qüestió del sagrat ni del diví. És, doncs, aquest un tema de pes a considerar.