

Lluís Duch

RELIGIÓ I COMUNICACIÓ

FRAGMENTA EDITORIAL

*Les philosophes, ils étonnent le commun des hommes.
Les chrétiens, ils étonnent les philosophes.*

BLAISE PASCAL

Publicat per FRAGMENTA EDITORIAL, SLL
Plaça del Nord, 4, pral. 1.^a
08024 Barcelona
www.fragmenta.cat
fragmenta@fragmenta.cat

Col·lecció ASSAIG, 17
Consell assessor PERE LLUÍS FONT
FRANCESC-XAVIER MARÍN
JOSEP OTÓN
FRANCESC TORRALBA
AMADOR VEGA

Primera edició JUNY DEL 2010

Producció editorial IGNASI MORETA
Producció gràfica INÈS CASTEL-BRANCO

Impressió i relligat ROMANYÀ VALLS, SA

© 2010 LLUÍS DUCH ÁLVAREZ
pel text

© 2010 FRAGMENTA EDITORIAL
per aquesta edició

Dipòsit legal B. 26.286-2010
ISBN 978-84-92416-32-5

RESERVATS TOTS ELS DRETS

*Als meus amics
Anna Pagès i Joan-Carles Melich*

ÍNDIX

<i>Introducció general</i>	11
I COMUNICACIÓ I CONSTITUCIÓ DE L'ÉSSER HUMÀ	41
1 Introducció	41
2 Una qüestió prèvia: la relació naturalesa–cultura	45
3 El concepte de <i>tradició</i>	52
<i>a Aproximació etimològica</i>	55
<i>b El perquè de la tradició</i>	58
<i>c Tradició i conflicte d'interpretacions</i>	61
<i>d Tradició i soteriologia</i>	64
<i>e Tradició i memòria</i>	67
4 Informació i comunicació	72
<i>a Informació i comunicació en la societat actual</i>	76
<i>b Què és la comunicació</i>	83
5 La paraula humana	84
<i>a L'expressió de la realitat a través dels llenguatges</i>	84
<i>b L'home com a ésser polifacètic i polifònic</i>	88
<i>c La ineludible intervenció dels sentits corporals humans</i>	91
<i>d Valor terapèutic de la paraula humana</i>	96
<i>e La masculinització occidental de la paraula humana</i>	102
<i>f La comunitat</i>	104
· Comunitat i comunitarisme	104
· Comunitat, comunicació i immediatesa	109
· Comunitat, comunió i cordialitat	114

6	Les estructures d'acollida	117
	<i>a</i> Introducció	117
	<i>b</i> La insuficiència de l'instint	118
	<i>c</i> Què són les estructures d'acollida	120
	<i>d</i> Les quatre estructures d'acollida	126
	· La codescendència	127
	· La coresidència	144
	· La cotranscendència	154
	· La comediació	158
II	SÍMBOL: COMUNICACIÓ AMB L'ABSENT	165
1	Introducció	165
2	Símbol i vida quotidiana	172
3	L'home com a traductor i com a ésser de mediacions	181
4	Què és el símbol	188
	<i>a</i> El símbol i l'absent	196
	<i>b</i> Absència i velocitat	200
	<i>c</i> Símbol i construcció de l'humà: la imprescindible presència de l'absent	204
	<i>d</i> Símbol: idolatria—iconoclàstia	210
5	El símbol i les «fronteres»	215
	<i>a</i> Estratègies frontereres del símbol	220
	<i>b</i> Experiència dels límits i transgressió dels límits	222
6	El símbol i el «treball de la memòria»	225
7	Conclusió	232
III	NARRACIÓ I COMUNICACIÓ	237
1	Introducció	237
2	Formes d'anàlisi de la narració	238
3	La importància de la narració per a la constitució de l'ésser humà	241
	<i>a</i> Narració i escenificació de l'existència humana	246
	<i>b</i> El retorn de la màgia narrativa	250

	<i>c</i> La narració i la crisi social i religiosa del moment present	252
	<i>d</i> Narració i relectura	256
	<i>e</i> Conseqüències del deteriorament de la narració	262
	<i>f</i> Narració i mite	267
	<i>g</i> Narració i metàfora	272
4	La narració en els universos religiosos	276
	<i>a</i> La narració hagiogràfica	279
	<i>b</i> Déu com a narrador: l'estètica comunicativa	283
5	Conclusió	288
IV	LA RELIGIÓ COM A PROCÉS COMUNICATIU	291
1	Introducció	291
2	Religió i responsabilitat humana	292
3	Modernitat i equivalents funcionals de la religió	295
	<i>a</i> La modernitat com a «categoria de canvi»	299
	<i>b</i> El canvi i la recepció (interpretació) de la religió cristiana	303
	<i>c</i> El final de la configuració durkheimiana de la realitat	308
4	La intervenció de la memòria en els processos comunicatius de la religió	318
	<i>a</i> Religió i memòria	318
	<i>b</i> Obstacles per a la memòria col·lectiva: la fractura de la classe de religió	323
	<i>c</i> «Sortida de la religió» i «sortida del religiós»	325
5	Les arrels cristianes de Catalunya	328
V	CULTE I COMUNICACIÓ: TRANSMISSIONS	343
1	Introducció	343
2	L'opacitat del món	347
3	Impossibilitat de superació de la disposició cultural de la humanitat	349
4	Culte i poder	353
5	Culte i comunicació	361

<i>a</i>	<i>Introducció</i>	361
<i>b</i>	<i>Culte i canvi cultural</i>	364
<i>c</i>	<i>Comunicació cultual</i>	366
<i>d</i>	<i>Comunicació cultual i ruptura de nivell</i>	369
6	Què és el culte	373
<i>a</i>	<i>Introducció</i>	373
<i>b</i>	<i>Finalitat del culte</i>	375
<i>c</i>	<i>Qüestió etimològica</i>	376
<i>d</i>	<i>El llenguatge com a ritual i el ritual com a llenguatge</i>	380
<i>e</i>	<i>Característiques del ritu</i>	382
	· <i>Ritus de pas</i>	384
	· <i>Ritus i repetició: ritus periòdics</i>	386
<i>f</i>	<i>El culte i el cos humà</i>	393
<i>g</i>	<i>La teatralització cultual</i>	405
7	La pregària	412
	CONCLUSIÓ	427
	<i>Referències bibliogràfiques</i>	441
	<i>Glossari</i>	449

INTRODUCCIÓ GENERAL

NO ÉS POSSIBLE determinar d'una manera clara i precisa el que ha estat la modernitat per a la religió i per al conjunt de la societat. La modernitat és un conjunt d'actituds, de formes de pensament i d'acció, de sentiments diversos i de reaccions, que molt sovint ofereixen unes característiques difícilment conciliables entre si. L'intent d'explicar-la, per exemple, com un procés continuat de racionalització de les relacions de l'home amb ell mateix, amb els altres, amb el món i amb Déu no arriba a donar raó d'alguns fenòmens molt importants com són, per exemple, l'aparició dels moviments romàntics, la presència, sovint inquietant, de formes de govern de caràcter deshumanitzador (nazisme, feixisme, stalinisme, etc.), el retorn de formes d'«espiritualitat» de caràcter irracionalista, la «divinització» de la ciència, la pràctica creixent de medicines alternatives, la proliferació de comportaments sectaris, la creixent desconfiança en amplis sectors de la nostra societat en les possibilitats de la raó i, *per damunt de tot*, els anhels espirituals que experimenten molts homes i moltes dones en situacions i llocs que per endavant semblaven infinitament allunyats de qualsevol mena de preocupació religiosa.

Segurament té raó Peter L. Berger quan puntualitza que, en l'actualitat, l'aspecte més controvertit de la crisi religiosa no és la *secularització*, sinó el *pluralisme*. En una societat pluralista, l'autoritat de les tradicions religioses tradicionals —i, en el fons, de totes les altres— queda relativitzada i, en alguns casos, fins i tot totalment desacreditada.¹ Traduït en termes religiosos, en realitat el pluralisme de les nostres societats equival a una creixent «universalització de l'heretgia»:

En les situacions premodernes, hi dominava un món de certes religioses, ocasionalment fracturat per algunes desviacions herètiques. Al contrari, la situació moderna consisteix en un món d'incerteses religioses, ocasionalment controlat per unes afirmacions religioses més o menys precàries. Per a l'home premodern, l'heretgia era una possibilitat normalment molt remota; per a l'home modern, en canvi, l'heretgia pràcticament esdevé una necessitat. La modernitat crea una situació tota nova en la qual el fet d'escollir, [és a dir, l'heretgia], es converteix en un imperatiu.²

A començaments del segle xx Émile Durkheim, tot fent-se ressò de l'atmosfera intel·lectual que llavors es respirava en la universitat francesa (i europea en general), afirmava que

1. Cf. Peter Ludwig BERGER, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Leumann (Torí), 1987, p. 38 i 53-57.

2. *Ibid.*, p. 61; cf. *ibid.*, p. 60-64. En una carta del 18 de desembre de 1957 a Alois Dempf, el teòleg catòlic Erik Peterson escrivia: «¡Com n'és, de difícil —i això justament ho posa en relleu Tertullià—, moure's en el marc de l'Església sense convertir-se en heretge!» (ERIK PETERSON, *Offenbarung des Johannes politisch-theologische Texte*, Echter, Würzburg, 2004, p. 266)

si hi ha una veritat que la història ha posat fora de qualsevol dubte és que la religió abasta, dia a dia, una porció més petita de la vida social. Als orígens, ho comprenia tot; tot el que era social era religiós; els dos mots eren sinònims. Després, a poc a poc, les funcions polítiques, econòmiques, científiques, es deslliuraren de la funció religiosa, es van constituir a part i agafaren un caràcter temporal cada vegada més acusat. Déu [...] abandonà el món als homes i a llurs baralles...³

Aquest text és una bona mostra de l'«esperit d'un temps» que creia haver desarticulat definitivament les possibilitats religioses de l'ésser humà i, sobretot en el cas de Durkheim, a França, les de la «religió catòlica oficial» d'aleshores. Sobretot en relació amb la pràctica científica, aquest «esperit» tingué una enorme importància, ja que una gran majoria de científics socials creia que una de les seves missions consistia a posar en relleu que la religió, com a conseqüència de la progressiva racionalització de totes les relacions humanes (Weber), havia estat bandejada de la història i ja no exercia més la funció de legitimar el poder polític i els comportaments socials. Gairebé era un lloc comú la creença que el progrés de la cultura i de la consciència humanes era la causa de l'empetitiment del camp religiós.

En aquestes últimes dècades, abandonat l'optimisme antropològic d'anys enrere, el drama del moment present, segons Marshall Berman, és que hom ha perdut o, almenys, malmès molt seriosament, el lligam entre la cultura actual —amb totes les seves nombroses possibilitats— i la vida concreta dels homes i dones de les nostres

3. Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Payot, París, 1922, p. 143.

societats.⁴ Malgrat que, actualment, una tendència bastant difosa vol fer-nos creure que una discontinuïtat total és el senyal característic del present que ens toca de viure, els temps nous mai no són un *novum* absolut, sinó que sempre i arreu mostren, *per als esperits crítics*, senyals inequívocs del passat, perquè l'ésser humà, en totes les facetes de la seva vida i sota tota mena de circumstàncies, mai no pot deixar de ser un *hereu*. Gairebé sempre, la definició de qualsevol realitat humana —per tant, també la de la modernitat— es troba predeterminada per pressupòsits (conscients) i per prejudicis (inconscients) que, inevitablement i sense excepcions, configuren el pensament, l'acció i els sentiments de l'ésser humà.

No és possible ni desitjable que tothom «treballi» a partir de les mateixes premisses i d'idèntics punts de referència; els criteris que emprem els humans per circular per la vida són molt diversos; sovint, però, no són tan diferents com el nostre afany competitiu, el nostre orgull i la nostra pretensió de ser originals ens volen donar a entendre. Per això, resulta obvi que la definició de qualsevol aspecte de la realitat té els matisos que cadascú s'imposa com a punt de partida i que, a més, hom creu que són irrenunciables. Malgrat aquests punts de partida diferents, els resultats obtinguts en una època determinada ofereixen un cert *parentiu*, una mena d'*aire de família* que permet una distinció bastant clara entre un moment històric i un altre, entre un estil artístic i de pensament i els estils predominants en unes altres circumstàncies històriques. En resum: cada època històrica ve deter-

4. Marshall BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1991⁴.

minada i és reconeguda per unes quantes *generalitzacions*, directament o indirectament heretades del passat —ni que sigui el «passat subterrani»—, sovint vagues i banals, que li són pròpies, tot diferenciant-la d'altres moments històrics; generalitzacions que, com a conseqüència del seu caràcter ampli i, sovint, difús, poden ser considerades com una mena d'abreviacions o de «digest» de la realitat. Aquestes generalitzacions, vistes les coses d'una manera no pas gaire precisa, constitueixen el que d'una manera molt imprecisa solem anomenar *cultura*.⁵

Les «generalitzacions» que Franz Xavier Kaufmann creu detectar com a catalitzadores de la cultura dels nostres dies són quatre: la *secularització*, el *pluralisme*, l'*individualisme* i la *modernitat*.⁶ Segons aquest autor, cadascun d'aquests conceptes ofereix un aspecte ben específic de la situació cultural, social i religiosa dels nostres dies, sense que cap d'ells aïlladament, malgrat els intents d'algunes formes de «pensament totalitari», pugui explicar-la exhaustivament. La modernitat

5. Cf. les oportunes reflexions de Franz Xaver KAUFMANN, «Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur», dins AA.DD., *Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute. Ludwig Kaufmann zu Ehren*, Walter, Olten, 1988, p. 116-118. La definició de cultura que hem proposat és «una» definició que, en el context que ens ocupa, posseïx una certa operativitat. Per a una àmplia discussió entorn de la cultura, cf. Victor HELL, *L'idée de culture*, Presses Universitaires de France, París, 1981; Lluís DUCH, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1984, p. 91-123; ÍDEM, *Llums i ombres de la ciutat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Antropologia de la Vida Quotidiana, 3), Barcelona, 2000, p. 43-286; Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas* [1973], Gedisa, Mèxic, 1987.

6. Cf. KAUFMANN, «Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur», p. 117; cf., a més, *ibid.*, p. 118-121.

i la secularització, per exemple, són només uns «models» interpretatius, sovint molt discutibles, del nostre entorn que, en el moment present, han perdut la força i la universalitat que, fa tan sols uns pocs anys, el mateix Kaufmann i molts altres intèrprets, potser ingènuament, els van atribuir. Tot model interpretatiu és només una mena de pauta que no posseeix cap exigència històrica absoluta, justament perquè els fets històrics mai no poden reclamar-la. Quan, per exemple, fa uns pocs anys hom parlava de *societat secularitzada*, molt sovint el *model secularització* s'havia convertit en una mena de *destí* inevitable, en comptes d'adonar-se del fet que es tractava d'una simple *predisposició*, amb els prejudicis concomitants que sempre l'acompanyen.

Tot això que hem apuntat no tenia la pretensió de qüestionar el fet, evident d'altra banda, que en aquests dos últims segles s'han produït uns *trencaments* epistemològics, religiosos, ètics, culturals i institucionals que han afectat —i encara afecten— molt profundament i, sovint, amb un abast que resulta molt difícil de precisar, la societat —en general— i els universos religiosos —molt més en concret. El que cal posar en relleu, però, és que l'ésser humà mai no està en disposició de configurar maneres de pensar, actuar i sentir que es trobin en una radical discontinuïtat amb la seva pròpia tradició i, molt més concretament encara, amb aquelles qüestions fonamentals que sempre seran indicatives de la seva condició d'ésser deficient, constantment sotmès a la contingència.

L'home és un ésser rítmic, recurrent, que es caracteritza perquè, mitjançant un ampli espectre de llenguatges, coordina, barreja i classifica *diversament* les possibilitats i els límits amb què es troba investida la seva humanitat. En el temps i

en l'espai, la combinació canviant de les seves possibilitats, la diferent utilització dels ressorts inherents a la seva condició, l'elecció d'unes formes expressives (culturals) amb preferència a unes altres: tot això fa possible l'articulació expressiva i axiològica de l'enorme diversitat cultural dels pobles de la terra; una diversitat que, segons el nostre parer, no fa sinó expressar en un mateix moviment la igualtat *estructural* de tota la humanitat i les diferències *historicoculturals* dels seus membres. Primordialment, tota cultura és *elecció*; sovint, una elecció que ens és tan *con-natural*, tan evident, tan automàtica, que pot aixecar la sospita que l'exercici de la nostra llibertat ha estat posat entre parèntesis. Tanmateix caldria no oblidar —els exemples que poden adduir-se són innombrables— que «una» cultura concreta pot trobar-se segregada per les imposicions i la prepotència de les altres (o d'una altra). Aleshores tan sols és possible o la «resistència cultural», que, molt sovint, dóna com a resultat unes «actituds decidides a tot», o la «desestructuració simbòlica», que, inevitablement, té com a conseqüència última la desaparició d'aquella cultura concreta, fins aleshores més o menys creadora i viva, del concert de la cultura humana.

La història de la humanitat mostra a bastament que les posicions irèniques no solen ser gaire freqüents en els trobaments o en les confluències entre cultures i religions diverses. Tota cultura humana i tota religió com a articulació cultural que és, per viure creadorament, necessiten *al mateix temps* una certa autonomia i una certa dependència. No cal dir que mantenir amb vigor i puixança aquests dos termes és quelcom que exigeix esforços considerables, que no sempre reïxen. Les cultures i les religions, per regla general, entren en contacte mitjançant l'enfrontament, ja que, deixant de

banda algunes honroses excepcions, tota cultura i tota religió tenen la pretensió de ser *la* cultura o *la* religió, és a dir, de ser l'expressió òptima i totalitzadora de l'humà cultural o religiós. Amb una gran dosi de realisme, Claude Lévi-Strauss va assenyalar com n'era, de difícil, la coexistència pacífica de les diverses formes culturals: «Entre les societats humanes, hi ha un cert òptimum de diversitat més enllà del qual no poden anar, però per dessota del qual tampoc no poden davallar sense perill.» Hom ha de reconèixer que aquesta diversitat prové, en gran part, del desig de cada cultura —el mateix pot dir-se de les diverses religions *universals*— d'oposar-se a les que l'envolten, de distingir-se'n; en un mot: de ser l'única amb dret a l'existència. Les cultures i les religions no s'ignoren pas les unes a les altres; ocasionalment es manlleven elements expressius, doctrinals, tècnics, administratius, però, per tal de no diluir-se en la insignificança, cal que hi hagi entre elles una certa impermeabilitat.



Des de sempre, hi ha hagut una forta competició entre les comunicacions que oferien els diversos sistemes socials vigents en una determinada societat. Molt especialment el «sistema religiós» ha estat al mateix temps el subjecte i l'objecte de comportaments belligerants molt variats i complexos. Sobretot a partir del segle XIX, en el nostre país, aquest fet és l'origen de confrontacions fraticides que s'han fet en nom de la religió —corrents carlins— o de la llibertat —corrents liberals. En efecte, les exigències de l'Estat liberal xocaren frontalment amb les tendències restauracionistes de l'Església catòlica, que, d'aquesta manera, pretenia reaccionar —evidentment

amb un retard considerable— contra les conseqüències de la Revolució Francesa.⁷ Durant tota aquella centúria, aquestes dues institucions es van disputar la possessió de la violència simbòlica emprant, per les dues bandes, sovint amb una majúscula irresponsabilitat ètica, tota mena de mitjans. Hi ha indicis suficients per pensar que, d'alguna manera, aquell estat de coses encara es manté en l'actualitat, per bé que no amb la brutalitat d'aleshores. La comunicació és un bé preciós, però singularment ambigu. Només cal tenir en compte la ingent belligerància que pot posar en moviment una emissora de ràdio —propietat de la Conferència Episcopal— quan atia «informativament» les passions més roïnes, la intolerància, l'insult i la mala educació.

En aquest estudi pretenem apropar-nos als fenòmens religiosos com a *praxis comunicatives*. La comunicació és un factor essencial per a la constitució de l'ésser humà com a tal. George H. Mead no dubtava a afirmar que «la comunicació constitueix el veritable procés organitzador de la societat».⁸ L'asseveració precedent és vàlida en els diferents universos religiosos al marge de les peculiaritats culturals, polítiques i socials, que confereixen a cada religió formes litúrgiques i conceptualitzacions doctrinals diferents i, sovint, fins i tot irreconciliables entre si. Fàcilment es pot comprovar que no

7. En el nostre escrit *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1994, *passim*, hem abordat amb una certa amplitud aquesta problemàtica que, segons la nostra opinió, és fonamental per comprendre alguna cosa de l'actual moment religiós del nostre país.

8. George H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – Mèxic, 1993, p. 337.

sempre els sistemes religiosos han estat agents eficients i responsables de les praxis comunicatives —creadores de comunitat i de comunitat— que, teòricament, tenien l'obligació de dinamitzar. En efecte, és un fet ben conegut que, amb una certa freqüència, en forma de guerres de religió, de processos inquisitorials, de la delació com a forma de govern, de la «idolatria de la lletra», etc., la manca de comunitat i de comunitat ha estat present en els universos religiosos de l'Orient i de l'Occident. El principi general, tanmateix, manté la seva validesa, malgrat les inevitables excepcions introduïdes, gairebé sempre, pel pas envilidor del temps i per l'egoisme dels humans. Contra el que sovint s'afirma, cal indicar que els moviments de reforma i les denúncies apassionades dels profetes —tant els qualificats d'ortodoxos com els qualificats d'heterodoxos— poden ser considerats, entre altres moltes coses, com a accions destinades a restablir l'original praxi comunicativa religiosa que, en un determinat àmbit religiós, s'havia extingit o deteriorat greument.

No cal insistir gaire en el fet que la religió, positivament i negativament, ha estat i és una de les formes humanes de comunicació més important. Una religió morta o en procés de defunció és la que, malgrat la quantitat immensa d'informació que pot segregar, es troba en una situació d'incomunicació creixent amb els seus contemporanis, en general, i d'una manera molt més visible encara, amb els seus adeptes. Des de sempre, les religions, sobretot les anomenades *religions universals*, han copsat molt lúcidament que, a partir del polifacetisme que hauria de tenir la comunicació, la polifonia de la paraula humana era un element fonamental i insubstituïble, no tan sols per a la transmissió del missatge religiós, sinó també per a l'articulació de l'experiència dels fidels. Caldria

no oblidar que, fonamentalment, la *vida* és comunicació, i la *mort*, incomunicació. Aquesta afirmació posseeix una enorme importància en tots els sistemes socials, però d'una manera encara molt més decisiva en els universos religiosos. Creiem que la profunda crisi que ara mateix, a l'Occident, experimenten les religions constituïdes no és sinó una de les seqüeles més negatives de la seva incapacitat per establir corrents polifònics de comunicació i d'empatia entre els seus creients i, en definitiva, entre tots els éssers humans amb inquietuds espirituals. Qualsevol futur saludable i humanitzador de la religió, de la família, de la cultura i de les formes polítiques dependrà d'una manera directa de la salut de la paraula humana i de la seva oportuna *contextualització comunicativa* en cada aquí i ara.

És una dada indiscutible, com ens recorda Kenneth Burke, que «la història religiosa de la humanitat és també la història d'una gran discòrdia».⁹ En efecte, en una enorme varietat de llocs i circumstàncies, les religions històriques han donat lloc al millor i al pitjor, a la santedat i als comportaments més diabòlicament inhumans, a la pau i a la guerra, al progrés i a l'estancament més regressiu. En el fons, no pot oblidar-se que les religions són d'una manera eminent les màximes expressions de l'*ambigüitat* humana, ja que, per a bé i per a mal, es fan ressò de les pregoneses més fondes i decisives de l'ésser humà.¹⁰ Una ambigüitat, cal afegir-hi,

9. Kenneth BURKE, *Retòrica de la religión. Estudios de logología*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1975, p. 7.

10. No hi ha dubte que Paul Tillich ha estat un dels teòlegs que més ha insistit en el caràcter ambigu (*zweideutig*) de l'existència humana i de totes les seves manifestacions. «Ambigüitat és la barreja indistingible de bé i de mal, de veritat i de falsedat, de forces creadores i destructores.» (Paul

que, sempre i arreu, és quelcom d'insuperable i que constitueix el punt de referència cabdal per a un ésser finit com és l'home, el qual, gairebé sempre, es troba paradoxalment afectat —gairebé gosaríem dir «capturat»— per un inconcebible desig de felicitat i per l'anhel d'un futur plenament acomplert i reconciliat.

En aquests començaments del segle XXI, en relació amb les transmissions religioses, referir-se a la *salut* no és una qüestió menor. Sempre, d'una manera o altra, la funció terapèutica de la religió ha tingut una importància considerable. En el moment present, sovint al marge de la religió oficial, en un entorn social que alguns han qualificat de «terapèutic», el religiós, amb formes i fórmules d'un caràcter més o menys gnòstic, s'afirma com a teràpia amb una força que sorprèn sobretot els qui creien que el religiós es trobava en vies d'extinció.¹¹ El nostre temps, en reacció contra una tendència molt generalitzada en la nostra cultura, es caracteritza per una *psicologització* generalitzada no sols de la religió, sinó del conjunt dels sistemes socials i de les relacions humanes. En efecte, en un llibre sobre els orígens de la modernitat occidental, el filòsof britànic Stephen Toulmin afirma textualment:

TILLICH, citat per Werner SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Athenäum, Frankfurt, 1989, p. 72) En un altre indret, Tillich escriu: «La religió és, com tot el que és humà, al mateix temps gran i tràgica. I ja que és l'expressió del que ens concerneix (*angeht*) incondicionalment, és més gran i més tràgica que totes les altres coses.» (Citat per *ibid.*, p. 82)

11. Cf. sobre aquesta qüestió l'important estudi de Robert N. BELLAH *et al.*, *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1989.

Un tret socialment transcendental de la cosmovisió que va sorgir en el segle XVII va ser la separació radical entre la raó i les emocions. Això no era solament una doctrina teòrica, de pura i exclusiva rellevància intel·lectual; més aviat va ser alguna cosa que, des de la darrer part del segle XVII fins a mitjan segle XX, va modelar i marcar la vida d'Europa tant socialment com personalment [...]. [A partir d'aleshores i en un sentit social], l'«emoció» va convertir-se en un recurs eufemístic per referir-se al sexe; per als qui valoraven un sistema de classes estable, l'atracció sexual era la principal font de desajustaments socials [...]. Així, el que començà com a mera distinció teòrica de Descartes entre el poder intel·lectual de la «raó» humana i les «causes» fisiològiques de les emocions, va acabar convertint-se en una oposició a la pràctica entre la racionalitat (bona) i el sentiment o impulsivitat (dolents).¹²

S'hauria de tenir molt present que, després de la catastròfica guerra de religió dels Trenta Anys (1618-1648), els «sistemes socials» que van servir a la societat occidental a partir del segle XVII per reorganitzar l'espai públic i privat es basaven primordialment en l'estabilitat i la jerarquia. A partir de Descartes, es va insistir en el fet que el principi organitzador tant de la naturalesa com de la societat era l'estabilitat, i perquè existís estabilitat havia de suprimir-se, en la conducta individual i col·lectiva, la tensió entre la raó i les emocions, optant totalment i incondicionalment per la primera. A més, hom estava convençut que, perquè aquesta societat arribés a adquirir la tan desitjada estabilitat, tots els seus membres havien de conèixer el lloc jeràrquic que ocupaven respecte als altres, la qual cosa implicava un minuciós coneixement

12. Stephen Edelston TOULMIN, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 2001.

dels modes recíprocs de conducta, justament per, a cada moment, estar capacitats per saber diligentment qui era qui.

Basant-se en la sacralització de l'estabilitat social, la cosmovisió que s'implantà a partir del segon terç del segle XVII i que s'ha mantingut amb algunes variacions menors fins als anys seixanta del segle XX ha tingut diverses conseqüències pràctiques per als qui directament o indirectament entraren en contacte amb la cultura occidental. Com a exemple, voldríem referir-nos molt breument a dues conseqüències. La *primera* és la família: el lloc que ocupava la família en la societat venia donat pel lloc que ocupaven els seus membres barons. Per això, com afirma Stephen E. Toulmin, «la discriminació sexual (o sexisme) es va convertir en un tret constitutiu del nou estat». (Creiem que no hauria d'oblidar-se que les dues cultures que han servit de fonament per a la constitució de la cultura occidental, la cultura semita i la cultura grega, totes dues de la mateixa manera, a pesar de les enormes diferències que hi ha entre elles en molts altres aspectes, en aquest es mostren igualment antifemenines.) Una *segona* conseqüència que va derivar-se de la nova cosmovisió i que va tenir implicacions socials molt importants en tots els àmbits de la vida quotidiana va ser la separació radical entre la raó i les emocions. Aquesta separació no era exclusivament una simple doctrina teòrica o un conjunt de formulacions de caràcter intel·lectual. Es tractava d'una nova manera de situar-se en la vida quotidiana desconeguda amb anterioritat —per exemple, en l'humanisme renaixentista (Montaigne, Shakespeare, Rabelais)— i que, des del segle XVII fins a mitjan segle XX, modelà i afectà profundament la vida familiar, social, religiosa i política dels individus que es trobaven en l'interior de la cultura occidental. Allò que, a partir de Des-

cartes, va començar essent una distinció teòrica entre, d'una banda, el poder intel·lectual de la raó humana i, de l'altra, les causes fisiològiques de les emocions, acabà convertint-se, tal com escriu Toulmin, en «una oposició a la pràctica entre la racionalitat (bona) i el sentiment o impulsivitat (dolents)». En l'època moderna, i per part d'alguns dels seus més il·lustres representants —Leibniz, Wolff, Herbart—, l'emoció fou considerada com una forma inferior i, molt sovint fins i tot, degradada de l'activitat comunicativa dels humans. Deixant de banda algunes formes de marginalitat —l'«argumentació contra el sistema», per emprar una expressió de Paul Feyerabend—, aquesta forma moderna de pensar, amb la praxi política, social i religiosa que instituïa, ha dominat pràcticament el panorama científic, institucional i moral dels països que, d'una manera o altra, es trobaven ubicats en el marc de la cultura occidental. D'aquesta manera s'ha acomodat a Occident l'anomenat per Jean-Pierre Deconchy «pensament amb regulació ortodoxa» amb repercussions sovint molt intenses i destructives en tots els sectors de la vida quotidiana d'individus i col·lectivitats.

A pesar de l'enorme descrèdit que experimentà l'emoció en el pensament occidental modern, no hauríem d'oblidar que hi hagué algunes excepcions molt significatives. Una d'aquestes excepcions va ser la psicologia descriptiva de William James (1842-1910) —que actualment es torna a tenir molt en compte en l'estudi dels fenòmens religiosos—, que considera que l'emoció constitueix el punt de partida, l'afirmació fundacional, de la religió. Per James, l'essencial de la religió no ha de cercar-se ni en l'àmbit del que és social ni en les especulacions intel·lectuals, sinó en l'experiència interior de l'ésser humà que entra en contacte amb un «ordre

invisible en el qual els enigmes de l'ordre natural troben la solució». L'experiència emocional, per tant, constitueix el fonament del sentiment religiós, és a dir, de la «religió personal», i es distingeixen radicalment de les manifestacions de la «religió institucional», que són, d'acord amb la seva opinió, expressions amb un valor secundari.

Altres autors, sobretot estudiosos dels fenòmens religiosos des d'una perspectiva més aviat psicològica, seguien les petjades de James, el qual solia distingir entre religions de «primera mà», basades en l'experiència emocional, i religions de «segona mà» o, com nosaltres preferim denominar-les, «sistemes eclesiasticoreligiosos». En un llibre ja clàssic (*Les Amériques noires*), Roger Bastide va establir una rotunda distinció entre «religions vivents» i «religions en conserva». En la seva obra més coneguda (*Les deux sources de la morale et de la religion*), Henri Bergson va analitzar un fet aparentment molt senzill: amb la col·laboració de la seva instintivitat específica, l'animal —afirma— manté la cohesió social i la continuïtat de la vida. En l'ésser humà, la funció de l'instint és exercida per la intel·ligència, que és una facultat analítica i que tendeix a la dissociació, i, per això mateix, resulta destructora de l'harmonia narrativa dels humans. És necessari, per tant, que aparegui en l'ésser humà alguna cosa que actuï de contrapès a l'activitat de la intel·ligència. Aquest «alguna cosa» és per Bergson l'*imaginari*, que té com a missió l'articulació de la funció fabuladora i narrativa de les conductes religioses i familiars dels humans. A causa del seu caràcter abstractiu, la intel·ligència, segons la seva interpretació, té la propensió a separar l'individu humà del grup i, al mateix temps, el replega sobre si mateix, tot destruint o, almenys, debilitant els vincles socials i comunicatius.

Un crític literari de reconegut prestigi, Albert Béguin, juntament amb Roger Bastide (1898-1974), un antropòleg que treballà durant molt de temps al Brasil (São Paulo), van descobrir, cadascú per la seva banda, que les imatges oníriques, la nocturnitat, eren fonamentals per a la consolidació de la vida quotidiana de l'ésser humà com a «ésser d'imatges» que és. Posteriorment i des de ja fa alguns anys, seguint algunes intuïcions de Freud, però sobretot de Jung, Eliade i Henry Corbin, Gilbert Durand ha assenyalat la importància decisiva de les imatges i de l'imaginari per a la salut física, psíquica i espiritual de l'ésser humà, en concret, i dels grups socials, en el seu conjunt. Aquest autor manifesta que

la noció i l'experiència del «funcionament real del pensament» han evidenciat que el psiquisme humà no treballa solament a ple dia de la percepció immediata i de la racionalitat de l'encadenament de les idees, sinó també en la penombra o la nit de l'inconscient que revelen a tot arreu les imatges irracionals del somni, la neurosi o la creació poètica [...]. La imatge, sigui quin sigui el lloc on es manifesta, és una espècie d'intermediària entre un inconscient inconfessable i una presa de consciència confessada.¹³

En el moment actual, aquesta nova situació —resumida amb freqüència amb un terme molt vague i inconcret com és el de *postmodernitat*— pot detectar-se en quasi tots els àmbits del pensament i de l'acció: des de l'arquitectura fins a la recuperació de la cultura popular, des de la religió fins a la física teòrica, des de les formes d'etiqueta fins a les reconfiguracions de l'imaginari col·lectiu, des de l'ecologia fins a

13. Gilbert DURAND, *Lo imaginario*, Barcelona, Bronce, 2000, p. 53-54.

les «comunitats càlides» d'Amèrica i Europa. Dient-ho d'una manera una mica més concreta: a partir dels anys seixanta del segle xx la infravaloració (sovint, la supressió pura i simple) de les emocions, que havia estat un dels elements fonamentals de la modernitat occidental, fou sotmesa a una profunda revisió. En tots els camps de l'existència humana —de primer a poc a poc, després cada vegada més acceleradament—, «el psicològic» s'imposava sobre «el sociològic». En el camp de la religió, aquest canvi de perspectiva ha incidit molt profundament en les transmissions dels continguts religiosos i, en molts casos, en les actituds pràctiques adoptades pels individus davant les innumbrables ofertes religioses, que s'havien convertit en una mena d'«hipermercat religiós» (Peter L. Berger). Això ens porta a afirmar que el que actualment, en el nostre país, apareix com a increïble per a un nombre creixent d'homes i dones és molt més la *religió* que pas no la *religiositat*.



En l'actualitat, al contrari del que s'esdevenia fa tan sols unes quantes dècades, l'interès per l'estudi dels fenòmens religiosos ha augmentat considerablement. Llevat d'algunes excepcions, més aviat s'imposa l'opinió segons la qual «la religió no tan sols no hauria pogut aparèixer en l'absència de les característiques definitòries de la humanitat, sinó que, en l'absència d'allò que amb sentit comú anomenem *religió*, la humanitat no hauria pogut sortir de la seva condició pre- o protohumana».¹⁴ D'aquesta manera, directament o indirec-

14. Roy A. RAPPAPORT, *Religión y ritual en la formación de la huma-*

tament, s'afirma la *ubiquïtat* de la religió en la història de la humanitat tal com, d'altra banda, ho posa en relleu la ingent quantitat d'ènergies, temps i mitjans de tota mena que, a grat o a desgrat, s'hi han esmerçat en les cultures humanes de totes les latituds. Certament no sembla possible el final de la religió, però sí que s'observa una mena d'anarquia de la fe de caràcter subjectiu, que cada vegada encaixa menys en el cos dogmàtic que ofereixen les religions establertes. Aleshores, molt sovint, fe i creença entren en conflicte. En el context europeu, són molts els símptomes d'una segona modernitat religiosa, que té com a característiques, d'una banda, el buidament de les esglésies i, de l'altra, una mena de nou encantament del pensament i de l'acció dels éssers humans amb la col·laboració d'una religiositat marcadament posteclesiàstica (postdurkheimiana) i flexible.¹⁵ Ulrich Beck escriu: «Els creients individualitzats fugen literalment dels vells pares de l'Església d'una manera semblant a com la joventut políticament i moralment compromesa fuig dels sindicats, dels partits polítics i de les associacions tradicionals.»¹⁶ Per això, l'anomenada *erosió del sagrat* en el món contemporani és per damunt de tot la dissolució de la creença en els mites i els dogmes eclesiàstics acompanyada per una disminució visible a simple vista dels ritus tradicionals i de l'afebliment notable del poder material i espiritual de certes institucions religioses.

nidad, Cambridge University Press, Madrid, 2001, p. 21.

15. Cf. Ulrich BECK, *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – Mèxic, 2009, p. 94-96.

16. *Ibid.*, p. 96-97.

De tota manera, en relació amb els fenòmens religiosos, cal ser molt caut a fi de no «ideologitzar» la problemàtica d'una manera excessiva i unilateral. Quan, per exemple, es parla de *societat secular*, amb molta freqüència no queda gens clar quin és el sentit que hom atorga a aquesta expressió.¹⁷ ¿Es tracta d'una modificació substancial de l'ésser humà, que afectaria l'entranya més profunda de la seva humanitat? ¿O bé el que es vol expressar són les mutacions, certament innegables, dels models culturals, religiosos i polítics? A més, ha de tenir-se en compte que molt sovint, tant per part dels defensors com dels detractors, es dona per indiscutible i acceptat acríticament que els sistemes religiosos —eclesiàstics—, tal com s'esdevenia en el passat, han de tenir el monopoli de la religió, la qual cosa no tan sols és discutible, sinó completament fora de lloc. O, dient-ho en termes més generals: hom equipara abusivament el que és estructural —la possibilitat religiosa de l'ésser humà— amb les articulacions historicoculturals que, en la diversitat de temps i d'espai, n'han fet i en fan els sistemes religiosos.

Sembla un fet cada vegada més perceptible que l'estructura contractual del món econòmic i burocràtic tan característic del nostre temps s'està convertint en un model ideològic privilegiat per a la vida personal d'un nombre important dels nostres coetanis. El predomini abassegador de la «moral dels *efectes*» en tots els sectors del pensament i de l'acció dels humans s'imposa en cercles cada vegada més amplis tot arraconant aleshores la «moral dels *afectes*» constituïda per la gratuïtat i la recerca desinteressada de punts de contacte

17. Cf. Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Friburg–Basilea–Viena, 2006², p. 122-125.

entre aquelles persones i grups humans que no cerquen un uniformisme asèptic i anivellador, sinó la comunió en la diferència i la simpatia per damunt de l'afirmació —sovint, salvatge— del propi jo. Perquè caldria no oblidar la situació paradoxal dels éssers humans de tots els temps que, amb molta freqüència, ha tingut conseqüències desastroses: tots som radicalment *iguals*, però historicoculturalment *diferents*. No hi ha cap mena de dubte que aquesta temàtica té molt a veure amb la qualitat de la comunicació de la nostra societat, i, d'una manera encara molt més important, en l'àmbit religiós.

Creiem que en el moment actual, des de perspectives i amb interessos molt diferents, pot detectar-se, molt sovint subterràniament, una potent *nostàlgia* religiosa. Un tema obstinat de l'actual nostàlgia religiosa és la pretensió d'alguns d'«inventar» o de «fabricar» un nou llenguatge, que sigui apte per expressar les veritats de la fe d'una manera unívoca, directament vinculat amb la sensibilitat contemporània, que lligui directament l'home del nostre temps amb una fe sense misteris. Des d'un bon començament, però, cal deixar ben clar que mai no serà possible la creació d'un llenguatge religiós omnipotent i privat d'ambigüitats. Justament perquè la religió és la màxima expressió de la intimitat més pregona de l'ésser humà —del seu *misteri*—, també constitueix la representació més afnada d'allò que, des del naixement fins a la mort, és inevitablement: l'*ambigüitat*.

Els interrogants a l'entorn de la comunicació religiosa, si es pretén oferir-ne una exposició una mica aprofundida, posseeixen un grau de complexitat molt notable pel fet que hi intervenen un gran nombre d'elements que han de ser degudament analitzats, ponderats i contextualitzats. En parlar

de comunicació, no ens referirem exclusivament als continguts que solen exposar-se en les anomenades *facultats de comunicació* o en les *facultats de teologia*, sinó que intentarem posar en relleu tant els aspectes que la comunicació religiosa comparteix amb les altres menes de comunicació humana com els matisos propis de l'àmbit religiós. Qualsevol forma d'estudi de la comunicació ha de considerar detalladament la funció insubstituïble de la *paraula humana* per a la constitució de l'ésser humà. Aquest, fonamentalment, és un *homo loquens*, que disposa de les capacitats, si aprèn els llenguatges apropiats per fer-ho, per *emparaular* la realitat. D'aquesta manera, ell mateix es dona vida, assegura el seu futur d'ésser interrogatiu que sempre es troba *in statu via* amb la finalitat d'emparaular-se ell mateix i d'emparaular la realitat.¹⁸ En el camp religiós, l'emparaulament constitueix el centre de les possibilitats expressives de l'home tant en les seves relacions amb Déu com amb si mateix, amb el proïsme i amb la naturalesa. L'emparaulament no fa sinó obrir i afermar les possibilitats d'encontre de l'home amb l'alteritat —amb l'Altre i els altres. Per això mateix la perversió de la paraula no és tan sols ni primàriament un desajustament de caràcter gramatical o una certa —sovint, molt profunda— degradació del lèxic emprat en un indret determinat pels mitjans de comunicació i per un nombre molt important d'habitants, sinó que es tracta d'un fenomen que conté al mateix temps la causa i els efectes d'una situació social, religiosa i política que es caracteritza per una enorme precarietat, una angoixa

18. Des de fa molts anys, emprem els neologismes *emparaular* i *emparaulament* per designar el pensament, l'acció i els sentiments propis de l'*homo loquens*.

generalitzada i una desorientació que, a primer cop d'ull, sembla insuperable.¹⁹

Ja fa una colla d'anys, el filòsof alemany Hans Blumenberg va posar en relleu que l'home és un ésser que sempre necessitava *consolació*. La seva insuperable exposició a la *contingència* no sols el fa infinitament vulnerable, sinó que sobretot provoca que s'adoni, sovint amb enormes dosis de desesperació i angoixa, de la seva situació real en el món. Aquest pensador, però, creu que és del tot impossible de consolar un ésser que necessàriament ha de morir. «L'home es mostra necessitat de consolació en la pèrdua dels éssers pròxims; també manifesten necessitats de consolació els qui s'han esforçat per deslliurar-lo d'aquesta necessitat. Però, ¿és ell, en la seva absoluta necessitat de consolació, capaç de consolació?»²⁰ Encara que estem completament d'acord amb el fet que, gairebé sempre, l'home i la dona concrets han de ser consolats, evidentment no compartim el pensament de Blumenberg sobre la impossibilitat del consol humà. Sí que ens sembla molt suggestiu l'íntim lligam que estableix aquest pensador entre *consolació* i *simbolisme*, perquè, seguint segurament les petjades d'Ernst Cassirer, l'home, a causa especialment de la seva necessitat de consol, és

19. Els estudis aplegats per George STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 1990, exemplifiquen molt bé les penoses conseqüències individuals i col·lectives de la perversió de la paraula humana.

20. Hans BLUMENBERG, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Península, Barcelona, 1992, p. 129; cf., a més, *ibid.*, p. 128-132. Aquest autor, mig jueu, sens dubte profundament colpit i marcat per la tragèdia alemanya del nacionalsocialisme, concep la filosofia com a «art de la resignació».

un «animal simbòlic», que és, segons la seva opinió, la definició més fina i real que se'n pot donar.²¹ Per això, en la nostra exposició, ens referirem bastant àmpliament a la qüestió del *símbol* com a aspecte central antropològic per a una aproximació a la comunicabilitat de la religió.

Creiem que una de les finalitats més importants de les religions hauria de ser la comunicació de consol no sols als seus adeptes, sinó a tots els homes i dones de bona voluntat. De fet, aquesta és una de les missions fonamentals del testimoni, el qual, amb el seu testimoniatge i contra tota desesperació, gosa afirmar que ni el mal ni la mort no tindran la darrera paraula (Horkheimer). Sovint, però, els processos comunicatius —els emparaulaments— dels sistemes religiosos, en lloc d'oferir als seus fidels confiança, cordialitat, reconciliació i solidaritat, han provocat depressions, confrontacions, angoixa i culpabilitzacions patològiques. En el moment present, com és fàcilment constatable, la incapacitat per conferir consolació ha donat lloc a la irrellevància creixent dels sistemes eclesiàstics malgrat llurs esforços per retornar a una situació d'antic règim, considerada per molts eclesiàstics, implícitament o explícitament, com l'«espai ideal» per a un desplegament *informatiu*, de cap manera *comunicatiu*, de la religió cristiana. La salut dels actuals processos comunicatius de les religions no és bona perquè, al marge d'algunes excepcions notables, els manca el factor imprescindible per a qualsevol mena d'autèntica comunicació humana: la *confiança*. Segurament la desconfiança és una mena de tret comú que afecta negativament i en el mateix grau tots els sistemes socials dels nostres dies (família, religió, po-

21. Cf. *ibid.*, p. 131.

lítica, escola, sindicats, etc.). No hi ha cap mena de dubte, però, que la religió i la família són les dues institucions més afectades per la crisi de confiança dels nostres dies perquè les transmissions que realitzen són les que més profundament i decisivament atenyen, condicionen i modifiquen, des del naixement fins a la mort, totes les peripècies del trajecte biogràfic dels éssers humans.



En aquesta exposició ens ha interessat sobretot referir-nos als elements que, segons que ens sembla, constitueixen la base imprescindible de qualsevol forma de comunicació humana. Símbol, narració, tradició, història, ètica, culte, corporeïtat, transmissió, comunitat, informació, són alguns d'aquests elements. Sense ells, el projecte humà hauria estat completament inviable. L'existència de l'home sobre la terra és, en el més literal dels sentits, l'encarnació d'aquests elements en l'estructura corporioespiritual que és tot ésser humà. Des de la perspectiva de l'ésser humà, sense ells, Déu, la salvació, la misericòrdia, l'amor, el perdó, serien inexistents, impossibles d'emparaular.

En el text que oferim, després d'haver abordat la qüestió de la constitució de l'ésser humà per mitjà de les comunicacions que li són transmeses per les *estructures d'acollida*, portem a terme una aproximació a les formes comunicatives més significatives de la paraula humana adoptades per la religió. Sobre el fonament imprescindible i determinant del *símbol*, *culte* i *narració* són segurament les més importants i omnipresents en la gran majoria de les manifestacions de totes les religions. També cal tenir en compte que, en

el moment present, aquestes tres realitats són els indicadors més eloqüents i fiables de l'actual crisi de les religions establertes, la qual cosa, segons el nostre parer, no significa de cap manera que estiguem submergits de ple en una crisi del religiós. Som ben conscients que una presentació àmplia de la problemàtica aquí considerada exigiria una competència i un espai que no estan al nostre abast. Alguns aspectes com, per exemple, els relacionats amb el mite i el símbol ja els hem exposat en uns altres treballs anteriors. Aquí, especialment, ens interessa insistir en el fet que tant la salut de la comunitat com la de la persona depenen de la qualitat de les comunicacions que, en un moment històric determinat, es troben a la seva disposició. La gran i mortal malaltia, potser caldria parlar d'epidèmia, del nostre temps és la incomunicació en una societat tan exhaustivament ben informada.

De la mateixa manera que totes les altres facetes i disposicions de l'ésser humà, la religió —tota religió—, amb les praxis culturals i narratives que li són pròpies, és absolutament impossible sense el *treball del símbol*, que fa possible la mobilització dels diversos recursos de què, potencialment, disposa per «exercir l'ofici» d'home o de dona. Per això, dediquem un capítol bastant ampli de la nostra exposició a donar raó de la contribució del símbol a les praxis comunicatives de la religió i a l'activació de la memòria (tradició). Això és especialment rellevant en l'actualitat, sobretot si hom té en compte que, malgrat la ingent informació que circula en les nostres societats, vivim de ple en una civilització de l'oblit —o potser seria més adequat parlar d'una civilització en la qual la relació entre memòria humana i oblit s'ha malmès greument. Aquesta reflexió, segons el nostre parer, és especialment significativa en relació amb els universos religiosos d'avui i de sempre.



Com no podia ser d'una altra manera, amb els seus límits i amb les seves possibilitats, el text que proposem està escrit des d'una tradició religiosa, cultural i social concreta. En el nostre cas, es tracta de la tradició *crisiana* i, encara més específicament, de la tradició *crisiana occidental*. Segons la nostra opinió, de la mateixa manera que no existeix l'humà *inespecífic*, tampoc no resulta viable el religiós sense qualificatius. Per difícil que pugui ser, allò que avui i sempre és de la màxima importància no és la pretensió —sovint, només retòrica— d'abandonar les pròpies especificitats historico-culturals a causa de les conseqüències lamentables que se n'han seguit en el passat i en el present, sinó la ferma determinació a practicar-ne l'*autocrítica*, la qual cosa comporta, d'una banda, el profund convenciment de la no-absolutesa de qualsevol posició religiosa —oriental o occidental— i, de l'altra, la ineludible necessitat de trobar-se situat en un aquí i ara biogràficament, religiosament i culturalment determinats. No hi ha ésser humà sense *situació*, és a dir, sense una concreta ubicació espaciotemporal amb preguntes i respostes, és a dir, amb responsabilitats ètiques.

Som prou conscients del col·lapse que en el moment present experimenta, sobretot en el nostre país, la tradició *crisiana*. Aquest col·lapse té unes arrels que, pel cap baix, se situen a mitjan segle XIX; un col·lapse que ha estat una de les causes més determinants —evidentment, no l'única— del malviure del nostre poble en forma de sagnants guerres civils, interminables contenciosos entre l'Església i l'Estat, intromissions eclesiàstiques en la vida privada de les persones, progressiva desconfiança de sectors cada vegada més

amplis de població respecte a la institució eclesiàstica i les seves normatives, acusada mancança de mestres espirituals en uns temps com els actuals en els quals es detecten en la nostra societat una forta desorientació i un perillós desencís davant el futur, etc.

Malauradament, totes aquestes causes i moltes altres que fàcilment podrien afegir-s'hi han estat —i són— elements que, en els nostres dies i en el nostre país, provoquen un allunyament bastant generalitzat de la població respecte a la religió cristiana, que, durant llargs segles, ha estat la «religió oficial» establerta. De tota manera estem convençuts que el cristianisme, des dels seus mateixos orígens i en els nostres dies d'una manera molt aguda, va ser un *fenomen religiós altament improbable i anormal*, però que, malgrat tot, per a bé i per a mal, va imposar-se en el món antic. Ja en els primers escrits cristians, l'enigma que acompanyà la irrupció del cristianisme en el món antic va sorprendre i intrigar cristians i no cristians. Amb tota la raó del món, per referir-se a les peculiaritats del cristianisme naixent —o dels cristianismes naixents— en comparació amb una gran majoria dels moviments religiosos d'aquella època, hom ha parlat de l'«anormalitat cristiana».

En la primera epístola als Corintis, sant Pau presenta el missatge cristià com «un escàndol per als jueus i, per als grecs, un absurd» (1Co 1,23-24). En efecte, d'una banda, als ulls dels jueus, l'escàndol cristià consistia en l'abandó de la Llei en favor del règim de la fe. En un altre context, el mateix Pau, en l'epístola als Gàlates, afirma que «abans que arribés la fe estàvem reclosos sota la custòdia de la Llei, esperant el moment que la fe es revelaria. Així, doncs, la Llei ens ha fet de guia vers el Crist, per tal que fóssim justos en virtut de la

fe. Però ara que la fe ha arribat, ja no depenem de cap guia.» (Ga 3,23-25) Als ulls dels grecs, de l'altra banda, la follia cristiana es concretava en la promesa d'una resurrecció personal dels creients que contradeïa frontalment la confiança que els grecs havien dipositat en la força de la raó i en el convenciment que el món dels déus era absolutament inaccessible als humans (mortals). Pau sap prou bé que la seva lluita a favor del missatge cristià té un doble front: per un cantó, contra la llei jueva i, per l'altre, contra la raó grega. En tots dos casos, però, porta a terme la mateixa substitució: *la llei*, en un cas, i *la raó*, en l'altre, *per la fe*. Resulta prou evident que a priori, tant des del punt de vista jueu com des de la perspectiva grega, la nova religió basada en la fe en el Crist ressuscitat que anunciava i comunicava Pau als seus contemporanis era quelcom de fantàstic, impropri de la divinitat i absolutament improbable. Però el miracle s'esdevingué... I aquelles idees religioses que, inicialment, eren tan sorprenents, forassenyades i imprecises, molt pròpies d'una de les innombrables *sectes* que pullulaven en el món antic, s'havien de convertir en una *civilització* —amb la inevitable ambigüitat que sempre li és inherent i que ens és prou ben coneguda.

Amb tons i modalitats molt diversos, en tots els temps, malgrat els nombrosos segles de constantinisme, la comunicació del missatge cristià ha hagut de lluitar en els dos fronts que sant Pau ja va detectar. Avui s'esdevé el mateix, amb la peculiaritat que, molt sovint, el «front legalista» (semita) i el «front contemplatiu» (grec) no són «externs», sinó que es troben perillosament integrats en la mateixa entranya cristiana. Per a nosaltres, avui, el cristianisme continua sent la «gran anormalitat», i justament per això ens resulta màximament *interessant*. L'historiador protestant alemany Ludwig von

Pastor es va convertir al catolicisme després d'haver estudiat acuradament en els arxius vaticans la figura més aviat escandalosa i hedonista del papa Alexandre VI Borja. «Si tot això s'ha mantingut», deia, «és que darrere hi ha Algú que ho aguanta.»



Dedico aquest llibre a dos amics entranyables. Moltes de les idees que hi apareixen són molt més d'ells que no pas meves. Des de fa bastants anys, directament i indirectament, n'hem parlat molt sovint amb una passió que volia ser —no sé si ho hem aconseguit— *miserericordiosa*. Ni ells ni jo no som teòlegs en el sentit convencional del terme, però, almenys per part meva, crec que seria un gran servei al missatge cristià rescatar la teologia de les mans d'alguns teòlegs (vegeu Lc 10). Sí, però, que som teòlegs *d'alguna manera*: «és teòleg el qui cerca de justificar la seva fe contra si mateix» (Massimo Cacciari).

Hem de deixar constància que en aquest llibre no fem sinó aplicar la metodologia que hem desenvolupat en altres publicacions nostres, la qual cosa significa que el lector trobarà algunes repeticions que, segons el nostre parer, són inevitables per tal de donar més coherència al conjunt del text.

Honestament he cregut que, des d'un bon començament, calia que deixés clar quina era la perspectiva metodològica i el rerefons ideològic que adoptava en aquesta exposició. Només em resta afegir que les nombroses citacions del llibre són el reconeixement d'un deute: de tot el que jo no tinc, de tot el que el llibre no té.

LLUÍS DUCH
Montserrat, octubre del 2009

I

COMUNICACIÓ I CONSTITUCIÓ DE L'ÉSSER HUMÀ

I. INTRODUCCIÓ

SEGONS HANNAH ARENDT, l'essència de l'educació és la natalitat —el fet que sense interrupció homes i dones neixen en el món. L'essència de les transmissions també és la natalitat, és a dir, la successió ininterrompuda de les generacions, el continuat vaivé dels qui neixen i dels qui moren, la vida humana com a moviment continu malgrat els innombrables obstacles de tota mena que, en totes les èpoques, posen en greu perill la presència de l'ésser humà en el món.¹ Perquè els uns saben que han de desaparèixer, volen llegar als altres una mica d'ells mateixos sabedors del fet que tots els nascuts són éssers deficients i caducs que tenen necessitat dels seus majors. L'anàlisi de les transmissions comporta l'entrada en les pregoneses de la tragèdia de la temporalitat dels humans, que sempre es troben condicionats per l'alternança entre l'aparició i la desaparició de les generacions. El fet d'haver

1. Cf. Hannah ARENDT, *La crisi de la cultura*, Pòrtic, Barcelona, 1989, capítol V.