

VIATGE APOSTÒLIC DEL PAPA BENET XVI A MUNIC, ALTÖTTING i
RATISBONA

(9-14 de setembre de 2006)

TROBADA AMB ELS REPRESENTANTS DE LA CIÈNCIA

DISCURS DEL SANT PARE

Aula Magna de la Universitat de Ratisbona

Dimarts, 12 de setembre de 2006

*Fe, raó i universitat. Records i reflexions
Eminències, Magnificències, Excel·lències,
Il·lustres senyors i senyores!*

És per a mi un moment emocionant trobar-me novament a la universitat i novament poder-hi dictar una lliçó. Els meus pensaments, actualment, retornen a aquells anys en què, després d'un bon període a l'Institut Superior de Freising, vaig iniciar la meua activitat de docent acadèmic a la universitat de Bonn. Era – el 1959– encara el temps de la vella universitat dels professors ordinaris. Les càtedres no tenien ni assistents ni dactilògrafs, però en contrapartida hi havia un contacte molt directe amb els estudiants i sobretot també entre els professors. Primer hom es trobava i després es feia la lliçó a les aules dels docents. Els contactes amb els historiadors, els filòsofs, els filòlegs i naturalment també entre les dues facultats teològiques eren molt estrets. Una vegada al semestre hi havia l'anomenat *dies academicus*, en què els professors de totes les facultats es presentaven davant dels estudiants de tota la universitat, i així feien possible una experiència d'*universitas* –una cosa a la qual també vós, magnífic rector, heu al·ludit fa poc–, és a dir, l'experiència del fet que nosaltres, malgrat totes les especialitzacions, que a vegades ens fan incapaços de comunicar-nos entre nosaltres, formem un tot i treballem en el tot de la raó única, en les seves diverses dimensions, estant així junts també en la responsabilitat comuna per a l'ús recte de la raó –aquest fet esdevenia una experiència viva. La universitat, sens dubte, exhibia també les seves dues facultats teològiques. Era clar que aquestes, interrogant-se sobre la raonabilitat de la fe, acomplien també una tasca que necessàriament forma part del “tot” de la *universitas scientiarum*, encara que no tots podien compartir la fe, i els teòlegs s'ocupaven de la relació d'aquesta amb la raó comuna. Aquesta cohesió interior en el cosmos de la raó no es veié pertorbada ni tan sols quan una vegada va córrer la notícia que un dels col·legis havia dit que a la nostra universitat es produïa un fet estrany: hi havia dues facultats que s'ocupaven d'una cosa que no existia –de Déu. Que, àdhuc davant d'un escepticisme tan radical, continuï essent necessari i raonable interrogar-se sobre Déu per mitjà de la raó i que això s'hagi de fer en el context de la tradició de la fe cristiana era una convicció indiscutible dins el conjunt de la universitat.

Tot això em va tornar a la ment, quan recentment vaig llegir la part que el professor Theodore Houry (Münster) va editar del diàleg que el docte emperador bizantí Manuel II Paleòleg, probablement a l'hivern de 1391, va sostenir a Ankara amb un persa culte sobre el cristianisme i l'islam i sobre la veritat de les dues. Fou probablement el mateix emperador qui després, entre 1394 i 1402, durant el setge de Constantinoble, va anotar aquest diàleg; això explica per què els seus raonaments són relatats d'una manera molt més detallada que els del seu interlocutor persa. El diàleg abasta tot l'àmbit de les

estructures de la fe contingudes a la Bíblia i a l'Alcorà i es fonamenta sobretot en la imatge de Déu i de l'home, però necessàriament també sempre en la relació entre les anomenades tres "Lleis" o tres "ordres de vida": Antic Testament – Nou Testament – Alcorà. Ara no pretenc parlar d'això en aquesta lliçó; voldria tan sols tocar un argument –més aviat marginal en l'estructura de tot el diàleg– que, en el context del tema "fe i raó", m'ha fascinat i que em servirà com a punt de partida per a les meves reflexions sobre aquest tema.

En el setè col·loqui (διάλεξις – controvèrsia) editat pel prof. Khoury, l'emperador toca el tema de la *jihād*, de la guerra santa. Segurament l'emperador sabia que a la *sura* 2, 256 es llegeix: "Cap constricció en les coses de fe." És una de les *sures* del període inicial, diuen els experts, en què Mahoma mateix encara no tenia poder i estava amenaçat. Però, naturalment, l'emperador coneixia també les disposicions, desenvolupades successivament i fixades a l'Alcorà, sobre la guerra santa. Sense aturar-se en detalls, com la diferència de tractament entre els qui posseeixen el "Llibre" i els "incrèduls", ell, d'una manera sorprenentment brusca que ens sorprèn, s'adreça al seu interlocutor simplement amb la pregunta central sobre la relació entre religió i violència en general, dient: "Ensenya'm, doncs, el que Mahoma ha portat de nou, i hi trobaràs tan sols coses dolentes i inhumanes, com la seva ordre de difondre per mitjà de l'espasa la fe que ell predicava." L'emperador, després d'haver-se expressat d'aquesta manera tan dura, explica minuciosament les raons per les quals la difusió de la fe mitjançant la violència és una cosa irracional. La violència s'oposa a la naturalesa de Déu i la naturalesa de l'ànima. "Déu no es complau amb la sang –diu–; no actuar segons la raó, „σὺν λόγῳ”, és contrari a la naturalesa de Déu. La fe és fruit de l'ànima, no del cos. Per tant, qui vol conduir qualsevol a la fe necessita la capacitat de parlar bé i de raonar correctament, i no la violència i l'amenaça... Per convèncer una ànima raonable no és necessari disposar ni del propi braç, ni d'instruments per colpir ni de cap altre mitjà amb el qual es pugui amenaçar una persona de mort..."

L'afirmació decisiva en aquesta argumentació contra la conversió mitjançant la violència és: no actuar segons la raó és contrari a la naturalesa de Déu. L'editor, Theodore Khoury, comenta: per a l'emperador, com a bizantí que havia crescut en la filosofia grega, aquesta afirmació és evident. Per a la doctrina musulmana, en canvi, Déu és absolutament transcendent. La seva voluntat no està lligada a cap de les nostres categories, ni tan sols a la de la raonabilitat. En aquest context, Khoury cita una obra del conegut islamista francès R. Arnaldez, el qual assenyala que Ibn Hazn arriba a declarar que Déu no estaria lligat ni tan sols per la seva pròpia paraula i que res l'obligaria a revelar-nos a nosaltres la veritat. Si fos la seva voluntat, l'home hauria de practicar àdhuc la idolatria.

En aquest punt s'obre, en la comprensió de Déu i per tant en la realització concreta de la religió, un dilema que avui ens desafia d'una manera molt directa. La convicció que actuar contra la raó està en contradicció amb la naturalesa de Déu, és tan sols un pensament grec o val encara per si sol? Jo penso que en aquest punt es manifesta la profunda concordança entre el que és grec en el sentit millor i el que és fe en Déu sobre el fonament de la Bíblia. Modificant el primer verset del Llibre del Gènesi, el primer verset de totes les Sagrades Escriptures, Joan va iniciar el pròleg del seu Evangeli amb les paraules: "Al principi existia el λόγος". És aquesta justament la mateixa paraula que empra

l'emperador: Déu actua „σὺν λόγῳ”, amb *logos*. *Logos* significa alhora raó i paraula –una raó que és creadora i capaç de comunicar-se però, justament, com a raó. Joan amb això ens ha donat la paraula concloent sobre el concepte bíblic de Déu, la paraula en que tots els camins sovint fatigosos i tortuosos de la fe bíblica atenyen la seva meta, troben la síntesi. Al principi existia el *logos*, i el *logos* és Déu, ens diu l'evangelista. LA trobada entre el missatge bíblic i el pensament grec no era una mera casualitat. La visió de sant Pau, davant del qual s'havien tancat els camins de l'Àsia i que, en somnis, veié un macedoni i va sentor la seva súplica: “Vine a Macedònia i ajuda'ns” (cf. Ac 16,6-10) –aquesta visió es pot interpretar com una “condensació” de la necessitat intrínseca d'una aproximació entre la fe bíblica i l'interrogar-se grec.

En realitat, aquesta aproximació ja feia molt temps que havia arrencat. Ja el nom misteriós de Déu des de l'esbarzer ardent, que distancia aquest Déu del conjunt de les divinitats amb múltiples noms en afirmar tan sols el seu “Jo sóc”, el seu ésser, és, amb relació al mite, una contestació amb la qual està en estreta analogia l'intent de Sòcrates de vèncer i superar el mite mateix. El procés iniciat a l'esbarzer assoleix, a dins de l'Antic Testament, una nova maduresa durant l'exili, on el Déu d'Israel, ara privat de la Terra i del culte, s'anuncia com el Déu del cel i de la terra, presentant-se amb una simple formula que reprèn la paraula de l'esbarzer: “Jo sóc”. Amb aquest nou coneixement de Déu va paral·lela una espècie d'il·luminisme, que s'expressa de forma dràstica en l'escarni de les divinitats que serien tan sols obra de les mans de l'home (cf. Sl 115). Així, malgrat tota la duresa del desacord amb els sobirans hel·lenistes, que volien obtenir amb la força l'adequació a l'estil de vida grec i al seu culte idolàtric, la fe bíblica, durant l'època hel·lenística, anava interiorment cap a la part millor del pensament grec, fins assolir a un contacte recíproc que després es va realitzar especialment en la tardana literatura sapiencial. Avui sabem que la traducció grega de l'Antic Testament, realitzada a Alexandria –la “Setanta” –, és més que una simple (per valorar-la d'una manera realment poc positiva) traducció del text hebreu: és de fet un testimoniatge textual per se i un pas concret important de la història de la Revelació, en el qual s'ha realitzat aquest encontre d'una manera que ha tingut un significat decisiu per al naixement del cristianisme i la sua divulgació. En el més profund, s'hi tracta del encontre entre fe i raó, entre autèntic il·luminisme i religió. Partint realment de la naturalesa íntima de la fe cristiana i, alhora, de la naturalesa del pensament grec ara fos amb la fe, Manuel II podia dir: No actuar “amb el *logos*” és contrari a la naturalesa de Déu.

Per honestedat, cal afegir a aquest punt que, a la tardana edat mitjana, es van desenvolupar en la teologia tendències que trenquen aquesta síntesi entre esperit grec i esperit cristià. En contrast amb l'anomenat intel·lectualisme agustinià, el tomista va iniciar amb Duns Scoto una impostació voluntarista, la qual al final, en els seus desenvolupaments successius, va portar a la afirmació que nosaltres de Déu coneixerem tan sols la *voluntas ordinata*. Més enllà d'aquesta existiria la llibertat de Déu, en virtut de la qual Ell hauria pogut crear i fer també el contrari de tot el que efectivament va fer. Aquí es perfilen unes posicions que, sens dubte, es poden aproximar a les d'Ibn Hazn i podrien portar a la imatge d'un Déu-Arbitrarietat, que no està lligat ni a la veritat ni al bé. La transcendència i la diversitat de Déu són accentuades d'una manera tan exagerada, que àdhuc la nostra raó, el nostre sentit de la veritat i del bé ja no són un reflex veritable de Déu, les possibilitats abismals del qual són per a

nosaltres eternament inassolibles i amagades darrere de les seves decisions efectives. En contrast amb això, la fe de l'Església sempre s'ha atingut a la convicció que entre Déu i nosaltres, entre el suo Esperit etern i la nostra raó creada hi ha una autèntica analogia, en què –com digué el IV Concili del Laterà el 1215– certament les dissimilituds són infinitament més grans que les similituds, però no fins al punt d'abolir l'analogia i el seu llenguatge. Déu no esdevé més diví pel fet que el tirem lluny de nosaltres en un voluntarisme pur i impenetrable, sinó que el Déu veritablement diví és aquell Déu que s'ha mostrat com a *logos* i com a *logos* ha actuat i actua ple d'amor a favor nostre. Certament, l'amor, com diu Pau, “sobrepassa” tot coneixement i per això és capaç de percebre més que el simple pensament (cf. *Ef* 3,19): tanmateix resta l'amor del Déu-*Logos*, per al qual el *λατρεία* –culte cristià– és, com diu encara Pau, „*λογικη*, un culte que concorda amb el Verb etern i amb la nostra raó (cf. *Rm* 12,1).

L'aproximació interior recíproca, esmentada aquí, que s'ha produït entre la fe bíblica i l'interrogar-se sobre el pla filosòfic del pensament grec, és un dada d'una importància decisiva no tan sols des del punt de vista de la història de les religions, sinó també de la història universal –una dada que ens obliga també avui. Tenint en compte aquest encontre, no és sorprenent que el cristianisme, malgrat el seu origen i el seu important desenvolupament a l'Orient, hagi trobat finalment la seva empremta històricament decisiva a Europa. Ho podem expressar també a la inversa: aquest encontre, al qual s'afegeix successivament encara el patrimoni de Roma, ha creat Europa i continua essent el fonament del que, amb raó, es pot anomenar Europa.

A la tesi que el patrimoni grec, críticament purificat, és una part integrant de la fe cristiana, s'oposa la demanda de la deshel·lenització del cristianisme –una demanda que des de l'inici de l'edat moderna domina de manera creixent la recerca teològica. Vist més de prop, es poden observar tres onades en el programa de la deshel·lenització: si bé estan relacionades entre elles, són però clarament distintes l'una de l'altra en les seves motivacions i en els seus objectius.

La deshel·lenització sorgeix primer en relació amb els postulats de la Reforma del segle XVI. Considerant la tradició de les escoles teològiques, els reformadors es trobaven davant d'una sistematització de la fe condicionada totalment per la filosofia, és a dir, davant d'una determinació de la fe des de fora en virtut d'una manera de pensar que no derivava d'aquesta. Així, la fe ja no apareixia com una paraula històrica viva, sinó com un element inserit en l'estructura d'un sistema filosòfic. El *sola Scriptura*, en canvi, cerca la pura forma primordial de la fe, tal com aquesta és present originàriament a la Paraula bíblica. La metafísica apareix com un pressupòsit que deriva d'una altra font, de la qual cal alliberar la fe perquè torni a ser ella mateixa. Amb la seva afirmació de la necessitat de deixar de banda el pensament per fer espai a la fe, Kant va actuar sobre la base d'aquest programa amb una radicalitat imprevisible pels reformadors. D'aquesta manera, va inclinar la fe exclusivament cap a la raó pràctica i li va negar l'accés al tot de la realitat.

La teologia liberal dels segles XIX i XX va aportar una segona onada en el programa de la deshel·lenització: d'aquesta n'és un representant eminent Adolf

von Harnack. Durant el temps dels meus estudis, com també als primers anys de la meua activitat acadèmica, aquest programa era fortament operant també en la teologia catòlica. Com a punt de partida s'utilitzava la distinció de Pascal entre el Déu dels filòsofs i el Déu d'Abraham, Isaac i Jacob. Al meu discurs inaugural a Bonn, el 1959, vaig intentar d'afrontar aquest argument i no pretenc reprendre aquí tot el discurs. Voldria, però, intentar fer llum almenys breument sobre la novetat que caracteritzava aquesta segona onada de deshel·lenització respecte de la primera. Com a pensament central apareix, en Harnack, el retorn al simple home Jesús i al seu missatge simple, que vindria abans que totes les teologitzacions i, precisament, també abans de les hel·lenitzacions: aquest missatge simple constituïria l'autèntica culminació del desenvolupament religiós de la humanitat. Jesús hauria dit adéu al culte en favor de la moral. En definitiva, Ell és representat com el pare d'un missatge moral humanitari. El propòsit de Harnack és en el fons tornar al cristianisme en harmonia amb la raó moderna, alliberant-lo, justament, d'elements aparentment filosòfics i teològics, com per exemple la fe en la divinitat de Crist i en la trinitat de Déu. En aquest sentit, l'exegesi historicocrítica del Nou Testament, en la seva visió, sistematitza novament la teologia en el cosmos de la universitat: la teologia, per Harnack, és quelcom essencialment històric i, per tant, estretament científic. El que aquesta esbrina sobre Jesús mitjançant la crítica és, per dir-ho d'alguna manera, expressió de la raó pràctica i en conseqüència també sostenible en el conjunt de la universitat. Al rerefons hi ha l'autolimitació moderna de la raó, expressada d'una manera clàssica en les "crítiques" de Kant, en aquest temps però ulteriorment radicalitzada pel pensament de les ciències naturals. Aquest concepte modern de la raó es basa, per dir-ho breument, en una síntesi entre platonisme (cartesianisme) i empirisme, que el triomf de la tècnica ha confirmat. D'una banda, es pressuposa l'estructura matemàtica de la matèria, la seva diguem-ne racionalitat intrínseca, que permet comprendre-la i utilitzar-la en la seva eficàcia operativa: aquest pressupòsit de fons és, per dir-ho així, l'element platònic en el concepte modern de la naturalesa. D'altra banda, es tracta de la usabilitat funcional de la naturalesa per als nostres propòsits, on tan sols la possibilitat de controlar la veritat o la falsedat mitjançant l'experiment forneix la certesa decisiva. El pes entre els dos pols pot estar, segons les circumstàncies, més cap a una banda o cap a l'altra. Un pensador tan estretament positivista com J. Monod s'ha declarat un convençut platònic.

Això comporta dues orientacions fonamentals decisives per a la nostra qüestió. Tan sols el tipus de certesa que deriva de la sinergia de matemàtica i empirisme ens permet parlar de científicisme. El que pretén ser ciència s'ha de confrontar amb aquest criteri. I així àdhuc les ciències que tracten les coses humanes, com la història, la psicologia, la sociologia i la filosofia, cercaven aproximar-se a aquest cànon del científicisme. També és important per a les nostres reflexions el fet que el mètode com a tal exclou el problema Déu, fent-lo aparèixer com un problema acientífic o precientífic. Amb això, però, ens trobem davant d'una reducció del radi de ciència i raó que cal qüestionar-se.

Tornaré novament a aquest argument. De moment basta tenir present que, en un intent davant d'aquesta perspectiva de conservar el caràcter de disciplina "científica" de la teologia, només restaria un fragment pobre del cristianisme. Però hem de dir més: si la ciència en el seu conjunt és només això, llavors és l'home mateix el qui pateix una reducció. Perquè tant els interrogants

pròpiament humans, és a dir, els “d’on venim” i “on anem”, com els interrogants de la religió i de l'*ethos*, no poden trobar lloc en l'espai de la raó comuna descrita per la “ciència”, entesa d'aquesta manera, i s'han de traslladar a l'àmbit del que és subjectiu. El subjecte decideix, sobre la base de les seves experiències, què li sembla religiosament sostenible, i la “consciència” subjectiva esdevé, en definitiva, l'única instància ètica. D'aquesta manera, però, l'*ethos* i la religió perden la seva força de crear una comunitat i cauen en l'àmbit de la discrecionalitat personal. És aquesta una condició perillosa per a la humanitat: ho constatem en les patologies amenaçadores de la religió i de la raó –patologies que necessàriament han d'esclatar, quan la raó és reduïda a fins al punt que les qüestions de la religió i de l'*ethos* ja no la tenen en compte. EL que resta dels intents de construir una ètica partint de les regles de l'evolució o de la psicologia i de la sociologia és senzillament insuficient.

Abans d'arribar a les conclusions a les quals s'adreça tot aquest raonament, m'he de referir encara breument a la tercera onada de la deshel·lenització que es difon actualment. Amb vista a l'encontre amb la multiplicitat de cultures agrada dir avui que la síntesi amb l'hel·lenisme, que es va acomplir en l'Església antiga, hauria estat una primera enculturació, que no hauria de vincular les altres cultures. Aquestes haurien de tenir el dret de tornar enrere fins al punt precedent d'aquella enculturació per descobrir el simple missatge del Nou Testament i enculturarlo de nou en els seus respectius ambients. Aquesta tesi no tan sols és equivocada; sinó que, a més, és grollera i imprecisa. El Nou Testament, de fet, fou escrit en llengua grega i porta en si mateix el contacte amb l'esperit grec –un contacte que havia madurat en el desenvolupament precedent de l'Antic Testament. Certament, hi ha elements en el procés formatiu de l'Església antiga que no s'han d'integrar a totes les cultures. Però les decisions de fons que, justament, es referien a la relació de la fe amb la recerca de la raó humana, aquestes decisions de fons formen part de la fe mateixa i en són el desenvolupament, d'acord amb al seva naturalesa.

Amb això arribo a la conclusió. Aquesta temptativa, traçada només a grans línies, de crítica a la raó moderna des del seu interior, no inclou de cap manera l'opinió que ara s'hagi de tornar enrere, abans de l'il·luminisme, refusant les conviccions de l'edat moderna. EL que en el desenvolupament modern de l'esperit és vàlid és reconegut sense reserves: tots estem agraïts de les enormes possibilitats que aquest ha obert per a l'home i per als avenços en el camp humà que ens han estat donats. L'*ethos* del científicisme, a part d'això, és –com heu assenyalat, magnífic rector– voluntat d'obediència a la veritat i, per tant, expressió d'una actitud que forma part de les decisions essencials de l'esperit cristià. La intenció no és, doncs, fer cap retret ni cap crítica negativa; es tracta, en canvi, d'allargar el nostre concepte de raó i de l'ús que se'n fa. Perquè junt amb tota la joia davant les possibilitats de l'home, veiem també les amenaces que emergeixen d'aquestes possibilitats i ens hem de preguntar com podem dominar-les. Ho aconseguim tan sols si raó i fe es retroben unides d'una nova manera; si superem la limitació autodecretada de la raó a tot el que és verificable en l'experiment, i l'obrim novament en tota la seva amplitud. En aquest sentit, la teologia, no tan sols com a disciplina històrica i humanocientífica, sinó també com a teologia veritable i pròpia, és a dir, com a interrogant sobre la raó de la fe, ha de tenir el seu lloc a la universitat i en el amplia diàleg de les ciències.

Tan sols així esdevenim també capaços d'establir un veritable diàleg de les cultures i de les religions –un diàleg del qual tenim una necessitat urgent. Al món occidental domina a bastament l'opinió que tan sols la raó positivista i les formes de filosofia derivades d'aquesta són universals. Però les cultures profundament religioses del món veuen justament en aquesta exclusió del diví de la universalitat de la raó un atac a les seves conviccions més íntimes. Una raó, que davant del diví és sorda i empeny la religió a l'àmbit de les subcultures és incapaç d'inserir-se en el diàleg de les cultures. I, tanmateix, la moderna raó pròpia de les ciències naturals, amb el seu intrínsec element platònic, porta dintre seu, com he cercat de demostrar, un interrogant que la transcendeix junt amb les seves possibilitats metòdiques. Ella mateixa ha d'acceptar simplement l'estructura racional de la matèria i la correspondència entre el nostre esperit i les estructures racionals que actuen en la naturalesa com un fet real, sobre el qual es basa el seu recorregut metòdic. Però la pregunta sobre el perquè d'aquest fet existeix i s'ha de confiar de les ciències naturals a altres nivells i maneres de pensar –a la filosofia i a la teologia. Per a la filosofia i, de manera diversa, per a la teologia, escoltar les grans experiències i conviccions de les tradicions religioses de la humanitat, especialment la de la fe cristiana, constitueix una font de coneixement; negar-s'hi significaria una reducció inacceptable del nostre escoltar i respondre. Això em fa pensar en una paraula de Sòcrates a Fedó. En els col·loquis anteriors s'havien abordat moltes opinions filosòfiques errònies, i ara Sòcrates diu: “Seria ben comprensible si hom, amb motiu de la irritació per tantes coses errònies, la resta de la sua vida odiés tot discurs sobre l'ésser i el denigrés. Però d'aquesta manera perdria la veritat de l'ésser i patiria un gran dany.” L'occident, des de fa molt temps, està amenaçat per aquesta aversió contra els interrogants fonamentals de la seva raó, i així podria patir un gran dany. El coratge d'obrir-se a l'amplitud de la raó, no el rebuig de la seva grandesa –aquest és el programa amb el qual una teologia compromesa en la reflexió sobre la fe bíblica, entra en la disputa del temps present. “No actuar segons la raó, no actuar amb el *logos*, és contrari a la naturalesa de Déu”, va dir Manuel II, partint de la seva imatge cristiana de Déu, a l'interlocutor persa. És a aquest gran *logos*, a aquesta vastitud de la raó, que invitem en el diàleg de les cultures els nostres interlocutors. Retrobar-la nosaltres mateixos novament és el gran deure de la universitat.