

QÜESTIONS
TEOLÒGIQUES

1

QÜESTIONS TEOLÒGIQUES 1

El diàleg fe-raó

El discurs de Benet XVI a Ratisbona

Facultat de Teologia de Catalunya

19 desembre 2006

Barcelona 2008

© Facultat de Teologia de Catalunya
C/ Diputació, 231 - 08007 Barcelona

ISSN: 978-84-935970-4-7
Dipòsit Legal: B-3696-2008

Maquetació i impressió: I. G. Santa Eulàlia
Carrer de Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana

Amb el suport de:



Generalitat de Catalunya
Departament de la Vicepresidència

índex

1. Fe, raó i universitat. Records i reflexions	9
<i>Discurs del Sant Pare a Ratisbona</i>	
2. Presentació de la jornada.	25
<i>Armand Puig i Tàrrach</i>	
3. Les línies centrals del discurs de Ratisbona	29
<i>Salvador Pié</i>	
4. Reflexions sobre les declaracions de Benet XVI	43
<i>Jaume Flaquer</i>	
5. El diàleg teològic amb l'islam i les seves implicacions....	53
<i>Joan Martínez Porcell</i>	
6. Fe i raó en el judaïsme ortodox	71
<i>Enric Cortès</i>	
7. El rerefons afectiu-espiritual-«irracional» de les raons per a creure	83
<i>Elmar Salmann</i>	
8. La filosofia, <i>ancilla sive amica theologiae</i> ?	89
<i>Guillem Muntaner</i>	

9. Les ambigüitats, gairebé inevitables, en parlar de les relacions entre la fe i la raó.....	103
<i>Josep Maria Coll</i>	
10. Fe-Raó. Una aplicació actual al diàleg interreligiós	115
<i>Xavier Morlans</i>	
11. Filosofia i teologia. Vers un aprenentatge mutu	119
<i>Francesc Torralba</i>	
12. La filosofia, <i>ancilla sive amica theologiae</i> ?	135
<i>Carles Llinàs</i>	

ENCONTRE 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 reflexions¹

Eminències, Magnificències, Excel·lències,

Il·lustres Senyors, gentils Senyores!

És emocionant per a mi estar novament a la càtedra de la universitat i poder donar un cop més una lliçó. El meu pensament torna a aquells anys en què, després d'un bell període a l'Institut Superior de Freising, vaig iniciar la meva activitat de professor acadèmic a la Universitat de Bonn. Era encara –el 1959– el temps de la vella universitat dels professors ordinaris. Per a les càtedres individuals no existien ni assistents ni dactilògrafs, però en compensació hi havia un contacte molt directe amb els estudiants i sobretot també entre els professors. Ens trobàvem abans i després de les classes a les habitacions dels docents. Els contactes amb els historiadors, els fi-

1. Lliçó pronunciada a l'Aula Magna de la Universitat de Ratisbona el 12 de setembre. - *L'Osservatore Romano*, 14 setembre 2006.

lòsofs, els filòlegs i naturalment també entre les dues facultats teològiques eren molt estrets. Un cop cada semestre hi havia un anomenat *dies academicus*, en el qual els professors de totes les facultats es presentaven davant els estudiants de tota la universitat, fent possible una veritable experiència d'*universitas*: el fet que nosaltres, malgrat totes les especialitzacions, que de vegades ens fan incapaços de comunicar-nos entre nosaltres, formem un tot i treballem en el tot de l'única raó amb les seves diverses dimensions, estant així junts també en la responsabilitat comuna pel recte ús de la raó; aquest fet esdevenia experiència viva. La universitat, sens dubte, estava orgullosa també de les seves dues facultats teològiques. Era clar que també elles, interrogant-se sobre la racionalitat de la fe, desenvolupen un treball que necessàriament forma part del «tot» de la *universitas scientiarum*, àdhuc si no tots podien compartir la fe, per la correlació de la qual amb la raó comuna s'esforcen els teòlegs. Aquesta cohesió interior en el cosmos de la raó tampoc no va ser pertorbada quan es va saber que un dels col·legues havia dit que en la nostra universitat hi havia una estranyesa: dues facultats que s'ocupaven d'una cosa que no existia: Déu. Que també enfront d'un escepticisme tan radical roman necessari i raonable interrogar-se sobre Déu per mitjà de la raó i això ha de ser fet en el context de la tradició de la fe cristiana; en el conjunt de la universitat era una convicció indiscutida.

Tot això va venir a la meua ment quan recentment vaig llegir la part editada pel professor Theodore Khoury (Münster) del diàleg que el docte emperador bizantí Manuel II Paleòleg, potser durant el temps d'hivern del 1391 a Ankara, va tenir amb un persa culte sobre cristianisme i islam, i la

veritat d'ambdós.² Va ser probablement l'emperador mateix qui va anotar, durant el setge de Constantinoble entre 1394 i 1402, aquest diàleg. S'explica així perquè els seus raonaments són reportats molt més detalladament que les respostes de l'erudit persa.³ El diàleg tracta l'àmbit de les estructures de la fe contingudes en la Bíblia i en l'Alcorà i s'atura sobretot en la imatge de Déu i de l'home, però necessàriament també en la relació entre les anomenades tres «Lleis» o tres «ordres de vida»: Antic Testament - Nou Testament - Alcorà. Voldria tocar en aquesta lliçó només un argument –més que res marginal en l'estructura de tot el diàleg– que, en el context del tema «fe i raó» m'ha fascinat i que servirà com a punt de partida per a les meves reflexions sobre aquest tema.

En el setè col·loqui (*dialexis - controvèrsia*) editat pel professor Khoury, l'emperador toca el tema de la *jihad*, de la guerra santa. Segurament l'emperador sabia que en la *sura* 2, 256 es llegeix: «Cap constricció en les coses de la fe». És una de les sures del període inicial en què Mahoma mateix encara

2. Del conjunt de 26 col·loquis (*dialexis - Khoury tradueix: controvèrsia*) del diàleg («Entretien»), Th. Khoury ha publicat la 7a «controvèrsia» amb notes i una àmplia introducció sobre l'origen del text, sobre la tradició manuscrita i sobre l'estructura del diàleg, junt amb breus resums de les «controvèrsies» no editades; al text grec hi va unida una traducció francesa: *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse. Sources chrétiennes* n. 115, Paris 1966. Mentrestant Karl Förstel ha publicat en el *Corpus Islamico-Christianum* (Series Graeca. Schriftleitung A. Th. Khoury - R. Glej) una edició comentada grecoalemanya del text: *Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim*, 3 Bde. Würzburg - Altenberge 1993-1996. Ja el 1966, E. Trapp havia publicat el text grec amb una introducció com a vol. II dels «Wiener byzantinische Studien». En endavant citaré segons Khoury.
3. Sobre l'origen i sobre la redacció del diàleg, cf. KHOURY, pp. 22-29; amplis comentaris sobre aquest punt també en les edicions de Förstel i Trapp.

no tenia poder i estava amenaçat. Però, naturalment, l'Emperador coneixia també les disposicions, desenvolupades successivament i fixades en l'Alcorà, sobre la guerra santa. Sense aturar-se en els detalls, com la diferència de tracte entre aquells que posseeixen el «Llibre» i els «incrèduls», ell, de manera sorprenentment brusca, es dirigeix al seu interlocutor simplement amb la pregunta central sobre la relació entre religió i violència, en general, dient: «Mostra'm també allò que Mahoma ha portat de nou, i trobaràs només coses malvades i inhumanes, com la seva directiva de difondre per mitjà de l'espasa la fe que ell predicava». ⁴ L'Emperador explica així minuciosament les raons per les quals la difusió de la fe mitjançant la violència és una cosa irracional. La violència està en contrast amb la natura de Déu i la natura de l'ànima. «Déu no gaudeix de la sang –diu; no actuar segons la raó, «*syn-lógo*», és contrari a la natura de Déu. La fe és fruit de l'ànima, no del cos. El qui, per tant, vol conduir algú a la fe necessita la capacitat de parlar bé i de raonar correctament, però no de la violència ni de l'amenaça... Per convèncer una ànima raonable no cal disposar ni del propi braç, ni d'instruments per colpir ni de cap altre mitjà amb què es pugui amenaçar una persona de mort...». ⁵

4. *Controvèrsia VII 2c*: KHOURY, pp. 142-143; FÖRSTEL, vol. I, VII. *Dialog 1.5*, pp. 240-241. Aquesta citació, en el món musulmà, ha estat presa desgraciadament com a expressió de la meua posició personal, suscitant així una comprensible indignació. Espero que el lector del meu text pugui comprendre immediatament que aquesta frase no expressa la meua valoració personal davant l'Alcorà, vers el qual tinc el respecte que és degut al llibre sagrat d'una gran religió. Citant el text de l'emperador Manuel II volia únicament evidenciar la relació essencial entre fe i raó. En aquest punt estic d'acord amb Manuel II, sense però fer meua la seva polèmica.

5. *Controvèrsia VII 3b-c*; KHOURY, pp. 144-145; FÖRSTEL Bd. I, VII. *Dialog 1.6* pp. 240-243.

L'afirmació decisiva en aquesta argumentació contra la conversió mitjançant la violència és: no actuar segons la raó és contrari a la natura de Déu.⁶ L'editor, Theodore Khoury, comenta: per a l'emperador, com a bizantí 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, fins i tot a la de la racionalitat.⁷ En aquest context Khoury cita una obra del conegut islamista francès R. Arnaldez, el qual destaca que Ibn Hazn arribà a declarar que Déu no estaria lligat ni tan sols per la seva mateixa paraula i que res no l'obligaria a revelar-nos la veritat. Si fos la seva voluntat, l'home hauria de practicar també la idolatria.⁸

Aquí 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 d'actuar contra la raó està en contradicció amb la natura de Déu, és només un pensament grec o val sempre per si mateix? Penso que en aquest punt es manifesta la profunda concordança entre allò que és grec en el millor sentit i allò que és fe en Déu sobre el fonament de la Bíblia. Modificant el primer verset del Llibre del Gènesi, Joan ha iniciat el pròleg del seu Evangeli amb les paraules: «Al principi era el *logos*». És justament aquesta paraula la que usa l'emperador: Déu actua «*syn logos*», amb *logos*.

6. Solament per aquesta afirmació he citat el diàleg entre Manuel i el seu interlocutor persa. És en aquesta afirmació que emergeix el tema de les meves successives reflexions.
7. Cf. KHOURY, *op. cit.*, p. 144, nota 1.
8. R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazn de Cordoue*. Paris 1956 p. 13; cf. KHOURY, p. 144. El fet que en la teologia de la tardana Edat Mitjana hi hagi posicions comparables apareixerà en l'ulterior desenvolupament del meu discurs.

Logos significa alhora raó i paraula, una raó que és creadora i capaç de comunicar-se però, precisament, com a raó. Amb això Joan ens ha donat la paraula conclusiva sobre el concepte bíblic de Déu, la paraula en què totes les vies sovint fatigoses i tortuoses de la fe bíblica aconseguen la seva meta, troben la seva síntesi. Al principi era el logos, i el logos és Déu, ens diu l'evangelista. El trobament entre el missatge bíblic i el pensament grec no era una simple casualitat. La visió de sant Pau, davant el qual s'havien tancat els camins d'Àsia i que, en somni, va veure un macedoni i va escoltar la seva súplica: «Vine a Macedònia i ajuda'ns!» (cf. Ac 16,6-10), aquesta visió pot ser interpretada com una «condensació» de la necessitat intrínseca d'un acostament entre la fe bíblica i l'interrogar-se grec.

En realitat, aquest apropament ja s'havia iniciat des de feia molt temps. Ja el nom misteriós de Déu de l'esbarzer ardent, que separa Déu del conjunt de les divinitats amb múltiples noms afirmant solament «Jo sóc», el seu ésser, és, confrontant-se amb el mite, una resposta amb la qual està en íntima analogia l'intent de Sòcrates de vèncer i de superar el mite mateix.⁹ El procés iniciat a l'esbarzer aconseguix, a l'interior 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 fórmula que prolonga les paraules de l'esbarzer: «Jo sóc». Amb aquest nou coneixement de Déu va al mateix pas una mena d'il·luminisme, que s'expressa de manera dràstica en la mofa de les divinitats

9. Per a la interpretació amplament discutida de l'episodi de l'esbarzer ardent voldria remetre al meu llibre *Einführung in das Christentum* (München 1968), pp. 84-102. Penso que les meves afirmacions en aquell llibre, malgrat l'ulterior desplegament de la discussió, romanen encara vàlides.

que són només obra de les mans de l'home. Així, malgrat tota la duresa del desacord amb els sobirans hel·lenístics, 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 a l'encontre de la part millor del pensament grec fins a un contacte recíproc que després es realitzà especialment en la tardana literatura sapiencial. Avui nosaltres sabem que la traducció grega de l'Antic Testament, realitzada a Alexandria —la Bíblia dels «Setanta»—, és més que una simple (per avaluar d'una manera potser poc positiva) traducció del text hebreu: és, de fet, un testimoni textual per ell mateix, i un específic i important pas de la història de la Revelació, en el qual s'ha realitzat aquest trobament d'una manera que per al naixement del cristianisme i la seva divulgació va tenir un significat decisiu.¹⁰ En el fons, es tracta del trobament entre fe i raó, entre autèntic il·luminisme i religió. Partint veritablement de l'íntima natura de la fe cristiana i, al mateix temps, des de la natura del pensament hel·lenístic fusionat ja amb la fe, Manuel II podia dir: No actuar «amb el logos» és contrari a la natura de Déu.

Honestament cal anotar que, en la tardana Edat Mitjana, es desenvoluparen en la teologia tendències que trenquen aquesta síntesi entre esperit grec i esperit cristià. En contrast amb l'anomenat intel·lectualisme augustinà i tomista començà amb Duns Escot un enfocament voluntarista, el qual al final va portar a l'afirmació que nosaltres coneixerem de Déu només la *voluntas ordinata*. Més enllà d'aquesta existiria la lli-

10. Cf. A. SCHENKER, *L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, in: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la dottrina della fede*. Città del Vaticano 2001, pp. 38-42.

bertat de Déu, en virtut de la qual Ell hauria pogut crear i fer també el contrari de tot allò que efectivament ha fet. Aquí es perfilen posicions que, sense cap dubte, poden acostar-se a les d'Ibn Hazn i podrien portar fins a la imatge d'un Déu-Àrbitre que no està lligat ni tan sols a la veritat i al bé. La transcendència i la diversitat de Déu són accentuades d'una manera tan exagerada, que també la nostra raó, el nostre sentit d'allò que és veritable i del bé no són més un veritable mirall de Déu, les possibilitats abismals del qual romanen per a nosaltres eternament inabastables i amagades després de les seves decisions efectives. En contrast amb això, la fe de l'Església s'ha cenyit sempre a la convicció que entre Déu i nosaltres, entre el seu etern Esperit creador i la nostra raó creada, hi ha una veritable analogia, en la qual—com diu el Concili IV del Laterà el 1215— certament les dissemblances són infinitament més grans que les semblances, però no fins al punt d'abolir l'analogia i el seu llenguatge. Déu no esdevé més diví pel fet que l'empenyem 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 al nostre favor. Cert, l'amor, com diu Pau, «sobrepassa» el coneixement i és per això capaç de percebre més que el simple pensament (cf. *Ef* 3,19), però tanmateix roman com l'amor del Déu-Logos, pel qual el culte cristià és, com diu encara Pau, «*logike latreía*», un culte que concorda amb el Verb etern i amb la nostra raó (cf. *Rm* 12,1).¹¹

L'aquí esmentat recíproc apropament interior, que s'ha tingut entre la fe bíblica i l'interrogar-se en el pla filosòfic del pensament grec, és una dada d'importància decisiva no sols

11. Sobre aquest tema em vaig expressar més detalladament en el meu llibre *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, pp. 38-42.

des del punt de vista de la història de les religions, sinó també des del de la història universal –una dada que ens obliga també avui. Considerat aquest trobament, no és sorprenent que el cristianisme, malgrat el seu origen i algun important desenvolupament en Orient, hagi trobat la seva empremta històricament decisiva a Europa. Podem expressar-ho també inversament: aquest trobament, al qual s’afegeix encara successivament el patrimoni de Roma, ha creat Europa i roman com a fonament d’allò que, amb raó, es pot anomenar Europa.

A la tesi que el patrimoni grec, críticament purificat, sigui una part integrant de la fe cristiana, s’oposa la petició de la deshel·lenització del cristianisme, una petició 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 relacionades entre si, en les seves motivacions i en els seus objectius són clarament distintes l’una de l’altra.¹²

La deshel·lenització emergeix primer en connexió amb postulats fonamentals de la Reforma del segle XVI. Considerant la tradició de les escoles teològiques, els reformadors es veien enfront d’una sistematització de la fe condicionada totalment per la filosofia, és a dir, enfront d’una determinació de la fe des de l’exterior en virtut d’una manera de pensar que no derivava d’aquesta. Així, la fe no apareixia més com a vivent paraula històrica, sinó com a element inserit en l’estructura d’un sistema filosòfic. La *sola Scriptura*, en canvi, busca la pura

12. De la vasta literatura sobre el tema de la deshel·lenització voldria mencionar sobretot: A. GRILLMEIER, *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg 1975, pp. 423-488.

forma primordial de la fe, com aquesta mateixa és present originàriament en la Paraula bíblica. La metafísica apareix com un pressupòsit derivat d'una altra font, de la qual convé alliberar la fe per fer-la tornar a ser totalment ella mateixa. Kant actuà basant-se en aquest programa amb una radicalitat imprevisible per als reformadors. Amb això ell ancorà la fe exclusivament a la raó pràctica, negant-li l'accés al tot de la realitat.

La teologia liberal dels segles XIX i XX aportà una segona onada del procés de deshel·lenització, amb Adolf von Harnack, com el seu màxim representant. Quan era estudiant i en els meus primers anys d'activitat acadèmica, aquest programa influïa altament també en la teologia catòlica. Era utilitzada com a punt de partida la distinció que Pascal fa entre el Déu dels filòsofs i el Déu d'Abraham, Isaac i Jacob. En el meu discurs a Bonn, el 1959, vaig tractar de referir-me a aquest afer.¹³ No repetiré aquí el que vaig dir en aquella ocasió, però m'agradaria descriure, almenys breument, la novetat que caracteritzava aquesta onada de deshel·lenització respecte a la primera. La idea central d'Harnack era tornar simplement a l'home Jesús i al seu missatge simple, sense les addicions de la teologia i, precisament, també abans de les hel·lenitzacions. Aquest simple missatge va ser vist com la culminació del desenvolupament religiós de la humanitat. Jesús hauria posat fi al culte en profit de la moralitat. En definitiva, era presentat com el pare del missatge moral humanitari. L'objectiu de Harnack és en el fons fer que el cristianisme estigui en harmonia amb la

13. Novament publicada i comentada per Heino SONNEMANN: *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI., Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.

raó moderna, és a dir, alliberant-lo dels elements aparentment filosòfics i teològics, com 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, restaura el lloc de la teologia en el cosmos de la universitat: per a Harnack, la teologia és quelcom essencialment històric i per tant estrictament científic. El que es pot dir críticament de Jesús és, per dir-ho així, expressió de la raó pràctica i conseqüentment es pot aplicar a la universitat com un tot. En aquest pensament es basa l'autolimitació moderna de la raó, clàssicament expressada en les «crítiques» de Kant, però en aquest moment radicalitzada per l'impacte de les ciències naturals. Aquest concepte modern està basat, per dir-ho breument, en una síntesi entre platonisme (cartesianisme) i empirisme, una síntesi confirmada per l'èxit de la tecnologia. D'una banda pressuposa l'estructura matemàtica de la matèria, i la seva intrínseca racionalitat, que fa possible entendre com la matèria funciona i l'usa en la seva eficàcia operativa: aquesta premissa bàsica és, per així dir-ho, l'element platònic en el concepte modern de la natura. D'un altre costat, hi ha la capacitat de la natura de ser explotada per als nostres propòsits, i en aquest cas només la possibilitat de la verificació o falsificació a través de l'experimentació proporciona la certesa final. El pes entre els dos pols pot, segons les circumstàncies, canviar d'un costat a l'altre. Un pensador tan estrictament positivista com J. Monod es va declarar convençut platonista.

Això comporta dos principis que són crucials per a la nostra qüestió. Primer, només el tipus de certesa que deriva de la sinergia de matemàtica amb empirisme pot considerar-se científica. Qualsevol disciplina que vulgui estatut de ciència ha de ser mesurada amb aquest criteri. D'aquí que les ciències humanes, com la història, la psicologia, la sociologia i la filoso-

fia, cercaven apropar-se a aquest cànon de científicitat. Un segon punt que és important per a les nostres reflexions, és que per la seva pròpia natura aquest mètode exclou la pregunta de Déu, fent-la aparèixer com acientífica o precientífica. Amb això, però, ens trobem davant una reducció del radi de la ciència i la raó, que necessita ser qüestionat.

Tornaré encara sobre aquest tema. De moment basta tenir present que qualsevol intent de la teologia per mantenir el seu estatut de «científica» acabaria per reduir el cristianisme a un simple fragment de si mateix. Però hem de dir més: si la ciència en el seu conjunt és només això, l'home mateix acaba essent reduït, les preguntes específicament humanes sobre el nostre origen i el nostre destí, les preguntes originades de la religió i l'ètica, ja no poden trobar lloc en l'espai de la raó col·lectiva definida per la «ciència» entesa d'aquesta manera i ha de relegar-se a l'àmbit d'allò que és subjectiu. És el subjecte qui decideix llavors, basat en la seva experiència, què considera religiosament sostenible, i la «consciència» subjectiva esdevé en definitiva l'única instància ètica. D'aquesta manera, però, l'ethos i la religió perden el seu poder de crear una comunitat i es converteixen en un afer completament personal. Aquest és un estat perillós per als afers de la humanitat, com podem veure en les distintes patologies de la religió i la raó que necessàriament emergeixen quan la raó és reduïda a tal punt que les preguntes de la religió i de l'ethos ja no preocupen. El que queda dels intents de construir una ètica a partir de les regles de l'evolució o de la psicologia és simplement inadequat.

Abans d'arribar a les conclusions a què porta tot aquest raonament, he de referir-me breument a la tercera onada de deshel·lenització, que encara es dóna actualment. A la llum

de la nostra experiència amb la multiplicitat de les cultures, sovint es diu en els nostres dies que la síntesi amb l'hel·lenisme acomplert per l'Església en els seus inicis fou una inculturació preliminar que no ha de ser vinculant per a altres cultures. Això últim es diu per tenir el dret a tornar al simple missatge del Nou Testament anterior a la inculturació, per a inculturarlo novament en els seus respectius ambients. Aquesta tesi no és simplement falsa, sinó que és grollera i imprecisa. El Nou Testament, en efecte, fou escrit en grec i comporta el contacte amb l'esperit grec, un contacte que madurà en el desenvolupament precedent de l'Antic Testament. Cert, hi ha elements en l'evolució de l'Església en els seus inicis que no han d'integrar-se en totes les cultures. No obstant això, les decisions fonamentals sobre les relacions entre la fe i la recerca de la raó humana formen part de la fe mateixa, en són desenvolupaments conseqüents amb la seva natura.

I així arribo a la conclusió. Aquest intent, fet amb unes poques pinzellades, de crítica a la raó moderna des de dins, no inclou de cap manera l'opinió que ara calgui tornar enrere, a abans de l'Il·luminisme i rebutjar les perspectives de l'era moderna. Els aspectes positius de la modernitat han de ser coneguts sense reserva: tots estem agraïts per les meravelloses possibilitats que ha obert per a la humanitat i per al seu progrés que se'ns ha donat. L'ethos científic, d'altra banda, –vostè, magnífic Rector ho ha subratllat– ha de ser obedient a la veritat, i, per tant, és una actitud que forma part de les decisions essencials de l'esperit cristià. La intenció aquí no és el reduccionisme o la crítica negativa, sinó ampliar el nostre concepte de raó i de la seva aplicació. Mentre ens alegrem en les noves possibilitats obertes a la humanitat, també podem apreciar els perills que emergeixen d'aquestes possibilitats i hem de pre-

guntar-nos com podem dominar-les. Només reeixirem a fer-ho si la raó i la fe avancen juntes d'una manera nova, si superem la limitació imposada per la raó mateixa a allò que és empíricament verificable, i si un cop més li obrim tota la seva amplitud. En aquest sentit la teologia pertany correctament a la universitat i està dins l'ampli diàleg de les ciències, no sols com una disciplina històrica i ciència humana, sinó precisament com a teologia, com un aprofundiment en la racionalitat de la fe.

Només així ens fem capaços d'un diàleg genuí de les cultures i de les religions que necessitem amb urgència avui. En el món occidental se sosté àmpliament que només la raó positivista i les formes de filosofia que en deriven són universalment vàlides. Fins i tot les cultures profundament religioses veuen aquesta exclusió del diví de la universalitat de la raó com un atac a les seves més profundes conviccions. Una raó que és sorda al diví i que relega la religió a l'espectre de les subcultures és incapaç d'inserir-se en el diàleg amb les cultures. Al mateix temps, com he intentat de demostrar, la raó científica moderna amb els seus elements intrínsecament platònics genera una pregunta que va més enllà de si mateixa, de les seves possibilitats i de la seva metodologia. La raó científica moderna simplement ha d'acceptar l'estructura racional de la matèria i la seva correspondència entre el nostre esperit i les estructures racionals que prevalen en la natura com una dada de fet, damunt la qual la seva metodologia ha de basar-se. Fins i tot la pregunta per què això ha de ser així, és una qüestió real, que ha de ser dirigida per les ciències naturals a altres nivells i plans de pensament, a la filosofia i la teologia. Per a la filosofia i, si bé és cert que d'una altra forma, per a la teologia, escoltar les grans experiències i conviccions de les

tradicions religioses de la humanitat, de manera particular la de la fe cristiana, és font de coneixement; ignorar-la seria una greu limitació del nostre escoltar i respondre. Aquí recordo quelcom que Sòcrates li va dir a Fedó. En converses anteriors, s'havien tocat moltes opinions filosòfiques falses, i per això Sòcrates diu: «Seria ben comprensible si a algú el molestessin tant totes aquestes falses nocions que, per la resta de la seva vida, odiés tota conversa sobre l'ésser i l'eludís. Però d'aquesta manera estaria privat de la veritat de l'existència i patiria una gran pèrdua». ¹⁴ Occident ha estat posat en perill per molt temps per aquesta aversió en què es basa la seva racionalitat, i per tant només pot patir un gran dany. El coratge d'obrir-se a tota l'amplària de la raó i no la negació de la seva grandesa: aquest és el programa amb què la teologia ancorada en la fe bíblica entra en el debat del nostre temps. «No actuar raonablement, no actuar amb el *logos* és contrari a la natura de Déu» va dir Manuel II, partint de la seva imatge cristiana de Déu, en resposta al seu interlocutor persa. És a aquest gran *logos*, a l'amplària de la raó, que invitem els nostres companys en el diàleg de les cultures. És la gran tasca de la universitat redescobrir-lo constantment.

Traducció catalana: *Documents d'Església*

14. 90 c-d. Cf. sobre aquest text, R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Paderborn 19875, pp. 218-221.