

EL DIÀLEG FE-CULTURA

A LA RECERCA DEL LLOC DE LA RELIGIÓ EN LA SOCIETAT POSTSECULAR

per Gabriel Amengual i Coll.
UIB

Des que el Papa Pau VI va publicar la seva encíclica programàtica *Ecclesiam suam*, el 6 d'agost de 1964,¹ i especialment després de la *Constitució Pastoral sobre l'Església en el món d'avui* del Concili Vaticà II (del 7 de desembre de 1965),² ha quedat consagrat el terme diàleg per explicar el mode d'esser i d'estar de l'Església en el món, la manera d'obrar i de relacionar-se amb la societat i la cultura i, en general, la manera d'exercir el seu ministeri de la paraula anunciadora de l'Evangelí. Joan Pau II, en nombroses ocasions, va insistir en la tasca que suposa aquest diàleg i en la seva necessitat. L'expressió "diàleg fe-cultura" de fet ha adquirit un ús corrent, àdhuc freqüent. Fins i tot s'ha intentat exercir de moltes maneres i als nivells més diferents. Tot ús freqüent d'una expressió corre el perill de desvirtuar-ne el sentit, pel fet de veure's aplicat a coses i situacions que no sempre són les pròpies, i així anar prenent-ne un altre de distint, més ample i lax del seu propi, arribant fins i tot a aplicacions que semblen expressar actituds estranyes al sentit més propi. El principal d'aquests malentesos em sembla que es dona quan el diàleg entre la fe i la cultura es presenta com si fos un diàleg entre dues instàncies alienes

(1) Unes reflexions sobre aquesta encíclica es troben a AMENGUAL, Gabriel, "El diàleg fe-cultura. També la cultura té una paraula de fe", in: *Comunicació*, núm. 77 (1993) 67-92, esp. pàg. 67-69. Ja aleshores insistia en el punt que em sembla cabdal, que la fe no és un element aliè a la cultura, ja que aquesta és el que ofereix la base comuna per al diàleg; en aquella ocasió el testimoni de la cultura que a favor d'aquest punt de vista adduïa fou Georg Steiner.

(2) La *Constitució Pastoral sobre l'Església en el món d'avui* esmenta el diàleg expressament als n.ºs 3 i 40, in: CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones, Decretos, Declaraciones. Legislación post-conciliar*. Ed. bilingüe. Madrid: BAC 1966, pàg. 262, 315.

una a l'altra, i fins i tot com a contraposades. Sobre aquest malentès voldria cridar l'atenció i aquesta és la primera qüestió que m'agradaria contribuir a aclarir. La segona és una qüestió implicada en l'expressió i en el seu exercici en les nostres societats, a saber, el lloc de la religió en una societat postsecular.

1. La mútua implicació de fe i cultura

Per tal de veure que la fe i la cultura no són dues magnituds exteriors i estranyes una a l'altra comencem per veure de quina manera s'interrelacionen, s'entrecreuen i s'impliquen.

Les condicions per a un diàleg: autonomia i base comuna

Per tal de poder establir un diàleg cal que els interlocutors es reconeixin com a autònoms, amb igualtat de condicions, i capaços de parlar i d'entendre's.³ Per això la primera condició és el mutu reconeixement, amb capacitat –sigui jurídica, sigui intel·lectual, etc., de participar-hi, i per tant amb independència i personalitat pròpia. Ara bé, si aquesta és la primera condició, just seguit s'ha d'afegir la segona, a saber, que per poder parlar i entendre's cal que parlin el mateix llenguatge, que tinguin una base comuna, des de la qual puguin intercanviar raons i arguments, altrament no es donarà un diàleg, sinó dos monòlegs paral·lels. Si la primera condició assenyalava la diferència, aquesta segona indica el que tenen en comú els dialogants.

La base comuna és fàcilment determinable i es fa palesa en allò que solem anomenar “parlar un mateix llenguatge”; però en aquest cas llenguatge no designa només la llengua, sinó tot un univers de sentit, de manera que cada interlocutor pugui entendre i valorar els arguments de l'altre. Aquesta base comuna, l'hermenèutica, especialment des de Gadamer, la sol especificar amb el nom de tradició, de la qual participen tots els dialogants; es tracti d'un diàleg entre contemporanis o de contemporanis amb avantpassats (o els seus escrits). En aquest sentit l'hermenèutica posa com a condició de la compren-

(3) La neohermenèutica de Gadamer ha explicat comprendre com a dialogar o conversar i com una “fusió d'horitzons”. Vegeu GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübinga: Mohr 1960 (Vers. cast. d'A. Agud Aparicio i R. de Agapito: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme 1977). Sobre les condicions del diàleg insistiren Habermas i Apel en els primers escrits fundadors de l'ètica discursiva. Vegeu per exemple HABERMAS, Jürgen, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, in: ID. / LUHMANN, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, pàg. 101-141; APEL, Karl-Otto, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft”, in: ID., *Transformation der Philosophie*, vol. II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, pàg. 358-435; n'hi ha vers. cast. d'A. Cortina, J. Chamorro i J. Conill: *Transformación de la Filosofía*, vol. II. Madrid: Taurus 1985, pàg. 341-414.

sió el fet de compartir una mateixa tradició. Aquesta base comuna és la que fa possible que els interlocutors es puguin entendre i comprendre, encara que no comparteixin les mateixes creences i posicions, perquè almanco comprenen el que significa allò que l'altre vol dir. Compartir la mateixa tradició vol dir compartir un món de sentit en el qual hi pot haver diversitat de tradicions (en minúscula),⁴ escoles, corrents, posicions (que fins i tot poden ser contràries), etc., que, malgrat les diferències, poden comprendre la posició dels altres, encara que no es comparteixi. La tradició comuna fa que les posicions no siguin totalment estranyes i exteriors una a l'altra, sinó que es mouen dins el mateix món de sentit, encara que siguin de signe contrari.

En el cas del diàleg entre la fe i la cultura, almanco dins el nostre àmbit cultural occidental, la base comuna és molt clara, ampla i amb grans connexions i afinitats, malgrat la diferència de posicions, que poden arribar a ser les més contraposades, com són les atees o antiteistes, i fins i tot la indiferència o la ignorància (especialment aquella que no consisteix a no saber, sinó a no voler saber amb voluntat de menyspreu). M'agradaria ara anar mostrant algunes d'aquestes connexions i afinitats, per tal de mostrar que el diàleg entre la fe i la cultura no és un diàleg entre estranys o entre exterioritats, sinó que ambdues tenen molt en comú i que per tant no s'han de presentar mai com a posicions contraposades i contradictòries. En concret, això vol dir que la fe és cultura, per ella mateixa implica la dimensió cultural, i que la cultura és també fe, per ella mateixa implica la dimensió de fe: la qual cosa deslegitima aquests diàlegs fe-cultura on de manera esperpèntica s'escenifica el contrari del que es pretén fer, en la mesura que es contraposa un interlocutor que juga de representant de la cultura (o de la ciència i, per tant, de la increença) i un altre que juga de representant de la fe (i per tant de la incultura) (diàlegs, que de vegades es despleguen de tal manera que tots dos volen pretendre de saber del tema de l'altre, i així passa que de vegades el convidat per parlar de la fe, com que de ciència en sap tant o més que l'altre, es veu amb prou feines per demostrar-ho, sense tenir temps d'explicar la fe, resultant ser uns diàlegs entre científics, cosa molt positiva, però sense abordar el tema en qüestió, que és la fe). Això certament no lleva que alguns puguin viure la cultura com una posició contraposada a la fe (i també a la inversa: la fe com una posició contraposada a la cultura), però, especialment des de la fe, aquesta contraposició és impossible, per moltes raons.

(4) Sobre aquesta diferència insistia Yves CONGAR, *La tradition et les traditions. Essai historique*. París: Arthème Fayard 1960 (N'hi ha vers. cast.: *La Tradición y las tradiciones*. Sant Sebastià: Dinor).

1.1. La cultura en la fe

Primer abordem la base comuna entre la fe i la cultura des de la perspectiva de la fe. En aquest cas, el primer que cal constatar és que la fe és sempre una fe encarnada en una cultura, viscuda en un ambient cultural, expressada en un llenguatge i una mentalitat, de manera que la fe és sempre una fe inculturada. És impossible viure i expressar la fe si no és en un llenguatge i una tradició determinada. Això significa que quan parlem de la necessitat d'inculturar la fe del que es tracta pròpiament és de transculturar-la, és a dir, de traduir-la d'un llenguatge a un altre, per exemple del llenguatge del passat a l'actual, d'un llenguatge que ha esdevingut obsolet i intel·ligible a un de més proper i comprensible, o del llenguatge europeu al d'altres cultures. Tant el qui proposa o predica la fe, com el qui la rep i intenta viure-la, ho fan dins un llenguatge i el seu respectiu món de la vida,⁵ les seves referències de sentit.

De tal manera les coses són així que fins i tot les propostes de la fe que feren els primers apòstols, ara quan nosaltres les llegim, les hem de contextualitzar en el seu moment històric i cultural per tal de copsar-ne el sentit. La primera formulació de la fe és ja inculturada. I fins i tot inculturada diversament segons l'ambient de les diferents comunitats cristianes: Palestina, món hel·lènic, romà, etc. I ben aviat ja es va notant una inculturació de la fe en el món de pensament grec amb una traducció de la concepció jueva de Déu a la concepció grega, amb tot el que suposà de traducció, transformació, adquisició i també pèrdua.⁶

La fe ha generat cultura

Una altra relació intrínseca, inherent a la fe, amb la cultura, és el fet que la fe ha generat cultura. Això és un fet que podem constatar al llarg de la història del cristianisme i l'empremta que ha deixat en la nostra cultura occidental. Sobre aquesta qüestió voldria simplement recordar alguns testimonis, eloqüents i autoritzats.

En el meravellós discurs al món de la cultura, en ocasió de la inauguració del centre cultural Collège des Bernardins, un antic monestir cistercenc, que el Cardenal Lustiger volgué recuperar com a centre cultural catòlic al centre de

(5) Que tot llenguatge implica una forma de vida, ens ho ha deixat clar Wittgenstein. Vegeu WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, núm. 19, 23, 241, 409, 517; n'hi ha vers. cat.: *Investigacions filosòfiques*. Traduc. i edició a cura de Josep Maria Terricabras. Barcelona: Laia 1983 (Textos filosòfics, 26).

(6) Sobre això vegeu l'estudi clàssic de PANNENBERG, Wolfhart, "Die Aufnahmen des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie", in: ID., *Grundfragen systematischen Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971, pàg. 252-346. (Vers. cast.: "La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana", in: ID., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sigueme 1976 pàg. 93-149).

París, el 12 de setembre de 2008, Benet XVI tractà la qüestió de la relació de la fe amb la cultura i ho féu, diria jo, en dues passes. Primer, mostrant que la fe ha generat cultura i ho va fer gairebé sense cercar-ho. Així diu ell: “Abans de res, cal reconèixer amb gran realisme que no tenien [els monjos] intenció de crear una cultura i ni tan sols conservar una cultura del passat. La seva motivació era molt més elemental. El seu objectiu era: *quaerere Deum*, buscar Déu. En la confusió d’un temps en què res no semblava quedar en peu, els monjos volien la cosa més important: aplicar-se a trobar allò que té valor i roman sempre, trobar la mateixa Vida. Buscaven Déu. De les coses secundàries volien passar a les realitats essencials, a l’única cosa que és veritablement important i fiable. Es diu que la seva orientació era ‘escatològica’. Però això cal no entendre-ho en el sentit cronològic del terme, com si giressin els ulls vers la fi del món o vers la pròpia mort, sinó existencialment: darrere allò provisional buscaven allò definitiu.”⁷

I com és que es donà aquest vincle tan estret entre fe i cultura? La resposta és ben clara: “el camí” de la recerca de Déu “era la seva Paraula que, en els llibres de les Sagrades Escriptures, era oferta als homes. La recerca de Déu requereix, doncs, intrínsecament, una cultura de la paraula”, i citant el gran estudiós cistercenc de l’Edat Mitjana, Dom Jean Leclerq, afegeix: “En el monaquisme occidental, escatologia i gramàtica són indissociables l’una amb l’altra.”⁸ De la recerca de Déu en surt, doncs, el cultiu de la Paraula i de la paraula. “El desig de Déu inclou l’amor de les lletres.”⁹ Del cultiu de la paraula en surten la biblioteca i l’escola, que comporten “també la formació de la raó, l’erudició, per la qual l’home aprèn a percebre entre les paraules la Paraula”.¹⁰

Però la generació de cultura no acaba en llibres i erudició, sinó que, essent “una Paraula que mira a la comunitat”,¹¹ crea comunitat, “introdueix en la comunió amb tots els qui caminen en la fe,”¹² amb paraules habermasianes, diríem que és acció comunicativa que crea lligams socials i comunitaris, regles morals i pautes de comportament i formes de vida. En el mateix aspecte de relació teològica amb Déu, en la mesura que “ens introdueix en el col·loqui

(7) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura. En el ‘Collège des Bernardins’”, in: *Documents d’Església* núm. 929 (1 des. 2008) 647-653, citació pàg. 648. Sobre aquest tema de com la fe mateixa “per escriure” crea cultura, vegeu les suggerents reflexions de Josep M. ROVIRA BELLOSO, “L’Església davant de les cultures”, a: *Foc Nou* 10 (febrer 1983) pàg. 11-16.

(8) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 648.

(9) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 648. Amb aquesta afirmació el Papa fa una al·lusió a la important obra de Dom Leclerq, que es titula precisament *L’amour des lettres et le désir de Dieu*.

(10) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 648.

(11) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 648.

(12) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 649.

amb Déu”,¹³ crea infinitat de formes d’expressió, especialment importants sota el punt vista cultural, són les poètiques i les musicals.

L’altra passa en l’argumentació de Benet XVI és menys culturalista i d’un abast molt ample. El podríem resumir dient que la fe genera formes de vida, individuals i socials. Aquest argument ja ha estat introduït parlant de la dimensió comunitària de la paraula, però el Papa el desenvolupa sobretot a partir del “segon component del monaquisme, el descrit amb el *‘labora’*”,¹⁴ recordant el canvi revolucionari que comportà el cristianisme amb la seva concepció del treball manual, com una activitat digna i no reservada als esclaus, com era el cas a Grècia i a Roma, sinó que l’exerciren el mateix fundador, Jesús de Natzaret, foren treballadors els apòstols i sant Pau, i es convertí en un component essencial de la vida monàstica. Déu mateix és pensat com a creador, com a obrador, de manera que “així el treball dels homes havia d’aparèixer com una expressió especial de la seva semblança amb Déu i l’home, d’aquesta manera, té capacitat i pot participar en l’obra de Déu en la creació del món.”¹⁵ Aquesta valoració del treball comporta una dignificació i una promoció de tota la capacitat productiva de l’home, transformadora de la natura i humanitzadora del món, per la qual es creen béns per a l’home i el món es converteix en l’hàbitat humà.¹⁶

Així podem concloure, ampliant al cristianisme en general les paraules que el Papa diu del monaquisme, que del cristianisme “forma part, junt amb la cultura de la paraula, una cultura del treball, sense la qual el desenvolupament d’Europa, el seu ethos i la seva formació del món són impensables.”¹⁷ Aquesta ampliació la fa el Papa mateix, quan en la conclusió del seu discurs afirma: “El que és la base de la cultura d’Europa, la recerca de Déu i la disponibilitat per escoltar-lo, continua essent encara avui el fonament de tota veritable cultura.”¹⁸

El discurs del Papa esmentat té unes referències al passat molt clares i explícites. Es tractava de la inauguració d’un centre cultural catòlic ubicat en un antic monestir cistercenc, per a la qual cosa ell en destaca la continuïtat, connectant la tasca actual del diàleg entre la fe i la cultura amb el treball dels monjos i el seu horitzó. Però en tot el discurs, malgrat que els

(13) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 649.

(14) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 651.

(15) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 651.

(16) Sobre aquesta qüestió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, “Trabajo y forma de vida. Consideraciones antropológicas y éticas sobre el concepto de trabajo”, in: Dorando J. MICHELINI, Jutta H. WESTER (eds.), *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo. Homenaje a Julio De Zan*. Santa Fe (Argentina): ICALA 2006, pàg. 169-201; i d’una manera més breu i general a: ID., *Antropología filosófica*. Madrid: BAC 2007, pàg. 288-301.

(17) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 651.

(18) BENET XVI, “Discurs al món de la cultura”, art. cit., pàg. 653.

arguments siguin materialment del passat, es mostra i es pretén mostrar que la connexió no és cosa del passat, sinó pròpia i inherent a la fe i a la cultura. Ara, per tal de mostrar que la connexió no és cosa del passat, adduïm el testimoni d'un intel·lectual que mira la qüestió des de l'altra vorera, Jürgen Habermas. Habermas afirma explícitament l'arrelament del seu propi pensament en la tradició bíblica: "Sense aquesta infiltració de la metafísica grega pels pensaments d'origen genuïnament jueu i cristià no hauríem pogut formar aquell enreixat de conceptes específicament moderns, que es resumeixen en el concepte de raó comunicativa i alhora situada històricament."¹⁹ No hi ha dubte que l'"enreixat de conceptes específicament moderns, que es resumeixen en el concepte de raó comunicativa i alhora situada històricament" és una referència ben clara a la seva filosofia.²⁰ De tota manera el gruix ètic d'aquest enreixat es fa palès quan a continuació Habermas concreta aquests conceptes específicament moderns, enumerant-ne els següents: 1r la llibertat subjectiva i l'exigència de l'igual respecte per a cada un; 2n l'autonomia; 3r el subjecte socialitzat; 4t l'alliberament, tant en el sentit d'emancipació com en el d'utopia d'una forma de vida reeixida; 5è el pensament històric i caràcter limitat del temps de vida; i 6è finalment la consciència de la fallibilitat de l'esperit humà, de la contingència de les condicions sota les quals aquest aixeca malgrat tot exigències incondicionals.²¹

Malgrat que en aquest text, Habermas faci referència a la seva filosofia, en general es pot dir que la mateixa procedència l'afirma pel que fa als conceptes més importants de la nostra cultura. Així en un altre text, d'abast més general, i de referència més clarament ètica, Habermas afirma: "No crec que com a europeus puguem entendre seriosament conceptes com els de moralitat i eticitat, persona i individualitat, llibertat i emancipació [...] sense apropiar-nos la substància de la idea d'història de la salvació de procedència judeocristiana."²² La procedència és de tal manera clara i directa que, per a entendre els conceptes característics de la modernitat, és mester apropiar-se la tradició judeocristiana d'on provenen.

Aquest text, però, diu també una altra cosa important: no es tracta només d'una procedència, d'una herència, sinó d'una apropiació d'uns continguts semàntics produïts per la religió. Aquesta apropiació no és un simple esdeveniment històric, del passat, sinó una acció permanent; és més, per a Habermas,

(19) HABERMAS, Jürgen, „Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt“, in: *Diagnosen zur Zeit*, mit Beiträgen von J.B. Metz, et al. Düsseldorf: Patmos 1994, p. 56.

(20) Vegeu HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988 (n'hi ha vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus 1990).

(21) HABERMAS, "Israel und Athen", pàg. 56.

(22) HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, 23 (cast. 25).

la filosofia precisament té “la tasca d’apropiar-se les respostes de la tradició, en concret del saber salvífic de les religions desenvolupat en les civilitzacions i del saber mundà de les cosmologies”,²³ i això no és encara un procés acomplert, sinó que “el procés d’una apropiació crítica de continguts essencials de la tradició religiosa està encara en marxa, el seu resultat és difícil de preveure”.²⁴

La fe ha de generar cultura

Fins ara hem vist sobretot que la fe, la tradició bíblica, judeocristiana, ha generat cultura, ethos, formes de vida, de manera que la seva empremta és característica de la cultura europea, i occidental en general. Un, el Papa, en donava testimoni recordant la contribució dels monjos; l’altre, Habermas, en donava testimoni des de la recepció, des de l’influx rebut en el seu pensament i en l’ethos europeu en general. Els dos testimonis adduïts, alhora que constataven el fet històric que la fe ha generat cultura, establien ben clarament que es tracta encara d’una tasca que la fe ha de seguir acomplint, aportant pautes per al comportament i la cultura. Mirem, doncs, ara, com la fe mateixa exigeix exercir un tal influx, de manera que la creació de cultura és una necessitat de la pròpia vivència de la fe.

En efecte, és propi de la fe impregnar amb el seu alè tota la vida humana, posant en tot la seva empremta, no quedar reduïda a un sol àmbit de la vida, sinó travessar-los i penetrar-los tots. Aquesta és una característica de tota religió: com a tal és certament una dimensió entre d’altres, com poden ser l’estètica, la moral, la social, la política, la laboral, la familiar, etc., però sempre es presenta amb vocació universal i global de determinar la vida sencera, en tots els seus àmbits i a tots els seus nivells. Només així es pot dir que és una fe viscuda. És més, es pot dir que únicament quan la fe aconsegueix una transformació de la cultura, dóna prova de la seva maduresa. Així ho expressava Joan Pau II: “La síntesi entre cultura i fe no és només una exigència de

(23) HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 22.

(24) HABERMAS, *Texte und Kontexte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, p. 141. Sobre la relació del pensament de Habermas amb la religió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, *La solidaritat segons Jürgen Habermas*. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1991-91 de l’Escola Universitària de Treball Social. Palma 1991 (vers. cast. corregida: “La solidaridad según Jürgen Habermas”, in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221- 239); ID., “Acción comunicativa y cultura en la ‘Teoría de la acción comunicativa’ de J. Habermas”, in: *La comunicación*, ed. por A. Dou. Madrid: UPCO 1991, pàg. 61-70; ID., “¿La razón comunicativa releva la religión? Secularización y autonomía de la religión según J. Habermas”, in: ID., *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, pàg. 83-123; ID., “Jürgen Habermas, o Ética discursiva i religió”, in: ESQUIROL, Josep M. (ed.), *Ètica i religió en Lévinas, Ricoeur i Habermas*. Barcelona: Cruïlla 1996, pàg. 113-157.

la cultura, sinó també de la fe [...]. Una fe que no es fa cultura és una fe no plenament acollida, no totalment pensada, no feelment viscuda.”²⁵

Una fe que no s’expressàs en una cultura voldria dir que encara no ha estat assumida, feta pròpia, assimilada, voldria dir que encara roman com una exterioritat respecte al propi ànim i mentalitat, respecte al món de la vida.

A aquesta tasca apunta Pau VI a l’Exhortació Apostòlica *Evangelii Nuntian-di*, núm. 19-20, quan afirma que en l’evangelització “el que importa és evangelitzar [...] la cultura” (EN 20): “No es tracta solament de predicar l’evangeli a zones geogràficament cada vegada més vastes o poblacions cada vegada més nombroses, sinó d’assolir i transformar amb la força de l’evangeli els criteris de judici, els valors determinants, els punts d’interès, les línies de pensament, les fonts inspiradores i els models de vida de la humanitat, que estan en contrast amb la Paraula de Déu i amb el disseny de salvació” (EN 19).²⁶

Fins ara hem vist que la fe necessita expressar-se en la cultura per tal de realitzar-se a ella mateixa, com una necessitat de la pròpia vivència que es veu obligada a traduir-se en formes de vida i en expressions culturals. Però hi ha encara una casta de motius per a la fe per confrontar-se amb la cultura, que inclou la raó i la ciència, a saber, que ella mateixa en té necessitat, perquè ella mateixa és amenaçada per patologies pròpies, per a les quals necessita la raó, ja que només aquesta pot ajudar a superar-les. Fou precisament el cardenal Ratzinger qui, en diàleg amb Habermas, tocà aquest punt: “Hem vist que en la religió hi ha patologies altament perilloses que fan necessari considerar la llum divina de la raó com una mena d’òrgan de control pel qual la religió ha de deixar-se purificar i regular una vegada i una altra.”²⁷ En aquest sentit la raó, o en general la confrontació de la fe amb la cultura, pot tenir un efecte catàrtic sobre la fe, alliberant-la del tancament en ella mateixa i la consegüent creació de mons estranys i de fanatismes. En aquest sentit es pot afirmar que la cultura és també un lloc teològic, una referència per a fe. Això és un fet, per exemple, en dos camps, un el de la crítica de la religió i l’altre el de la ciència; no hi ha dubte que tant un com l’altre han contribuït de manera considerable

(25) Aquest és un pensament repetit per Joan Pau II, n’he arrellegat aquests tres llocs: 1. Al congrés nacional del mov. eclesial de compromís cultural, 16 gener 1982; 2. Carta al secretari d’Estat en constituir el Pontifici Consell per a la Cultura, 22 maig 1982; 3. Discurs als representants de la Universitat, les reials Acadèmies, investigadors, Madrid 3 nov. 1982. Aquest darrer lloc a *Palabras de Juan Pablo II en España*. Madrid: PPC 1982, pàg. 88.

(26) PABLO VI, *La evangelización del mundo contemporáneo*. Madrid: PPC 1975, pàg. 20 seg.

(27) RATZINGER, Joseph, “Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Rechtsstaates”, in: HABERMAS, Jürgen / ID. / *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder 2005, pàg. 39-60, citació p. 56. N’hi ha vers. cast.: “Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado”, in: HABERMAS, Jürgen / ID., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Pròleg de Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Encuentro 2006, pàg. 49-68, citació p. 66s.

a la teologia mateixa. Si el primer, el de la crítica de la religió ja porta anys, el de la ciència està vivint actualment un moment de gran vitalitat.²⁸

1.2. La fe en la cultura o la cultura oberta a la fe

Fins ara hem vist l'interès (en el seu sentit etimològic: inter-esse, esser-hi entremig) de la fe en la cultura. Ara ens resta veure la mateixa relació des de l'altra vorera, des de la cultura, i com aquesta diu relació a la fe.

Aquesta relació ja l'hem contemplada en constatar com la fe ha ajudat a afaïonar la nostra cultura, de manera que la fe s'hi troba a casa,²⁹ encara que sigui una casa sempre en permanent transformació, en construcció. Però la connexió de la cultura amb la fe no ve solament per la via del fet, sinó també per la via del dret, no només de facto, sinó també de iure. Mirem algunes d'aquestes connexions.

Primer, tota cultura està formada per un conjunt, un depòsit, d'obvietats, de creences, que ja sempre es donen per pressuposades,³⁰ a partir de les quals obram i parlam, ens entenem i decidim, establim relacions i les regulam. És el que Husserl anomena món de la vida,³¹ que tanta influència ha tingut en la sociologia del coneixement.³² Són les creences, que, segons Ortega, no tenim, sinó que elles ens tenen; sobre elles s'aixeca la nostra vida i el nostre comportament.³³ Tota vida personal i social es construeix sobre la base d'unes creences, fins i tot la ciència ha de partir de creences. I si tota la vida és bastida amb els puntals de les creences, aleshores és lògica la conseqüència que solen treure els sociòlegs que no hi ha increents, sinó creença en

(28) Vegeu per exemple la meravellosa teologia de l'Esperit Sant: EDWARDS, Denis, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*. Estella: Verbo Divino 2008.

(29) Una qüestió particular i complexa seria la de considerar la qüestió inversa, a saber, fins a quin punt precisament l'ateisme i l'agnosticisme són uns productes propis de la cultura occidental i per tant també produïts sota l'influx del pensament judeocristià i el seu tarannà desmitolitzador i secularitzador i almanco tendencialment antropocèntric.

(30) HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, vol. II, 209. (N'hi ha versió cast. de M. Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus 1987, vol. II, 196: "Llamo cultura al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo.")

(31) HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. v. Walter Biemel. *Husserliana*, vol. VI. Den Haag: Nijhoff 1976 (N'hi ha vers. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. castellana i nota editorial de Jacobo Muñoz i Salvador Mas. Barcelona: Crítica 1991).

(32) SCHUTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu 1977; BERGER, Peter / LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu 1978.

(33) ORTEGA Y GASSET, José, "Ideas y creencias" (1940), in: *Obras completas*. Vol. V. Madrid: Revista de Occidente 1983, pàg. 377-409.

diferents sistemes de creences.³⁴ També la no-creença religiosa (l'ateisme i l'agnosticisme) és una creença.

Aquest primer aspecte, el més general i abstracte, ja ens mostra una base comuna entre la cultura i la fe. Tots operam sobre la base d'un sistema de creences. En aquest primer nivell la pregunta és quin sistema ofereix més rendiments, millors fruits, dóna més garanties de validesa, més oportunitats per a l'esperança, més capacitat d'obertura a l'altre, assegura més vincles socials i solidaris, més autonomia i llibertat, més exigència i camins de justícia; quin sistema és més adient i ajustable als coneixements científics i més consistent socialment. En definitiva quin sistema de creences és més capaç de donar sentit a la vida, tant en l'acció quotidiana, com en les situacions frontereres o límit com són el mal, el dolor, la mort, i d'investir-la de responsabilitat davant la misèria tan estesa.

En un nivell ja més proper a la qüestió religiosa, però encara partint d'aspectes generals de la cultura, es pot al·ludir a aquella constatació que consisteix a afirmar que el cor de tota cultura és la religió, essent que ella hi exerceix les funcions de fonamentació, d'articulació, expressió i transmissió de la cultura, si no en exclusiva, sí almanco en gran part.³⁵ En aquest sentit basta recordar les grans èpoques culturals, que totes elles són caracteritzades per la respectiva religió. Això mateix vindrien a confirmar totes les teories secularistes segons les quals la cultura s'ha emancipat de la religió, atès que això mateix ve a dir que la religió n'ha estat l'origen (i la nova relació –d'emancipació– definiria aquesta nova era). En aquest sentit segurament els períodes més estudiats són el de la Grècia clàssica, en la qual la cultura està farcida de religiositat, de la qual neix la filosofia mateixa³⁶ i el de la modernitat.³⁷

(34) ESTRUCH, Joan, "Análisis sociológico de la irreligión", in: *Iglesia viva*, núm. 118 (julio-agosto 1985) 319-326.

(35) En aquest sentit vegeu ELIOT, Thomas Stearns, *La unidad de la cultura europea*. Madrid: Encuentro 2003.

(36) Sobre la qüestió l'estudi clàssic, encara que antiquat, és NESTLE, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart 1940, qui, però, no li posà aquest títol per casualitat, sinó perquè "el seu objectiu propi és mostrar com en un període sorprenentment breu, en els segles VI i V aC, el pensament mitològic dels grecs pas a pas és substituït pel pensament racional [...]. Es tracta per tant de la progressiva destrucció de la religió grega" (p. V), i aquesta obra, que pretén oferir una història "de la vida espiritual" (*Geistesleben*) grega, comença amb una introducció sobre "Mythos i Logos" (pàg. 1-20). Per a una visió més matisada, vegeu VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba 1979; ID., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI 1982; BOSCH-VECIANA, Antoni, *La saviesa nascuda en el Temple de Delfos*. Lliçó inaugural del curs acadèmic 2006-2007. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona 2006.

(37) Sobre aquesta qüestió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, "El cristianismo y los actuales cambios culturales. Por una cultura del diálogo en la búsqueda común de la orientación", in: W. Kasper et al., *Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90*. Madrid: PPC 1993, pàg.

Aquesta constatació, d'entrada i en les nostres societats secularitzades, on la cultura sembla ja en gran part emancipada de la religió, pot parèixer una afirmació en tot cas de caire històric, en el sentit que així ha estat en la història, però no vàlida avui, atès que ara ens trobaríem precisament en una fase nova que rompia aquesta constància. Certament que és innegable que ens trobam en una fase nova de la cultura, una fase de llarga durada, de la qual podem situar els inicis en la Il·lustració (en el segle XVIII o fins i tot ja en el Renaixement), i no sabem cap on ens portarà i que a Occident s'ha produït l'esmentada emancipació. De tota manera ens trobam amb fenòmens que fan dubtar o almanco deixen en la incertesa l'abast d'aquesta emancipació, com són els fets d'una nova vitalitat de fenòmens religiosos i el de l'anomenat "xoc de civilitzacions",³⁸ aquestes de fet es defineixen segons paràmetres que corresponen, almanco en gran part, a àmbits culturals caracteritzats per religions. L'efervescència islàmica i la seva incidència política han portat a la necessitat de preguntar-se, si més no, si caldria revisar la consideració del paper de la religió en les societats.

A un tercer nivell, més pregon, de la cultura mateixa, és aquell que afecta la qüestió del sentit, el qual és propi de tota cultura, en la mesura que ella vulgui donar resposta a les necessitats humanes més bàsiques, qüestió que en si mateixa és fonamentalment religiosa.³⁹ Tota cultura té com a tasca pri-

29-65; ID., "Modernidad y Secularización. Una segunda secularización: la crisis de la razón", in: ID., *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, pàg. 55-82.

(38) HUNTINGTON, Samuel P., *Choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós 2001; ID., *¿Choque de civilizaciones?* (1993). Madrid: Tecnos 2002.

(39) No resulta fàcil indicar quan es comença a identificar la qüestió de Déu o religiosa amb la del sentit de la vida. Una primera indicació en aquest sentit es troba a Schleiermacher, afirmant que el "valor de l'existència" (encara no parla de sentit de la vida, però aquesta expressió es pot considerar com un precedent) no pot donar-se'l l'home, sinó que s'ha de trobar en la veritat revelada de Déu (cf. Volker GERHARDT, "Sinn des Lebens", in: *Hist. Wörterb. d. Philos.* IX (Basel 1995) 815-824, ref. 815). Altres referències en aquest mateix sentit es poden trobar a Kierkegaard, al pragmatisme (W. James) (cf. GERHARDT, 818). Referències més properes es poden trobar en Viktor FRANKL, *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder 1982; HORKHEIMER, Max, "Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen". *Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gammier*. Frankfurt a.M.: Fischer 1970, vers. cast.: "La añoranza de lo completamente otro", in: AA. VV., *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme 1976, pàg. 101-124; Emmanuel LEVINAS. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata morgana 1972, vers. cast.: *Humanismo del otro hombre*. Trad. de Graciano González-Arnáiz, Madrid: Caparrós 1993, pàg. 35; Karl RAHNER, "Meditación sobre la palabra 'Dios'", in: ID., *Curso fundamental de la fe*. Barcelona: Herder 1979, pàg. 66-73, esp. pàg. 69-71. Ludwig WITTGENSTEIN identifica explícitament Déu amb el sentit de la vida, així en el *Diario filosófico*. Barcelona: Ariel 1982, pàg. 126: "podem anomenar Déu el sentit de la vida, això és, el sentit del món"; pàg. 128: "Creure en un Déu vol dir comprendre el sentit de la vida." També en el marxisme s'ha plantejat la qüestió, en general per a negar la pertinença de la resposta religiosa, duent a terme una mena de substitució de la transcendència divina per la del gènere humà o la història, cf. Helmuth ROLFES, *Der Sinn des Lebens im marxis-*

mordial oferir un horitzó de sentit i una resposta a les qüestions existencials bàsiques del ser humà, com són les preguntes d'on venim, on anam, quin sentit té tot plegat. La pregunta pel sentit és fonamentalment la pregunta religiosa, en primer lloc perquè el plantejament i la resposta tenen a veure amb la religió i perquè la religió ha estat l'encarregada, en gran part, d'expressar-la i respondre-la. Però sobretot és fonamentalment religiosa, perquè la pregunta mateixa és de natura religiosa.

És ver que aquesta pregunta no és exclusivament religiosa, és també metafísica, i que actualment hi ha respostes que consisteixen a negar la pregunta o a respondre-la negant la dimensió religiosa, com és en termes generals l'actitud de la instal·lació en la finitud, eludint tota qüestió religiosa com a impertinent. Però fins i tot aquesta posició en general no es pot considerar com a tancada pel fet de reconèixer l'existència com a finita, de manera que l'afirmació de la finitud mateixa ja implica anar més enllà de la finitud; i aquesta no és precisament tan sols una qüestió teòrica, sinó que el xoc amb els límits forma part de l'experiència més quotidiana. De fet moltes negatives de la resposta religiosa són negatives a respostes concretes i a experiències concretes, moltes vegades provocades per la insuficient presentació de la resposta o per incongruències i defectes d'aquesta mateixa o simplement per malentesos, que fins i tot compten amb llarga tradició i àdhuc arrelament en altres corrents de pensament.

Des d'un punt de vista teològic cristià hi ha encara nous motius per establir el diàleg i per pensar en l'obertura i l'afinitat de la cultura amb la qüestió teològica. En efecte, la fe ens diu que l'Esperit de Déu és present en tota criatura, des del primer moment de la creació del món com a portador del ser, de la vida i de la gràcia, de manera que "sigui quan sigui que els humans sorgissin amb capacitat d'autoconsciència i de consciència de Déu, l'Esperit de Déu ja era present en ells amb la seva gràcia."⁴⁰ Aquesta raó teològica és congruent, o fins i tot és la mateixa, encara que vista des de l'altre angle, que la que se sol formular en termes psicològics, afirmant que el cor de l'home anhela un terme infinit, atès que no troba repòs en cap de finit.⁴¹ Aquesta presència universal de l'Esperit és la que permet afirmar la voluntat

tischen Denken. Eine kritische Darstellung. Düsseldorf: Patmos 1971. Sobre la qüestió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, "Nihilismo y concepto de Dios", in: SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA (ed.), *Naturalaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente.* Salamanca 2005, pàg. 95-121, esp. pàg. 110-113.

(40) EDWARDS, Denis, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador.* Estella: Verbo Divino 2008, pàg. 92.

(41) JOAN PAU II, *Redemptoris Missio*, núm. 28, afirma expressament "L'Esperit és, doncs, a l'origen mateix de la pregunta existencial i religiosa de l'home, la qual sorgeix no sols de situacions contingents, sinó de l'estructura mateixa del seu ser." *La misión del redentor. Octava Carta Encíclica de SS. Juan Pablo II.* Madrid: Paulinas 1991, pàg. 41seg.

divina de salvació universal, i que en conseqüència “els que inculpablement desconeixen l’evangeli de Crist i la seva Església, i no obstant això, cerquen Déu amb sinceritat, i s’esforcen sota l’influx de la gràcia en complir amb les obres la seva voluntat, coneguda mitjançant el judici de la consciència, poden aconseguir la salvació eterna.”⁴² Exposar-se a la correcció per part de la raó (i amb ella, de la ciència i de la cultura en general) serà una de les condicions perquè la religió tingui un paper actiu en la societat postsecular.

2. La religió en la societat postsecular

Havent vist algunes raons de la mútua pertinença entre la fe i la cultura, ara és l’hora de concretar-ne la situació en la societat actual. La societat actual és definida com a “postsecular” en el sentit que ja no es defineix per aquella tendència a afirmar la seva emancipació de manera que, de la religió, només en volia saber en la mesura que la religió traduïa el seu contingut semàntic a un llenguatge universal de la raó, independent del terreny de l’experiència religiosa del qual sorgí. Aquest era el tret característic de la societat secular.

La visió d’una societat “postsecular” neix de l’aporia en què es mouen les dues visions corrents de la secularització, que la presenten, per una part, “com a emancipació, autoformació, autonomia”, i per altra part, “com el moviment pel qual allò religiós es converteix en profà, secular, un procés d’herència, d’apropiació, de transformació”.⁴³ La primera, des del punt de vista del poder laic, posa en primer pla “l’exitosa *domesticació* de l’autoritat eclesiàstica per part del poder laic”, la segona, des de la perspectiva del poder eclesiàstic, “l’acte d’*apropiació* il·legal”.⁴⁴ “Segons la primera lectura, les formes religioses de pensar i viure són *substituídes* per equivalents racionals, en tot cas superiors; segons l’altra lectura, les formes de pensar i viure modernes estan *desacreditades*, perquè són béns sostrets il·legítimament.”⁴⁵ Una parteix del model de la suplantació, l’altra del de l’expropiació. “Ambdues lectures in-

(42) *Constitució dogmàtica sobre l’Església*, núm 16., in: CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones, Decretos, Declaraciones. Legislación postconciliar*. Ed. bilingüe. Madrid: BAC 1966, pàg. 66 seg.; de manera semblant a la *Constitució Pastoral sobre l’Església en el món d’avui* núm. 22, in: CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones*, pàg. 291.

(43) AMENGUAL, Gabriel, “Modernidad y Secularización. Una segunda secularización: la crisis de la razón”, in: ID., *Presencia elusiva*, Madrid: PPC 1996, pàg. 55-82, citació pàg. 58.

(44) HABERMAS, Jürgen, “Glauben und Wissen. Dankesrede des Friedenspreisträgers“, in: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, pàg. . N’hi ha vers. cast.: “Creer y saber”, in: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós 2002, pàg. 129-146, citació, pàg. 132 (traducció pròpia).

(45) HABERMAS, *ibid.*

corren en el mateix error. Consideren la secularització com una mena de joc eliminadori entre dos contrincants: per un costat les forces productives de la ciència i la tècnica desencadenades pel capitalisme, i, per l'altre, els poders conservadors de la religió i de l'Església.⁴⁶ Es tracta d'una visió competitiva del procés de la secularització, en el qual si un contrincant hi guanya, l'altre hi perd.

Aquesta visió competitiva és la que es perd en la societat postsecular, ja que aquesta es caracteritza pel fet que "s'avé amb la permanència de les comunitats religioses en un entorn en permanent secularització",⁴⁷ passant així d'unes relacions competitives a unes de cooperatives,⁴⁸ passant a una comprensió de les relacions entre les raons polítiques i les raons religioses com "una tasca cooperativa".⁴⁹

Aquesta nova actitud pren consciència i es fa càrrec de la nova situació social en la qual les religions exerceixen un paper de cada vegada més important, com ho posen en relleu els fets⁵⁰ que 1) les religions adopten una postura concreta davant les qüestions polítiques o prenen part en els debats de l'opinió pública (basta pensar en el gran debat entorn de les qüestions de bioètica); 2) es dóna una certa transformació del religiós en la mesura que certs símbols i termes es traslladen a altres àmbits que no són pròpiament religiosos, de manera que en camps com el cinema, el teatre, la publicitat o els grans esdeveniments massius s'aprecien clars préstecs de les tradicions religioses, fent això que el potencial semàntic i simbòlic de les religions es converteixi en un bé general i social;⁵¹ 3) en moltes regions del món les religions exerceixen avui un paper públic de primer ordre, marcant tant les accions i les actituds dels individus com també la vida cultural; de fet la religió és un factor important que mereix atenció especial a l'hora d'analitzar els principals desenvolupaments socials en diverses regions del món.

Aquesta nova situació obliga a prendre seriosament el fet religiós i a prendre'l com a interlocutor i col·laborador en els processos socials i culturals. Això significa, expressat de manera negativa, que "l'Estat, neutral pel que fa a la cosmovisió, no prejutja decisions favorables a cap de les dues parts en el debat entre les pretensions del saber i les pretensions del creure"; i expressat

(46) HABERMAS, *ibíd.*

(47) HABERMAS, *ibíd.*

(48) Sobre aquestes diferents relacions socials vegeu AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pàg. 165 seg.

(49) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 139.

(50) REDER, Michael / SCHMIDT, Josef, "Habermas y la religión", in: HABERMAS, Jürgen, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós 2008, pàg. 13-51, ref. pàg. 14-16.

(51) Es tracta del fenomen de les noves formes de religiositat, vegeu MARDONES, José María, *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino 1994; ID., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae 1999.

de manera positiva, l'Estat i amb ell la raó que regeix la vida pública, també per tant l'opinió pública, no es limita a mantenir una equidistància entre la ciència i la religió, sinó que està disposat a aprendre d'ambdues parts.⁵² L'actitud cooperativa i disposició a aprendre té conseqüències en la manera d'entendre la presència social de la religió. "Fins ara, als únics als quals l'Estat liberal ha exigut, com qui diu, dividir la seva identitat en dues parts, una de privada i l'altra pública, ha estat als ciutadans creients. Són ells els que han hagut de traduir les seves conviccions religioses a un llenguatge secular si aspiren que els seus arguments trobin aprovació majoritària."⁵³ Amb això, a més de ser injust respecte d'un grup de ciutadans, la societat secular s'ha perdut "uns recursos fundadors de sentit importants".⁵⁴

Amb aquesta actitud cooperativa Habermas convida la religió a intervenir com a tal, amb els seus arguments, en els debats de l'opinió pública, sense haver-los de traduir a un llenguatge universal de la raó per tal d'extraure'ls del context de la pròpia experiència religiosa, tal com anteriorment havia propugnat. I això no per altra raó sinó per tal que no es perdin "uns recursos fundadors de sentit importants".

L'actitud cooperativa, però, presenta exigències també a la religió. Habermas les resumeix en aquestes tres: primera, que "la consciència religiosa assimili la trobada cognitivament dissonant amb altres confessions i religions", és a dir que l'actitud de la religió sigui ecumènica, en el sentit d'un diàleg i una cooperació interconfessionals i interreligiosos; segona, que "s'avingui a l'autoritat de les ciències, que són les que tenen el monopoli social del saber terrenal", és a dir que cerqui el diàleg amb la ciència, ja que aquesta és la titular del saber humà, amb el qual s'ha d'avenir i conjugar el saber religiós de la fe; i tercera, "s'ha de comprometre amb les premisses dels Estats constitucionals, basats en una moral profana", és a dir ha de tenir una actitud ciutadana respectuosa amb els grans principis de l'ètica vigent.⁵⁵ Aquestes són les condicions perquè una religió pugui ser considerada com a "raonable".⁵⁶ De fet, aquestes condicions no representen res d'estrany respecte al que el cardenal Ratzinger afirmà sobre les patologies de la religió, que es curen amb el control de la llum divina de la raó.

(52) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 133 seg.

(53) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 138.

(54) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 139.

(55) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 133.

(56) HABERMAS, "Creer y saber", pàg. 132.

Conclusió

El diàleg entre la fe i la cultura és un fòrum on hom ha d'anar per aportar-hi, en el cas de la religió, “uns recursos fundadors de sentit importants”, i, en el cas de la cultura, coneixements científics i racionalitat ètica de convivència ciutadana,⁵⁷ per aprendre una de l'altra. Crec que el millor diàleg és aquell que serveix perquè una i altra puguin treure el millor d'elles mateixes, de manera que ambdues es vegin purificades i reforçades gràcies a l'intercanvi.

En el cas del diàleg entre la fe i la cultura em sembla que un dels millors resultats és que puguin posar de manifest la seva base comuna, que és ampla i pregona. En aquest sentit la cultura hauria de posar en relleu tot el potencial cultural i creador de cultura que ha tingut i té la fe. I la fe hauria de recollir la pregunta i la recerca de respostes que de mil maneres es plantegen en la cultura, posar de manifest tota la recerca de sentit que cova i mou la cultura, de manera que el diàleg serveixi per a expressar la gran pregunta, que tantes vegades s'expressa de formes tan diverses i fins i tot per fer-la aflorar quan la pregunta és silenciada, negada i reprimida; també amb aquesta operació la fe es pot mostrar com a sanadora, salvadora.

(57) Seria complex tractar les relacions entre ètica i fe o religió. Ara anot com a resum aquest tret, per prendre l'apunt de Habermas, però això no significa com a criteri universal simplement una supeditació de la religió a l'ètica, com si aquesta fos sempre raonable i la religió no, i que en cas de conflicte sempre s'hagués de donar raó a l'ètica; no oblidem que, de desastres, se n'han comès en nom de la religió, però no menys en nom de la raó (que pren les formes concretes de partit, Estat, etc.).