

## COMENTARI BIBLIOGRÀFIC

### **Joseph Ratzinger - Benedikt XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis***

Trier: Paulinus Verlag, 32006.

#### ADVERTIMENT

Procedim en dos moments: primer, una síntesi del text alemany original. De la lliçó inaugural de 1959 n'hi ha traducció castellana: Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006. Però no ens convenç del tot: ha fet desaparèixer el subtítol: *Una contribució al problema de la teologia natural*, que centra la qüestió en l'àmbit de la disciplina que arran del Concili Vaticà II s'anomena «Teologia Fonamental»; perd matisos teològicament interessants, com els referits al Déu personal de la fe, que podem invocar i adorar, i a qui podem pregar i interpel·lar perquè s'ha adreçat a nosaltres i ens ha parlat (revelació); i no tradueix amb prou força el mot *Bindestrich* amb què l'autor subratlla el guionet d'unió o enllaç entre l'absolut dels filòsofs i el Déu viu i personal de la fe que l'apologètica cristiana i la patristica van voler establir com a tesi. Tret d'aquests detalls, la traducció és prou correcta. Però resultaria superable per una versió catalana conscient de la intencionalitat dels conceptes filosòfics i teològics del text original. La nostra síntesi intenta indicar-ne un possible camí. I, segon, oferim comentaris personals als textos. Pretenem, d'una banda, destacar i donar valor a «la cosa en si» de què tracten. I no ens estalviem, al respecte, algun matís valoratiu propi, per molt pobre i prescindible que pugui semblar a un entès en la matèria: tot lector té dret a dialogar amb la lectura. I qui en sàpiga més, que escrigui. I, d'altra banda, també volem aprofitar la qüestió en si per traslladar-la a un altre pla: el de la reflexió sobre la possibilitat d'una filosofia cristiana avui dia, que personalment ens interessa. Aquí encara semblarà més pobre o discutible el que direm. Però no importa: és el que els textos en si ens suggereixen. Si més no, no se'ns podrà imputar manca de lectura. I repetim: qui cregui saber-ne més, que ho escrigui. Que de ganes de llegir coses coherents i mínimament completes, i no merament al·lusives, no ens en falten.

## Pròleg (Roma, 2004)

El text de Joseph Ratzinger de 1959 també és actual avui dia, en un context de canvis profunds. I les qüestions que planteja han estat fins avui el fil conductor del pensament de l'autor. De fet, es refereixen a una qüestió central del pensament teològic d'avui i de demà, la qüestió de la relació entre la fe i la raó: quina mena de racionalitat és pròpia de la fe cristiana? És compatible amb els coneixements fonamentals adquirits per la raó moderna? Posseeix una racionalitat comunicable? En el si de la teologia i de la fe es concreta així: és legítima l'aliança entre el pensament grec i la fe bíblica que va dur a terme l'Església naixent? Pertany a l'essència del cristianisme o va ser un error fatal del qual hauríem d'alliberar-nos per facilitar el contacte actual del cristianisme amb cercles culturals no occidentals? Té raó, doncs, el pensament de la Reforma, que rebutja la fusió de metafísica i fe, de pensament grec i tradició bíblica? Són aquests els problemes que cal delimitar com a propis de la Teologia Fonamental. Si no els afrontem també avui, no donarem raó de la nostra esperança (1Pe 3,15).

## Introducció: la prehistòria de la qüestió

Fe i filosofia coexisteixen, l'una al costat de l'altra, des de l'antiguitat. Ara bé, el full de pergamí de Pascal o *Memorial* va fer explícita aquesta coexistència. La transformació personal experimentada la nit del 23 al 24 de novembre de 1654 contraposa radicalment el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, el Déu clement de Jesucrist, al Déu dels filòsofs i dels instruïts. Testimonia l'experiència del Déu viu, del Déu de la fe, del Tu de Déu, a diferència del Déu que resulta de la filosofia matemàtica de Descartes, de la doctrina metafísica de Déu contemporània als *Pensaments*. És una experiència que parteix de la realitat de la nostra concreta humanitat, amb la imbricació de grandesa i misèria, i que porta al contacte directe amb Déu, en tant que resposta viva a la qüestió oberta de la nostra condició humana. Ressalta així el contrast entre l'esperit de geometria i l'esperit de finor. Parla, doncs, de l'aprehensió real de la realitat entera, i no tan sols de la seva abstracció matemàtica, racionalista.

Aquesta darrera, però, no es va veure sacsejada filosòficament per Pascal, sinó per Kant, amb la demolició de la metafísica especulativa, i per Schleiermacher, amb el desplaçament de la religió a l'àmbit extraracional i extrametafísic del sentiment. I fou així com el problema experimentat per Pascal es va aguditzar de manera radical: es va obrir una fossa insalvable entre la metafísica i la religió, entre la raó teòrica i Déu, car des d'aquella ja no es pot accedir a aquest. La religió esdevé pura vivència: no té cap arrelament en la raó i no ofereix cap mesurabilitat científica. I per això mateix no pot emetre ni defensar un enunciat racional sobre continguts religiosos (dogma). Per tant, l'experiència pascaliana de la contraposició entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs

s'eleva així a la categoria de contraposició entre el Déu de les religions, que és viu i personal, i el Déu dels filòsofs, que és buit i immòbil.

Aquesta situació posa al descobert els problemes que són propis i característics de la Teologia Fonamental: la relació entre religió i filosofia, entre fe i saber, entre la raó universalment vàlida i la vivència religiosa, així com la qüestió de la possibilitat de la religió dogmàtica. La qüestió, doncs, més limitada de la contraposició entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs ha passat a generar la qüestió més general de la contraposició entre el Déu de la religió i el Déu dels filòsofs.

## I. El problema

### 1. La tesi de Tomàs d'Aquino

En sant Tomàs d'Aquino trobem una tesi que toca la qüestió. Sosté que el Déu de la religió i el Déu dels filòsofs són immanents l'un a l'altre, mentre que el Déu de la fe i el Déu de la filosofia són parcialment divergents l'un de l'altre, en el sentit que el Déu de la fe excedeix el Déu dels filòsofs, en la mesura que hi afegeix quelcom que aquest no posseeix. La primera part de la tesi afirma que la religió natural –que és qualsevol religió fora del cristianisme– no té, ni pot tenir, cap contingut més elevat que el que li reconeix la doctrina filosòfica de Déu. La filosofia és la possibilitat més elevada de l'esperit humà, prescindint de la fe cristiana. El contingut de veritat de les religions extracristianes s'identifica amb la filosofia. Només la fe cristiana no hi coincideix simplement. La segona part de la tesi defensa, doncs, la tesi d'una identitat parcial entre fe cristiana i filosofia de la religió natural (Max Scheler), car aquella vehicula una imatge de Déu nova i més elevada que la pensada i pensable per aquesta, per la raó filosòfica. Identitat parcial que és formulable així: la fe cristiana en Déu assumeix la doctrina filosòfica de Déu, però també la consuma, la supera, la perfecciona, segons el paral·lisme de la relació entre la gràcia i la naturalesa: la primera no destrueix la segona, sinó que l'eleva i la perfecciona. Tant és així que es pot establir un altre paral·lisme, ara amb la visió beatífica: la fe cristiana és al coneixement filosòfic de Déu el que la visió de Déu en l'eternitat és a la fe. O sigui, hi ha tres etapes, nivells o fases en l'únic camí cap a Déu: doctrina filosòfica de Déu –fe cristiana– visió beatífica.

### 2. L'antítesi d'Emil Brunners

La doctrina de Déu del teòleg reformat Emil Brunners contradiu radicalment la solució harmonitzadora de sant Tomàs d'Aquino. Aguditza així el que ja constitueix un motiu essencial de la teologia reformada. Parteix del fet que la Bíblia dona nom a Déu, cosa que resulta contrària a la tendència fonamental de la doctrina filosòfica de Déu. De fet, la filosofia no s'ocupa dels particulars, que tenen nom propi, sinó d'allò que és

general, del concepte, d'allò que és igual a molts. D'aquí que la doctrina filosòfica de Déu maldi per passar dels noms de Déu al simple concepte. En la Bíblia, en canvi, Déu té nom i és singular, determinat, en comptes de ser «l'Absolut» simplement. I la Bíblia testimonia que cadascun dels noms determinats de Déu van retrocedint davant la presa progressiva de consciència que Déu té nom. L'Evangelí de Joan assigna precisament a Jesús la funció de revelar als homes el nom de Déu. I posa així el fonament d'una nova relació entre Déu i els homes, de nivell superior.

El nom de Déu, però, no expressa un coneixement de l'essència divina, sinó que fa possible que ens adrecem a l'essència divina invocant-la. La possibilitat d'interpel·lar Déu crea la relació de coexistència de l'home amb Déu, car Déu es dona un nom entre els homes. Déu mateix, doncs, fa possible que l'home s'hi pugui adreçar, car es fa accessible en poder-lo invocar amb el seu nom. En canvi, considerat simplement com a superior a l'home, resulta que no pot ser anomenat i, per consegüent, l'home no pot interpel·lar-lo. Només es pot invocar Déu si Ell mateix es fa invocable en donar-nos a conèixer el seu nom. La coexistència amb Déu només en Déu té la seva condició de possibilitat, no en la simple via racional de la causalitat que parteix de l'home. Aquesta convicció bíblica es contraposa, de fet, a la relació amb Déu pensada per la filosofia grega, segons la qual és l'home qui cerca Déu comptant només amb el seu propi esforç. La Bíblia subratlla, en canvi, la llibertat de Déu, que pròpiament és la que crea la relació entre Déu i l'ésser humà.

Ens trobem així, segons Emil Brunners, amb una clara disjunció entre el nom de Déu i el concepte de Déu, entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs. Aquest darrer mai no és el Déu que podem invocar, al qual podem pregar, amb el qual podem estar units no tan sols en la unitat del pensament, sinó en una comunitat fundada per Ell mateix. No es pot interpretar, doncs, la revelació del nom de Déu com un antropomorfisme primitiu. «Ad hominem»: aquest argument el que amaga és la negativa del jo a obrir-se a Déu i la voluntat d'afirmar-se en el seu ésser contra Déu. El concepte «nom de Déu» és, per tant, decisiu per al testimoni bíblic i escandalós per a la idea filosòfica de Déu. Implica la revelació del misteri personal de Déu, del Déu que només en la seva revelació pot ser conegut veritablement. En canvi, el Déu pensat fora de la revelació és tot un altre: és tan sols un Déu justament pensat, no personal: no és el Déu l'essència del qual consisteix a comunicar-se.

El nom central de Déu en la Bíblia és el de Jahvè. I aguditza la contraposició entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs. Significa: «Jo sóc el qui jo sóc». Però la *Septuaginta* va traduir: «Jo sóc el qui és». I va transformar així el «jo sóc» en el qui és, cosa que va facilitar la síntesi de la imatge grega i de la imatge bíblica de Déu, car ambdues es trobaven en el mateix pla general de l'ésser. Tant la patrística com l'escolàstica van saber com treure'n profit. Van entendre que a Ex 3,14 Déu s'autoanomena el qui és, revelant d'aquesta manera la seva essència metafísica com a *ens a se*, en qui essència i existència formen una unitat, coincideixen. O sigui, la declaració central del Déu bíblic seria

idèntica al concepte suprem de l'ontologia i de la doctrina filosòfica de Déu. Escriptura i filosofia restarien així unides pel guionet de l'expressió «concepte bíblic-filosòfic de Déu». La paradoxa que en resulta és clara: el nom de «Jahvè» expressaria, en el fons, no pas un nom, sinó un concepte. Cosa que desferma la crítica de Brunners: així es capgiraria el sentit del nom bíblic de Déu i se'l desfigura completament. Els Pares de l'Església van cometre l'error fatal de derivar, del nom de Jahvè, una definició ontològica. Van substituir la indefinibilitat de Déu per una definició de la seva essència metafísica.

Per contra, el veritable sentit de l'expressió diu: «Jo sóc el qui és ple de misteri i vol romandre així; jo sóc el qui jo sóc. Jo sóc l'incomparable i, per tant, l'indefinible, l'innominable». Cal condemnar, doncs, el guionet amb què sant Agustí va segellar la unió entre l'ontologia neoplatònica i el coneixement bíblic de Déu. Va restar així del tot falsificat –i en el punt central– el missatge bíblic. Es va perdre, doncs, el sentit del nom de Déu: en la designació de si mateix, Déu es dona a conèixer com un Tu i s'obre als homes, bo i oferint-los la comunitat amb Ell. Cosa que contradueix el pensament filosòfic, que en la revelació del nom de Déu només hi veu un antropomorfisme i així se sent legitimat a rebutjar la revelació mateixa. El que indica, però, aquest procediment és que el pensament racional, satisfet de si mateix, no vol reconèixer res que provingui de més enllà de les seves possibilitats, car amb la veritat racional (concepte) ha exclòs la realitat personal (el Tu personal). I els Pares de l'Església i l'escolàstica van contribuir a la interpretació tergiversada de la revelació cristiana en produir llur síntesi (guionet) entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs.

Ratzinger, però, troba que la màxima radicalització de la contraposició entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs que Emil Brunners duu a terme posa sobre la taula, justament, de manera clara les qüestions essencials de la Teologia Fonamental: la de l'essència del cristianisme, la de la legitimitat de la síntesi entre pensament grec i pensament bíblic, la de la legitimitat de la coexistència de filosofia i fe, la de la legitimitat de l'analogia de l'ésser i la de l'entesa entre el cristianisme catòlic i el cristianisme protestant.

## II. Intent d'una solució

### 1. El concepte filosòfic de Déu i la religió precristiana

El concepte filosòfic de Déu se'n presenta en forma aguditzada com el concepte de Déu de la filosofia grega. L'important d'aquest concepte és el fet que ja es trobava en una determinada relació amb la religió, amb el seu propi món religiós i espiritual. Veure bé la relació entre tots dos ens permet entendre correctament el concepte precristià de Déu de la filosofia grega. I aquí resulta de gran ajut la distinció estoica entre teologia mítica, teologia civil i teologia natural, tal com l'explica M. Terenci Varró (116-27 a.C.) en els 41 llibres de les *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. I la teologia natural del concepte filosòfic grec de Déu s'insereix en aquesta distinció. Primerament cal observar

la diferència entre teologia civil i teologia mítica: la primera es desempallega de la segona, que ha caigut en descrèdit. En el fons, es produeix així la contraposició entre teologia mítica civil i teologia natural. La teologia mítica, en efecte, és cosa de poetes, mentre que la teologia civil rau en l'interès del poble i la teologia natural correspon als filòsofs o físics. I totes tres posseeixen un espai propi de visibilització: el teatre per a la primera, la ciutat per a la segona i el cosmos «natural» per a la tercera. Resulta així òbvia la tensió entre, d'una banda, la teologia mítica i civil, i de l'altra banda, la teologia natural. Per què? Perquè l'àmbit propi de la teologia política i mítica es troba en la realització del culte de l'home als déus, mentre que la teologia filosòfica troba el seu àmbit en la realitat del diví situada enfront de l'home. Però també es distingeixen més radicalment segons el contingut que les especifica: el de la teologia mítica és ple de les diverses faules sobre els déus, que són justament els «mites», de manera que totes elles constitueixen «el» mite; en connexió amb aquest, el contingut de la teologia civil es refereix al culte de l'Estat: és la teologia política; finalment, i per contraposició a totes dues teologies, la natural afronta la qüestió de qui o què són els déus: foc?, nombres?, àtoms?

Salta, doncs, a la vista ja aquí la contraposició entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs. El primer apunta a l'experiència del poble amb persones vives (els déus), com en el culte de l'Estat, mentre que el segon s'ocupa de formes apersonals del diví. Però també s'hi percep la reducció de la triple distinció estoica a una altra de només dos membres: d'una banda, hi ha la metafísica teològica; de l'altra, la religió del culte. I així la contraposició entre religió i el Déu dels filòsofs esdevé radical: la teologia civil només té «religió», cap Déu, perquè simplement és culte; i la teologia natural només té divinitat, cap «religió», perquè és pensament (crític), no culte (acrític). La filosofia s'erigeix, per tant, en la veu de la veritat del real i copsa la veritat de l'ésser diví. A l'altre extrem, la religió prescindeix del que la ciència diu del Déu veritable i regula ella mateixa la seva praxi cultural, la seva veneració dels déus.

La veritat filosòfica i la praxi religiosa se separen. Cosa que, al seu torn, planteja el problema del politeisme antic, que també és el problema fonamental de tota religiositat politeista. Quina és l'essència del politeisme? No pas simplement l'adoració de molts déus, car els politeismes també saben que l'absolut no pot ser sinó un de sol. Ho mostren les formes del *deus otiosus* de les religions primitives, de la *moira* com a força que senyoreja sobre tot: homes i déus, i el concepte filosòfic de Déu de Plató i d'Aristòtil. No manca enlloc el saber relatiu a la unitat de l'absolut. Per tant, l'essencial del politeisme s'ha de situar en la concepció segons la qual l'absolut en si i com a tal no ens resulta invocable. D'aquí que a l'home no li quedi més remei que invocar els reflexos finits de l'absolut, que són els déus, però que no són «Déu», l'absolut en si. Per contra, l'essència del monoteisme rau en el fet que s'atreveix a invocar, interpel·lar, adreçar-se a l'absolut mateix, en tant que el considera Déu en si i alhora (recordem la funció del guionet d'enllaç o d'unió) Déu dels homes. O sigui, el monoteisme viu de la gosadia d'adreçar la paraula a l'absolut, de considerar el Déu dels filòsofs com a Déu dels

homes. La raó és clara: el monoteisme es creu interpel·lat primer per Déu mateix. Per tant, el monoteisme considera legítim el guionet d'unió que sant Agustí va posar entre el Déu de l'ontologia neoplatònica i el Déu de la confessió bíblica, que és el Déu personal: representa la identificació parcial, però real, entre el Déu mut i inexpressable dels filòsofs (teologia natural) i el Déu invocable i audible de Jesucrist. Aquí salta a la vista la pretensió pròpia de la fe bíblica.

## 2. El concepte filosòfic de Déu i la revelació bíblica de Déu

Per tant, la síntesi que els Pares de l'Església van realitzar entre la fe bíblica i l'esperit hel·lenístic, com a representant aleshores de l'esperit filosòfic, no tan sols va ser legítima, sinó àdhuc necessària per expressar tota la pretensió i tota la seriositat de la fe bíblica. Significa que existeix realment un guionet d'enllaç amb el concepte prereligios, filosòfic, de Déu. I que la veritat filosòfica és constitutiva, en un cert sentit, de la fe bíblica. I, per tant, que l'analogia de l'ésser és una dimensió necessària de la realitat cristiana. Ara només cal mostrar de quina manera aquest guionet d'unió entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs també està justificat a partir del concepte bíblic de Déu, i no tan sols des de l'òptica del monoteisme. I la resposta és clara: és legítim en la mesura que la fe bíblica en Déu volia ser un monoteisme, i havia de ser-ho. De fet, el monoteisme es manté o cau juntament amb la identificació de l'absolut com a tal amb el Déu que s'adreça a l'home. I en la Bíblia no tan sols es pot constatar clarament el monoteisme, sinó que els escrits postexílics mostren l'esforç inequívoc per fer comprensible la fe monoteista davant de l'entorn cultural. Per exemple, s'imposa el tema de la creació cada cop més, que juga un paper predominant en el Deutero-Isaïes. Amb aquest tema s'intenta traduir l'específic de la fe bíblica en Déu per als pobles de l'entorn en què es trobava Israel. El Poble de Déu no adorava cap dels déus habituals dels pobles ni cap dels poders intramundans de la fecunditat, sinó el mateix fonament absolut del món (Is 40).

El Déu d'Israel és incomparable. El seu caràcter únic rau en el fet que Ell mateix és l'absolut i que com a tal s'ha adreçat als homes. Els llibres d'Esdres i de Daniel mostren la mateixa consciència en designar Déu com el «Déu del cel», amb una expressió que té un sentit missioner: vol fer comprensible als pobles de l'entorn l'essència del Déu d'Israel. És la designació del Déu Altíssim, que pràcticament assumeix la funció d'un Déu dels filòsofs. Israel no coneix, doncs, cap déu del poble en el sentit habitual, sinó que l'únic Senyor del món, val a dir, l'absolut, és el seu Déu, que l'interpel·la com a poble i al qual estan sotmesos tots els pobles.

En la mateixa direcció es troben els atributs de Déu que podem deduir de la Bíblia. Amb ells, la imatge bíblica de Déu s'apropa moltíssim a la doctrina de Déu dels filòsofs, cosa que va estimular que es possessin en relació ambdues imatges. Es tracta de conceptes com ara eternitat, omnipotència, unitat, veritat, bondat i santedat de Déu. No és que signifiquin el mateix per a la Bíblia i per als filòsofs, però sí que mostren

considerables proximitats, car en tots dos àmbits apunten, més enllà dels poders intramundans, al poder originari que mou el món. A més, l'element filosòfic es correspon amb el concepte bíblic de Déu en el sentit que expressa el seu concepte específic de Déu en un llenguatge que també vol ser comprensible per a tots els pobles. Es guiava, doncs, per un interès igualment missioner cap enfora. I per això el cristianisme, en tant que religió missionera, va poder apropiari-se el concepte filosòfic de Déu. Aquesta apropiació, duta a terme pels apologetes, no va ser res més que una interna i necessària funció complementària del procés extern d'anunci missioner de l'Evangeli als pobles del món. De fet, el missatge cristià s'entén a si mateix com el missatge de Déu adreçat a tothom, i no pas només a un grup esotèric d'iniciats, en el llenguatge comú de la raó humana. La pretensió de la fe cristiana es fa visible, doncs, amb el guionet d'unió amb el Déu que l'home ja ha caput abans com l'absolut.

### 3. La unitat de relació de filosofia i fe

Per tant, la teoria de la identitat parcial de Tomàs d'Aquino té raó: el guionet d'unió entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs és fonamentalment legítim. Però la reflexió d'Emil Brunners també mereix consideració: el guionet no pot entendre's com si suprimís la diferència entre la fe i la filosofia. Si l'absolut és el Déu que en Jesucrist parla i així pot ser interpellat, no és pas al preu que la filosofia es transformi en fe. La filosofia sempre conserva la seva alteritat respecte de la fe. D'altra banda, el mateix concepte de Déu com l'absolut filosòfic necessita sotmetre's a una profunda purificació i transformació per ser admès en el camp relacional de la fe. Així ho podem percebre justament en el fet històric de l'apropiació de la filosofia grega per part de la fe cristiana: hem vist que la teologia natural o concepte filosòfic de Déu coexistia amb la teologia mítica i la teologia política (Varró), de manera que el seu Déu restava essencialment irreligiós i constituïa el rerefons metafísic del politeisme religiós, que dominava l'escena. Aquesta neutralitat en el concepte de Déu determinava la idea de l'absolut. I per això mateix no podia anar simplement de la mà amb la fe monoteïsta sense deixar un rastre en aquesta que no encaixava del tot. D'aquí que s'hagi de dir que l'esmentada apropiació del concepte grec i filosòfic de Déu no sempre es va dur a terme d'una manera prou crítica: es van manllevar els enunciats filosòfics sense examinar-los prou i no se'ls va sotmetre a una indispensable i necessària purificació i transformació, tal com ho exigeix la convicció de fe que Déu és persona, un Jo que surt a l'encontre del tu. Calia, doncs, un examen crític i un repensament dels enunciats filosòfics.

En la tasca de dur a terme aquesta purificació, la teologia protestant i la teologia catòlica podrien treballar unides amb l'objectiu d'aconseguir una nova i aprofundida apropiació del concepte de Déu. Aquesta tasca és de naturalesa estrictament teològica, i en un sentit eminent, car la funció de la teologia és la de cercar sempre el rostre de Déu, com a tret de l'amor a Déu, que tant més creix com més s'endinsa en la recerca



de l'Amat que ja ha trobat. Tasca, d'altra banda, inacabable en el decurs del temps, fins que Déu mateix vingui i es faci així resposta, Ell mateix, de tot preguntar.

(Conferència de 24 de juny de 1959, en la presa de possessió de la càtedra de Teologia Fonamental de la Facultat de Teologia Catòlica de la Universitat de Bonn)

## COMENTARI

La posició del teòleg catòlic és, segons aquesta conferència, clara i precisa: viu enterament de la novetat del Déu experimentat en la fe com el Déu que s'ha adreçat a nosaltres i que així pot ser invocat personalment. Però alhora se sap confrontat, des de la mateixa fe, amb l'autonomia de la raó humana que la filosofia preserva com a forma més alta de realització de l'esperit humà sense la revelació. I en aquest sentit, la teologia se sap parcialment coincident amb la concepció de Déu que la raó, portada a la radicalitat de la filosofia, és capaç de formular amb criteris estrictament naturals: el concepte de l'absolut diví, u i únic. El primer aspecte dóna més la raó a la reivindicació de la novetat radical del Déu de la fe per part de la teologia evangèlica (Emil Brunners), mentre que el segon aspecte fonamenta l'analogia racional catòlica de la fe i justifica l'encert del sistema d'identitat parcial defensat per sant Tomàs d'Aquino entre el Déu de la filosofia i el Déu de la revelació bíblica. Segons l'autor, doncs, teologia protestant (si més no, l'evangèlica) i teologia catòlica (si més no, la d'orientació tomista) poden trobar-se, més enllà d'excessos unilaterals, com ara la demonització de l'analogia i la condemna dels mètodes exegètics bíblics, i treballar plegades en la purificació del concepte filosòfic de Déu per emprar-lo com a vehicle racional del concepte bíblic de Déu en un món crític amb la revelació i que desconfia de la fe. I aquí rau, segons l'autor, el nucli de la tasca que sempre ha de dur a terme l'anomenada Teologia Fonamental: l'explicació del sentit i dels límits precisos de l'ús del guionet d'unió o d'enllaç entre la raó i la fe, i entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs que l'afirmen: Déu pensat (sense revelació) - Déu cregut (des de la revelació).

Plantejada en aquests termes la que es considera la tasca principal de la Teologia Fonamental, la solució de l'autor té un valor intel·lectual que no sembla qüestionable: l'absolut diví filosòfic no tan sols no contradiu el Déu únic i personal que s'ha revelat sobrenaturalment, sinó que ha de ser incorporat en la teologia com a element essencial del Déu bíblic, tal com van dur a terme els Pares de l'Església. Però aquesta solució també mostra que té un abast limitat: si sembla tan impecable en la seva solució és, en el fons, perquè s'ha donat a si mateixa una pregunta inicial força limitada: és legítim relacionar l'absolut filosòfic amb el Déu revelat? Tota la conferència no fa res més, en efecte, que aportar els elements con-

ceptuals indispensables per justificar el sí a la qüestió: la relació crítica entre la filosofia grega clàssica i la religiositat cultural de l'època, bo i seguint la distinció de Varró entre les tres «teologies»; la integració parcial de la filosofia en la teologia segons Tomàs d'Aquino, amb el tema implícit de l'analogia com a rerefons, i la posició contrària d'Emil Brunners, que mostraria un matís més aviat biblicista; finalment, l'examen del concepte bíblic de Déu, ja des de l'Antic Testament, com a confirmació de la tesi tomista, tot i que l'amor a la veritat també porta l'autor a reconèixer la part de raó que hi ha en la desconfiança evangèlica a assimilar precipitadament l'absolut filosòfic al Déu viu de la Bíblia.

Però la cosa en si sembla ser molt més complexa encara. A partir del contingut d'aquesta conferència, podríem dir que la cosa en si es refereix a la tasca de la Teologia Fonamental. Com determinar-la, doncs? Si no ampliem una mica més el punt de vista de l'autor, ens quedarem circumscrits a la qüestió de la integració del concepte filosòfic de l'absolut en la realitat del Déu personal testimoni per la Bíblia. Resulta obvi que es tracta d'una qüestió en si legítima i que pertany a la tasca permanent de la Teologia Fonamental. Res a dir al respecte, perquè hi ressona la pregunta per la raonabilitat o racionabilitat de la fe cristiana. Ara bé, el caràcter racionalment acceptable de la fe, l'amor i l'esperança cristians s'ha de poder constatar o establir no tan sols a partir de la compatibilitat parcial entre filosofia i teologia, sinó també i sobretot a partir dels mateixos continguts essencials i del fonament sobrenatural del cristianisme. I aquí és on apareix la pregunta típica de la Teologia Fonamental: com mostrar la credibilitat de la fe davant de la raó humana, tant si aquesta ja és capaç d'arribar al concepte filosòfic de l'absolut diví com si no transcendeix la racionalitat lligada a la investigació de la matèria i així no entén el concepte «Déu»? Pot la teologia mateixa encertir-nos de la racionalitat o raonabilitat de la fe, l'amor i l'esperança cristians a partir de la mateixa experiència cristiana de Déu, a partir de la mateixa revelació sobrenatural, o bé només pot dipositar esperances al respecte en la tesi tomista de la coincidència parcial de fe i raó? Ja es veu que, en l'ordre mateix del preguntar, la tasca de la Teologia Fonamental obre horitzons molt més amplis i complexos que el de la qüestió «pascaliana» afrontada per l'autor: són del tot enemics el Déu dels filòsofs i el Déu de la fe? Plantejada en aquests termes, la qüestió sembla disposar d'un perfil tan ben traçat i delimitat que només podem ampliar-la cap a l'horitzó més general de la relació entre el Déu de la fe revelada i el Déu de les religions. I és en aquest sentit que l'explora Heino Sonnemans en l'epíleg-comentari a la conferència de Joseph Ratzinger. En poques paraules, si s'entén la Teologia Fonamental a la llum de la teologia de la revelació i es pren consciència de l'amplitud de la qüestió de la racionabilitat o raonabilitat del sentit de la vida defensat pel testimoni bíblic de la fe, l'amor i l'esperança escatològics i sobrenaturals, llavors no resulta massa restringida la pràctica d'una Teologia Fonamental centrada en la

justificació de la tesi tomista de la compatibilitat parcial entre el Déu dels filòsofs grecs i el Déu cristià, per molt que l'autor faci brillar aquest punt de manera refulgent? El dubte té la seva lògica, sembla legítim, i no es pot atribuir subjectivament a simple mala fe.

La depuració del concepte filosòfic de Déu assumit per la teologia expressa una feina a fer que respon, d'una banda, a l'autoconsciència de la novetat del cristianisme i, d'altra banda, a la necessitat de vetllar perquè les mediacions filosòfiques de la fe pensada no aigualeixin els continguts revelats. Però no sembla constituir encara tota la tasca d'una possible filosofia cristiana. En què consistiria la «cosa en si» d'una filosofia cristiana? Tal com passa amb les coses complicades, la resposta més senzilla s'ha de trobar en el sentit immediat de les paraules: consistiria en un pensament de naturalesa filosòfica, però que tingués una base cristiana. Això pot arribar a suggerir moltes coses, i ben diverses entre si, com de fet es pot constatar en la història de la teologia des de la primera apologètica cristiana i la patristica fins a l'escolàstica medieval, incloent-hi, no cal dir-ho, tots els diversos intents posteriors d'oferir un pensament lligat a la fe des de plantejaments filosòfics alternatius als clàssics. I també avui dia cal plantejar-se la possibilitat d'una filosofia cristiana que pugui ajudar la gent a descobrir racionalment el sentit de la fe, l'amor i l'esperança cristians. I en aquest sentit, caldria assajar noves vies, perquè la *forma mentis* de qui pretén tenir una mínima capacitat de reflexió crítica i de conceptualització filosòfica ja no és aquella amb què es va trobar sant Tomàs d'Aquino. En l'actualitat, el desafiament per a la fe –per dir-ho així– és més radical, perquè el Déu bíblic ja no troba davant seu l'afirmació d'un absolut diví pensat filosòficament, sinó sovint una pobre idea de la raó humana, que s'auto-dissol en el cientisme o subjectivisme o culturalisme a la moda. Des d'aquest punt de vista, la conferència que hem sintetitzat i valorat conté una crida adreçada a la mateixa raó humana: «Atreveix-te a ser plenament tu mateixa i no t'amaguis sota discursos petits, sectorials i conformes amb actituds pseudohumils que, en el fons, pretenen posseir tota la veritat!». Cert, però també convindria donar una resposta a la qüestió de la possibilitat d'una filosofia cristiana en funció de les necessitats intel·lectuals i vitals del present. I aquí el text de l'autor segueix, en canvi, el seu propi camí, que li resulta còmode. Potser massa i tot, malgrat tenir raó en la tesi que defensa: que el cristianisme és síntesi de fe i raó.

## Epíleg de l'editor

El Déu de la fe i el Déu dels filòsofs: un tema com a repte permanent

De la conferència anterior se'n poden extreure dues derivacions. Primera: la qüestió de Déu és tan antiga i universal com la humanitat mateixa en tota l'extensió dels seus

diversos contextos històrics i culturals. De fet, la història de la humanitat ofereix l'espai històric d'una història humanodivina de la salvació. Segona: la qüestió de Déu és un indicador per a tot el que de novetat i futuritat pugui sortir a l'encontre de la humanitat. Revela que en l'escenari de la història no es produeix tan sols el que la raó humana, tancada en ella mateixa, planifica. I aquest «més» és Déu, com a temàtica originària per al pensament, tant antiga com de futur i sempre nova per a la humanitat. És, pròpiament, el destí de la humanitat, rellevant en termes salvífics. Altrament, la humanitat es cancel·laria ella mateixa si liquidava la qüestió com a «superada». I actualment continua amb una significació ben pertinent en el nostre context intercultural i interreligiós.

El Déu de la fe i el Déu dels filòsofs a l'horitzó de la veritat una

La relació entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs ha de plantejar-se a partir del pressupòsit de la unitat de la veritat, car la qüestió de Déu és la qüestió per la veritat i viceversa. Filosofia i teologia es troben referides al *quo maius cogitari nequit*, a la veritat comuna més gran que elles mateixes. I aquesta comuna referència a la veritat més gran és allò que les vincula en la diferència, és el guionet d'unió que defensa el sistema parcial d'identitat de sant Tomàs d'Aquino. Així es pot superar tant la temptació teològica de la separació fideïsta de fe i raó com la temptació filosòfica d'una falsa absolutització de la raó humana sobre la base d'un pensament idealista de la identitat. Per a Ratzinger, evitar el primer perill és fonamental per a la teologia, que no s'ha de recloure en la pura pietat, fugint de la veritat i retrocedint davant la raó. Però també la filosofia rep l'advertiment de la veritat: ha de maldar per estalviar-se la desmesura de l'esperit i no sobrevalorar la seva raó. Es tractaria del perill d'una raó rigorosament autònoma que no voldria saber res de la fe. Plantejament fals, recorda Ratzinger, car no existeix la raó autònoma: sempre viu en contextos històrics, que poden desfigurar la seva mirada i no ajudar-la a sortir dels seus propis bloqueigs.

El tractament adequat, doncs, de la qüestió de Déu va més enllà de l'alternativa fideïsmo-hibris de la raó: apunta al primat de la veritat, que no separa raó i fe, sinó que les enforteix totes dues en la seva pròpia dignitat i referència recíproca, tal com subratlla l'encíclica *Fides et ratio*. I és justament aquesta relació mútua la que cal determinar tant filosòficament com teològica. Cosa que implica no tancar els ulls a la diferència entre el Déu pensat, que resta sol i és l'absolut, i el Déu cregut, que es dona a conèixer, se'l pot invocar i interpel·lar, i parla i estima els homes. El *Memorial* de Pascal ja destaca formes diverses d'experiència de Déu, cosa que també ens obliga a distingir entre formes diverses de coneixement de Déu i de relació amb Déu. Per tant, Ratzinger ja va indicar fites, l'any 1959, per entendre correctament la relació entre raó, fe i religió, i superar el hiat entre el Déu de la fe i el Déu de la filosofia, per tal que raó i fe, raó i religió es purifiquessin i es guarissin mútuament.

## El Déu de la fe i el Déu dels filòsofs: la temàtica en el mirall dels successors de Joseph Ratzinger a la càtedra de Teologia Fonamental de Bonn

Heimo Dolch (1963-1977) es va ocupar amb la qüestió de llançar un pont entre la teologia i les ciències de la naturalesa. Va rebre així la influència del tema de la correlacionalitat entre raó i fe, raó i religió, característic de l'activitat docent de Ratzinger. Hans Waldenfels (1977-1997) es va centrar en la qüestió de la teologia de les religions i en l'esforç a favor del diàleg entre les religions, que Ratzinger també va desenvolupar posteriorment a la conferència inaugural. Es tracta de descobrir, en la saviesa mateixa del món, les petjades de la saviesa de Déu. Aquest motiu està directament connectat amb el caràcter missioner de la fe cristiana, tal com la conferència ja subratllava, que tradueix el missatge de Déu en el llenguatge general de la raó humana. Ratzinger ha ampliat, doncs, la tasca de la Teologia Fonamental per incloure-hi un tema molt important en l'actualitat: la interculturalitat, el pluralisme de les cultures i de les religions, que qüestionen la racionalitat occidental, així com la pretensió universal de la revelació cristiana. Per tant, cal reconèixer avui dia la no-universalitat fàctica de les dues grans cultures d'Occident: la fe cristiana i la racionalitat secular. I això implica que la suposada evidència de la racionalitat occidental també està lligada a uns determinats contextos culturals i no pot pretendre fer-se realitzable i operativa arreu del món. Aquesta situació imposa a la Teologia Fonamental la tasca d'eixamplar la mirada més enllà del mapa europeu, bo i cercant autèntiques experiències i coneixement de Déu més enllà dels estrets límits de la raó secular occidental, car Déu fa saltar totes les barreres de la raó i és el Déu de tots els homes.

La qüestió, doncs, que Ratzinger va formular l'any 1959 en perspectiva teològica no ha perdut gens d'actualitat. Justament és de la teologia que la raó amputada per les ciències de la naturalesa, les ciències tècniques i certs corrents de la filosofia i de les ciències humanes rep una rehabilitació que, a nivell de l'encíclica *Fides et ratio*, ni ella mateixa podria imaginar-se: s'hi subratlla la capacitat de l'ésser humà per la veritat, i en sentit escatològic, car la capacitat per la veritat designa la dignitat de l'ésser humà en la seva integritat i constitueix el darrer tema de la teologia i de la filosofia: tota doctrina de Déu ha d'interpretar i traduir a totes les cultures i formes de pensar la darrera veritat revelada en Jesucrist (Jn 14,6). Per a Ratzinger, el cristianisme és síntesi de fe i raó. D'aquí que la Teologia Fonamental hagi de preparar el terreny perquè els éssers humans puguin viure amb fe de la joia que brolla de la veritat trobada com a essència de la raó.

### COMENTARI

Segons Heino Sonnemans, els successors de Joseph Ratzinger han sabut obrir la temàtica molt concreta de la conferència de 1959 a noves problemàtiques que

se li han anat plantejant a la Teologia Fonamental fins a l'actualitat. Bàsicament són tres les noves àrees que s'han anat configurant amb força davant la Teologia Fonamental: el pes creixent de les ciències de la naturalesa i de les ciències humanes sobre la mentalitat general del ciutadà occidental; la integració creixent de cultures no occidentals en les noves formes de convivència de les societats occidentals, i la presa de consciència de la gran pluralitat de religions que existeixen en el món. La lectura que es pot fer de la presentació que Sonnemans duu a terme de l'ampliació conseqüent del camp de la Teologia Fonamental es podria expressar així: aquests tres fets històricament i sociològicament determinants de la nostra època han originat, d'una banda, una dificultat afegida a la Teologia Fonamental, però, d'altra banda, també li han facilitat la tasca en un cert sentit. La dificultat es refereix a la necessitat imperiosa de dialogar no tan sols amb la raó filosòfica, sinó també amb la raó científica, amb la racionalitat que les ciències humanes també pretenen tenir i amb la pluralitat cultural i religiosa que s'imposa en la imatge actual del món sencer. Ja no es tracta de demostrar simplement que sant Tomàs d'Aquino tenia raó amb la tesi de la coincidència parcial entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs, sense prendre en consideració res més que els nous textos d'Aristòtil que el teòleg, a diferència dels segles anteriors, va poder llegir. El diàleg fe-raó s'ha tornat molt més complex, consta de mediacions que en el passat no en formaven part. I el problema no rau simplement en el fet que ara cal tenir en compte una situació cultural, històrica, científica i religiosa diferent, no articulada de manera homogènia, sinó sobretot que la novetat tan radical de la situació actual posa en qüestió la integritat mateixa de l'interlocutor de la fe: la raó filosòfica, i amb ella l'absolut copsat pel pensament com a adquisició radical de les seves pròpies capacitats cognitives. La crisi de la racionalitat occidental secular priva el Déu de la fe de la possibilitat d'un interlocutor que li estigui a l'alçada. Si més no, així interpretem el que Heino Sonnemans sembla voler dir en el fons.

I això implica, en el pla de la major facilitat que hi hauria avui per a la tasca de la Teologia Fonamental, que la teologia mateixa ha de contribuir a la guarició del seu company de diàleg «malalt». El tema estrella seria, doncs, el mateix que sant Tomàs d'Aquino va emprar com a base del seu sistema de coincidència parcial entre el Déu de la fe i el Déu dels filòsofs: la veritat. Es tracta, però, de la veritat que afecta l'ésser humà en la seva totalitat, la que té relació amb la vida humana entera i amb la problemàtica del sentit i la finalitat última de l'existència, i no tan sols de la veritat que seria l'objecte adequat i corresponent a la raó que coneix. La facilitat, doncs, a què ens referíem en interpretar l'epíleg de l'editor provindria –així voldríem dir-ho– de la possibilitat d'una concentració nuclear en aquesta qüestió: la de la veritat. I de la veritat sobre la mateixa racionalitat occidental. De fet, el pluralisme amb què aquesta es veu confrontada, potser a desgrat seu, en l'actualitat conté un moment de crítica forta que no pot obviar si vol ser verita-

blement *raó*: pot encara continuar imposant una idea de racionalitat que limita les possibilitats de comprensió de l'absolut, quan les diverses religions del món estan donant testimoni que l'absolut és molt més gran que qualsevol dels conceptes de la filosofia? Una concentració, per tant, de la tasca de la Teologia Fonamental en la qüestió de la veritat que abasta l'home en la totalitat de la seva existència, que supera el *maius* absolut de la filosofia i que produeix reflexos parcials i imperfectes però reals en les religions del món hauria de portar a la guarició de l'interlocutor racional de la fe, que ha perdut la confiança en les pròpies capacitats per a la veritat. La crisi, per tant, del cristianisme en el concert actual de les religions i cultures múltiples que coexisteixen en les societats occidentals actuals també és una crisi de la raó occidental, que semblava poder senyorejar sobre el món sencer nodrida d'etnocentrisme europeu. Com es pot proposar la veritat escatològica del Déu de la fe cristiana a una raó que ja no sap de quina veritat és capaç? Cal, doncs, envigorir la raó mateixa perquè la Veritat de Déu en si pugui integrar-la en el seu Logos. Les dificultats d'època per a la Teologia Fonamental ofereixen una nova oportunitat a la síntesi de fe i raó que és el cristianisme. Només que ara la mateixa raó secular ha de ser guarida en virtut d'aquesta síntesi. Altrament, no en seria capaç.

Què ens aporten aquestes reflexions en relació amb la qüestió de la possibilitat d'una filosofia cristiana avui dia? Sembla lògic haver d'afirmar que la filosofia ha de reflexionar sobre la concepció de la raó de què vulgui fer ús o partir. No tota concepció de la raó és compatible amb la fe. Una raó tancada a la possibilitat d'una veritat que no tan sols se li faci accessible, sinó que també la superi, no podrà mitjançar amb els continguts de la revelació cristiana. A la inversa, una raó que no cregui en les possibilitats d'atènyer, en virtut del seu propi dinamisme pensant, la realitat de la veritat en si, difícilment podrà elevar-se a la categoria de pensament filosòfic. Per tant, una filosofia cristiana sembla possible només a condició que pugui ser veritablement filosofia: atenció radical als continguts fonamentals de l'existència humana i de la realitat en general, amb la finalitat de copsar la veritat que objectivament s'hi revela i expressar-la en un sistema conceptual interpretatiu que sigui lògic, coherent i autocrític fins on calgui. D'altra banda, una filosofia així pensada ha de poder acostar-se a la revelació cristiana i deixar-se interrogar i il·luminar per aquesta. Altrament, com podria ser cristiana? Li vindrà la determinació adjectival d'una altra font que no sigui allò que constitueix específicament el cristianisme? Podríem dir avui dia que una filosofia és cristiana perquè argumenta racionalment sobre Déu com a Ésser absolut o Ens suprem? No li caldrà estar arrelada en la revelació sobrenatural de Déu mateix? Que no implica la fe mateixa l'assumpció de la racionalitat humana? És el fideisme la fe veritable? I per què no hauria de ser possible «a priori» un pensament realment filosòfic que alhora mostrés el nervi de la fe i se'n nodrís? Caldria, doncs, pel que

resulta obvi, que entre la filosofia i la fe cristiana es produís una mediació explícita, una mena de coincidència parcial segons la tesi de sant Tomàs d'Aquino, però que, en l'*humus* ambiental que caracteritza el nostre moment actual, ja no sembla que es pogués limitar a una sola dimensió o qüestió o problema filosòfic, com el de l'absolut, sinó que abastés l'existència humana en la seva globalitat i es plantejés clarament la qüestió de la significació o del sentit últim de la vida humana. La necessitat d'articular una mediació entre filosofia i fe cristiana al voltant d'aquesta qüestió ens sembla no tan sols permanent en atenció a la condició humana, sinó especialment urgent en un moment històric en què la globalització, la fragmentació del saber, la influència de múltiples cultures i religions i el cientisme predominant no aconsegueixen oferir una visió integrada de l'ésser humà i semblen alimentar encara més l'angoixa davant la vida. En poques paraules, no és només la raó la que està necessitada de guarició, sinó també l'existència humana en el seu conjunt.

Joan ORDI FERNÁNDEZ