

# EL REENCANTAMENT DEL MÓN

Lluís Duch: lectura del present i reptes a afrontar al segle XXI

---

Laia Suades Juncadella

NIA: 2100145573

Tutora: Dra. Raquel Bouso García

Any acadèmic: 2013/2014

Facultat d'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra

*Qui demanava  
avui unes paraules que l'acompanyin?  
Llums en aquest seguici  
de la mort caminada.*

(Salvador Espriu, 1971)

## ÍNDIX

INTRODUCCIÓ.....	3
I BIOGRAFIA INTEL·LECTUAL.....	6
II LECTURA DEL PRESENT.....	19
1. La ruptura generalitzada la confiança.....	19
2. La comunicació derivada de la informació.....	20
3. La mediatització electrònica de la informació.....	21
4. L'augment del <i>tempo</i> vital i la crisi de la tradició.....	22
5. L'augment del <i>tempo</i> vital i el viure en la immediatesa del present.....	24
6. L'individualisme i el pluralisme concretat en «gnosis» i «religions a la carta».	25
7. L'hegemonia del vessant «romàntic» humà.....	29
8. La tendència dels sistemes eclesiàstics a fixar esquemes determinats.....	29
9. L'absolutització del relatiu.....	31
10. La preponderància de la interpretació «sacerdotal» del cristianisme.....	31
11. La crisi gramatical.....	32
II ELS REPTES QUE HA D'AFRONTAR LA RELIGIÓ AL SEGLE XXI.....	34
1. El testimoniatge.....	34
2. La creació d'espais de silenci i de quietud.....	35
3. Reivindicar el proïsme.....	37
4. Reintroducció de les classes de religió.....	38
5. Fomentar el diàleg interreligiós.....	39
6. La consciència crítica per la religió.....	40
7. El procés de contextualització de textos i imatges.....	41
8. Crear un nou llenguatge per expressar l'anhel religiós.....	43
9. Preguntar-nos què és la religió avui.....	44
CONCLUSIONS.....	46
BIBLIOGRAFIA.....	49
ANNEX: Entrevista a Lluís Duch.....	52

## INTRODUCCIÓ

Expressa Francesc Torralba a *Emparaular el món* (2011), que l'obra del pensador, antropòleg i monjo Lluís Duch (Barcelona, 1936) “s’ha esculpit en el silenci de la Biblioteca de Montserrat, lluny de les aules, de les batalles dels departaments universitaris i de les tertúlies radiofòniques.”<sup>1</sup> Malgrat estiguem parlant d’un autor de més de cinquanta llibres i opuscles i que constitueix –com han observat els diversos estudiosos de la seva obra<sup>2</sup>– una veu veritablement singular en el camp de l’antropologia de la religió i dels estudis de la història de la cultura europea, fins fa pocs anys ha estat un autèntic desconegut en el seu país natal, fins i tot en molts contextos intel·lectuals. Torralba propugna que si la seva obra –la major part de la qual ha estat escrita originalment en català i traduïda al castellà en els darrers anys– hagués estat escrita en llengua anglesa o alemanya, “Duch seria reconegut com un dels grans intel·lectuals de l’Europa contemporània.”<sup>3</sup>

Sigui per la llengua que ha emprat per bastir la seva obra, per l’actitud humil i discreta de l’autor, que no ha mostrat interès en rebre l’atenció mediàtica o formar part de la *intelligentsia* oficial, o bé pels prejudicis que en alguns sectors pot suscitar la seva condició de monjo benedictí, el cas és que Lluís Duch no s’havia fet visible en la societat catalana. Ha sigut en aquests últims anys que la seva obra, premiada amb la Creu de Sant Jordi el 2011, ha començat a despertar l’interès de molts lectors i està començant a esdevenir un referent ineludible a Catalunya i també a Amèrica Llatina. En aquest marc del creixent impacte que està tenint la seva obra s’insereix aquest treball de final de grau. Afirmava també Torralba que l’obra de Duch “mereixeria l’atenció d’alguna tesi doctoral o treball de recerca. –I afegia– Espero, sincerament, que en un futur immediat es defensin tesis sobre les seves aportacions [...]”<sup>4</sup> Aquestes paraules van ser el detonant que em va fer decidir l’objecte d’estudi d’aquest treball. Per una estudiant d’Humanitats que comença a interessar-se pel pensament religiós, Lluís Duch és, sens dubte, una gran descoberta; una font inesgotable de pensaments i idees.

---

<sup>1</sup> Mèlich, Joan-Carles; Moreta, Ignasi; Vega, Amador, *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*, Fragmenta, Barcelona, 2011, p. 164.

<sup>2</sup> Ens referim als següents estudiosos: Albert Chillón, Victoria Cirlet, Manuel Lavaniegos, Francesc-Xavier Marín, Joan-Carles Mèlich, Anna Pagès, Jaume Pòrtulas, Carles Salazar, Blanca Solares, Francesc Torralba, Pius Tragan, Miquel Tresserras, Amador Vega, Ignasi Moreta i Antoni Puigverd.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 165.

Volem realçar el fet que Duch és especialment pròxim a la sensibilitat actual. És un far que il·lumina molts aspectes del nostre temps i fent ús d'un estil que prima la claredat expositiva i dóna forma bella als seus pensaments. Alhora, la seva obra, lluny d'erigir-se com a hermètica, convida a dialogar amb ella, obre nous àmbits de reflexió i incita a qüestionar moltes paraules i conceptes que utilitzem assíduament sense ser conscients de la gravetat del seu significat. D'aquí que l'etimologia tingui un pes especial en el seu discurs. També ens interessa ressaltar que, si bé sobre l'àmbit dels estudis religiosos trobem una extensa bibliografia, sobre el camp de l'antropologia religiosa i, en concret, partint del mètode antropològic que utilitza Duch, la seva obra s'erigeix com a singular. Per tot plegat, endinsar-se en l'obra d'aquest autor és explorar un camp veritablement interessant. Sorpren, doncs, que els estudis de la seva obra siguin tan escassos. Es redueixen als següents: els diferents assajos que conformen el llibre *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch* (2011), la introducció que realitza Albert Chillón en el llibre *La condició ambigua* (2010)<sup>5</sup> i l'article de Joan-Carles Mèlich «The work of the symbol».<sup>6</sup> Gràcies a l'editor de Fragmenta Ignasi Moreta també tenim constància que s'acaba de dipositar una tesi sobre Duch a la Universitat de Girona i n'hi ha dues més en curs a Mèxic. Observem com l'interès per la seva obra va en augment.

El principal objectiu d'aquest treball és endinsar-nos en l'anàlisi del present que realitza Lluís Duch, prestant especial atenció al fenomen religiós, per tal d'identificar els reptes que ha d'afrontar la religió al segle XXI. Per tractar aquest camp hem desenvolupat dos apartats distints: per una banda, un apartat que s'ocupa de la lectura del present i que vol posar en relleu els aspectes més significatius que el nostre autor detecta a l'hora d'analitzar els nostres dies; i per altra banda, una secció que assenyalava, partint de l'escenari que hem dibuixat, els diferents reptes als quals s'hauria de fer front en l'àmbit de la religió. Aquest segon apartat procura establir connexions entre els diferents problemes del present exposats i els canvis que calen per resoldre'ls.

Hem de dir que la lectura del present ha estat objecte d'estudi en nombrosos llibres del nostre autor. Per realitzar aquests apartats, ens hem centrat especialment en els seus llibres més recents i, per tant, els que reflecteixen el seu pensament més madur. Ens referim, sobretot, a *La crisi de la transmissió de la fe* (2007), *Un extraño en nuestra casa* (2007), *Religió i comunicació* (2010) i *La religión en el siglo XXI* (2012).

---

<sup>5</sup> Chillón, Albert, *La condició ambigua. Diàlogos con Lluís Duch*, Herder, Barcelona, 2010.

<sup>6</sup> Mèlich, Joan Carles, «The work of the symbol: introduction to the anthropological thought of Lluís Duch», *Revista Transfer*, núm. 7, (2012), p. 11-17.

A la vegada, hem volgut començar el treball portant a terme una biografia intel·lectual. Aquest apartat es deu a què Lluís Duch és, com dèiem, un autor singular, que ha creat un llenguatge propi (ja siguin neologismes, noves expressions o dotant determinades paraules d'un significat específic) per desenvolupar el seu pensament. És per això que era necessari familiaritzar-nos amb les aportacions terminològiques, així com amb l'elenc bibliogràfic en què es fonamenta la seva obra abans d'abordar cap tema en concret. Alhora, teníem present el fet que Duch reiteradament ha insistit en què la biografia d'un pensador és fonamental per entendre el seu pensament, les línies que vertebraven la seva obra. Es tracta, en la seva terminologia, de la importància del «factor biogràfic», el qual –com reconeix el mateix Duch– ha incidit decisivament en el seu discurs sobre els fenòmens religiosos. Per aquestes raons, doncs, destinem un apartat d'aquest treball a exposar els fets biogràfics i intel·lectuals que possiblement més l'han influït.

Per realitzar aquest apartat, sobretot per tractar els fets més pròpiament biogràfics, hem fet ús de tres fonts diferents: el llibre *La condició ambigua*, que recopila un seguit d'entrevistes a Duch realitzades per Albert Chillón;<sup>7</sup> una entrevista feta per Ignasi Moreta;<sup>8</sup> i una entrevista que vam poder fer directament a Lluís Duch i que hem transcrit a l'Annex.<sup>9</sup> Gràcies a la predisposició de Duch per respondre'ns les preguntes, hem pogut saciar alguns dels dubtes que ens han sorgit respecte la seva trajectòria.

Volem fer palès que al llarg de tot el treball, per tal d'aproximar-nos de manera més fidedigna al pensament del nostre autor, hem procurat referir-nos –fent ús de les cometes baixes– a les expressions o frases de Duch o d'altres autors, que habitualment empra en la seva obra per desenvolupar les seves idees en diàleg amb les principals fonts de les quals ha partit. Creiem que aquestes referències enriqueixen la seva obra i d'aquí que valgui la pena tenir-les en compte i no descuidar-les.

Finalment, les conclusions ens serviran per oferir una mirada global respecte l'itinerari que hem portat a terme. Posarem aquí en relleu els grans eixos que hem detectat realitzant els diferents apartats d'aquest treball, així com les principals idees que ens ha suscitat l'obra de Duch.

---

<sup>7</sup> Chillón, *La condició ambigua*.

<sup>8</sup> Moreta, Ignasi, «Religión, comunicación y política», *Iglesia Viva*, núm. 257 (gener-març 2014), p. 75-94.

<sup>9</sup> Annex: Suades, Laia, «Entrevista a Lluís Duch», Montserrat (28 -3-2014).

## BIOGRAFIA INTEL·LECTUAL

Lluís Duch va néixer el 1936 a Barcelona, al barri de Gràcia. De pare català i de mare castellana, de Burgos, la seva infantesa va transcórrer en un ambient tranquil i de veïnatge, en què la vida al carrer jugava un paper fonamental pels nens del barri. La idiosincràsia de Gràcia, on els veïns –segons explica el mateix Duch– eren com una extensió de la família, resulta un clima propici per un fill únic com ell ja que permetia estendre la xarxa social més enllà dels pares. Malgrat que és un ambient de postguerra, Duch guarda bons records de la seva infància; tot i les prohibicions i obligacions del franquisme, considera que també es podia viure amb certa normalitat. D'aquells anys, en ressalta la seva gran afició pel futbol i també per l'atletisme –afició compartida amb Ernest Lluch, amb qui mantingué una gran amistat–, així com els estiuajos a Sant Pol de Mar. Tot i no considerar-se bon estudiant fins als dotze anys, reconeix haver estat un lector precoç i haver gaudit molt amb autors com Jules Verne, Robert Louis Stevenson, Richmal Crompton o Daniel Defoe, així com iniciar-se en la lectura de l'obra de Pérez Galdós amb tan sols catorze anys.

En aquesta edat, però, pateix una gran pèrdua: la seva mare. El despreniment de l'afecte matern marca l'inici d'un període dolorós, una adolescència marcada pel sentiment de soledat i d'apatia. La decisió de començar la carrera de Químiques, segons explica el nostre autor, també va ser fruit de la situació de desorientació en què es trobava aleshores. A vint-i-dos anys també perd el seu pare. Aquest difícil perible biogràfic fa que l'ingrés al servei militar, que introdueix una discontinuïtat en la seva realitat gris, exerceixi un influència positiva en ell. A la vegada, les dures condicions de la mili –en concret, la seva estada a Sant Climent de Sescebes– el fan reflexionar sobre les grans qüestions de la vida; comença a plantejar-se i aprofundir en la pregunta religiosa.

En aquell moment se li desperta una gran admiració per la figura de Sant Francesc d'Assís. Convé subratllar que aquesta admiració l'ha mantingut al llarg de la seva vida. Afirmava Duch: “per mi Sant Francesc representa d'alguna manera la culminació de l'ésser humà. [...]. El que jo sempre he cregut és que Sant Francesc d'Assís és tan excel·lent que és inimitable. [...] crec que després de Jesucrist és l'únic cristià autèntic que hi ha hagut.”<sup>10</sup> Donada la importància que li atorga a aquesta figura,

---

<sup>10</sup> Veure Annex, ii.

sovint se li ha preguntat per què no es va fer franciscà, a la qual cosa respon: “la raó és molt senzilla: perquè m’ha semblat que era una figura tan excelsa que no hi havia cap institució que estigués a l’altura.”<sup>11</sup>

Mogut per aquest inquietud es posa en contacte amb el monestir de Montserrat, l’entorn del qual era ja familiar per ell; gaudia fent excursionisme en aquest paratge. Comença llavors a entaular converses amb el pare Basili Girbau i el pare Guiu Camps, els quals li mostren el vessant més autèntic del cristianisme i tindran un paper rellevant en la seva decisió de fer-se monjo benedictí; “Entre la seva actitud i el que em deuriem dir –diu Lluís Duch– em va suscitar interès [...] perquè jo estava en una situació de recerca i, per tant, havia de decidir d’alguna manera el camí de la meua vida.”<sup>12</sup> L’esplendor litúrgic i nacionalista que s’atribueix a Montserrat en cap cas és un factor que despertí el seu interès. És, en canvi, el testimoniatge el que és realment decisiu. Trobem aquí una significativa correlació entre aquest aspecte biogràfic i el seu pensament; reiteradament en la seva obra ha incidit en la importància cabdal del testimoniatge en les transmissions religioses ja que “amb la pròpia vida quotidiana fa creïble el que anuncia.”<sup>13</sup> Lluís Duch és ben explícit quan expressa el valor dels testimonis: “la veritat del missatge cristià recolza fonamentalment en la veracitat i la gosadia del testimoniatge dels qui continuen trobant *interessant* això de ser cristià al marge de tot rendiment crematístic o social.”<sup>14</sup>

Al setembre del 1961 comença el període de postulant i de noviciat al monestir. Val a dir que no inicia aquesta etapa amb una convicció total i absoluta. Llavors ja concebia l’home com un ésser provisional i transitori –el que ha acabat sent una de les bases de la seva concepció antropològica– i és per això que ser monjo de Montserrat no ho va percebre com un camí definitiu. Així ho explica ell mateix: “Per mi va ser que vaig descobrir alguna cosa que em va dir «potser per aquí hi ha un camí» i aleshores vaig dir: «provem-ho». Però no amb una intenció de dir: «aquest és definitivament el meu camí».”<sup>15</sup> El pas d’una vida marcada per la irregularitat i la desenfrenada llibertat a la vida monacal, amb les regularitats pròpies del benedictisme, li suposa una certa dificultat; considera que l’adaptació psicològica no resulta gens fàcil.

---

<sup>11</sup> Veure Annex, i.

<sup>12</sup> Veure Annex, ii.

<sup>13</sup> Duch, *La crisi de la transmissió de la fe*, Cruïlla / Fundació Joan Maragall, Barcelona, 2007, p. 88.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>15</sup> Veure Annex, i.



Tanmateix, a Montserrat aviat teixeix amistats i té l'oportunitat d'iniciar-se en els estudis de teologia. Comença llavors a estudiar a fons la teologia tradicional basada en la *Suma teològica* de Tomàs d'Aquí, però també la teologia del segle XX; especialment l'obra de Karl Barth i la dels protestants Rudolf Bultmann i Paul Tillich. També llegeix llavors les *Confessions* de Sant Agustí –on hi descobreix la reflexió més important que s'ha fet mai sobre la memòria– i els *Pensaments* de Pascal, que han acabat sent dos dels seus llibres de capçalera. Duch reconeix que en l'època de noviciat, sobretot en el seu temps, es llegia molt i, a més, es comptava amb el recolzament i el mestratge d'una sèrie de monjos d'una gran categoria espiritual. A la vegada, considera que al monestir es respirava un clima de llibertat; en el context de repressió franquista, molts monjos marxaven a l'estranger a estudiar.

També és el cas del nostre autor. Després d'haver estudiat teologia al monestir, al 1966 realitza una estada de quatre mesos al Regne Unit per estudiar l'antropologia britànica. Aquesta, però, el decep considerablement. En la formació d'aquesta disciplina hi influeixen notablement dos factors: per una banda, el pes del factor econòmic, de la revolució industrial, en detriment del factor polític, i per altra banda, per la ideologia colonial fonamentada en el darwinisme social de Herbert Spencer, és a dir, per l'aplicació de les tesis biològiques de Darwin al camp antropològic. Tampoc l'antropologia francesa l'atreu especialment. Encara que valora positivament la preponderància que atorga al fet polític, a la Revolució francesa, considera que subratlla excessivament el pes del subjecte col·lectiu, del vincle social, i no té prou en compte el subjecte a nivell individual. No obstant això, Lluís Duch troba en aquesta antropologia alguns llibres fonamentals, com per exemple *Les formes elementals de la vida religiosa* d'Émile Durkheim (1912), que aprofundeix en el problema de la religió com a fenomen social i estableix la distinció entre sagrat i profà. Duch considera que Durkheim segueix molt vigent a França i ha tingut una forta influència a Anglaterra, en antropòlogues com Mary Douglas, autora de *Símbols naturals* (1970). En un segon lloc, també en destaca autors com Jean Séguy, especialista dels moviments herètics i gran coneixedor de l'obra d'Ernst Troeltsch, un pensador alemany de referència pel monjo de Montserrat, sobretot per la seva obra *El caràcter absolut del cristianisme* (1901). A la vegada, una de les deixebles de Séguy, l'antropòloga francesa Danièle Hevieu-Léger, autora de llibres com *La religió de la memòria* (1993), és assíduament citada per Duch.

Després de l'estada al Regne Unit, el pare Guiu Camps, el seu mentor i superior d'estudis, l'ajuda a prendre la decisió de marxar a estudiar a Alemanya. És en les

antropologies alemanyes on descobreix la importància de l'individu com a actor significatiu i responsable de la història. Cal constatar, però, que abans de marxar ja havia començat a llegir els estudis sobre el mite de Mircea Eliade, que començaven a deixar en ell una gran seqüela. Coneix els primers llibres d'Eliade als anys 1962 o 1963 i l'entusiasme, sobretot pel llibre *El mite de l'etern retorn* (1951). Es dirigeix, doncs, a Alemanya, a la Universitat de Tübinga, influenciat per aquestes lectures. Com que per un estudiant estranger no era recomanable escollir un pensador alemany com a objecte d'estudi per una tesi, es planteja tractar la interpretació del mite proposada per Eliade; un tema que de seguida rep l'aprovació del seu director de tesi, el professor Max Seckler, el qual tenia dues grans especialitats: havia plantejat una interpretació original de Tomàs d'Aquí i era un gran coneixedor de la Il·lustració alemanya.

La tesi és pel monjo de Montserrat un punt de partida fonamental. Estudiant Eliade descobreix que aquest autor romanès relativitza totalment el fet històric; és més, que mostra una aversió vers la història. Per entendre el perquè d'aquest fet, Duch estudia la situació de Romania i observa que aquest país sempre s'ha trobat entre els grans imperis (l'imperi turc, Rússia, Àustria-Hongria i Prússia), de manera que ha estat un país oprimat i amenaçat. És per això, diu Lluís Duch, "que per Eliade la història no és un àmbit de desplegament i de progrés, sinó que és un àmbit d'opressió. Per això l'últim capítol del llibre *El mite de l'etern retorn* es titula "El terror de la història", [...]. I aquí és quan trobo tota la importància del que jo en dic «el factor biogràfic»."<sup>16</sup>

Per tant, el que primer va percebre de manera negativa acaba sent decisiu per poder desenvolupar la seva metodologia antropològica, la qual es fonamenta en la dialèctica entre «estructura» i «història», entre «continuitat» i «canvi». Es tracta de comprendre l'ésser humà a partir de la complementarietat d'oposats, com a «*coincidentia oppositorum*» (Nicolau de Cusa); considerant tant el seu innatisme com el seu culturalisme, però també atenent tant a la seva vessant mítica com la seva vessant lògica, les quals es troben en situació de «coimplicació»; el *logos* en el *mythos* i el *mythos* en el *logos*. No podem passar per alt que l'hermenèutica que desenvolupa Duch per comprendre l'home com a un ser travessat per principis oposats l'anomena precisament «logomítica».<sup>17</sup> Duch entén que la «constitució logomítica» de l'ésser

---

<sup>16</sup> Veure Annex, viii.

<sup>17</sup> Sobre la problemàtica a l'entorn del mite hem de remetre a la següent referència bibliogràfica: Duch, *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica I*, Publicacions Abadia de Montserrat, Barcelona, 1995. Trad. castellana, juntament amb *Mite i interpretació: Mito, interpretación y cultura, Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona, 1998; *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*, Publicacions

humà és la que dóna raó amb més fiabilitat del «lloc de l'home en el món» (Max Scheler).

Durant aquests anys de formació a Tubinga, moment fulgurant de la cultura alemanya, rep la docència de diferents professors destacats: Jürgen Moltmann, Walter Kaspers, Eberhard Jüngel, Walter Schultz, Ernst Kässer, Otto Michel i Ernst Bloch. Volem dedicar especial atenció a aquest darrer autor atesa la importància que té en l'obra del nostre autor. Segons explica ell mateix, el seu plantejament de la impossibilitat d'arribar a un «paradís trobat» i haver-nos de mantenir en l'àmbit del «paradís perdut» o el «paradís cercat» té unes clares arrels blochianes: “Esta cuestión del paraíso perdido y el paraíso buscado creo que es otra manera de expresar toda la cuestión de la esperanza tal como la entiende Ernst Bloch, es decir, es poner en marcha la cuestión del deseo que siempre se mantiene como deseo.”<sup>18</sup> Remarca Duch que l'ésser humà experimenta sentiments de carència perquè és un «ésser deficient» (Arnold Gehlen), en un sentit radical. La nostàlgia que sentim pel que ens manca és el que ens porta a una recerca per satisfer tals mancances, per dominar de manera provisional –no resoldre definitivament– la nostra constitutiva contingència. Posem ara en moviment la utopia i l'esperança, però, com diu Duch seguint l'estela de Bloch, com un «desig que sempre romandrà desig» per tal que no es consumeixi arribant a cap port definitiu, a cap «final de trajecte», el que ens conduiria a un totalitarisme. Entén que aquestes ideologies argumenten a partir del «paradís trobat», ja sigui partint des del final, com a escatologia realitzada, partint des dels orígens, com a protologia assolida, o bé combinant ambdós posicionaments.

A l'hora de reflexionar sobre la identitat religiosa, Duch també remet a aquest plantejament del «paradís perdut» o «desitjat» i d'aquí que entengui aquesta identitat com un projecte obert i relatiu, que té més a veure amb tenir un desig de plenitud i aprofundir en les «preguntes fundacionals»<sup>19</sup>, en el «misteri» de l'home, que en creure fermament en determinats dogmes i tenir la certesa que Déu existeix. El creient és sobretot aquell que està en recerca, una idea que Duch en ocasions expressa citant el següent fragment d'un sermó de Sant Agustí: “Buscamos a Dios como los que han de

---

de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996. Trad. castellana, juntament amb *Mite i cultura: Mito, interpretació y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona, 1998; 2ª ed.: 2002.

<sup>18</sup> Moreta, Ignasi, «Religión, comunicación y política», *Iglesia Viva*, núm. 257 (gener-març 2014), p. 81.

<sup>19</sup> Duch empra l'expressió «preguntes fundacionals» per fer referència a les preguntes –de caràcter «estructural»– que interpel·len l'ésser humà, sobretot pel fa als seus orígens (protologia) o el seu final (escatologia), i que només poden rebre respostes «conjunturals», és a dir, biogràficament i culturalment articulades.

encontrarlo, y encontramos a Dios como los que han de seguir buscándolo porque el hombre que llega al final no hace sino empezar.”<sup>20</sup> Fixem-nos, doncs, com diu Joan-Carles Mèlich, que l’antropologia de Duch atorga una especial rellevància a la provisionalitat, al fet de trobar-nos «*in statu viae*» (Agustí d’Hipona). El versos de Machado, «no hay camino, se hace camino al andar», són ben presents en el seu pensament.

Lluís Duch recorda el període de formació a Alemanya com un anys difícils atès l’alt nivell d’exigència que requereix el model de doctorat alemany. Tanmateix, aquesta formació deixa en ell un pòsit important. A Alemanya es posava molt d’èmfasi en la comprensió de la història de la disciplina per tal de poder situar correctament els problemes en el marc històric-cultural i d’aquí que dues parts de la seva mateixa tesis les destinés a la història de la disciplina. El fet de tenir una visió de conjunt per abordar un determinat tema és, segons Duch, una herència del món alemany. També prendre consciència de la importància de la paraula humana es deu al seu pas per aquest país; “La cuestión en torno a los símbolos, a la narratividad, a la misma articulación de la conflictividad ocupa en el currículum alemán de las ciencias humanas una parte muy importante y decisiva.”<sup>21</sup> Finalment, el model pedagògic que va rebre basat en la combinació de les classes magistrals, la lectura de textos i els seminaris ha estat molt significatiu per Duch, que creu que la conjunció d’aquests tres elements ofereix una perspectiva molt potent per abordar els diferents aspectes de les ciències humanes.

A finals del 1972 presenta la tesi doctoral<sup>22</sup> i torna a Montserrat, on s’està sis anys i comença a treballar en el llibre *Religió i món modern*,<sup>23</sup> que recull els coneixements assolits en aquesta primera etapa a l’estranger. Es considera la seva primera publicació de certa envergadura i la qual marca les línies que seguirà desenvolupant posteriorment. Al 1979 realitza la seva segona estada a Alemanya, a Münster, on hi resideix tres anys. L’interès per anar a Münster es deu sobretot a la importància que atorguen professors d’aquesta universitat a la qüestió de la metàfora i del símbol, que és un dels eixos estructurals de l’obra de Duch. «Emparaular»<sup>24</sup> el món,

---

<sup>20</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 49.

<sup>21</sup> Moreta, Ignasi, «Religión, comunicación y política», p. 76.

<sup>22</sup> Duch, *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1974.

<sup>23</sup> Duch, *Religió i món modern. Introducció a l’estudi dels fenòmens religiosos*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1984. Trad. castellana: *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid, 1995.

<sup>24</sup> El terme «emparaular», així com «emparaulament», és un neologisme ideat per Duch que vol designar el pensament, l’acció i els sentiments propis de l’*homo loquens*. Amb aquest neologisme vol fer

una de les seves expressions més reeixides, fa referència precisament al procés de construcció simbòlica de la realitat i, per tant, a les possibilitats que ofereix el símbol,<sup>25</sup> sempre equívoc, com a «praxis de domini de la contingència» (Herman Lübbe), per poder habitar el món en la mesura del possible; mai podrem edificar un entorn totalment deslliurat del caos, la violència o el patiment. Coneix ara personalment al pensador Hans Blumenberg, reconegut pels seus estudis de metaforologia, tema que ja plantejà en la seva tesi doctoral, *Paradigmes per una metaforologia* (1960), i fou el punt de partida de totes les seves publicacions, com per exemple *La legitimació de l'Edat Moderna* (1966) o *La inquietud que travessa el riu: un assaig sobre la metàfora* (1987). Recorda Duch que Blumenberg és per Hans Jonas un dels deus pensadors més importants del segle XX.

Al 1982 torna de Münster i després d'un temps residint entre Barcelona i Montserrat marxa de nou, aquest cop a Munic; és la seva tercera i última estada a Alemanya. En aquesta universitat ocupa un lloc rellevant el professor i capellà Eugen Biser. Explica Duch: “Ell és un especialista en Nietzsche i és curiós perquè en els dos primers llibres<sup>26</sup> que té sobre Nietzsche [...] es mostra molt antinietzscheà, però en les lectures posteriors que ell va fent descobreix en Nietzsche unes arrels cristianes.”<sup>27</sup> Duch té avui ben present que quan Biser es jubilà de la càtedra de teologia dins de la facultat de filosofia de Munic, instituï, amb un professorat excepcional, una mena d'universitat per la tercera edat –encara que s'omplien les classes amb gent de totes les edats– on ell hi va poder assistir durant dos semestres.

Podríem tenir la temptació de pensar que el nostre autor és deixeble de pensadors com Ernst Bloch, Hans Blumenberg o Eugen Biser, però convé subratllar que Duch no ho percep en cap cas d'aquesta manera:

A mi un filòsof, sí que m'interessa el que diu, però el que més m'interessa és la recepció que jo en faig, és a dir, com el faig servir, la qual cosa no vol dir que els interpreti correctament des del

---

referència a la importància d'eixamplar els límits de la nostra realitat mitjançant el procés de posar paraules a allò que observem, pensem o sentim. L'«emparaulament» és una construcció psicològica i sociològica de la realitat.

<sup>25</sup> Duch parteix de l'etimologia del terme «símbol», per explicar la importància que té aquesta noció, en concret, la dimensió simbòlica de la consciència humana, en el «trajecte» biogràfic de tot ésser humà. Exposa que el terme grec *sym-bolon* té un sentit «meta-físic» ja que implica la composició de dos elements diferents: el simbolitzant (l'element disponible) i el simbolitzat (l'element indisponible). Per tal de fer front a les absències que trobem en la nostra vida, sentim la necessitat de representar mediatament aquests buits fent ús dels símbols, els quals tendeixen a unificar presència i absència.

<sup>26</sup> Un d'ells s'ha traduït al castellà: Biser, Eugen, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1974.

<sup>27</sup> Veure Annex, vi.

punt de vista filosòfic. Per mi és un personal que d'alguna manera m'ofereix vocabulari, punts de vista... però jo no sóc filòsof i, per tant, no intento prosseguir la reflexió filosòfica. [...] no és que jo sigui deixeble d'aquesta gent.<sup>28</sup>

Així doncs, creiem que hem d'entendre l'elenc bibliogràfic de Duch com una constel·lació d'autors que ha estat emprada amb la finalitat de desenvolupar una particular metodologia antropològica, que troba en la transitorietat, la contingència i la complementarietat d'oposats els eixos a partir dels quals es fonamenta.

Durant aquestes períodes successius a l'estranger va poder llegir amb profunditat els clàssics de l'antropologia, adquirint així un considerable domini en la seva disciplina. Ens referim sobretot a l'obra de Max Weber, Helmuth Plessner, Max Scheler, Arnold Gehlen i Merleau-Ponty, entre d'altres. Alguns dels llibres d'aquests antropòlegs, com per exemple *Els graus de l'orgànic i l'home* de Plessner (1928) o *El lloc de l'home en el cosmos* (1928) de Scheler, mereixen de figurar entre els textos més destacats de Duch.

A la vegada, descobreix en autors com Thomas Müntzer, Angelus Silesius, Dietrich Bonhoeffer o Friedrich Schleiermacher, sovint titllats d'heterodoxos, una teologia de la revolució amb la qual s'hi sent molt afí. Com ell mateix expressa, “jo sempre he estat una mica perifèric, en el sentit que jo sóc bastant el que en català en diem «un ocell de bosc». [...] Així és com jo intento viure el cristianisme.”<sup>29</sup> L'interès per traduir al castellà i al català les obres més importants d'aquests teòlegs es deu precisament a la seva voluntat per recuperar i divulgar les seves aportacions.<sup>30</sup> D'aquests autors, entenem que és important realçar el teòleg luterà alemany Dietrich Bonhoeffer, l'obra del qual la comença a llegir Duch ja el 1964 o 1965, abans de les seves estades a l'estranger. Pel monjo de Montserrat, el seu primer treball d'una certa extensió va ser la introducció a l'edició castellana de l'*Ètica* de Bonhoeffer i considera que ha estat un dels autors per ell més decisius. Així ho expressa:

---

<sup>28</sup> Veure Annex, v.

<sup>29</sup> Veure Annex, i.

<sup>30</sup> Müntzer, Thomas, *Tractats i sermons*, trad. i introd. Duch, Proa, Barcelona, 1989; *Tratados y sermones*, trad. i introd. Duch, Trotta, Madrid, 2001; Silesius, Angelus, *El peregruú querubínic*, trad. i introd. Duch, Proa, Barcelona, 1995; Silesius, Angelus, *El peregrino querubínico*, trad. i introd. Duch, Siruela, Madrid, 2005; Bonhoeffer, Dietrich, introd. Duch, *Ètica*, Estela, Barcelona, 1968; Bonhoeffer, Dietrich, *Ètica* trad. Duch, Trotta, Madrid, 2005; Bonhoeffer, Dietrich, *Cartes des de la presó*, trad. Helena Alegre de Ferrer i Manel Balasch, trad. revisada i completada per Duch, Pòrtic, Barcelona, 2008; Schleiermacher, Friedrich, *Sobre la religió*, trad. Duch, Proa, Barcelona, 1992.

Jo crec que és d'una categoria humana i cristiana exemplar. Podria arribar a establir un paral·lelisme, fins i tot, amb Sant Francesc perquè, és clar, és això que em passa amb Sant Francesc; són persones normals. A mi el que m'agrada de personatges com Sant Francesc o Bonhoeffer és la seva normalitat. I em fa l'efecte que és també el cas de Jesús. Són persones que es troben i que trobem a la vida quotidiana. Són persones que sent infinitament superiors a un mateix, són com tu. Si llegeixes les *Cartes des de la presó* de Bonhoeffer veus aquesta normalitat. I en aquesta normalitat hi ha una sobrenaturalitat implícita. No és una naturalitat banal, hi ha alguna cosa.<sup>31</sup>

Tenint en compte que Bonhoeffer és un dels seus màxims referents i considerant la importància que atorga aquest teòleg luterà al temps, al tram històric que vivim al llarg de la nostra vida a la terra, hem trobat pertinent preguntar a Lluís Duch pel valor que atribueix al més enllà, a la vida de després de la mort. Així ens ha respost:

Crec que en el cas de Bonhoeffer [...] i també és la meva posició, no cal plantejar-se la qüestió del més enllà perquè el més enllà ja està aquí i, per tant, el que cal plantejar-se és el dia a dia de la vida quotidiana. Si un parteix de la base –i jo parteixo d'aquesta base– que en tots els moments de la vida, els bons i els dolents, un està en mans de Déu, doncs bé, en el que ara estem és en el temps i, per tant, hem de respondre als reptes i als interrogants del temps. El més enllà doncs ja vindrà, no cal neguitejar-se pel més enllà.<sup>32</sup>

Aquesta resposta, que l'hem trobat especialment reveladora, ens remet a una de les frases més destacades de Bonhoeffer: “tan sols s'aprèn a creure si hom viu plenament la vida d'aquest món.”<sup>33</sup> Segons Joan-Carles Mèlich, una de les tesis centrals del llibre més explícitament teològic de Duch, *Un extraño en nuestra casa* (2007), però també de tota la seva obra, l'hereta de Bonhoeffer. Ens referim a la idea, no sols d'aproximar-nos a Déu a partir de fer-nos compassivament propers a l'altre, sinó també d'entendre la imatge de Déu com «*a posteriori* ètic» i no com «*a priori* conceptual». Dit altrament, de manera anticipada no sabem què és ser cristià perquè ser cristià es posa de manifest quan hem de respondre a les demandes ètiques amb què ens trobem; en funció de l'actitud que adoptem en situacions úniques i irrepetibles. Duch tanca el darrer capítol de la seva obra teològica amb la següent cita evangèlica: “«Si alguno dice: “Yo amo a Dios”, pero odia a su hermano, es mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1, Jn, 4, 20).”<sup>34</sup> Atesa la importància que li

---

<sup>31</sup> Veure Annex, iii.

<sup>32</sup> Veure Annex, iii.

<sup>33</sup> Bonhoeffer, *Cartes des de la presó*, p. 44.

<sup>34</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 480.

atorga a l'ètica, la qual sovint és subversiva perquè transgredeix –a partir d'una «desobediència correcta»– la moral en tant que normativa fixa establerta, Duch es mostra molt crític respecte les «gnosis», que han buscat la salvació des de la individualitat i la interioritat prescindint de la «resposta ètica».

A part de les lectures de les obres teològiques, filosòfiques i antropològiques, hem de dir que Duch ha estat i és un lector aficionat dels màxims exponents de la novel·la policíaca i negra. En les obres de novel·listes com Henning Mankell, Ruth Rendell, Phyllis D. James o Ian Rankin, hi troba una narrativa dels conflictes de la societat contemporània; un gran principi de realitat. Pel que fa a com es descriuen les vicissituds de cada època, el nostre autor disposa més confiança en els novel·listes que en els historiadors ja que entén que sovint no s'adeqüen a la realitat sinó que responen a determinats interessos creats. Com a exemple, Duch ens parla de la novel·la negra de Henning Mankell, que contradiu la idea paradisiaca que s'havia construït dels països escandinaus. Alhora, considera que aquest gènere té nombrosos elements religiosos. Entre d'altres, hi trobem una teodicea en tant que és un intent per restablir el bé que s'ha aniquilat a través del crim.

Tampoc podem passar per alt el gran interès que mostra per la gran novel·la centreeuropea, de l'àmbit danubial, sobretot per l'obra d'Elias Canetti, Robert Musil o Hermann Broch. I l'interès per la capacitat narrativa de l'ésser humà, així com la seva capacitat imaginativa i simbòlica el porta a llegir a fons l'obra de George Steiner, Paul Ricoeur, Harald Weinrich, Jean Brun, Arnold Schönberg –de qui ha traduït la seva obra *Moisès i Aaron*,<sup>35</sup> un altre llibre de capçalera de Duch–, així com també els llibres més rellevants de Gilbert Durand i Henry Corbin. Menció especial requereix la influència que han exercit els versos de Rainer Maria Rilke en Duch,<sup>36</sup> qui troba oportú citar sovint per desglossar el seu pensament. No obstant això, convé matisar que no s'aproxima i analitza els seus poemes des del punt de vista de la crítica literària, sinó com a lector que li plau llegir la seva obra. Ens ho explica d'aquesta manera: “No tinc una pretensió de crítica literària i, per tant, Rilke per mi és un autor ocasional com tants d'altres que m'agrada llegir. Llavors és una frase, una paraula, una idea de Rilke que col·loco a vegades amb encert i a vegades amb desencert.”<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Schönberg, Arnold, *Moisès i Aaron*, trad. Lluís Duch, Fragmenta, Barcelona, 2012.

<sup>36</sup>La influència de Rilke en Duch ha estat objecte d'estudi d'un assaig: Vega, Amador, “A propòsit d'uns versos de Rilke”, dins Mèlich, Joan-Carles; Moreta, Ignasi, Vega, *Emparaular el món*, p. 215-232.

<sup>37</sup> Veure Annex, ix.



Aquesta constel·lació d'autors –d'antropòlegs, teòlegs, filòsofs, poetes i novel·listes– que hem anat assenyalant de forma succinta és el pòsit del qual Lluís Duch parteix per desenvolupar el seu pensament propi, que ha donat lloc a més de cinquanta llibres i opuscles, d'entre els quals destaquen els sis volums que configuren l'*Antropologia de la vida quotidiana*,<sup>38</sup> els diferents llibres destinats a l'anàlisi del present,<sup>39</sup> així com a l'àmbit de l'estudi dels fenòmens religiosos.<sup>40</sup> A la vegada, ha escrit més de tres-cents articles i ha col·laborat en nombroses obres col·lectives. La bibliografia de Duch ha estat recopilada cronològicament en el llibre *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*, que vol brindar homenatge a la seva obra. Pel que fa als llibres més destacats dels darrers anys, hem de fer referència als següents: *La crisi de la transmissió de la fe* (2007), *Un extraño en nuestra casa* (2007), *Religió i comunicació* (2010), *La religión en el siglo XXI* (2012) i *Religión i política* (2014).

Paral·lelament a la seva obra, hem de posar en relleu el seu vincle amb la societat civil, que es tradueix en la seva docència a l'Institut del Teatre, a la Facultat de Teologia i a la de Comunicació de la Universitat Autònoma de Barcelona, a l'Institut Superior de Ciències Religioses de Tarragona i a l'Abadia de Montserrat, així com en les ponències que realitza en diferents conferències on és convidat. Hem de mencionar

---

<sup>38</sup> Està formada pels següents volums: *Simbolisme i salut. Antopologia de la vida quotidiana*, I., Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1999. Trad. castellana: *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid, 2002; *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana*, 3, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2000; *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana*, 3, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001; *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana*, 4.2, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001; *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana*, 2.1, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2003. Trad. castellana: *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana*, 2.I, Trotta, Madrid, 2005; *Ambigüïtats de l'amor. Antropologia de la vida quotidiana*, 2.2, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2004. Trad. castellana: *Ambigüedades del amor. Antropologia de la vida cotidiana*, 2.2, Trotta, Madrid, 2009.

<sup>39</sup> Ens referim als següents llibres: *La experiència religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Don Bosco, Barcelona, 1979; *Religión y estética en un tiempo de crisis*, Gentza, Sant Sebastià, 1968; *Pregar en temps de crisi*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1988; *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1990; *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1994. Trad. castellana: *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Caparrós, Madrid, 2002; *La pregunta religiosa avui*, Institut de Teologia de Tarragona, Tarragona, 1995; *Reflexions sobre el futur del cristianisme*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1997; *L'enigma del temps. Assaig sobre la inconsistència del temps present*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1997; *La crisi de la transmissió de la fe*, op. cit.

<sup>40</sup> Ens referim als següents llibres: *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Don Bosco, Madrid, 1978; *Religión i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, op. cit.; *Transparència del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1988; *El libro en las religiones*, Fundació Santa María, Madrid, 1989; *Les dimensions religioses de la comunitat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1992; *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica*, op. cit.; *Antropologia de la religió*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1997.

també els seus viatges a Amèrica llatina, on ha tingut molt bona acollida, especialment a la Universitat Nacional Autònoma de Mèxic. Pel que fa a Mèxic, trobem rellevant constatar que per Lluís Duch, el millor d'aquest país, actualment, radica en l'herència franciscana. Del paper que ha tingut el franciscanisme a Mèxic n'escriví un llibre al 1992: *La memòria dels Sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*.<sup>41</sup>

Tenint en compte que també ha dedicat bona part de la seva vida a la docència, li hem preguntat si havia percebut una gran diferència al passar de ser professor en una universitat privada i confessional a una universitat pública i en uns estudis que no inclouen formació religiosa. Ens ha respost que ha notat considerablement el canvi pel que fa al grau de coneixement dels alumnes de la cultura religiosa. Lamenta que s'hagin confós els universos religiosos com a edificis culturals amb les religions com a fets confessionals, cosa que és ben diferent. Sosté que tota formació escolar i universitària hauria d'incloure coneixements de la religió com a fet cultural perquè està plenament entrelaçada amb la història, la filosofia, la història de l'art, etc. De totes maneres, Duch observa que hi ha una diferència molt significativa entre l'alumnat d'aquest país i el llatinoamericà, que encara manté d'una manera bastant intensa una cultura religiosa, la qual aquí és pràcticament inexistent i això tindrà greus conseqüències a llarg termini. Ens mostra així la seva preocupació per la «desmemorització» respecte la tradició cristiana.

No obstant això, no podem inferir que el nostre autor tingui una visió pessimista del present. Està convençut que el cristianisme «sacerdotal», de masses, ha estat un fracàs; del 70 o 75% de persones educades en un medi cristià, ben poques han fet seu aquest missatge. Actualment el cristianisme és una qüestió d'elecció personal, la qual cosa és vista com a molt positiva:

Ara ser cristià és una opció que no ve donada ni pel fet d'haver nascut a tal lloc, ni per la pressió social, sinó perquè un creu que és el camí que ha de seguir. Jo crec que en aquest sentit és una cosa molt positiva i, per tant, no tinc una visió pessimista del present. Sí que és molt conflictiu, que hi ha moltes possibilitats d'elecció, que hi ha una suma d'oferta de tot, que hi ha hagut un augment de la complexitat, però no utilitzaria mai aquella frase de Manrique quan diu: «el tiempo pasado fue mejor».<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1992.

<sup>42</sup> Veure Annex, xii.

Volem cloure aquest recorregut assenyalant que compaginar la vida monàstica a Montserrat amb la vida a Barcelona és important per Lluís Duch. Defensa que cada monjo té una responsabilitat social amb la gent del país, la mateixa que visitant Montserrat li ha permès dedicar-se als estudis i marxar a estudiar a fora com ho ha fet. A la vegada, entenc que l'equilibri entre la vida d'estudi i la vida més activa contribueix a què l'obra que ha anat bastint al llarg de la seva vida pugui ser un excel·lent sismògraf de les palpitations del nostre temps.

## LECTURA DEL PRESENT

Iniciem un recorregut que vol posar en relleu els principals aspectes que Duch detecta i analitza en la seva lectura del present. Hem de dir que els diferents punts exposats (la ruptura de la confiança, el bombardeig informatiu, l'augment del temps vital, la crisi de la tradició, el creixent individualisme o el pluralisme contemporani) es troben estretament relacionats entre ells, són causa o conseqüència els uns dels altres, de manera que s'han d'entendre, malgrat que els tractem en subapartats diferents, com a conjunt i no de manera fragmentada i aïllada.

### 1. La ruptura generalitzada la confiança

Un dels grans eixos que detectem de la lectura que fa Lluís Duch sobre el nostre present és la «fractura generalitzada de la confiança». Es tracta d'un fet que no es pot concretar en valors absoluts però que es posa de manifest en la qualitat de les relacions que teixim amb els altres i també amb nosaltres mateixos, així com en l'actitud que adoptem davant de tota informació. Duch assenyala que perquè la informació esdevingui comunicació es requereix confiança, un estat anímic que atorgui credibilitat a aquesta informació sense comptar amb evidències lògiques. És per això que la crisi de la confiança és un dels principals factors causants del debilitament de les transmissions, del dèficit de la «relacionalitat comunicativa». Aquesta situació comporta, per una banda, la suspensió del «món donat per garantit» (Alfred Schütz), fonamentat en una «memòria compartida», en tot un seguit de referències historicoculturals acceptades socialment sense que siguin posades en dubte d'entrada. Ara bé, per una altra banda, també dona lloc a una intensa «revolució del creïble» (Michel de Certeau) que ens porta a l'acceptació acrítica d'idees o informacions de tot tipus, provinents de qualsevol font.

En aquest segon cas, Duch crítica especialment la garantia de veracitat que se li atorga al contingut televisiu, que s'ha convertit per una majoria social “en una mena d'oracle infal·lible dels nostres temps que mereix una confiança incondicional”<sup>43</sup> i ha substituït els pares, mestres i sacerdots com a emissors transmissors que inspiren confiança. D'aquí que el nostre autor consideri, seguint la línia de Peter L. Berger, que “en l'actualitat, malgrat totes les aparences en un sentit contrari, vivim en una època de

---

<sup>43</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 438.

profunda «credulitat», és a dir, en una època mancada d'esperit crític i de claredat de judici.»<sup>44</sup>

Partint d'aquesta reflexió de Duch, entenc que també podríem plantejar aquest canvi social no només com la dissolució del «món donat per garantit», sinó també com la dissolució d'un determinat «món donat per garantit». Seguim donant per garantides moltes qüestions, però ara atorguem aquesta garantia de forma més individual –no socialment, responent a una única memòria col·lectiva– i sovint ho fem amb falta de criteri i punts de referència. Fixem-nos que el que s'ha modificat és sobretot l'objecte o els objectes de fe, així com les raons per les quals donem fe a aquests objectes, però no l'actitud crèdula o acrítica, la qual segueix vigent i avui de forma especialment acusada.

## 2. La incomunicació derivada de la informació

Les raons d'aquesta credulitat responen a una diversitat de factors, d'entre els quals pren una rellevància especial el bombardeig informatiu a què es troba sotmesa la persona del segle XXI i que esdevé sovint un «mur compacte per a la comunicació» (Marshall McLuhan), atesa la dificultat per discernir la informació valuosa de la que no ho és. Introduïm així una altra de les paradoxes que Duch diagnostica del nostre present. En un moment en què tenim a la nostra disposició grans cabals d'informació de tots els àmbits i comptem amb els nombrosos canals comunicatius dels *mass media*, és quan la incomunicació és més evident: “A pesar de disponer de enormes caudales de información, se suele producir una incomunicación creciente y una real indiferencia irresponsable por la suerte del otro. «Informar para comunicar» podría ser su lema preferido [referint-se a la persona del segle XXI].”<sup>45</sup> Es posa així en relleu una altra contradicció dels nostres dies: precisament quan més s'està insistint en la importància de la comunicació, en el fet que «tot és comunicació», és quan aquesta es troba en un estat més precari: “L'actual insistència teòrica i pràctica en la comunicació, tal com ha assenyalat Lucien Sfez, no fa sinó subratllar el fet que la nostra societat «ja no sap comunicar amb ella mateixa, [...]».”<sup>46</sup>

Duch ens mostra que la comunicació no depèn de la quantitat d'informació heterogènia i dispersa que tenim al nostre abast, sinó “d'una mena d'«elaboració

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 187.

<sup>46</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 73.

cordial» a què hom sotmet les dades de què disposa, per tal d'establir lligams ètics i afectius amb si mateix i amb els altres.»<sup>47</sup> Pel nostre autor, en el procés de destil·lar l'allau d'informació que ens arriba i de transmetre aquesta informació, hi entren en joc sentiments afectius, sobretot pel que fa al vincle que teixim amb aquells a qui comuniquem una determinada informació; amb tals receptors o interlocutors hi compartim una «sintonia cordial», una «mateixa òrbita afectiva». Cita Duch a Maurice Merleau-Ponty, qui expressà que «la comunicació tan sols era possible «si la intenció de l'altre habita en el meu cos o si les meves intencions habiten en el seu.»<sup>48</sup> Aquesta mateixa atmosfera afectiva pròpia de l'àmbit de la confiança, com dèiem, es troba avui clarament afeblida, la qual cosa explica el dèficit de les comunicacions actuals i, de retruc, de les relacions humanes ja que «Fonamentalment, l'ésser humà és relació. I tota autèntica relació humana és comunicació, [...], un procés comunicatiu sempre *in fieri*.»<sup>49</sup> D'aquesta manera, ens trobem actualment amb grans dificultats per crear «comunió» i configurar així la «comunitat»<sup>50</sup>; el «trobar-se [directament, immediatament] els uns enfront dels altres,»<sup>51</sup> a la manera del 'jo' i el 'tu' de què parla Martin Buber.<sup>52</sup>

Remarquem, doncs, que pel nostre autor és fonamental la distinció entre el mer intercanvi d'informació de qualsevol tipus i l'autèntica comunicació, que constitueix, «l'indicador més fiable de la humanitat o, per contra, de la inhumanitat, d'un home o una dona concrets.»<sup>53</sup>

### 3. La mediatització electrònica de la informació

Duch assenyala que el fet que tota informació es trobi cada cop més mediatitzada electrònicament pels mitjans de comunicació, –el que Duch anomena «cotranscendència», la quarta «estructura d'acollida»<sup>54</sup>– comporta, sobretot des d'una

---

<sup>47</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 76.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>50</sup> Duch remet a l'etimologia per fer notar que els termes «comunicació», «comunió» i «comunitat» comparteixen la mateixa arrel, que fa referència al fet «d'estar amb» i, per tant, al fet de compartir.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>52</sup> Es refereix aquí al llibre de referència de Martin Buber: *Ich und Du* (1923), trad. cat., *Jo i Tu*, Claret, Barcelona, 1994.

<sup>53</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 116.

<sup>54</sup> Hem de dir que les «estructures d'acollida» juguen un paper essencial en l'obra antropològica de Duch. Considera quatre «estructures d'acollida» diferents: la «condescendència», que fa referència al conjunt de membres que conformen la família en tant que punt de partida de la vida social de l'individu ja que efectua les transmissions més decisives per a la seva vida; la «coresidència», que abraça les diferents instàncies transmissores defora de la nucli familiar, com pot ser l'escola, la universitat, la política, el

perspectiva religiosa, una devaluació dels missatges que es transmeten, ja que en aquest tipus de transmissió es perden aspectes importants del seu contingut. Entén que els mitjans de comunicació com la televisió no s'adapten a les exigències del missatge religiós, sinó tot el contrari; aquest missatge s'ha d'adaptar a les característiques dels *mass media*, que tenen com a objectiu principal augmentar l'audiència, que l'objecte de transmissió –sigui un tema cultural, familiar, de convivència, de sentiments, etc.– sigui rendible econòmicament. Atesa la importància que s'atorga a aquesta finalitat, qualsevol tema sovint es transforma en un «espectacle» públic, deixant de ser fidedigne a la idiosincràsia de la matèria que es tracta per passar a ser un «món-imatge autoconstruït» (Manuel Castells). D'aquí que trobem en aquestes transmissions una enorme «abstinència d'ètica».

Duch assenyala que les Esglésies tradicionals han volgut fer ús d'aquests mitjans per tal de millorar la recepció dels seus missatges religiosos però els resultats aconseguits han estat i són decebedors: “L'allau d'informació religiosa sol convertir-se en un mur molt sòlid per a l'autèntica comunicació religiosa tant quan aquella s'ofereix en forma d'espectacle més o menys lúdic, com quan es presenta recurrent a l'amenaça i al xantatge moral.”<sup>55</sup> Per tant, hem de fer notar els problemes amb què es troben les comunitats religioses quan intenten vehicular els seus missatges a través dels «esquemes operatius de la nova religió de la informació».

#### 4. L'augment del *tempo* vital i la crisi de la tradició

També ens interessa ressaltar que la situació de l'allau informativa que es transmet seguint el circuit de l'«oferta-demanda» es veu agreujada per l'increment del *tempo* de la vida social, que amplia encara més la quantitat d'informació que rebem i fa més difícil la seva assimilació, el treball de la memòria: “Una desmesurada sobreacceleració del tiempo anula o, por lo menos, malogra gravemente «el trabajo de la memoria», trastocando de una manera que nos parece muy peligrosa para la salud y el equilibrio físico, psíquico y espiritual de las personas la secuencia “pasado-presente-futuro.”<sup>56</sup> La «sobreacceleració del temps», doncs, té greus conseqüències a diverses escales.

---

treball, les associacions culturals, etc.; la «cotranscendència» que es refereix a la religió i, en concret, al vincle que teixim amb altres individus o amb un col·lectiu amb qui compartim un mateix cos de creences i pràctiques simbòliques; i, finalment, la «comediació», que, com dèiem, abraçaria l'àmbit dels mitjans de comunicació i, sobretot, la televisió.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>56</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 185.

Resulta oportú considerar ara una altra de les línies principals que desenvolupa Duch per parlar del present: la crisi de la tradició i de la memòria, és a dir, el procés de «destradicionalització» o «desmemorització» que dóna lloc a una «civilització de l'oblit» (George Steiner). Hem de tenir en compte que en el discurs antropològic de Lluís Duch, la tradició<sup>57</sup> té un pes molt important. Duch reivindica la importància de mantenir una sana relació amb la nostra pròpia tradició, que consisteix a mantenir la tensió creadora entre «continuitat» i «discontinuitat»; que la rememoració del passat tingui lloc de la mà d'una actualització en el present en què es rememora perquè, com sol recordar el nostre autor citant a Odo Marquard, «*l'avenir depèn del provenir*». El bon ús de la tradició requereix així un procés creatiu que activa la nostra dimensió simbòlica, ja que hem d'unir presència i absència, fer present un passat absent i com a tal inaccessible i irreproductible. Alhora, aquesta actualització ha de respondre als reptes del present “con el convencimiento que aquí y ahora venimos de alguna parte y nos encaminamos siempre más allá.”<sup>58</sup>; sentint-nos així arrelats i inserits en un determinat marc històricotemporal que ens va atorgant identitat. El vertiginós augment del temps, però, dificulta greument aquests processos de contextualització.

Quan no hi ha aquesta recreació simbòlica i es pretén una aplicació directa i mecànica de la tradició, o millor dit, de determinats principis de la tradició és quan tenen lloc els tradicionalismes o fonamentalismes, tal com evidència, segons Duch, el nostre present. Així ho exposa: “una señal bastante efectiva de que nos encontramos ante un talante fundamentalista en arte, política, religión, cultura, etc., viene dada precisamente por la incapacidad para relacionar creativamente los diferentes ingredientes de que se compone la existencia humana.”<sup>59</sup> I continua afirmant: “Los fundamentalismos (el mal uso de la tradición) suelen ser el campo abonado de los grandes principios. Pero los grandes principios no sirven de nada.”<sup>60</sup> Crítica així la tendència a fixar i fanatitzar de manera dogmàtica grans principis que pretenen superar la transitorietat i l'ambigüitat que ens constitueix.

---

<sup>57</sup> Duch atorga especial importància a l'etimologia del terme «tradició». Aquest terme té dues etimologies diferents però que es complementen. Ens referim al terme *tradere*, el qual té un sentit objectivant i significa traspasar o traslladar materialment alguna cosa des d'un lloc a un altre sense modificar-ho, i al terme *transmittere*, que al·ludeix a l'actitud subjectiva del receptor davant del que es transmet i, per tant, a la transformació del contingut que es transmet. Així doncs, el terme «tradició» inclou un aspecte cabdal pel nostre autor: «el canvi en la continuïtat» i la «continuïtat en el canvi».

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>60</sup> *Ibidem.*



Però Duch no només es mostra molt crític respecte aquesta adulteració de la tradició que s'observa avui; també ens alerta dels greus perills que comporta el mer fet de desconèixer o no tenir consciència de la nostra pròpia tradició. La «destradicionalització» ens condueix a un desarrelament profund que ens impedeix construir la nostra identitat o, millor dit, portar a terme el «procés d'identificació»,<sup>61</sup> així com sentir-nos part d'una mateixa comunitat. Recordem que la ruptura de la confiança que hem exposat anteriorment juga aquí un paper cabdal; “La «desmemorización» colectiva que afecta a nuestra sociedad tiene mucho que ver con la precaria situación de la confianza. La confianza es el fundamento imprescindible de las transmisiones.”<sup>62</sup>

Afirma Lluís Duch que aquesta fractura generalitzada de la confiança i la conseqüent «destradicionalització» es posa especialment de manifest en la transmissió de la religió cristiana; “En l'àmbit polític, social, i, especialment, religiós, assistim, en un país com el nostre que suposadament s'assenta sobre unes indestructibles «arrels cristianes», a una devaluació i a un desconeixement creixent de la tradició cristiana.”<sup>63</sup> Pel nostre autor, un dels trets més visibles de la nostra societat és l'analfabetisme religiosocultural de sectors cada dia més extensos de la població. Considera que un dels factors que més ha contribuït a aquesta situació és la poca o del tot inexistent presència de les classes de religió a l'escola, el que constitueix, en certa manera, una forma de «dirigisme cultural». La manca de presència de la religió a l'escola o la consideració d'aquesta disciplina com un mer apèndix sense valor comporta un desconeixement profund de la història cultural, social i política tant del nostre país com de la cultura occidental en general.

## 5. L'augment del *tempo* vital i el viure en la immediatesa del present

El fet de no prendre consciència del passat del qual som hereus i l'augment del temps vital també ho hem de relacionar amb un altre aspecte que Duch remarca amb assiduitat: el viure en la immediatesa del present i la conseqüent defunció del futur; “Hi ha una veritable obsessió pel gaudi de l'instant actual, desconnectat de tota «arqueologia» i de

---

<sup>61</sup> Duch prefereix emprar l'expressió «procés d'identificació» en detriment al terme «identitat», el qual té una connotació més estàtica, per al·ludir a la transitorietat i la mutabilitat pròpia del «trajecte biogràfic» de tot ésser humà.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>63</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 434.

tota «prospectiva».<sup>64</sup> Es tracta d'un profund canvi en la nostra consciència temporal, que relativitza i devalua significativament tant el passat i el present, com el futur; “Esta «non-stop-society» que es la nuestra, mediante la creciente aceleración de su *tempo* vital, convierte en irrelevante no solo el aquí y el ahora de las personas, sino que, sobre todo, [...] provoca la defunción del futuro, lo cual es una auténtica barbaridad.”<sup>65</sup> Duch observa que actualment els problemes de la instantaneïtat i les noves formes del *carpe diem* estan ocupant l'àmbit del futur, que és l'espai on projectem els nostres somnis, projectes i esperances. No es refereix aquí als nostres desitjos més fugaços, sinó als projectes durables que ens il·lusionen –siguin projectes polítics, sindicals, culturals, etc.– i que impliquen compromís i responsabilitat. És per això que aquests somnis s'han vist avui fortament reduïts per una gran majoria social.

Aquest situació es veu agreujada pel fet que en aquesta «societat de vivència» (Gerhard Schulze) no hi ha una voluntat d'acceptar tota la seqüència temporal de la nostra vida o de la vida de l'altre –amb els seus traumes, les seves inquietuds, els seus desitjos– sinó que tan sols es procura acceptar els fragments de la nostra o la seva espaciotemporalitat que són del nostre interès; “hom intenta prescindir o, almenys, posar en un segon terme, tot el temps i tot l'espai de l'altre cònjuge que no es troben directament relacionats amb el gaudi immediat de la intimitat.”<sup>66</sup> Duch alerta que aquesta acceptació selectiva significa no acceptar-nos i estimar-nos els uns als altres globalment, íntegrament, el que fa molt problemàtica la convivència i impossibilita desenvolupar projectes en comú. Per tot plegat, el nostre autor acaba assenyalant la superació de la dimensió ètica que comporta aquesta abolició de l'espaciotemporalitat.

## 6. L'individualisme i el pluralisme concretat en «gnosis» i «religions a la carta»

Cal posar ara en relleu un altre tret propi del nostre present que es troba latent darrere de tot aquest discurs. Ens referim a l'individualisme de la (post)modernitat occidental, a la «cultura del jo» (Helena Béjar), al «moviment de retirada a la intimitat del propi jo»;

Una retirada que no té com a contrapès una sortida al defora per establir llaços de comunicació, afecte i solidaritat, és a dir, d'implicació ètica, sinó que, per regla general, es tracta de «sortides»

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>65</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 186.

<sup>66</sup> Duch, *Religión i comunicació*, p. 138.

merament funcionals sense que els individus mostrin cap mena d'interès per les seves conseqüències més enllà de les meres obligacions professionals i burocràtiques.<sup>67</sup>

Aquesta tendència general comporta, doncs, el «declivi de l'home públic» (Richard Sennet); l'home es desentén de les responsabilitats de la vida pública i substitueix el fet de tenir cura dels altres per tenir cura d'ell mateix. Es tracta d'un individualisme utilitarista que va de la mà de l'afebliment social ja assenyalat i es posa de manifest en una àmplia gamma de sectors de la nostra societat; en el nombre de persones afiliades a un partit polític o sindical, en la debilitat de l'associacionisme, en les freqüents separacions o divorcis, en la pertinença a una determinada confessió religiosa, etc.

Si focalitzem l'atenció en l'àmbit religiós, Duch subratlla que l'individualisme es concreta en aquest camp especialment en diferents formes de «gnosis»,<sup>68</sup> per les quals “el otro es innecesario y el tiempo histórico ha de ser anulado porque es causa de conflicto y de atención a la exterioridad.”<sup>69</sup> Les «gnosis», que afloren en temps de desencís, desconfiança i desarticulació social, postulen, per mitjà d'un coneixement redemptor especial, una «voluntat de salvació» individualista, una recerca del diví que no té en compte la «resposta responsable a l'altre», les demandes ètiques que es presenten en la història, en el temps. De la següent manera es referia Sant Agustí a les «gnosis»: «Deum et animam scire cupio; Nihilne plus? Nihil omnimo» («Anheló conocer a Dios y el alma. ¿Nada más? Nada más».)<sup>70</sup> Resulta, doncs, alarmant la proliferació de formes gnòstiques en l'actualitat:

En el momento presente, la *gnosis* –los múltiples y variopintos rostros de la gnosis– es el marco elástico e impreciso que se acoge a un número importante de hombres y mujeres que, con mayor o menor conciencia, se preocupan por su destino más allá de las «distracciones» y «pasatiempos» que, en enormes dosis, les ofrecen las retóricas actuales de la propaganda y de los sistemas de moda.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>68</sup> El nostre autor remet als primers segles de l'era cristiana per explicar l'origen de les gnosis. En un moment en què l'Imperi Romà experimentava canvis profunds i les institucions religioses, polítiques i socials no inspiraven confiança, es generà una situació de desorientació i confusió que debilità els vincles socials, accentuà l'individualisme i la voluntat de salvació personal. Duch afirma que no ens hauria de sorprendre que, en temps posteriors, davant de situacions semblants, l'ésser humà recorri a solucions idèntiques. Estableix així una analogia entre les antigues gnosis i les modernes; totes elles es fonamenten en l'hegemonia del «psicològic», l'accentuat individualisme, la desconfiança vers les institucions i la despreocupació pels codis morals vigents. Seguint l'opinió de Gilles Quispel, Duch considera que la gnosis és una «religió mundial» que irromp en períodes de greu desorientació normativa.

<sup>69</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 355.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 276.

Al meu entendre, aquest fenomen es pot relacionar amb el fet que la societat mostra símptomes de necessitat de «verticalitat», del que les «gnosis» només en són un exemple entre d'altres; “los simples valores «horizontales» de carácter social y político satisfacen cada vez menos la sed de absoluto de muchos hombres y mujeres, lo qual implica que son muchos los que se disponen a la búsqueda de una «verticalidad» gratificante.”<sup>72</sup> L'actual emergència de nombroses praxis religioses al marge dels sistemes eclesiàstics respon a l'anhel de plenitud i de transcendència que sentim els éssers humans en tant que desig que ens és estructural, no cultural. Aquesta distinció, com ja hem indicat en l'apartat de la biografia intel·lectual, és fonamental en el pensament de Lluís Duch. Des d'aquesta perspectiva, l'home és i serà sempre un possible «*homo religiosus malgré lui*» (Wilfred Cantwell Smith) perquè “lo religioso de la religión no es *contextodependiente* –como lo son las religiones históricas– sino que pertenece radicalmente a la constitución más íntima del ser humano como tal.”<sup>73</sup> I això es deu a què, com expressa amb contundència Zygmunt Bauman: “Somos desesperadamente insuficientes. Y, por esa razón, bien somos irrevocablemente religiosos.”<sup>74</sup> D'aquí que Duch no entengui la secularització com l'eliminació de l'element religiós, com un canvi en l'ésser humà, sinó com un canvi social; com el pas del subjecte religiós col·lectiu, l'anomenat «*corpus christianum*», al subjecte religiós individual, que sovint adopta formes de caràcter individualista.

En tot cas, cal dir que les característiques que estem exposant del nostre present, fomenten encara més la necessitat de desplegar la nostra vessant religiosa: “No nos cabe la menor duda de que la modernidad también es una poderosa productora de religión;”<sup>75</sup> “En la actualidad –expresa Duch– el aumento de interés por las religiones procede de una búsqueda o bien, por el contrario, de una pobreza psíquica que demanda a la fe una prótesis de alma para una subjetividad amputada.”<sup>76</sup> El que hem de remarcar, per tant, és que en cap cas l'element religiós ha emigrat o ha perdut vigència, com tant insistentment havia proclamat la «crítica clàssica de la religió».

Parem ara atenció a la idiosincràsia de les noves praxis religioses que es presenten com a signes d'un nou «reencantament del món» com un «retorn de la religió», quan més aviat es tracta d'una recomposició del camp religiós. Com a premissa

---

<sup>72</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 10.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 216.

general, hem de dir que aquestes noves pràctiques es caracteritzen per desenvolupar-se fora dels sistemes eclesiàstics i sovint també es troben desvinculades de la identitat nacional i de la comunitat a la qual un forma part. La tradició de la qual som hereus –en aquest cas, judeocristiana– ha deixat de tenir el pes que tenia alhora de decidir quina proposta religiosa abracem. Ara tenim a la nostra disposició una ampli ventall d’opcions i “esa pluralidad de cosmovisiones y de «opciones disponibles» (Berger) –con sus dioses respectivos– entra en competición con el Dios de la tradición cristiana,”<sup>77</sup> el qual es troba en una profunda crisi. Aquest és un dels girs copernicans que ha tingut lloc en la modernitat. Afirmar Duch seguint la línia de Peter Hünerman que el Déu donat per suposat en la cultura occidental s’ha convertit en un «estrany en la seva pròpia casa». Hem passat de tenir sobretot una tradició única i majoritària a Occident, la judeocristiana, a comptar amb un calidoscopi espiritual amb múltiples variants; una diversitat de propostes que es presenten com a «equivalents funcionals de la religió».<sup>78</sup>

Aquesta pluralització a nivell religiós, però també a nivell de valors, d’estils de vida, etc., es podria vincular també amb el procés de democratització que ha tingut lloc i ha disposat en un pla d’igualtat les diferents opcions, potenciant la relativització de cada una d’elles, raó per la qual cada una d’elles és menys convincent i resulta més difícil de legitimar. Els individus es troben, doncs, obligats a elegir entre una oferta immensa i variadíssima. Tanmateix, els criteris de la seva elecció sovint es basen en el mateix: “las necesidades y preferencias del propio yo, sus conflictos personales, sus intereses privados, su autonomía e, incluso, su inconsciente.”<sup>79</sup> Duch exposa que actualment l’ésser humà –que s’entén a ell mateix no com a part d’un «nosaltres» sinó com un ésser autònom, com una «mònada que va per lliure»– sovint busca una «religió a la carta» per tal de vetllar per la seva autorealització personal i pel seu afany d’experimentar noves vivències. Es cerquen els factors terapèutics, de caràcter psicològic, que poden proporcionar aquestes propostes religioses. Aquesta recerca no és cap cosa lamentable; posa de manifest una de les funcions més importants de les religions de tots els temps: “la eficacia sanadora de cuerpos y mentes.”<sup>80</sup> El que sí que és alarmant és que aquesta

---

<sup>77</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 54.

<sup>78</sup> Els «equivalents funcionals de la religió» és l’expressió que utilitza Duch per referir-se a aquelles pràctiques que es desenvolupen al marge de les religions històriques però que comparteixen –ja sigui per la seva funció terapèutica, sanadora, etc.– característiques pròpies d’aquestes.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>80</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 114.

recerca no tingui en compte l'element ètic; que tota la recerca només tingui una única finalitat; “la respuesta a la pregunta narcisista: ¿cómo me encuentro?”<sup>81</sup> Dit altrament,

Si no hay respuesta ética, si la responsabilidad por el otro se diluye en una vaga e ineficaz filantropía, la religiosidad que retorna (o, mejor, que se redescubre) no es sino la actitud, [...], de un *gauche divine* espiritualista que, compulsivamente, dedica todos sus esfuerzos a buscar nuevas y excitantes vivencias en medio de un mundo cansado, árido y gris.<sup>82</sup>

## 7. L'hegemonia del vessant «romàntic» humà

Per entendre millor l'emergència de les noves praxis religioses, hem de parar esment que en el moment actual ens trobem en un procés de «romantització», és a dir, que la faceta «romàntica» de l'ésser humà està adquirint més atenció que la «il·lustrada», com una reacció davant del «desencantament del món» (Max Weber) produït per la modernitat; “Ara mateix, com en el Romanticisme del segle XIX, existeix un gran interès per la religió en la seva dimensió «dionisíaca», excessiva, extàtica, irracional, mentre que, al mateix temps, hom rebutja allò que és rectilini, aconseguit mitjançant «deduccions racionals».”<sup>83</sup> Recordem, però, que per Lluís Duch, la «il·lustració» i el «romanticisme» són molt més que dues èpoques històriques; també fan referència a dues vessants intrínsecament humanes i que es troben en situació de «coimplicació». El que m'interessa accentuar és que aquesta preponderància que avui s'atorga a la sensibilitat romàntica també podria ser un factor, encara que minoritari, que contribuís a allunyar-nos de les institucions eclesiàstiques, les quals no desperten interès perquè, entre d'altres, no satisfan aquest aspecte irracional, extàtic.

## 8. La tendència dels sistemes eclesiàstics a fixar esquemes determinats

Tanmateix, és evident que la crisi que pateixen aquestes institucions no es pot reduir a l'hegemonia del «romanticisme». Atesa la profunda crisi en què es troben actualment aquests sistemes, volem donar cabuda als aspectes que assenyala Duch a l'hora d'analitzar aquesta situació. Primerament, hem de subratllar la tendència general dels sistemes eclesiàstics a fixar esquemes determinats –recordem aquí que l'ésser humà, tal

---

<sup>81</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 22.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>83</sup> Duch, *Reflexions sobre el futur del cristianisme*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1997, p. 25.

com afirma Duch seguint la línia d'Aranguren, prefereix la seguretat a la llibertat, l'ordre al desordre—. Es tracta de la tendència a imposar una rígida doctrina, pròpia del pensament ortodox, mitjançant l'ús del poder, no de l'autoritat. Aquesta és una altra distinció important per Duch: d'una banda el poder pretén a través de tots els mitjans possibles créixer, perpetuar-se i fer-se obeir, exercir el domini des de fora; d'altra banda, l'autoritat, en tant que capacitat que sorgeix des de dins, procura esdevenir innecessària per les persones, fer que aquestes esdevinguin autònomes i no heterònomes.<sup>84</sup> El que hem de destacar és que aquestes regulacions ortodoxes imposades pel poder eliminen quelcom que pel nostre autor és fonamental: «la curiositat espiritual», que és un dels trets més definitoris dels «homines religiosi» de tots els temps. Duch planteja que en les agrupacions religioses és de summa importància fomentar el dinamisme creador que es desprèn de la «coimplicació» dels tres elements derivats de les tres etimologies del terme religió. Es tracta del «religare», la predisposició a l'obertura i la remissió a l'Altre però de manera indeterminada, el «relegere», com a concreció d'aquesta obertura a partir d'una determinada interpretació dels textos sagrats i de les seves pràctiques sacramentals, i el «re-elegere», que constitueix un tercer moment en què es torna a escollir de nou, en què cada creient porta a terme la funció interpretadora dels textos, actualitzant així el «relegere» establert. El problema rau en el fet que les religions històriques han atribuït preponderància a la segona forma de llenguatge en detriment de les altres dues, sobretot de la tercera:

En detrimento del *re-elegere*, se considera un determinado *relegere* –generalmente «una» fase histórica, entronizada como «tiempo auroral» o «unos» escritos determinados declarados como revelación definitiva de la divinidad– como normativo y definitivo, proclamándose entonces un «final de trayecto canónico»: se ha acabado la creatividad religiosa y ha hecho irrupción la rutinaria «reproducción del sistema».<sup>85</sup>

Duch tanca aquest capítol de la religió i el llenguatge amb aquestes paraules:

Entonces, como es harto conocido, las religiones históricas han procedido –o, por lo menos, eso es lo que han intentado– a la sacralización de su propia historia, de sus doctrinas y de su institucionalización, y además, como consecuencia si se quiere de todo eso, han procedido a una rígida normalización e imposición de su concepción de la identidad religiosa de sus adeptos.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Chillón, Albert, *La condición ambigua*, p. 13.

<sup>85</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 128.

<sup>86</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 130.

Aquesta situació es veu agreujada pel fet que les teologies occidentals que s'han establert com a dogma es caracteritzen, fent ressò de les metafísiques occidentals, per un enorme dèficit antropològic, ja que obliden que l'ésser humà és també història, que canvia amb el pas del temps. El nostre autor subratlla que la teologia no pot donar raó de Déu si tampoc es troba en condicions de donar raó de l'ésser humà.

## 9. L'absolutització del relatiu

Pel que fa a aquesta tendència a fixar determinats esquemes, no podem passar per alt els intents tan freqüents en la història de les religions d'«absolutitzar les imatges», de portar a terme una «absolutització del relatiu», que té com a resultat «el demoníac» (Paul Tillich), la reducció del que en si mateix és contingent –imatges, proposicions dogmàtiques, litúrgies, etc.– a la categoria d'incondicionat; presentat amb exigències d'absolut. Es tracta de la idolatria, que converteix en «ídols» les imatges, ja siguin visuals o auditives, en «ídols», els quals no «representen» una absència sinó que són mera presència, «autoremissió»; es corromp així la capacitat simbòlica de l'ésser humà que ens és tan essencial.

Al meu entendre, aquesta «temptació reductiva» es pot equiparar als intents de convertir Déu en un concepte determinat per tal que pugui ser comprès per l'home. Ens recorda Lluís Duch citant a Agustí d'Hipona que «*Si comprehendis non est Deus*»; si comprens qui és Déu llavors és que no és Déu. És important tenir en compte aquests aspectes exposats perquè, com assenyala Duch en sintonia amb l'anunci nietzschian de la mort de Déu, “Dios no tiene determinaciones y sin embargo muere a causa de ellas.”<sup>87</sup> Malgrat que aquesta inclinació per determinar l'Absolut no sigui un tret característic del nostre present –sinó propi de la història de les religions– també n'hem de deixar constància; contribueix a explicar les raons per les quals ha entrat en crisi el Déu de la tradició judeocristiana, tal com avui es posa de manifest.

## 10. La preponderància de la interpretació «sacerdotal» del cristianisme

Però si ens centrem de manera específica en el que ha suposat la institució en el cristianisme, hem de dir que, segons Duch, al llarg de la història d'aquesta religió s'ha

---

<sup>87</sup> Chillón, Albert, *La condició ambigua*, p. 114.



fet molt present la interpretació «sacerdotal», de masses, del cristianisme, basada en la competició amb l'estat per tal d'assolir en exclusiva l'administració del poder. Aquesta tendència ha deixat en una posició molt minoritària el cristianisme de tipus «profètic», centrat en l'argumentació contra el sistema. A la vegada, hem de destacar que, sobretot des del segle XIX, ha tingut lloc una «eclesiastització del cristianisme» (Franz-Xaver Kaufmann); una reducció de les dimensions del cristianisme amb les de l'Església visible, fet que ha conduït a entendre el cristianisme només com a artefacte polític. Afirmar el nostre autor que la completa identificació de Déu amb l'Església o, millor dit, la subordinació de Déu a les polítiques i als interessos de l'Església, constitueix un dels trets més negatius del nostre catolicisme. Aquesta subordinació explica la manera com s'ha transmès la tradició judeocristiana en els dos últims segles, i per tant, també les raons per les quals ha entrat en crisi el Déu d'aquesta tradició. És per això que “no hauria d'estranyar-nos que molts dels nostres contemporanis trobin que, en aquestes condicions, l'Església és repulsiva i mancada de substància evangèlica.”<sup>88</sup> Encara que un gran nombre dels nostres contemporanis accepti la idea d'un Déu o d'una força superior, hi ha un rebuig quasi massiu de les mediacions institucionals i d'aquí que actualment estigui tenint lloc un procés de «deeclesiastització» de la religió i del mateix cristianisme.<sup>89</sup>

## 11. La crisi gramatical

Per últim, volem parar atenció de manera específica al llenguatge, a la degradació lingüística o a la «crisi gramatical» que, segons Duch, està tenint lloc en els nostres dies. Per una banda, perquè s'ha reduït significativament els mitjans expressius que ens permeten «emparaular» la realitat i, per tant, també “obrir-nos i afermar les possibilitats d'encontre de l'home amb l'alteritat –amb l'Altre i els altres.”<sup>90</sup> Cada cop tenim un vocabulari més pobre, fem servir unes mateixes paraules comodins, per expressar el «polifacetisme» de la realitat, la qual requereix diferents llenguatges particulars, una àmplia gamma de vocabulari, per ser expressada amb propietat. Per altra banda, el llenguatge tecnoeconòmic s'ha imposat com a hegemònic en detriment de tots els altres (dels estètics, els ètics o els afectius), i així «el poliglòtisme humà» s'ha reduït a un

---

<sup>88</sup> Duch, *La crisi de la transmissió de la fe*, p. 167.

<sup>89</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 484.

<sup>90</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 32.

llenguatge concret que es caracteritza per l'eficàcia, la producció, la substitució, i la llei de l'«oferta-demanda» pròpia del món al qual fa referència. Per tot plegat, estem perdent capacitat per «emparaular la realitat»; per construir «lingüísticament» la realitat i així poder-la «habitar» (Merleau-Ponty), com a forma típica del viure humà. Es tracta d'un fet summament greu per a la pròpia «humanització» de l'home ja que, tal com afirma reiteradament el nostre autor: “per a l'home sols existeix [...] el que es capaç d'emparaular.”<sup>91</sup>

Aquesta precarietat del llenguatge també fomenta la falta de judici, la capacitat d'interpretació i de discerniment que tan necessària ens és per no caure en els conflictes derivats de l'antihermenèutica, així com per poder afrontar la complexitat creixent del nostre present. Respecte aquest àmbit, entenc que podem identificar una altra paradoxa que es desprèn de la lectura del present del nostre autor: precisament quan el món és més complex, més plural, atesa l'oferta immensa d'opcions de vida, de valors, d'actituds, etc., que tenim al nostre abast, és quan comptem amb un llenguatge més deficitari per referir-nos-hi. Si per una banda, el pluralisme contemporani ens impossibilita establir un sol punt de vista, una sola resposta –com succeïa en el projecte il·lustrat–, per una altra banda, la degradació lingüística ens encamina a una realitat més pobre i uniformitzada;

En la sociedad actual, la «opinión pública» –arbitrariamente así denominada– se ha convertido en el lugar por antonomasia de un perverso y arrollador monolingüismo, de las actitudes acrílicas y políticamente correctas, de las concepciones estatalizadas de la vida, de los múltiples «intereses creados» de la «multinacionalización» y de la reducción masiva de las diferencias.<sup>92</sup>

Si ens fixem en el camp lingüístic religiós, observem, de la mà de Duch, que la reducció i tergiversació lingüística també ha tingut efectes negatius en aquest camp, on també s'hi ha introduït el llenguatge tecnoeconòmic. D'aquesta manera, es redueix la capacitat per «emparaular» l'àmbit de la gratuïtat, de la misericòrdia, i de l'esfera divina i transcendent que anhelem i sentim la necessitat de suggerir, de «representar» simbòlicament com a «praxis de domini de la contingència» (Hermann Lübbe). A la vegada, avui la fe es comunica a través de fórmules estereotipades i gastades, les quals en un altre temps van tenir significat i bona recepció però avui, fruit de no haver-se «reactualitzat» i «contextualitzat» de nou, tal com observa Duch, ja no en tenen pas.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>92</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 111.

## REPTES QUE HA D'AFRONTAR LA RELIGIÓ AL SEGLE XXI

Una vegada exposades les línies principals de la lectura que fa Lluís Duch sobre el present, podem començar a assenyalar els reptes que ha d'afrontar la religió al segle XXI per donar resposta a les mancances o als problemes abans exposats.

### 1. El testimoniatge

Volem començar posant en relleu la importància de fomentar el testimoniatge per tal de fer front a la ruptura generalitzada de la confiança i la crisi de les transmissions que afecta especialment el cristianisme. Afirmar Duch: “Quan les paraules (les transmissions) han emmudit, aleshores tan sols ens resta la gran paraula de la pròpia existència, la paraula veritablement evangèlica, que és el *testimoniatge del testimoni*.”<sup>93</sup> El testimoni cristià l’hem d’entendre com l’encarnació del missatge evangèlic ja que, com hem dit anteriorment, “amb la pròpia vida fa *creïble* el que anuncia.”<sup>94</sup> Podem entendre, doncs, que gràcies a la correlació entre el que diu i el que fa, entre el seu discurs i la seva vida, el testimoni compta amb una gran autoritat –no poder– atès que l’oient detecta aquesta coherència tan valuosa. És per això que el missatge que pot transmetre un testimoni, que traspua autenticitat i franquesa, té tanta força comunicativa i pot tenir una gran repercussió en aquells als quals els hi testimonia; fent-los commoure, replantejar idees, desvetllar consciències. Hem de dir que el testimoni –que també és per Duch un veritable «mestre espiritual»– camina per un camí singular i, en certa manera, solitari, perquè té la gosadia de contradir el discurs oficial del seu medi social; “el testimoni [...] gosa «argumentar contra el sistema».”<sup>95</sup> És des d’aquesta posició de dissident amb llibertat d’esperit que aconseguim, com diu Duch citant a Breton, “inaugurar «una nova manera de veure les coses»”;<sup>96</sup> creant així, “contra tota desesperança, espais per a la santedat, la joia i la llibertat.”<sup>97</sup>

Fixem-nos que el testimoniatge és una transmissió sense intermediaris, no mediatitzada pels mitjans de comunicació de masses i els seus objectius econòmics, ni tampoc vehiculada per l’allau informatiu digital. Ens hi aproximem d’una manera

---

<sup>93</sup> Duch, *La crisi de la transmissió de la fe*, p. 171.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 158.

directe i potser per això la seva paraula i, per tant, també les seves obres, té en nosaltres un efecte més profund. No rebem ara mera informació de tipus religiós, un simple catàleg de preceptes i normatives, sinó que entauem una comunicació fecunda que ens transforma la mirada, que promou l'autoreflexió.

Val a dir que, tot i la força comunicativa del testimoni, per tal que la seva transmissió sigui reeixida, és indispensable l'actitud receptiva. Entenc que la crisi de receptivitat actual de la qual parla Duch es troba relacionada amb la «sobreacceleració del temps present», amb el fet que funcionem de manera apressada i convivim amb un brogit constant, la qual cosa constitueix un obstacle pel testimoniatge, que requereix temps i obertura a l'altre.

## 2. La creació d'espais de silenci i de quietud.

Davant de l'augment del temps vital i la conseqüent crisi de transmissions, Duch reivindica la creació d'espais de silenci i de quietud:

La situación actual de las sociedades occidentales ofrece enormes posibilidades a las religiones para que, olvidando sus habituales apetencias de poder y gloria, se esfuercen por construir espacios y tiempos *sosegados* para aquellas personas que, en búsqueda del auténtico *silencio*, anhelan reducir la desenfrenada velocidad de su *tempo* vital procediendo a una desaceleración del conjunto de su existencia.<sup>98</sup>

Desaccelerar el conjunt de l'existència i comptar amb àmbits de calma i silenci, en efecte, ens permetrà millorar la qualitat de la nostra vida. Les paraules de Duch ens condueixen a pensar que el silenci crea el clima propici per poder cultivar la quietud espiritual i el retrobament amb nosaltres mateixos. Ens referim al viatge cap a la pròpia identitat personal, cap a l'autoconeixement; un camí que es troba obstruït pel brogit propi del món contemporani. L'atmosfera silenciosa convida a pouar en la nostra pròpia interioritat i a fer aflorar les «preguntes fundacionals», els grans interrogants de l'existència: ¿quin sentit té la vida?, ¿per què hi ha mal en el món?, ¿què és la mort?, ¿per què l'amor? Es desvetlla així l'home com a «*être du questionnement*» (Edmond Jabès). Que irrompin aquests interrogants es troba en consonància amb un dels trets més propis del creient tal com el concep el nostre autor: un buscador.

---

<sup>98</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 182.

Insistim, doncs, en què el silenci és essencial per a la reflexió i la meditació, i de manera específica pel procés d'interiorització que ens fa descobrir l'espai desconegut de la nostra pròpia identitat i singularitat. En aquest marc, trobem rellevant recuperar la distinció de Gabriel Marcel entre «misteri» i «problema» com ens la recordava Duch:

Els «problemes» tenen solució o la tindran. En canvi, el «misteri» és una cosa que està aquí i que és in formulable. I això Gabriel Marcel ho aplica a Déu, però també a les persones. Amb una persona, si crec que la conec, de fet, la converteixo en un objecte. Les persones, com Déu, estan dins de l'àmbit del «misteri».<sup>99</sup>

A propòsit d'aquesta reflexió, penso que el silenci pot ajudar a salvaguardar-nos de la tendència a colonitzar i racionalitzar l'àmbit de «misteri» que també rau en les persones i en Déu. Malgrat que el nostre autor atorga una gran importància als processos d'«emparaulament», potser no és descabellat pensar que en aquest camp Duch pugui mantenir una certa reserva.

A la vegada, –i en aquest punt Duch és clarament explícit– el silenci fomenta retrobar-nos amb l'altre, que puguem acollir les seves paraules, «sortir del jo cap al tu» i adoptar així una actitud de «simpatia»<sup>100</sup> (Max Scheler):

No es porque sí que las tradiciones místicas de la humanidad no sólo han proclamado a los cuatro vientos los beneficios de la lentitud, del sosiego, sino que han vivido intensamente de la búsqueda de la pacificación interior y de la quietud espiritual [...]. En ese ámbito de serena quietud es posible que los unos nos acordemos de los otros, porque el recordar permite la práctica de la simpatía.<sup>101</sup>

Per tant, la vida calmada i pausada és, si més no, un dels factors que pot contribuir a distanciar-nos de l'individualisme dels nostres dies –concretat en el camp religiós sovint en forma de «gnosi»– i així afavorir que emergeixi una cultura de reconeixement i de trobada amb l'altre, en la qual pugui arrelar la idea del proïsme com a mitjà per accedir a Déu. Observem, doncs, com la recerca de profunditat espiritual no és en cap cas un assumpte privat, “una forma de olvido interesado a favor de los negocios del propio yo,

---

<sup>99</sup> Veure Annex, ii.

<sup>100</sup> Duch emprava sovint el terme «simpatia» en el sentit originari d'aquest mot, que fa referència a compartir el *pathos* de l'altre –*sym-pathos*–, exiliant-nos del nostre centre per posar-nos en la pell de l'altre. En aquest sentit emprava Max Scheler aquesta expressió. Seguint aquesta línia, Helmuth Plessner definia l'home com un «ésser excèntric», és a dir, que es caracteritza per la seva capacitat per sortir fora del seu propi centre, dels seus propis interessos, i practicar la filantropia.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 187.

porque la *memoria del otro* debería acompañarnos y llamar continuamente a las puertas de nuestra responsabilidad.”<sup>102</sup>

### 3. Reivindicar el proïsme

La lectura de Duch ens du a considerar la importància de promocionar i reivindicar el proïsme –i, per tant, també el sentit de l’Encarnació del Fill de Déu– com a categoria principal del Nou Testament. Exposa el nostre autor en la seva obra més explícitament teològica<sup>103</sup> que l’Encarnació revoluciona la concepció de Déu tal com s’havia entès en el judaisme tradicional, ja que substitueix la relació asimètrica entre Déu i l’home –entre la total autonomia divina i la situació de dependència de l’home– per una relació simètrica, que posa fi a la idea d’un Déu aliè al destí de l’home, sense món i sense història. Des de l’Encarnació –no entesa «històricament», sinó «existencialment»–, Déu s’encarna en tot rostre humà en cada ara i aquí; esdevé «rostrodepenent». Obre així una nova realitat, un nou espai on Crist es revela a les successives generacions a partir de la responsabilitat ètica dels cristians. Cal, doncs, reivindicar aquesta concepció del cristianisme –que és per Duch, la seva essència– per tal de transcendir la referència egoica i distanciar-nos d’aquelles formes religioses que cerquen una salvació individualista a través del coneixement. Del discurs de Duch sembla desprendre’s la idea que promoure la «resposta responsable a l’altre» és fer reviure el missatge cristià:

Pot haver-hi desconeixement reflexiu de Déu, fins i tot ignorància dels *acta et passa Christi* com a referència primordial de la doctrina i de la praxi cristianes, però si en els trajectes històrics dels éssers humans hi ha coneixement i reconeixement de l’altre, es manté, encara que sigui d’una manera deficient [...] l’imprescriptible cristià, el que és l’essència del cristianisme.<sup>104</sup>

Aquesta reflexió de Duch ens podria remetre a l’expressió de «cristians anònims» sorgida en una conversa entre Karl Rahner i Keiji Nishitani,<sup>105</sup> és a dir, a atribuir la condició de cristià a persones que no tenen consciència de ser-ho, que no saben que ho són, però viuen d’acord amb els principis que es poden considerar pròpiament cristians. Tanmateix, possiblement aquestes frases duchianes, lluny de reflectir una visió excloent

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>103</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 28-29.

<sup>104</sup> Duch, *La crisi de la transmissió de la fe*, p. 168.

<sup>105</sup> Aquesta és la referència bibliogràfica que recull aquest fet: Rahner, Karl, *Theological Investigations*, vol. 16, trad. David Morland, Darton, Longman & Todd, Londres, 1979, p. 219.

respecte les altres religions o bé una voluntat d'ampliar la dimensió del cristianisme, denoten l'amplitud de mires del nostre autor pel que fa a la seva manera d'entendre el cristianisme. Ens referim al fet que aquesta «resposta responsable a l'altre» pot entendre's com a punt de contacte entre totes les religions i, de retruc, entre totes les cultures. Des d'aquest angle, el que aquí remarcaria Duch és les «estructures invariants» que compartim tots els individus que pertanyem a l'espècie *Homo sapiens sapiens*; idea capital que establí Claude Lévi-Strauss al segle XX.

En qualsevol cas, el que ens interessa realçar és que aquest missatge cristià fonamentat en l'ètica ha quedat eclipsat per la crisi de les transmissions cristianes, les quals reflecteixen, entre d'altres, els abusos de poder en el si de l'Església Catòlica. Cal, per tant, que els testimonis –que haurien de ser tot cristià i tota cristiana– promoguin i divulguin el missatge evangèlic amb tota la seva potència;

En el momento presente, es muy urgente, a causa de su enorme importancia antropológica, rescatar la cuestión de Dios del marco de la teología convencional que, con honrosas y a menudo heroicas excepciones, se ha limitado a ser un agente para la «reproducción del sistema».<sup>106</sup>

El nostre autor diposita una gran confiança en el missatge evangèlic que cada testimoni cristià ha fet seu, perquè veu que en ell s'hi manté, malgrat la precarietat en diferents àmbits del nostre temps, un profunda esperança en la misericòrdia; “El testimoni cristià està convençut que «ni el mal ni la mort tindran la darrera paraula» (Horkheimer), sinó que la «darrera paraula» serà la plena manifestació de la bonesa de Déu.”<sup>107</sup> És per això que, segons Lluís Duch, el cristianisme és avui, malgrat Auschwitz, Hiroshima, els gulags soviètics i tots els horrors del segle XX, una oferta plenament vàlida i irrenunciable. Precisament perquè ens trobem en uns temps d'enorme desencís, el missatge esperançador cristià té tot el sentit del món. Com sol recordar Duch citant a Gertrude von Le Font, «l'esperança es troba frec a frec amb la desesperació».

#### 4. Reintroducció de les classes de religió

Tal com hem exposat anteriorment, la desacceleració del temps vital dificulta el treball de la memòria, la sana tensió entre el «recordar» i l'«oblidar», que, com hem vist, es

---

<sup>106</sup> Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 27.

<sup>107</sup> Duch, *La crisis de la transmisión de la fe*, p. 172.

troba profundament debilitada. Volem ara fer palès que per tal d'afrontar la «desmemorització» també és important promocionar àmbits de tranquil·litat i de silenci que redueixin el màxim les interferències que impossibiliten la concentració, la reflexió o la meditació.

Si aprofundim en la «destradicionalització», que afecta especialment en la tradició cristiana, i busquem una proposta concreta de la mà de Duch per combatre-la, hem de fer referència a la reintroducció de les classes de religió a l'escola. Cal que aquesta disciplina hi sigui present de manera cultural, seguint les regles del joc de la democràcia i de la desconfessionalització de l'estat, perquè l'escola pugui “acomplir de debò la missió que li ha confiat la societat de ser la transmissora privilegiada de totes les dimensions de la cultura d'un indret específic.”<sup>108</sup> Ara bé, tot i que es tracta de transmetre la religió no com a fet confessional, sinó com a fet cultural, generant identitat, en aquesta transmissió també s'obrirà la possibilitat que sigui rebuda i acollida com a proposta «interessant» d'adoptar en tant que projecte de vida. Dit en altres paraules, d'aquesta manera l'opció cristiana podria formar part del ventall de propostes religioses que avui tenim al nostre abast.

## 5. Fomentar el diàleg interreligiós

Arribats a aquest punt, hem de dir que per Lluís Duch el gran repte del cristianisme d'avui dia és el pluralisme religiós, perquè fa més difícil legitimar cada proposta. En l'actual calidoscopi espiritual, quin espai queda per l'opció evangèlica? Davant d'aquest pluralisme el nostre autor assenyala la importància de fomentar el diàleg interreligiós. És des d'aquesta perspectiva que afirma: “com a cristians, [...], hauríem de poder donar raó de per què Jesús és el Crist i l'únic camí per a la salvació *per a nosaltres*. Però al mateix temps caldria que reconeguéssim que Déu pot obrir uns altres accessos per a la salvació dels *altres* homes i de les *altres* dones.”<sup>109</sup> Amb aquestes paraules Duch ens encamina a pensar que aprofundir en les raons per les quals té sentit per nosaltres la religió cristiana ha d'anar de la mà d'una comprensió de l'alteritat o, millor dit, de comprendre el cristianisme també com a «religió de l'alteritat» (Claude Geffré) i no com a religió excloent que no accepta altres «vies de salvació». Volem fer notar que Duch es manté deliberadament al marge de tota distinció taxativa entre el «nosaltres» i

---

<sup>108</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 324.

<sup>109</sup> Duch, *Reflexions sobre el futur del cristianisme*, p. 82.



els «altres». En aquest sentit, no podem passar per alt la seva denúncia al criteri «amic/enemic» formulat per Carl Smith, l'ideòleg del nacionalsocialisme.

A la vegada, Duch postula que des d'una perspectiva cristiana no resulta adequat parlar de l'Evangeli o de la fe cristiana com a totalitats tancades sobre si mateixes, sinó que s'haurien de comprendre com a esdeveniments, desplaçaments o «ruptures instauradores» (Michel de Certeau) que tenen lloc en el temps; que s'han concretat en la història i que s'han de continuar concretant –també, entre d'altres, arrel del diàleg interreligiós– en cada nou present. Es posa, doncs, l'èmfasi no en allò que és «extracultural», permanent i invariable, sinó en les possibilitats que obre l'espai històric perquè el cristianisme pugui seguir actualitzant el seu missatge en el futur a partir d'aquelles persones que elegeixin aquesta opció com a pròpia de manera lliure i voluntària, la qual cosa és pel nostre autor un fet molt positiu. En qualsevol cas, es tracta de superar la tendència dels sistemes eclesiàstics, però també dels mateixos individus, de quedar ancorats en esquemes determinats.

## 6. La consciència crítica per la religió

Hem de considerar ara la importància de potenciar la consciència crítica per a la religió. Duch parteix de la distinció entre la crítica externa, a extramurs, i la crítica interna, des de l'interior de la mateixa religió. Pel nostre autor pren especial rellevància la crítica interna, també anomenada, «crítica religiosa de la religió», que és exercida per la marginalitat, pels místics i els profetes sovint titllats d'heretges que s'atreveixen manifestar la «inacceptabilitat» de molts aspectes del nostre present i de donar respostes allà on no hi són, creant així novetat i perspectives de futur.

Si les religions, seguint una altra distinció significativa per Duch, es caracteritzen per la tensió entre el «centre», que tendeix a la «reproducció del sistema», i la «perifèria»; els heretges, la gent capacitada per articular crítiques al sistema des del seu interior i a partir de la seva mateixa experiència religiosa, conformen precisament aquesta «perifèria» inconformista i d'importància cabdal pels universos religiosos:

Son ellos [expresa Duch referint-se als heretges] los que, valiéndose de la «crítica religiosa de la religión», quiebran la dinámica del *semper idem* a favor de la novedad y la sorpresa de lo religioso

que, por mediación de ellos «protesta» y «se insurrecciona» contra las degradaciones a las que ha sido sometido por parte de los escribas y doctores de la «religión oficial».<sup>110</sup>

Comprenem ara per què Duch cita tan sovint la següent advertència d'Ernst Bloch: «el millor de la religió és que produeix heretges». En aquesta mateixa línia cita a Raimon Panikkar quan diu: “Lo que es crítico y lo que es místico tienen una raíz común [...] Lo que es crítico y lo que es místico convergen.”<sup>111</sup> Per tant, tenint en compte que actualment hi ha un “desfasament entre les *preguntes* religioses i les *respostes* religioses”<sup>112</sup> que ofereixen els sistemes eclesiàstics, és de gran urgència fomentar la «crítica religiosa de la religió», que només poden portar a terme –si ens referim, evidentment, al cristianisme– aquells que hagin fet seu el missatge evangèlic en tota la seva profunditat. Tanmateix, cal aclarir que pel nostre autor, tot i el paper cabdal que atorga a la «perifèria», és fonamental que també hi hagi un «centre», una certa estabilització dels continguts religiosos. És la tensió entre «centre» i «perifèria» el que és sanament fèrtil.

## 7. El procés de contextualització de textos i imatges

Com ja hem anunciat anteriorment, Duch reivindica sotmetre a un procés de crítica i contextualització tant les imatges –que s’han de construir i desconstruir incessantment perquè mantinguin la seva capacitat referencial– com els textos sagrats de la tradició, els quals requereixen el *re-elegere* per seguir «vius» i continuar sent «creadors de vida»; per “*relacionar-se i relligar-se críticament* amb el passat d’acord amb les exigències i els reptes del moment present.”<sup>113</sup>

Pel que fa als textos, Duch insisteix en el paper cabdal que té el comentari de text.<sup>114</sup> Posa així de manifest, un cop més, la necessitat de mantenir la tensió creadora entre «permanència» –aquí referida al text– i «canvi» –propi del comentari de text:

---

<sup>110</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 38.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>112</sup> Duch, *Reflexions sobre el futur del cristianisme*, p. 91.

<sup>113</sup> Duch, *Religió i comunicació*, p. 60.

<sup>114</sup> Duch remet a l’etimologia del terme llatí *textus* per fer notar que aquest substantiu deriva del verb *texo* (teixir, entrellçar, trenar) i significa teixit (ordidura de diferents fils que conformen una unitat). A la vegada, exposa que en llatí el correlat de *textus* es *commentarius*, és a dir, que aquests dos termes es troben clarament imbricats.

El comentario es imprescindible porque, a pesar de los intereses creados que pueda tener, permite el *paso del texto a la vida* mediante la secuencia comprensión-explicación-aplicación. De una manera especial en el ámbito de lo religioso, los comentarios son el gran antídoto contra la petrificación de los textos sagrados porque legitiman las innovaciones y cambios que deben darse si una determinada religión desea mantenerse viviente.<sup>115</sup>

Si aprofundim en aquest àmbit, hem de dir que Duch no redueix aquest camp al concepte d'«hermenèutica», sinó que, seguint la línia de Heinrich Rombach, distingeix entre l'«hermenèutica» i l'«hermètica»; mentre que la primera ens orienta en la «comprensió» i ens proporciona un «saber», l'«hermètica» es dirigeix cap al nostre «ser», ens «il·lumina» i ens transforma. És rellevant tenir en compte aquesta distinció perquè, segons Duch, el que sobretot es troba en crisi, no és tant l'hermenèutica dels textos sagrats, “que ha experimentado avances excepcionales,”<sup>116</sup> sinó més aviat l'hermètica; “Con muy pocas excepciones, los resultados obtenidos por la hermenéutica no se han aprovechado para que se realizara el paso del *saber* a la *iluminación*, de la *scientia* a la *sapientia*.”<sup>117</sup> Hem de promocionar, doncs, els esforços hermenèutics per tal d'atorgar vida als textos sagrats, però sobretot hem de procurar que aquests esforços vagin de la mà d'una transmissió plena, realment comunicativa, que transformi als receptors d'aquesta transmissió, que aquests puguin tenir noves experiències a partir de la relectura d'uns textos com aquests.

El que volem accentuar és que aquests processos d'actualització en l'àmbit de la religió –que són fruit del convenciment que no podem arribar a cap «final de trajecte canònic»– ens ajudaran a allunyar-nos tant de la tendència humana a «absolutitzar el relatiu», com de la tendència fonamentalista que ens deixa ancorats en determinats esquemes i ens impedeix entaular un diàleg sa amb la nostra tradició. Aquest diàleg és d'una importància excepcional pel nostre autor:

A la nostra manera d'entendre, una adequada comprensió de la tradició permet, si no solucionar completament les qüestions fonamentals de l'experiència humana [...] almenys proposar unes pistes de reflexió i acció que facin possible continuar el camí cap endavant a la recerca del cel nou i la terra nova.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup>Duch, *Un extraño en nuestra casa*, p. 65.

<sup>116</sup>*Ibid.*, p. 68.

<sup>117</sup>*Ibid.*, p. 69.

<sup>118</sup>Duch, *Religió i comunicació*, p. 63.

## 8. Crear un nou llenguatge per expressar l'anhel religiós

El procés d'actualització als qual ens acabem de referir l'hem de fer extensible al llenguatge pròpiament. Per tal de fer front a l'esgotament dels recursos verbals per «dir a Déu», hem de crear noves paraules, expressions i relats que ens permetin expressar els anhels religiosos concrets dels homes i les dones del segle XXI:

Hay lenguajes que ya no son susceptibles de conversión, se han «agotado» definitivamente. Cuando los lenguajes utilizados por la religión se han alejado significativamente del mundo cotidiano de hombres y mujeres, entonces, éstos y éstas ya no pueden encontrar su orientación religiosa reconvirtiendo (arreglando) el lenguaje religioso tradicional. A partir de las dimensiones de su nueva vida cotidiana, será necesario crear otro nuevo.<sup>119</sup>

Encara que «tots» els llenguatges són radicalment insuficients alhora de parlar sobre l'Absolut, Duch sosté que és fonamental la necessitat humana i els esforços per concretar amb paraules el desig d'Infinit; “sense els «llenguatges-trampolí» resulta impossible a l'ésser humà una mínima articulació de la seva nostàlgia de Déu,”<sup>120</sup> és a dir, articular una absència que sentim i que també ens constitueix; formular «absències que ens fan viure» (Rilke).

Poder «emparaular» aquests sentiments no s'ha d'entendre com una mera reforma del llenguatge emprat en l'àmbit religiós; té un abast molt més ampli i profund. Afirmar Duch que aquesta reforma “hauria de comportar al mateix temps la progressiva guarició, reconciliació i harmonització de l'ésser humà i de la comunitat i el reforçament de la capacitat crítica i resistent dels qui han optat pel seguiment de Jesús.”<sup>121</sup> Cal entendre, doncs, que hem de crear noves paraules i nous relats per poder avivar i refermar el sentiment d'esperança i de misericòrdia propi del missatge evangèlic, perquè els desitjos que irrompen en nosaltres com a *homo religiosus* que som no s'esgotin en si mateixos, i perquè puguem, –beneficiant-nos del «valor terapèutic de la paraula»– fer front als diferents destrets del nostre present, fent que aquest sigui o, millor dit, pugui anar sent, «habitable» èticament.

---

<sup>119</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 97.

<sup>120</sup> Duch, *Religión i comunicació*, p. 88.

<sup>121</sup> Duch, *Reflexions sobre el futur del cristianisme*, p. 86.

## 9. Preguntar-nos què és la religió avui

Tenint en compte que avui les institucions religioses no són les úniques administradores del fet religiós i que les nombroses *praxis* religioses que estan sorgint estant donant lloc a una veritable recomposició d'aquest camp, Duch troba cabdal plantejar-nos «què és la religió avui», a on aflora i de quina manera:

Creemos, más allá de las consideraciones meramente elitistas y eruditas, la reflexión sobre «lo religioso» posee una especial urgencia en el momento actual. Detectar el *locus* de «lo religioso» en estas primeras décadas del siglo XXI es una empresa ardua y compleja, que debería ocupar y preocupar a quienes se interesan –o deberían interesarse– por la *salud* física, psíquica y espiritual del ser humano.<sup>122</sup>

El nostre autor és especialment conscient de la dificultat d'aproximar-nos i analitzar amb cert rigor el fenomen religiós, el qual –més enllà dels tòpics, de les idees acríticament rebudes i dels habituals prejudicis– és molt més complex i difícil de delimitar del que pot semblar d'entrada. Creu que aprofundir amb serietat en aquest àmbit ens pot fer descobrir que la religió és –tal com deia Agustí d'Hipona referint-se al temps– la «gran coneguda desconeguda».

Dit això, Duch considera que és necessari desenvolupar una nova metodologia per estudiar la religió per tal de no incórrer en els múltiples errors que s'han produït en els estudis sobre els fenòmens religiosos. Sobretot destaquen les confusions entre l'autèntica experiència religiosa i les descripcions o interpretacions que els investigadors fan d'aquesta experiència o, millor dit, de les seves manifestacions. La seva proposta per analitzar aquest camp i la que ell mateix utilitza és la «sociofenomenologia»; un procediment que tingui en compte tant la igualtat «estructural» de tots els homes, com les diferències «culturals» que existeixen entre ells. A la vegada, aquesta metodologia ha de ser «polimetòdica» en el sentit que ha d'adoptar diferents perspectives –no privilegiar només un determinat enfocament– i ha de fer ús del «criteri relacional» (Evans-Pritchard). Recordem que per Duch l'ésser humà es caracteritza pel seu innat «polifacetisme» i les seves diferents facetes (religiosa, política, social, etc.) es troben imbricades les unes amb les altres. És per això que l'estudi de la religió, si vol oferir veraders coneixements, no es pot limitar solament a allò considerat pròpiament religiós. També ha de tenir en compte les relacions que manté el fenomen religiós amb la resta de sistemes i subsistemes socials; “Desde la perspectiva de la

---

<sup>122</sup> Duch, *La religión en el siglo XXI*, p. 68.

praxis antropológica que proponemos, conocer la religión es conocer sus relaciones con lo extrarreligioso humano y social.”<sup>123</sup> Finalment, cal parar esment en el fet que la religió no té unes fronteres precises; l’home pot desplegar la seva vessant religiosa –en tingui o no consciència– en una diversitat de llocs i de moments, raó per la qual es fa necessària una «recerca mòbil» (Jacques Waardenburg).

La proposta de Duch és, com reconeix ell mateix, especialment complexa; implica tenir en compte una multiplicitat de factors, emprar el multiperspectivisme per analitzar tals factors i no permet extreure conclusions unívocues per poder articular un discurs sobre l’home «clar i distint» (Descartes). Tanmateix, si no volem caure en reduccionismes i tergiversacions diverses, sinó que volem aprofundir en la verdadera naturalesa de l’ésser humà, ens cal una metodologia a l’altura de la complexitat del que estudiem.

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 143.

## CONCLUSIONS

L'anàlisi que Lluís Duch fa del present i de l'estat actual de la religió tal com l'hem anat mostrant al llarg del treball pot considerar-se, d'entrada, especialment crític i s'hi pot detectar un cert pessimisme general. Com hem vist, són moltes les mancances i els problemes que, segons Duch, defineixen els nostres dies. Tanmateix, percebre en termes desil·lusionadors el seu diagnòstic possiblement respon a una lectura superficial del discurs del nostre autor. En primer lloc, hem de tenir en compte la importància de posar en relleu els aspectes negatius –i no tant els positius– d'aquests dies per tenir-ne plena consciència i així poder-los afrontar i resoldre. Aquest fet es troba en clara sintonia amb la importància que atorga Duch a la reflexió autocrítica com a via per poder anar fent habitable el nostre món.

Dit això, malgrat que Duch diagnostiqui que hi ha molts àmbits per millorar, observem com en cap cas cap cau en una posició desesperançadora o conformista. L'apartat en el qual exposem els reptes que ha d'afrontar la religió al segle XXI posa precisament de manifest que tenim al nostre abast mitjans per posar-hi remei. Duch, al llarg del seu discurs, va oferint pistes sobre com hem d'afrontar cadascun dels problemes, què hem de tenir en compte i de quina manera. S'allunya, doncs, d'una postura relativista o escèptica. En la seva obra trobem criteris, punts de referència, metodologia. El fet que qualifiqui d'ambigua la condició de l'ésser humà i que reiteradament afirmi que en els assumptes humans resulta impossible extreure conclusions definitives no el porta a desistir en la tasca de cercar i establir punts de referència clars en el camp de les ciències humanes.

Hem identificat, doncs, aquells punts que són simptomàtics de la seva lectura del present i hem mostrat que aquests punts es troben clarament interconnectats els uns amb els altres. En aquestes conclusions voldríem condensar tots aquests aspectes en dues idees matrius: la crisi de la confiança i la crisi del llenguatge. L'individualisme concretat en «gnosis» i «religions a la carta», l'afebliment del vincle social, el dèficit de les comunicacions, la «destradicionalització» o l'augment del temps vital acaba remetent, finalment, a la ruptura de la confiança i la crisi gramatical.

És per això que, per tal de fer front als diferents destrets que hem assenyalat, és fonamental recuperar la confiança en nosaltres mateixos i en els altres, creure que l'esforç i la il·lusió que dipositem en tot projecte (sigui fomentar el diàleg religiós, potenciar la consciència crítica per a la religió, crear nous llenguatges i nous relats per

expressar els anhels humans i un llarg etcètera) no haurà estat endebades. Només des de la confiança de saber que té sentit comprometre's i esmerçar-se per un o altre projecte, que podem confiar en els altres per desenvolupar projectes en comú i així contribuir en l'obra del món, és possible edificar el futur. Observem que la confiança es troba estretament vinculada amb l'esperança i d'aquí que pel nostre autor el missatge cristià tingui avui tot el sentit del món. Com ha escrit en diferents ocasions, el testimoni cristià està convençut que «ni el mal ni la mort tindran la darrera paraula» (Horkheimer). El que aporta el cristianisme és, doncs, un missatge d'esperança.

Però l'opció cristiana, pel nostre autor, no respon en cap cas a criteris utilitaristes. Fixem-nos que tots els aspectes que hem anat assenyalant al llarg del recorregut culminen en l'ètica, en la «resposta responsable a l'altre». Alentir el ritme de la nostra vida, comptar amb espais de silenci i de quietud o reivindicar el proïsme com a categoria principal del Nou Testament té sentit en tant que permet «sortir del jo cap al tu». Duch ens fa prendre consciència que la religió, en aquest cas, el cristianisme, no és una esfera aïllada i separada del món sinó tot el contrari; la «memòria de l'altre» ens ha d'acompanyar en aquest camí. És per això que Duch no atorga importància al més enllà; “El més enllà –així ho afirma– ja està aquí i, per tant, el que cal plantejar-se és el dia a dia de la vida quotidiana.”<sup>124</sup> Així doncs, quan parlem dels reptes que ha d'afrontar la religió al segle XXI estem parlant dels reptes que hem d'afrontar com a societat, com a dones i homes concrets d'aquest temps, independentment de si hem fet nostre o no el missatge evangèlic. Ens interessa ressaltar que avui la proposta cristiana és una opció que depèn de la nostra pròpia elecció, de la nostra pròpia voluntat, i aquest és, segons Duch, un aspecte molt positiu del nostre present.

La lectura de la concepció antropològica de Lluís Duch ens ha fet pensar en la tesis de Marcello Ghilardi sobre la «identitat-relació», el fet d'entendre l'ésser humà com a *figura figurans* i no com a *figura figurata*,<sup>125</sup> és a dir, en la seva condició no estàtica sinó dinàmica; evoluciona i es transforma quan es relaciona amb l'alteritat. Recordem que per Duch, les persones som fonamentalment relació i d'aquí que la interacció entre el «jo» i «l'altre» (incloent en aquest «altre» no només persones, sinó també textos, imatges, etc.) sigui cabdal per instal·lar-nos en el món. Els dos autors s'allunyen de la concepció –seguint amb la terminologia de Ghilardi– d'una «identitat-

---

<sup>124</sup> Veure Annex, iii.

<sup>125</sup> Marcello, Ghilardi, "In altri termini, l'essere umano è *figura figurans* e non *figura figurata*; si trova sempre in una condizione incoativa, in evoluzione", *Filosofia dell'interculturalità*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 83.



arrel», fixa, monolítica i solipsista, per posar l'èmfasi en l'intercanvi, en ser receptiu i deixar-se metamorfosejar per la realitat. En paraules del poeta Rainer Maria Rilke, podríem dir que es tracta de deixar de percebre les coses i els altres com a mers objectes o finalitats en si mateixes, sortir de les relacions pròpies del «món interpretat» per poder fluir amb la realitat. Fixem-nos que Duch s'aparta categòricament de les visions dicotòmiques i, encara més, de tot «esquema amic/enemic» (Carl Smith). Al meu entendre, el fet que en el seu discurs tinguin un pes especial els termes «coimplicació», imbricació, transvasament, interactuació, «contextodependència» o «condició adverbial» fa palès precisament aquesta manera d'entendre l'ésser humà.

També hem observat que el discurs antropològic de Duch se situa entre dos pols: entre la consciència de les limitacions, mancances i dèficits humans, i el fervent desig per superar i transcendir tots aquests límits, per assolir la plenitud, la transcendència. En el si d'aquesta polarització es troba l'ésser humà. Aquest és el seu lloc en el món i d'aquí que Duch insisteixi en la importància que aquest «desig sempre romanguí desig» (Ernst Bloch), sense arribar a l'acompliment definitiu, la qual cosa no correspon a la naturalesa humana, sempre ambigua, impura, contradictòria. En aquest marc, volem deixar constància que Joan Carles Mèlich qualifica l'obra de Duch d'una antropologia del símbol, el qual –com ja hem indicat anteriorment– uneix dues esferes distintes: la disponible i la indisponible.

Aquesta concepció ambivalent de l'ésser humà és el que fa difícil extreure conclusions unívocues de la seva obra. També entenc que ho dificulta el fet que les persones no som només allò que manifestem o verbalitzem; som molt més que el que exterioritzem, ja sigui amb paraules o amb fets. Duch ens fa pensar que és un reduccionisme determinar com som les persones en funció del que expressem. Recordem que el nostre autor situa a les persones, igual que a Déu, en l'àmbit del «misteri». Tanmateix, com que «preferim la seguretat a la llibertat» (Aranguren), sovint procurem veure el món i els altres sense tenir en compte el que se'ns escapa d'ells, el que desconeixem de l'alteritat. Viure humanament, però, és viure acceptant la incertesa, l'ambigüitat i la provisionalitat pròpia de l'ésser humà.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fonts primàries

- DUCH, Lluís, *Religión i política*, Barcelona: Fragmenta, 2014.
- \_\_\_\_\_, *La religión en el siglo XXI*, Madrid: Siruela, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Religió i comunicació*, Barcelona: Fragmenta, 2010.
- \_\_\_\_\_, *L'ambigüitat de la puresa*, Barcelona: Centre de Cultura Contemporània, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, 2007.
- \_\_\_\_\_, *La crisi de la transmissió de la fe*, Barcelona: Cruïlla / Fundació Joan Maragall, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Mito, interpretación y cultura, Aproximación a la logomítica*, Barcelona: Herder, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Antropología de la religión*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Reflexions sobre el futur del cristianisme*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.
- \_\_\_\_\_, "Introducció i traducció" de Arnold, SCHÖNBERG, *Moisès i Aaron*, Barcelona: Fragmenta, 2012, p. 9-96.
- \_\_\_\_\_, "Introducció, traducció revisada i completada" de Dietrich, BONHOEFFER, *Cartes des de la presó*, trad. Helena Alegre de Ferrer i Manel Balasch, Barcelona: Pòrtic, 2008, p. 9-48.
- \_\_\_\_\_, "Introducció i traducció" de Dietrich BONHOEFFER, *Ética*, Madrid: Trotta, 2000, p. 9-31.
- \_\_\_\_\_, "Introducció i traducció" de Thomas, MÜNTZER, *Tractats i sermons*, Barcelona: Proa, 1995, p. 9-37.
- \_\_\_\_\_, "Introducció i traducció" de Angelus, SILESIUS, *El peregrí querubínic*, Barcelona: Proa, 1995, p. 7-32.
- \_\_\_\_\_, "Introducció i traducció" de Friedrich, SCHLEIERMACHER, *Sobre la religió*, Barcelona: Proa, 1992, p. 7-33.

GOMIS, Joaquim; MARÍA, Patricio, «Lluís Duch: “en esta sociedad lo que hay es una falta inmensa de sentido crítico», *El Ciervo*, “Conversaciones”, núm. 726-727, (septiembre-octubre 2011), p. 22-27.

MORETA, Ignasi, «Religión, comunicación y política», *Iglesia Viva*, núm. 257 (gener-març 2014), p. 75-94.

SUADES, Laia, «Entrevista a Lluís Duch», *Montserrat* (28 -3-2014).

DUCH, Lluís; CARDÚS, Salvador, *La crisi de la cultura religiosa*, Barcelona: Claret / Fundació Joan Maragall, 1996.

## 2. Fonts secundàries

CHILLÓN, Albert, *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*, Barcelona: Herder, 2010.

MÈLICH, Joan-Carles, «The work of the symbol: introduction to the anthropological thought of Lluís Duch», *Revista Transfer*, núm. 7, (2012), p. 11-17.

MÈLICH, Joan-Carles; MORETA, Ignasi; VEGA, Amador, *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*, Barcelona: Fragmenta, 2011.

## 3. Bibliografia complementària

CASTIÑEIRA, Àngel, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Barcelona: Cruïlla, 1991.

\_\_\_\_\_, *Àmbits de la postmodernitat*, Barcelona: Columna, 1986.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Ariel, 2004.

ELIADE, Mircea, *El sagrat i el profà*, trad. Julia Argemí, Barcelona: Fragmenta, 2012.

GHILARDI, Marcello, *Filosofia dell'interculturalità*, Brescia: Morcelliana, 2012.

MACQUARRIE, John, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Barcelona: Herder, 1975.

MELLONI, Xavier, *Vers un temps de síntesi*, Barcelona: Fragmenta, 2011.

PASCAL, *Pensaments*, trad. Manuel de Montoliu, Barcelona: Avenç, 1904.

RILKE, Rainer Maria, *Poesía*, trad. Valverde, Castellón: Ellago, 2007.

TORRALBA, Francesc, *Creure després del segle de la sospita*, Barcelona: Mediterrània, 1993.

\_\_\_\_\_, *Vint i cinc catalans i Déu*, Barcelona: Planeta, 2002.

TORRALBA, Francesc; VILLATORO, Francesc, *Amb Déu o sense: Quaranta cartes creuades*, Barcelona: Fragmenta, 2012.

VEGA, Amador, *Passió, Meditació i Contemplació*, Barcelona: Fragmenta, 2012.

## ANNEX

### ENTREVISTA A LLUÍS DUCH (28 de març del 2014)

*Volia començar preguntant-li pels motius que van portar-lo a prendre la decisió d'ingressar al monestir. En el llibre La Condición ambigua explica que va ser quan estava fent el servei militar –concretament, durant la seva estada a Sant Climent de Sescebes– quan comença a plantejar-se la pregunta religiosa i ben aviat es posarà en contacte amb Montserrat. Considera que el pare Basili Girbau i el pare Guiu Camps van tenir un paper rellevant alhora de prendre aquesta decisió. Què li transmeten?*

Bé, a mi el que m'interessa de les idees i de les persones és l'impacte que em fan. Per exemple, ara que em diu això del pare Guiu i del pare Basili, jo no sabia dir exactament el que em van transmetre. Entre la seva actitud i el que em deuriem dir em va suscitar interès. Em va suscitar interès perquè jo estava en una situació de recerca i, per tant, havia de decidir d'alguna manera el camí de la meua vida. Aquí hi han moltes qüestions de tipus familiar i, bé, aquestes dues persones jo les vaig trobar de casualitat. De fet, no ben bé de casualitat, perquè amb el pare Guiu érem mig parents; una cosina-germana d'ell estava casada amb un oncle meu.

*Aquest seu aspecte biogràfic troba relació amb la importància que vostè li atorga al testimoniatge, a transmetre la fe a partir de testimonis. L'esplendor litúrgic i nacionalista que s'atribueix a Montserrat no és que el li despertà interès.*

A mi aquest vessant de Montserrat no em va fer gaire impressió, de fet, no me n'ha fet mai, perquè les coses quan es coneixen de dintre, com diu aquella dita en castellà, «no es oro todo lo que aparenta». Jo sóc molt poc donat a les mitificacions perquè entenc que les coses són com són i, per tant, tenen sempre aspectes positius i negatius. Per mi va ser que vaig descobrir alguna cosa que em va dir «potser per aquí hi ha un camí» i aleshores vaig dir: «provem-ho». Però no amb una intenció de dir «aquest és definitivament el meu camí», sinó més aviat va ser un «provem-ho, a veure què passa». Fins i tot la meua tieta, la que em va fer de mare, quan vaig venir aquí el 24 de setembre, el dia de la Mercè, em va dir: «Bueno, per Nadal ja ho tornarem a celebrar». I en general, els meus amics i les meves amigues, quan els hi vaig dir, es van quedar ben parats. Però, bé, des de l'any 1961 queestic aquí. Per mi va ser un experiment i, en el fons, sembla que ha estat un experiment més o menys reeixit.

*Em preguntava també si el valor que li atribueix al testimoniatge d'alguna manera es pot vincular amb el fet que vostè sempre s'ha sentit més afí a la religió de la perifèria, que queda més al marge de les estructures eclesiàstiques?*

Podríem dir que jo sempre he estat una mica perifèric, en el sentit que jo sóc bastant el que en català en diem «un ocell de bosc». I això justament aquí Montserrat no m'ha estat cap dificultat. Així és com jo intento viure el cristianisme. És una opció que, a la meua manera d'entendre, està basada en la misericòrdia i entenc que cadascú ho ha de viure a la seva manera. I a mi això de la perifèria sempre m'ha resultat.

*Abans de venir aquí al monestir, vostè ja tenia alguna referència dels considerats teòlegs de la revolució? És a dir, de Thomas Müntzer, Angelus Silesius o de Dietrich Bonhoeffer?*

No no, aquests autors diguem que encara no funcionaven.

*Però, tot i això, vostè sí que llavors ja tenia ben present la figura de Sant Francesc d'Assís.*

Sí, val, d'acord, però això per mi és una qüestió especial. El que jo sempre he cregut és que Sant Francesc d'Assís és tan excel·lent que és inimitable. Per mi Sant Francesc ha estat sempre una cosa a part, és a dir, jo crec que després de Jesucrist és l'únic cristià autèntic que hi ha hagut. Però aquesta és la meva opinió i, per tant, val el que val. Per mi Sant Francesc té una cosa que no sabia emparaular, però que té un atractiu... I jo que he anat molt a Mèxic, el millor que té Mèxic avui dia –i això ho reconeixen mexicans bastant o molt anticlericals– és l'herència franciscana. Moltes de les coses bones que avui té Mèxic depenen molt d'aquest franciscanisme que ha tingut una gran importància a Europa i després, de retruc, a l'Amèrica hispana. A mi moltes vegades m'ha preguntat «i si Sant Francesc és tan important per tu –que, de fet, ho és–, per què no t'has fet franciscà?». Doncs la raó és molt senzilla: perquè m'ha semblat que era una figura tan excelsa que no hi havia cap institució que estigués a l'altura. I això, segons com es miri, pot ser una contradicció, però per mi aquesta és la raó autèntica.

*És com si Sant Francesc, d'alguna manera, fos una excepció de com és en un general la condició humana, que vostè defineix com a ambigua i contradictòria?*

Bé, per mi Sant Francesc representa d'alguna manera la culminació de l'ésser humà. I potser perquè d'alguna manera he mitificat aquesta figura. Jo en aquestes coses no intento tenir les idees clares i distintes, és a dir, el que em sembla que val, doncs val, però val no diré exclusivament en clau emocional però quasi. Això és com quan un llegeix poesia o li agrada la música, que si un ho intenta racionalitzar...; és una altra cosa. Però, en el fons, això és l'amor i són tots aquests sentiments més profunds de l'ésser humà, que justament quan es volen racionalitzar, formalitzar, establir dins d'uns paràmetres d'idees clares i distintes, és quan es fan malbé. Hem de partir de la base que les coses importants, essencials, no ens són accessibles sinó desconegudes. Hi ha aquell filòsof francès, el Gabriel Marcel, que distingeix entre «misteri» i «problema». Els «problemes» tenen solució o la tindran. En canvi, el «misteri» és una cosa que està aquí i que és informulable. I això Gabriel Marcel ho aplica a Déu, però també a les persones. Amb una persona, si crec que la conec, de fet, la converteixo en un objecte. Les persones, com Déu, estan dins de l'àmbit del «misteri», és a dir, mai no podré conèixer-les, perquè, és clar, ¿què és conèixer? És engrapar. Per tant, no hi ha una possibilitat de tenir a les mans una persona, a no ser que la converteixis en objecte.

*Marcant punt i a part perquè Sant Francesc no hi tindria res a veure, també m'interessaria saber quan va començar a llegir aquests teòlegs de la revolució? Va ser a partir de les seves estades a Alemanya?*

Bonhoeffer el vaig començar a llegir l'any 1964 o 1965. El primer treball que vaig fer una mica llarg va ser la introducció a l'edició castellana de l'*Ètica* de Bonhoeffer. Aquesta va aparèixer no sé si el 1967 o el 1968. Llavors jo ja havia llegit bastantes coses de Bonhoeffer, com les *Cartes des de la presó*, i realment ha estat un dels personatges per mi més decisius. Jo crec que és d'una categoria humana i cristiana exemplar. Podria arribar a establir un paral·lelisme, fins i tot, amb Sant Francesc perquè, és clar, és això que em passa amb Sant Francesc; són persones normals. A mi el que m'agrada de personatges com Sant Francesc o Bonhoeffer és la seva normalitat. I em fa l'efecte que és també el cas de Jesús. Són persones que es troben i que trobem a la vida quotidiana. Són persones que sent infinitament superiors a un mateix, són com tu. Si llegeixes les *Cartes des de la presó* de Bonhoeffer veus aquesta normalitat. I en aquesta normalitat hi ha una sobrenaturalitat implícita. No és una naturalitat banal, hi ha alguna cosa.

*També em preguntava, tenint en compte la importància que atorguen teòlegs com Bonhoeffer a la història, al temps, quina paper té el més enllà, el després de la mort?*

Jo crec que en el cas de Bonhoeffer –que he conegut bastant encara que no en sigui un especialista–, doncs per Bonhoeffer i també és la meva posició, no cal plantejar-se la qüestió del més enllà, perquè el més enllà ja està aquí i, per tant, el que cal plantejar-se és el dia a dia de la vida quotidiana. Si un parteix de la base –i jo parteixo d'aquesta base– que en tots els moments de la vida, els bons i els dolents, un està en mans de Déu, doncs bé, en el que ara estem és en el temps i, per tant, hem de respondre als reptes i als interrogants del temps. El més enllà doncs ja vindrà, no cal neguitejar-se pel més enllà. Jo sóc partidari de no neguitejar-se ni pel passat ni pel futur.

*Però sense viure en la immediatesa del present, és a dir, amb consciència del temps.*

Sí, bé, això és el que diu Sant Agustí en les *Confessions*.

*Respecte les Confessions, volia preguntar-li si també les va llegir abans de marxar al Regne Unit.*

Sí, sí, perquè, és clar, aquí, i sobretot en el meu temps, en l'època de noviciat es llegia molt i llavors aquí hi havia una sèrie de monjos de molta categoria espiritual i, per tant, podies parlar-ne. Era un recolzament espiritual molt interessant. Et feien llegir els clàssics. També va ser aleshores que vaig començar a llegir, així com a llibre de capçalera, els *Pensaments* de Pascal.

*També volia fer-li algunes preguntes sobre les antropologies franceses i britàniques que coneix abans de marxar a Alemanya. De fet, ja abans de marxar al Regne Unit (1966) llegeix Les formes elementals de la vida religiosa d'Émile Durkheim que és un llibre que cita amb assiduitat. Per tant, tot i que manté una certa reserva respecte les antropologies franceses perquè posen molt d'èmfasi en el subjecte col·lectiu, podríem dir que hi ha algunes excepcions importants? Em refereixo també a l'obra de Henri Desroche o Jean Séguy.*

Sí, Jean Séguy es va especialitzar molt en els moviments marginals, herètics, però, bé, tampoc és un autor que m'hagi influït molt. A més, no té la categoria que pot tenir un Durkheim. Però sí, ell és un gran coneixedor d'un pensador alemany, que a mi sempre m'ha interessat molt, que és Ernst Troeltsch. Jean Séguy és d'aquests pensadors francesos que té moltes connexions amb el món alemany, que això en els pensadors francesos no és gaire freqüent. I una deixeble de Séguy és l'antropòloga francesa Danièle Hevieu-Léger. Ella i el seu marit tenen un parell de llibre sobre ermitans francesos dels anys setanta. I aquesta antropòloga Danièle Hevieu-Léger és molt interessant.

*I respecte Les formes elementals de la vida religiosa, què és el que li aporta?*

Bé, és un llibre molt pesat, però, és clar, és on Durkheim estableix la distinció entre sagrat i profà en la religió. Ell és el que s'anomena un antropòleg de ganivet, és a dir, utilitza molts materials etnogràfics però que no són de primera mà; són records de viatge, investigacions que han fet sobre un territori, etc. I llavors estudia una sèrie de coses com és el culte, tota la qüestió del vincle social, del paper diví que té la societat. En alguna ocasió, arriba a dir que Déu és la societat o que la societat és Déu. Aleshores, tota aquesta qüestió del vincle social té un paper predominant en la seva antropologia i també en les seves herències. Durkheim continua sent un autor molt vigent a França i també va tenir una forta influència a Anglaterra. Per exemple, en l'antropòloga anglesa Mary Douglas que ha escrit sobre la taca, la perversitat de tipus sexual des d'una perspectiva religiosa. Aquesta antropòloga té també un llibre important que es diu *Símbols naturals*.

*I pel que fa a l'antropologia britànica, quines mancances hi troba?*

Per mi les mancances fortes de l'antropologia britànica es troben en la qüestió del pecat d'origen. En primer lloc, és la connexió dels antropòlegs britànics amb la ideologia colonial. Una de la raons per les quals s'estableixen càtedres o departaments d'antropologia és per formar administradors colonials amb la intenció –tan britànica d'altra banda– de fer possible la importació de matèries primeres de les colònies d'ultramar a Gran Bretanya, la qual cosa vol dir que la presència de la revolució industrial anglesa és molt present.

*En aquest sentit, entenc que sentiria més simpatia per l'antropologia francesa perquè atorga més importància a la revolució francesa i a la qüestió política.*

Sí, per la qüestió política i per això que deia del vincle social. En canvi, l'antropologia anglesa té aquestes dues arrels. Per una banda, la revolució industrial, i per l'altra, la recepció de Darwin en el camp antropològic, el que seria el darwinisme social, que és obra no de Darwin sinó de Herbert Spencer.

*Respecte el que ha significat per vostè Mircea Eliade, en l'entrevista que li va fer l'Ignasi en va parlar força, de manera que m'interessaria més parlar sobre altres autors, sobretot els que coneix a Alemanya. Tot i que l'influencien molts professors en*



*les diferents universitats, no sé si seria massa agosarat simplificar-ho dient que a Tübinga qui més l'influencià fou Ernst Bloch, a la universitat de Münster Hans Blumenberg i a la universitat de Munic Eugen Biser.*

Bé, pensa que jo als filòsofs diguem que els utilitzo. A mi un filòsof, sí que m'interessa el que diu, però el que més m'interessa és la recepció que jo en faig, és a dir, com el faig servir, la qual cosa no vol dir que els interpreti correctament des del punt de vista filosòfic. Per mi és un personal que, d'alguna manera, m'ofereix vocabulari, punts de vista, etc. Jo no sóc filòsof i, per tant, no intento prosseguir la reflexió filosòfica. A Tübinga vaig tenir l'oportunitat de seguir a Bloch durant sis o set semestres i vaig llegir pràcticament tota la seva obra, com a mínim els llibres més importants, i d'això en vaig fer un recull. Potser un especialista en Bloch no estaria d'acord en la recepció que jo en faig, però a mi això no m'importa, perquè el que intento és formular un mètode antropològic, no un sistema filosòfic. És el mètode antropològic que des de fa quaranta anys vinc utilitzant. A mi Bloch em va produir una gran impressió perquè el vaig tractar i, a més, era un personatge que es feia notar, però res més. He tractat amb altres filòsofs així, com el mateix Blumenberg, però no és que jo sigui deixeble d'aquesta gent.

*Li plantejava així perquè com que he vist que els cita sovint.*

Sí, els cito i, a més, he après molt d'aquesta gent, però convé subratllar que jo els utilitzo a la meua manera i, per tant, és possible que un especialista en Blumenberg no estigui d'acord amb la recepció que en faig, però per mi el resultat de les seves lectures i d'haver-los tingut a classe és aquesta recepció. El mateix Blumenberg potser em diria que la cosa va per un altre cantó, però a mi això no m'importa; són factors que m'han ajudat a construir un mètode.

*Què és el que m'és l'ha influenciat de Blumenberg?*

Bé, hi ha diversos tipus d'influència de Blumenberg. Una d'elles va ser tota la qüestió de la metàfora i va ser per això que vaig anar a Münster. La tesi doctoral de Blumenberg és un llibret sobre la metàfora, que està traduït al castellà i es diu *Paradigmas sobre una metaforologia*. Aquest llibre és el punt de partida de Blumenberg i de totes les seves produccions. D'alguna manera, una tesi doctoral és un punt de partida. És allí on d'alguna manera descobreixes el mètode que utilitzaràs, els aspectes més importants, etc. I aquest llibre de metaforologia és per Blumenberg un punt de partida. També ho és per mi la meua tesi doctoral, que no val res. Bé, que no val res, és a dir, per mi val molt perquè és on trobo aquesta dialèctica entre «estructura» i «història», entre «mobilitat» i «canvi», i a més, dues terceres parts és una història de la disciplina, que això a Alemanya és molt important, perquè això et dóna una visió de conjunt i és una cosa que, si no la fas en un moment determinat, ja no la fas perquè no tens ni l'energia ni el temps. És una cosa de llegir molt, de contrastar, etc. Per tant, la tesis doctoral és un punt de partida. Aquest llibre de Blumenberg és el punt de partida d'una persona genial i aquí és on està la diferència amb la meua. Blumenberg és una persona que, fins i tot amb el comportament és...; allò que no sé si era els dimecres o els dimarts que no dormia perquè com que ell era mig jueu i els mig jueus durant l'etapa nazi no podien ni acabar

el batxillerat ni començar la universitat. Llavors ell entra a treballar em sembla que en una caixa d'estalvis. Al final de la guerra pot anar a la universitat però llavors ell té consciència que ha perdut molt de temps i passa la nit del dimarts o del dimecres que no dorm, que es dedica només a estudiar. És un personatge peculiar, però una persona molt accessible.

*I Eugen Biser també l'interessa per la qüestió de les imatges, les metàfores, les articulacions imaginatives i imaginàries.*

Sí, jo en Bloch i en Biser buscava el mateix que buscava en Blumenberg però des d'una altra perspectiva, és a dir, des d'una perspectiva més teològica i més catòlica.

*A classe vam parlar de Biser quan plantejàvem si Nietzsche havia estat un destructor o un renovador del cristianisme.*

Sí, Biser era un home molt interessant. Ell és un especialista en Nietzsche i és curiós perquè en els dos primers llibres que té sobre Nietzsche (un d'ells està traduït, es diu *Nietzsche y la destrucció de la consciència cristiana*), es mostra molt antinietzscheà, però en les lectures posteriors que ell va fent descobreix en Nietzsche unes arrels cristianes. En Biser és capellà i és un personatge que dins de la universitat de Munic institueix una mena d'universitat per la tercera edat, només amb professors jubilats. En aquesta universitat per tercera edat, les classes estan plenes, però no solament de tercera edat, sinó de primera i de segona edat. Jo hi vaig anar dos semestres en aquesta universitat de tercera edat de la universitat de Munic. Biser tenia una càtedra molt curiosa: una càtedra de teologia dins de la facultat de filosofia de Munic. Aquesta càtedra l'havien instituït per Romano Guardini, després la va heretar Karl Rahner i després la va heretar Eugen Biser. I quan Biser es va jubilar d'aquesta càtedra, que era normal, llavors ell va fer aquesta universitat per tercera edat. Era una persona amb moltes relacions i per això aconseguí un professorat impressionant.

*També volia preguntar-li pel contrast que va trobar a Alemanya entre el món protestant i el món catòlic. Però abans, volia fer-li una pregunta que em va sorgir arrel d'aquesta qüestió. El fet que vostè es defineixi més com a cristià, que és més general, que com a catòlic, té a veure precisament amb la seva concepció de l'home com a ésser ambigu i contradictori? Vaig pensar que el fet que parteixi de la base que l'home no és ni bo ni dolent podia tenir relació amb què no s'identifiqui plenament ni com a catòlic ni com a protestant.*

En part aquí jo el que vull evitar és una classificació excessivament confessional. Jo dic que em defineixo més com a cristià que com a catòlic, però també haig de dir que jo tinc una visió del món catòlica i no protestant, és a dir, tinc una visió del món mediterrània i no centreeuropea. Per tant, aquesta classificació agafa-te-la una mica així. Clar, aquí hi ha una qüestió teològica que pot tenir la seva importància. El catolicisme clàssic ha subratllat molt la idea del Pare, el protestantisme ha subratllat molt la idea del Fill, de la cristologia, i el cristianisme grec i rus han subratllat molt la idea de l'Esperit Sant. Però aquestes divisions no s'han d'agafar com a absolutes. Els escolàstics en deien d'això

arguments de conveniència, però no conveniència en el sentit vulgar, sinó conveniència en el sentit que allà hi ha alguna cosa, que suggereix alguna cosa. És evident que si un llegeix teologia feta, per exemple, per Panikkar, Moltmann o Bultmann hi troba un accent en la cristologia, en la segona persona, en el que en diuen el segon article. En canvi, la teologia catòlica, sobretot la clàssica, subratlla molt el primer article, la idea del Pare, del poder del Pare. I si agafes les teologies bizantines o russes hi ha un accent en l'Esperit. Llavors això s'ha de tenir com un rerefons. Jo crec que un dels mals de les ciències humanes és creure que fan afirmacions com les ciències dures i això és absolutament fals. Les ciències humanes procedeixen sempre per via de l'equivocitat, no de la univocitat, és a dir, en el meu llenguatge, les ciències humanes es recolzen sobretot en el símbol, més que en el signe. En canvi, les ciències dures subratllen més el signe que no pas el símbol. Això evita fer tractaments absolutistes. Els físics actuals ho tenen molt clar perquè estan convençuts que també fan metafísica, és a dir, que fan més enllà de la física. Quan plantegen la qüestió del temps, de l'espai, de la matèria, doncs aquests plantejaments no es poden resoldre només per la via, diguem-ne, científista.

*Com per exemple el David Jou?*

Sí, quan deia això dels físics pensava en ell, però no solament ell, sinó que el mateix Hawkings també, a la seva manera, fa unes afirmacions de tipus metafísic.

*I tornant a la qüestió del món catòlic i protestant a Alemanya. Hi va trobar un gran contrast?*

Sí i no. El que passa és que després del 1945, de la finalització de la Segona Guerra Mundial, hi ha un moviment de poblacions molt important. Tota la població de la part de Txecoslovàquia dels Sudets se'n va cap a Occident i la major part dels habitats de Silèsia, com que Silèsia passa a ser polonesa, també se'n van cap a l'oest. Hi ha uns moviments tan importants de població que les antigues divisions entre territoris protestants i territoris catòlics queden bastant desfigurades. Però és evident que hi ha i que hi vaig trobar diferències. Una de molt terra és terra és que els països que van passar a les reformes protestants són països amb cervesa, mentre que els països que es mantindran catòlics no. El que significa això és un argument de conveniència, és a dir, això no ho pots utilitzar en una argumentació perquè et diran que és una casualitat, però és significatiu, alguna cosa vol dir. Com tants arguments en la nostra vida, no els pots utilitzar en una argumentació de tipus científic, però això està aquí. Agafes un mapa d'Alemanya i veus que Pomerània, Hessen, Prússia, Saxònia o Anhalt es passen a la reforma. En canvi, la vall del Rin, Francònia, Àustria o els cantons suïssos es mantenen catòlics. ¿Què vol dir això? Jo recordo un dia que havia de fer un viatge i estava buscant en un mapa alemany una ciutat, Erlangen, que està a la Baviera protestant i allò que veus els territoris marcats i vaig quedar veient visions perquè era el que menys m'esperava, que hi hagués aquesta coincidència. Per tant, hi ha una certa diferència bastant forta. També podríem dir una altra diferència respecte l'alemany, la llengua. L'alemany dels territoris catòlics és més florit, en canvi l'alemany del nord –per exemple, Kant– és una altra cosa. Però, és clar, això són arguments de conveniència.

Ara, les diferències eren molt més fortes abans de la guerra. Per exemple, a les universitats protestants alemanyes corria una mena de dita que deia: *Catholica non sunt legenda*, «les obres catòliques no s'han de llegir», perquè la universitat alemanya clàssica era 70% protestant, un 20% jueu i un 10% catòlic. I aleshores els professors catòlics eren mirats amb una certa displicència. Però diferències en la moralitat i així, a mi em sembla que no. El que passa és que el món protestant és un món més interiorista, que dóna molta més importància al subjecte i, en canvi, el món catòlic és més de grup. Això m'ho explicava un amic meu que va anar a una multinacional en un alt càrrec a Noruega o Suècia i recordo que m'escrivia al primer any de ser allà i em deia «aquí la gent d'anar a l'església res de res» perquè estan completament buides. Al cap dels anys es va adonar que aquella gent era molt religiosa però ho manifestava de manera privada, amb una presència de la Bíblia constant. És que la visió del món catòlic i la visió del món protestant és una visió diferent. Ara amb això del mercat comú es veu molt clar. Si tu compares dues figures com poden ser la senyora Merkel i Berlusconi, una mica en pla caricatura, representen dues visions completament diferents de tot: de la vida, del treball, del mercat, del diner, etc. La Merkel representa el món protestant i, per tant, l'ètica del treball, la ètica del rendiment; en canvi, Berlusconi és una altra cosa.

*Durant aquests períodes successius a l'estranger és quan llegeix amb profunditat els clàssics de l'antropologia (Max Scheler, Plessner, Gehlen...). Exerceixen una gran influència en vostè des de que els llegeix o són obres que les ha continuat llegint i que han anat exercint influència amb el pas del temps?*

Bé, la lectura és com una mena de xarxa. Vas incorporant lectures a mesura que vas treballant-les. Per exemple, comences una tesi, jo amb Eliade i ho vas amplificant. A mi la mateixa lectura d'Eliade em va portar a plantejar: ¿què en fa aquest senyor de la història? Llavors entres una mica en la seva biografia, en el fet del seu país que era Romania i veus la situació al llarg del temps de Romania, és a dir, com s'ha trobat entre l'Imperi turc, Rússia, Àustria-Hongria, Prússia i veus que ha estat un estat comprimit. Llavors, és clar, per Eliade la història no és un àmbit de desplegament i de progrés, sinó que és un àmbit d'opressió. Per això l'últim capítol del llibre *El mite de l'etern retorn* es titula "El terror de la història", el que és molt autobiogràfic. I aquí és quan trobo tota la importància del que jo en dic «el factor biogràfic».

Hi ha un moment que podríem dir que és un moment informatiu, però arriba un moment en què el més important ja no és la cosa informativa sinó com tu llegeixes aquests autors i com en treus un cert profit. Primer hi ha una etapa de formació perquè has d'adquirir coneixements per moure't en aquest camp, però llavors hi ha la segona etapa, que és l'etapa d'apropiar-se del que un troba més interessant d'aquests autors.

*I respecte les seves lectures de la novel·la policíaca i negra, on vostè hi troba una narrativa dels conflictes de la societat contemporània, podem dir que també han contribuït a desenvolupar el seu pensament?*

La novel·la policíaca ara té més bona premsa però t'has de posar als finals del seixanta, quan, com a mínim en aquest país, no tenia bona premsa. A Anglaterra i als Estats Units sí, però aquí no. I hi ha una cosa que en relació amb la novel·la policíaca s'ha de tenir en compte i és que t'apropa la llum, està fent un diagnòstic de la societat en la qual es desenvolupa aquella novel·la en concret. Això és molt clar, per exemple, en la novel·la negra americana, que és com una mena de cartografia excel·lent de la societat nord-americana dels anys seixanta, setanta i vuitanta. I per exemple, Agatha Christie és una cartografia excel·lent de l'època victoriana i post-victoriana.

*Per tant, considera que aquestes novel·les poden reflectir aquestes èpoques amb més autenticitat que la histografia.*

Sí, per exemple, és el que crec que hi ha en la novel·la negra dels països escandinaus. Nosaltres la idea que tenim dels països escandinaus, sobretot deu o vint anys enrere, és un idea paradisiaca però completament falsa. I justament el que fan aquests autors de novel·la negra, sobretot l'autor Henning Mankell, és posar una mica aquesta cosa en el seu lloc. En la gran novel·la negra hi ha un principi de realitat molt important. I després hi ha una teodicea, és a dir, un intent per restablir el bé que s'ha aniquilat a través del crim. La novel·la policia té elements molt religiosos.

*I hi ha alguna obra en concret d'aquests autors que li atorgui un paper més rellevant?*

Bé, és que jo no sóc un crític literari i, per tant, no haig de fer anàlisis d'aquesta novel·la o de l'altra. A mi el que m'interessa és aquest clima i també com a pausa a la vida, com a *divertimento*.

*I pel que fa a la gran novel·la centreeuropea?*

Sí, és la novel·la de l'àmbit del Danubi, és a dir, no la novel·la de l'àmbit de Prússia diguem de l'àmbit de Thomas Mann, sinó d'Elias Canetti, de Robert Musil, etc.; el que s'entén per l'àmbit danubial.

*I de manera més concreta m'interessava preguntar-li per la influència que ha tingut en vostè el poeta Rainer Maria Rilke. És més pels temes que tracta, és més per com ho expressa...*

És tot aquest conjunt. Jo no faig un enfocament de crític literari, és a dir, jo sóc un lector de Rilke, de les seves "Elegies", del "Llibre de les hores", i llavors és que em queda a mi de tot això. No tinc una pretensió de crítica literària i, per tant, Rilke per mi és un autor ocasional com tants d'altres que m'agrada llegir. Llavors és una frase, una paraula, una idea de Rilke que col·loca a vegades amb encert i a vegades amb desencert.

*A classe hem comentat diferents vegades una frase de Robert Musil que diu: "Rilke és el poeta més religiós des de Novalis però dubto que tingués alguna religió".*

Jo crec que això és una frase molt agosarada. Aquest matí arrel d'una intervenció he dit seguint Paul Tillich que «religió és allò que ens ateny incondicionalment». Aquí el que s'hauria de dir és el que ateny incondicionalment a Rilke.

*Aquí jo ho entenia en el sentit que quan diu «alguna religió» faria referència a la religió històrica i quan diu «el poeta més religiós» seria el poeta que està en recerca, que té preguntes fundacionals...*

Sí, però bé aquest és el problema que es planteja i jo me l'he plantejat diverses vegades quan es diu aquesta persona, per exemple, és atea. Per mi això no diu res. En primer lloc, perquè com diu François Mauriac, en tot ateu hi ha un creient i en tot creient hi ha un ateu. Per tant, dir que Rilke no té religió és una afirmació que jo no gosaria fer mai de la vida perquè, a més, i això passa el mateix amb el símbol, la religió ha donat lloc al millor i al pitjor. Per tant, un personatge com, per exemple, Stalin, jo crec que és un personatge religiós, però negativament religiós, seguint aquesta via que la religió ha donat lloc al pitjor. Ara, no es pot concloure només amb aquesta frase, també has d'afegir que la religió també ha donat lloc al millor. Per tant, aquí hi ha una indeterminació epistemològica des del meu punt de vista per emetre aquests judicis peremptoris.

*I també aquesta frase em va fer pensar en el que es diu la «religió a la carta», d'adoptar de les religions els elements que més li interessin a un, sobretot la qüestió més emocional.*

Bé, això ha passat sempre. Aquesta idea de «la religió a la carta» té aspectes molt positius i aspectes negatius. Des d'un punt de vista antropològic, l'afirmació central que jo faig sempre és que l'ésser humà és ambigu i, per tant, estem sempre movent-nos en l'àmbit de l'ambigüïtat i les solucions que pretenem donar també estan dins de l'àmbit de l'ambigüïtat, és a dir, no hi ha una superació de l'àmbit de l'ambigüïtat. Trobar una solució definitiva a la qüestió de l'ambigüïtat seria que ens trobem davant d'un ésser humà que ja no és l'ésser humà tal i com el coneixem, seria una altra cosa. És com la superació del religiós o del mític.

*Quan parlem de la «religió a la carta», ens referim només al buscar aquells elements que de manera més egoista ens proporcionen confort i benestar personal o també una «religió a la carta» pot incloure l'element ètic?*

Jo crec que com que aquesta expressió de «religió a la carta» és tan ampla, que pot incloure una persona o un grup que utilitza un religió oficial, establerta, com a element polític o econòmic, com la persona que diu: «dins de l'àmbit del cristianisme, m'interessa la posició catòlica o la posició protestant». Aquestes expressions s'han d'entendre com a suggeriments, com allò que dèiem abans de la cervesa en els territoris

protestants, però no es pot mantenir –almenys, des del meu punt de vista – la pretensió que aquestes coses ja estableixin un cànon definitiu.

*També li volia preguntar sobre la docència, sobre els canvis que ha trobat al passar de ser professor en una universitat privada confessional a una universitat pública com la UAB i en uns estudis que no inclouen formació religiosa.*

Aquí la confusió fatal ha estat confondre els universos religiosos com a edificis culturals amb les religiosos com a fets confessionals, que són coses absolutament diferents. Jo crec que tota la formació, d'escola i d'universitat, hauria de tenir coneixements de la religió com a fet cultural perquè esta entrellaçada amb la història, amb la filosofia, amb la història de l'art, etc.

*Per tant, vostè com a professor ha notat molt que hi havia una mancança en els alumnes pel que fa a aquests coneixements?*

Sí, i tant! I ara faig un Màster a l'Autònoma i tinc el 60 o el 65% de l'alumnat llatinoamericà i hi ha una diferència molt notable. Aquest alumnat llatinoamericà encara manté d'alguna manera bastant intensa una cultura religiosa. I si li parles d'Abraham o d'Isaac sap perfectament qui són i en canvi aquí és horrorós. L'altre dia un noi d'aquí em va demanar que li recomanés una Bíblia perquè no en tenia idea. Bé, va ser per part d'ell molt intel·ligent. Jo crec que és un dèficit que està més enllà dels sistemes religiosos; és un dèficit en la cultura d'aquest país i això tindrà, a la meua manera d'entendre-ho, conseqüències fatals. Tu te'n vas, per exemple, al portal de Ripoll i, si no tens uns mínims coneixement de teologia cristiana, no entendràs què és allò.

*I ja per acabar volia preguntar-li sobre els canvis en matèria de religió del franquisme a la democràcia.*

Bé, són molts canvis i resulta molt complicat fer-ne un judici. El judici que jo podia fer-ne al 75 o al 76, després de la mort de Franco, seria molt diferent del que podria fer ara perquè el que ha vingut després de Franco no és el que esperàvem. El que jo diria i és un aspecte molt positiu és que ara la religió i en aquest cas és el cristianisme és una qüestió d'elecció personal. El cristianisme de masses, que és el cristianisme històric d'aquest país, que és el que en diem el cristianisme sociològic, jo crec que això està en un cert final. No crec que mai s'aconsegueixi un final total, però sí un cert final. Aleshores el que queda és la decisió de ser cristià. I això trobo que és una qüestió molt positiva. Si mires, per exemple, el percentatge de persones que es van educar en un medi cristià, suposadament cristià, és abassegador, un 70 o 75%, i ¿què n'ha quedat de tot això? El cristianisme de masses ha estat un fracàs. I llavors aquí hi ha una altra problema que per mi és un dels problemes del moment actual que és: si el cristianisme és una religió de masses o de minores, és a dir, si el cristianisme és una religió sacerdotal, de masses, o és una religió profètica i llavors és una religió de minories. Aquesta qüestió ja es va plantejar a França als anys cinquanta o seixanta. Hi va haver una controvèrsia entre el

que després va ser cardenal, Jean Daniélou, que advocava per un cristianisme de masses, i un dominic francès jueu que es va fer cristià, Jean-Pierre Josua, potser el millor especialista que hi ha de l'obra d'Unamuno, que creu que el cristianisme és una religió de minories. La qüestió està plantejada així i jo crec que, més de cinquanta anys després d'aquesta querella, aquesta qüestió continua sent vigent. Ara ser cristià és una opció que no ve donada ni pel fet d'haver nascut a tal lloc, ni per la pressió social, sinó perquè un creu que és el camí que ha de seguir. Jo crec que en aquest sentit és una cosa molt positiva i, per tant, no tinc una visió pessimista del present. Sí que és molt conflictiu, que hi ha moltes possibilitats d'elecció, que una hi ha una suma d'oferta de tot, que hi ha hagut un augment de la complexitat, però no utilitzaria mai aquella frase de Manrique quan diu: «el tiempo pasado fue mejor. »