

CREACIÓ I EXPERIÈNCIA DE DÉU: FRANCESC D'ASSÍS, INTEGRADOR D'UNA NOVA ECOLOGIA

Joan Andreu Alcina

1. La visió de la naturalesa derivada de la física newtoniana i del projecte d'emancipació de la humanitat propugnat per la Il·lustració i la Modernitat

D'ençà que el mandat diví de subjugar «tota la terra» (Gn 1, 26) fou interpretat per l'home des d'una actitud arrogant i en termes de dominació il·limitada, començà a desplegar-se un procés massiu de destrucció de la natura que ha posat en perill la continuació de la vida terrestre i, fins i tot, la viabilitat de l'espècie humana. De ser cogestor i col·laborador amb els principis directrius de la naturalesa i de l'univers sencer, l'home ha passat a arrogar-se'n l'exclusivitat dominadora. De ser l'autoconsciència de l'univers i de la Terra, l'home s'ha convertit en un principi instrumental de dominació. Ara bé, aquesta actitud opressora i de dominació, no hauria estat possible a la pràctica sense la revolució científica duta a terme pels pares de la Modernitat. Sense aquest factor coadjutor no s'hauria fet mai realitat el tenor literal d'aquelles paraules divines; l'home no s'hauria convertit mai de manera efectiva en el dominador sense escrúpols de «tota la terra». A partir d'aquí, han anat passant moltes coses. S'ha identificat el coneixement amb la dominació tècnica de la realitat; ha emergit el predomini de la raó instrumental i s'ha passat d'una ètica responsable fonamentada en una voluntat de mantenir l'equilibri dinàmic de totes les coses (posant límits als desigs dels individus i de l'espècie humana), a una ètica de dominació il·limitada. La potenciació progressiva d'aquesta praxi ha anat interposant l'instrument d'anàlisi científica entre la natura i l'home; ha anat rompent la relligació i solidaritat bàsi-

ques que ens uneixen irremeiablement a tot el cosmos i a la Terra. L'apoteosi final d'aquesta lògica instrumental és un antropocentrisme dominador del cosmos i de la natura que s'arroga una posició de superioritat i sobirania absolutes sobre totes les coses, fins i tot sobre aspectes tradicionalment sagrats de la vida de l'home (pensem, sobretot, en l'actual debat sobre manipulació genètica, avortament, eutanàsia...). L'absolutització de la perspectiva científica i de l'ètica de la dominació ha anat reduint l'univers a una realitat inerta, mecànica i matemàtica i la Terra s'ha anat convertint en un simple dipòsit de recursos a disposició del consum humà.¹ Arran d'aquest paradigma cultural i científic de la Modernitat, s'ha consolidat, doncs, una comprensió global del sistema del món i de la naturalesa caracteritzada per un determinisme absolut i una reducció de la seva estructura a aquelles qualitats susceptibles de ser integrades quantitativament en un model matemàtic. Per tant, el conjunt de la naturalesa és entès com un sistema de lleis fisicoquímiques el coneixement de les quals ens permet predir els esdeveniments futurs que, d'aquesta manera, són susceptibles de manipulació i dominació científicotècnica. Conseqüència d'aquesta visió, les realitats naturals són reduïdes a masses puntuals que es mouen a través de l'espai infinit, isotòpic i tridimensional perdent tota dimensió sacramental i simbòlica vers una possible transcendència. Mostra paradigmàtica d'aquesta comprensió de l'univers són les següents paraules que el gran físic Laplace escriví a la primera meitat del segle XIX:

«Hem de considerar l'estat actual de l'univers com l'efecte del seu estat anterior i com la causa de l'estat que ha de seguir-se. Una intel·ligència que en un moment determinat conegués totes les forces que animen la naturalesa, així com la situació respectiva dels éssers que la componen, si a més fos prou àmplia per a fer l'anàlisi d'aquestes dades, podria copsar en una sola fórmula els moviments dels cossos més grans de l'univers i els de l'àtom més lleuger; res li no resultaria incert i tant el futur com el passat estarien presents davant els seus ulls.»²

Estam, doncs, davant la màxima expressió d'un model de comprensió de l'estructura de l'univers en termes mecànics i quantitativs, una estructura que es deixa comprimir en una senzilla fórmula matemàtica capaç d'unificar tota la complexa diversitat del cosmos.

Les conseqüències pràctiques d'aquest paradigma són immediates: es legitima una lògica de dominació científicotècnica il·limitada per tal de promoure l'emancipació de la humanitat. Neix una economia del creixement sense lí-

(1) L. BOFF, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 2006, pàg. 150.

(2) Pierre-Simon DE LAPLACE, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza, Madrid 1985, pàg. 25.

mits que redueix la naturalesa a un conjunt de recursos naturals disponibles per a l'interès de l'home. Es crea, doncs, una civilització industrial que dissenya un projecte d'explotació sistemàtic de la naturalesa a partir de posicions de poder i dominació. A mesura que creix la dominació mitjançant la ciència i la tècnica, més va creixent la destrucció massiva del medi ambient.³ Ara bé, el resultat final d'aquesta lògica és aquest: el desenvolupament econòmic no produeix simultàniament el desenvolupament social de la humanitat. Es constata que no hi ha una relació directa entre el progrés tècnic fruit de la instrumentalització de la raó i el progrés espiritual de l'home. Les grans utopies renaixentistes,⁴ vertaders precedents de la relació directa i immediata establerta per la Modernitat entre el progrés científic i el progrés de la humanitat, quedaren superades per l'evidència del fracàs i del dolor històrics, essent, finalment, reduïdes a simples anhels esperançats buits de qualsevol contingut real. Cal, doncs, ampliar el concepte d'experiència superant les restriccions imposades pel paradigma científicista que la redueix, bàsicament, a simple fet constatable empíricament i controlable per mitjans experimentals. En definitiva, el mite modern del desenvolupament il·limitat pot conduir la humanitat a una destrucció inevitable.

Només des d'un canvi de paradigma, només des de la superació de la raó instrumental per una raó ecològica, serà possible fer efectiu un desenvolupament sostingut que, tot i atenent les necessitats del present, no comprometi les possibilitats de les generacions futures ni dels recursos limitats de la terra.

2. La cosmologia actual i la teologia de la creació: recuperació i aprofundiment d'una naturalesa oberta sacramentalment a la transcendència

L'ecologia ens col·loca davant la naturalesa vista i experimentada com una totalitat orgànica, diferenciada i única. Ens facilita recuperar i aprofundir el concepte teològic de creació, a través del qual Déu i l'univers es diferencien i s'aproximen alhora.⁵

És imprescindible recuperar el sentit global de l'experiència, una experiència que es caracteritzi per la integració de totes les dimensions objectives i subjectives que es posen en joc. Quan la persona *surt* de si mateixa (*experiència*) i va a l'encontre dels objectes es produeix una fusió de dos horitzons,

(3) L. BOFF, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000, pàg. 35.

(4) Estam pensant en *Utopia* de THOMAS MORE (1516), *La ciutat del Sol* de TOMMASO CAMPANELLA (1623) i *Nova Atlàntida* de FRANCIS BACON (1626).

(5) L. BOFF, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000, pàg. 53.

subjectiu un i objectiu l'altre. Per altra banda, la visió resultant de l'experiència no és la mera captació sensorial d'un objecte, sinó la síntesi de tota una sèrie d'apropaments i de perspectives *al voltant* del dit objecte (*ex-peri-ència*). És a dir, s'integren en una unitat la precomprensió subjectiva de la persona amb els elements objectius posats per la realitat. La interrelació d'aquests dos pols constitueix la manera en què ens situam en el món i en què el món és integrat en nosaltres. S'obri, doncs, un horitzó que ens permet veure els objectes a partir d'un fons de comprensió global i sistematitzador.⁶ Només a partir d'aquesta actitud, l'home pot anar desplegant el projecte infinit que és. És a dir, arrelat en l'humus de la immanència, l'home es pot obrir a l'ample espai infinit de la transcendència. Només l'infinit és capaç de saciar l'ànsia infinita de l'home; només Déu expressa l'infinit de l'obertura infinita de l'home. Som éssers històrics que un dia començarem a existir i encara no estam acabats, sinó que estam en constant gènesi oberts al futur. Déu emergeix i es fa transparent des de dins d'aquesta experiència d'inconclusió de la persona i de l'univers. Per això mateix, totes les coses estan prenyades de virtualitats encara no realitzades. L'univers, i especialment l'ésser humà, representa una promesa i un futur. Totes les coses tendeixen a poder-se realitzar i mostrar les possibilitats que duen dedins. Aquesta obertura escatològica de cada ser a una perfecció que encara està per arribar implica que la sacramentalitat que duu incorporada és sempre fragmentària i ocultadora de la promesa i del futur que encara no s'han realitzat, però que s'anticipen en els dinamismes propis de cada cosa, de cada procés.⁷ Déu és el punt omega vers el qual convergeixen totes les coses, Déu és el punt culminant en què la promesa es transforma en realitat, i la virtualitat en una plena concreció.

Per altra banda, tot i la relativa autonomia dels éssers, tota la realitat és respectiva,⁸ és a dir, està interretroconnectada, formant el gran sistema de l'univers. Per tant, l'univers és el conjunt obert de les relacions que envolten tots els éssers i els fan interdependents uns dels altres. Tot coexisteix i subsisteix a través d'una tela infinita de relacions omnicomprensives.⁹ Aquesta respectivitat, aquesta interdependència de la realitat, ens remet a la font originària de tot. Déu irromp com aquella font i fonament de cada una de les

(6) Sobre el sentit integral de l'experiència, L. BOFF, *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, Sal Terrae, Santander 2003, pàg. 39-75.

(7) L. BOFF, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 2006, pàg. 193.

(8) La noció metafísica de «respectivitat» és àmpliament tractada per Zubiri en tota la seva obra: «Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente *apertura respectiva*. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o a lo otro» (X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 1984, pàg. 120-121).

(9) L. BOFF, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000, pàg. 19.

parts en tant que presenten un ordre que es crea contínuament a partir del desordre inicial obrint-se a formes cada vegada més complexes d'interconnexió. D'aquesta manera, Déu és el punt alfa des d'on brolla tota la realitat; és, també, el punt omega vers el qual es van realitzant totes les virtualitats presents en la creació. Totes les coses combreguen entre si i amb Déu, un Déu comunió de les tres persones divines que es fan presents en el procés de l'evolució.¹⁰ Des d'aquesta perspectiva, la revelació és permanent, està constantment en procés, car Déu continua autocomunicant-se, autodonant-se en el cosmos i en la història fent aparèixer altres dimensions del seu misteri en la mesura en què la pròpia creació evoluciona i avança vers la consumació escatològica final.¹¹ En definitiva, l'univers constitueix un admirable desplegament de la unitat comunional de Déu Trinitat. El món és així complex i simfònic, u i divers alhora, respectiu i interconnectat, és a dir, mirall de la Trinitat. Déu és immanent a cada ser, apareix a cada relació, irromp a cada procés còsmic. Ara bé, Déu se sacramentalitza de manera privilegiada en la vida de cada persona. Cada ésser humà és una sola llibertat i comunió que es va realitzant en analogia amb el misteri de Déu Trinitat.

Tot aquest esbós que hem insinuat fins ara no és altra cosa que la recuperació i l'aprofundiment d'una llarga tradició de la teologia cristiana de la creació que se sintetitza en una profunda intuïció: tot en Déu i Déu en tot.

Un dels graons importants d'aquesta evolució teològica el podem situar en la mística especulativa del mestre Eckhart (*Magister Equardus* 1260-1328).¹² Duent fins al final les implicacions de la *creatio ex nihilo* afirma que el ser que Déu imprimeix a les coses en la creació no és, en definitiva, diferent al ser que Ell mateix és. Des d'aquesta perspectiva, la cosa existent (creada) i el ser diví, no estan separats per una oposició, sinó que «no hi ha res tan u i indivís com Déu i tota la creació», car en Déu «totes les coses estan unides amb totes les coses».¹³ L'U no és, per tant, el buit abstracte del no-res, sinó la plenitud concreta en la superació de totes les diferències. Déu no és el contrari del món, sinó la unitat dels contraris del món. D'aquesta manera, el món i totes

(10) «Conforme el modo cristiano de nombrar a Dios, profesamos que él es Trinidad, la eterna relación de los divinos Tres, la comunión infinita del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De este juego divino de relaciones se deriva el universo entero, hecho a imagen y semejanza de la Trinidad. El cosmos se presenta inter-relacionado porque resulta de la inter-relación trinitaria» (L. BOFF, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000, pàg. 23).

(11) L. BOFF, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000, pàg. 53.

(12) W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, Mèxic 1961, pàg. 34-38.

(13) «Veía a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Veía a todas las criaturas como una nada, pues él [Dios] tiene en sí el ser de todas las criaturas. Es un ser que tiene en sí a todos los seres» (Maestro ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 2001, pàg. 91).

les criatures pertanyen a l'esdevenir en què Déu es revela a si mateix.¹⁴ «Jo som una causa perquè Déu existeixi» arriba a afirmar,¹⁵ car sense la criatura, sense el món, Déu romandria mut en la soledat immòbil. D'aquesta manera, la imatge de l'U que es desborda en la seva superabundància (conceptualitzada en termes d'emanació per Plotí) és aprofundida plenament per Eckhart amb el motiu d'enaltiment del món i amb la idea que el món sorgit d'aquesta superabundància ha de ser de la mateixa naturalesa essencial que el seu origen malgrat mantenir la seva autonomia creatural.¹⁶ Per tant, el principi i fonament de la metafísica interpretat bàsicament a partir de Déu com a *ens necessarium* comença a ser desplaçat i es dóna carta de naturalesa a l'ens contingent, finit i limitat, com a instància capaç de constituir-se, també, en principi de fonamentació metafísica. La raó ecològica entra, doncs, a matisar la raó teològica hegemònica fins aleshores.

Aquest procés s'intensificarà posteriorment en Nicolau de Cusa (1401-1464),¹⁷ que desenvoluparà amb nou rigor sistemàtic i a través de la doctrina de la *docta ignorantia* les dues grans intuïcions místiques del mestre Eckhart, la *coincidentia oppositorum* en Déu i el món com a *explicatio Dei*. Quan la raó compara les realitats de l'experiència, en treu conceptes i relacions, però sempre roman sumida en la pluralitat i el contrast. La ciència racional sola no és, per tant, un saber del vertader ser que és l'U, sinó que està travessada per un component important d'ignorància, car la raó no arriba mai a assolir la totalitat de les coses. Ara bé, la raó s'eleva sobre el coneixement divers i plural mitjançant el reconeixement de la seva ignorància. Així, doncs, tota investigació es dirigeix necessàriament cap a l'infinit, ja que redueix allò que és desconegut a allò que és conegut, compara allò que és cercat amb allò que és trobat..., sense que la raó trobi mai res d'absolut. Per tant, la raó sap la radical insuficiència de tot saber condicionat que sempre comporta un cert grau d'ignorància. A partir d'aquí, la raó és capaç de pensar l'incondicionat, pot treure les conseqüències que es deriven de pensar el finit elevat fins a l'infinit. D'aquesta manera, hi ha un camí i un vincle continu que, des dels sentits passant per la ciència racional i l'evidència intel·lectual, ens duu fins al límit de l'U inconcebible i, per això mateix, mai comprensible del tot (*docta ignorantia*).¹⁸ Per tant, només en la contradicció que trobam en la realitat

(14) H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid 1990, pàg. 35-36.

(15) «¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos» (Maestro ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 2001, pàg. 53).

(16) H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid 1990, pàg. 36.

(17) *Ibíd.*, pàg. 41 – 52.

(18) *Ibíd.*, pàg. 43.

s'obre el camí cap a la unitat plena i concreta de l'absolut, cap a la unitat dels contraris, cap a Déu. Per això, l'home que vol arribar a Déu necessita viure en aquest món ple de contrastos i aprendre a conèixer-lo en les seves divisions i diferències. Ara bé, si Déu és la síntesi de tots els contraris i contrastos, el món s'ha de considerar com el desplegament de Déu; el món és la imatge i la plena revelació de Déu.¹⁹ Des d'aquesta visió positiva de la realitat creada, la imperfecció i la negativitat no poden tenir cap causa fora de Déu; no es deu a la resistència de la matèria, sinó que és conseqüència de la finitud, mode propi del desplegament diví.²⁰ Nicolau de Cusa ho expressa dient: «Per dir-ho de qualque manera, el món és una infinitud finita o un Déu creat.» El món s'assembla a l'origen i al principi pel qual és com és, és *la còpia més fidel possible de l'absolut*.²¹ Per tant, el món és el desplegament, l'explicitació i la diferenciació (*explicatio*) de tot el que està comprès i unificat (*complicatio*) en Déu. En definitiva, Nicolau de Cusa ja no es pot interpretar en funció de les categories de la tradició que el precedeix, sinó que, postulant un Déu més enllà de tot *ens*, el dessubstancialitza posant-lo en relació essencial i indissoluble amb el món i l'home.²² Una vegada més, la conclusió és evident: la raó ecològica ha emergit des de la raó teològica. La creació, és a dir, l'ens contingent, finit i limitat, en tant que inserit implícitament en la unitat infinita de Déu, esdevé principi de reflexió i d'experiència de la dita unitat. Les realitats creades són vistes com el resultat d'aquesta llibertat infinita, activa i desbordant en què Déu consisteix i que s'autocomunica en aquesta obra creada (la creació com a *explicatio Dei*). Per tant, aquesta íntima connexió entre Déu i la criatura suposa la presència fontal de Déu en ella com a condició de possibilitat seva (panenteisme). L'expressió més significativa d'aquest panenteisme és l'home, cim de la creació, que constitueix la realització finita de la llibertat infinita de Déu i, per això mateix, també el seu ser és un ser en Déu.²³ En definitiva, Déu és present en tot fent de cada realitat el seu temple. Per altra banda, tot és en Déu apuntant vers la seva transcendència, una transcendència que es fa transparent i diàfana precisament des de la immanència i la profunditat simbòlica de les coses i dels processos de l'univers.

(19) *Ibíd.*, pàg. 46.

(20) *Ibíd.*, pàg. 47.

(21) *Ibíd.*, pàg. 48.

(22) W. SCHULTZ, *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, Mèxic 1961, pàg. 24.

(23) Sobre aquesta qüestió, J. ANDREU, "La qüestió de Déu des de la finitud de l'home en la metafísica de la Modernitat", in: *Comunicació*, n. 105-106 (2003) 193-206.

3. Francesc d'Assís o la fraternitat còsmica integradora d'una ecologia que és experiència de Déu

L'espiritualitat i la mística de Francesc d'Assís ens presenten un dels grans cims de la potencialitat omnicomprensiva i existencial de matriu cristiana. Quan parlem d'espiritualitat i mística, ens referim a una experiència abraçadora i envolupant mitjançant la qual és possible captar la totalitat de les coses, copsar-les a partir de la raó sacramental i simbòlica, de la gratuïtat del món, de la relació, de la commoció profunda i del sentit de comunió que totes les coses guarden entre si.²⁴ Des d'aquesta perspectiva, conèixer les coses no és mai un acte d'apropiació i domini, sinó una forma d'amor i de comunió amb aquelles, un acte de compartir la revelació del misteri que habita en totes elles. Per tant, la relació que l'ésser humà té amb la creació és fonamentalment de responsabilitat, una relació ètica. L'ésser humà només podrà realitzar-se humanament ajudant a la realització del món, inserint-s'hi a través del treball i de la cura, de la tendresa i de la sol·licitud. Aquesta és, precisament, l'actitud bàsica de Francesc d'Assís, una actitud amarada de tendresa i cordialitat que, de manera espontània, possibilita establir una comunió amistosa i de germanor amb les persones i les coses. Aquesta actitud, s'expressa en una profunda experiència arrelada en la vivència de la paternitat universal de Déu, una experiència que possibilita un estar-amb-totes-les-coses a partir d'una fusió còsmica amb la totalitat dels elements de la creació. Així ens ho relata un dels primers biògrafs de Francesc: «Ple de la major pietat, considerant l'origen comú de totes les coses, donava a totes les criatures, per menyspreables que fossin, el dolç nom de germanes, car sabia molt bé que totes elles tenien amb ell un mateix principi.»²⁵ Per altra banda, l'ideal franciscà de pobresa deriva, precisament, d'aquesta experiència fontal de l'origen comú de tota la creació, és a dir, la pobresa és un mode de ser pel qual l'home permet que les coses *siguin*. Renunciant al domini i a la submissió de les coses, renunciant a convertir-les en objectes de la voluntat de poder de l'home, és com la realitat es pot mostrar tal com és i aflorar, d'aquesta manera, la dimensió transcendental i de profunditat que emergeix del seu interior. En definitiva, la fraternitat universal és conseqüència de la manera de ser pobre de Sant Francesc, el qual se sentia vertaderament germà perquè era capaç d'acollir totes les coses sense cap interès de possessió, d'apropiació o de lucre.²⁶ La radicalitat i la força d'aquesta actitud es va accentuant progressivament al llarg de la vida de Francesc. Ja cap al final dels seus dies,

(24) L. BOFF, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000, pàg. 45.

(25) Citat per L. BOFF, *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander 1982, pàg. 62.

(26) *Ibíd.*, pàg. 65.

Francesc compongué l'*Himne de les criatures*,²⁷ una peça que expressa el més alt èxtasi còsmic. El cant al sol i a la lluna, al vent i a l'aigua, al foc i a la terra representen els símbols arquetípics de màxima integració entre Déu, l'home i el cosmos. El triangle metafísic format per aquests tres elements ha estat convertit en vida a través de la raó ecològica de sant Francesc; l'especulació filosòfica ha deixat lloc a l'experiència simbòlica de la totalitat del cosmos en tant que revelació sacramental de Déu i portadora del sentit de la vida de l'home. Des d'aquesta perspectiva, fins i tot la mort és un element més de la creació que Francesc integra en la seva actitud de pobresa. La germana mort, així és com l'anomena, no és res més que el retorn a la font des d'on totes les coses brollen, no és res més que la reintegració en plenitud de les *criatures* en Déu. En paraules de Boff: «[Amb sant Francesc] els ulls recuperaren la innocència. Ja es podia contemplar Déu i les espurnes de la seva gràcia i glòria en l'abundosa riquesa de la creació. Ella és el gran sagrament de Déu i de Crist. Intuïtivament, sense reflexió prèvia, Francesc recupera la veritat del paganisme: el món no és mut, ni inert ni buit. Parla, és ple de moviment, de vida, de finalitat i de crides de la Divinitat. Pot ser el lloc de trobada amb Déu i amb el seu Esperit a través de si mateix, de les energies, de la multiplicitat de sons, colors i moviments. És habitat pel sagrat. És el cos desplegat de Déu.»²⁸ En definitiva, la mística franciscana és una gran experiència cordial de la relligació universal de totes les coses. A través del cor despullat de tota voluntat de poder i de domini ens apropam a les coses amb simpatia i sentiment. Hi con-vivim, hi con-sentim, hi com-partim i hi com-bregam. Es tracta, doncs, d'una vertadera obertura a la revelació que es va manifestant en una progressiva densitat des de la cosmogènesi (origen i evolució del cosmos), entesa com a passa prèvia de l'antropogènesi (origen i evolució de l'home), que es va autotranscendent vers la cristogènesi, despuntant, finalment, cap a la transparència de la teogènesi (reintegració definitiva de tota la creació en Déu) fins que Déu Trinitat es faci tot en totes les coses de manera plena i definitiva. En conclusió, el món, l'home i Déu estan pericorèticament implicats de tal manera que tot allò que esdevé en el món i en la història és assumit i afecta Déu. Dit d'una altra manera, el destí de la creació afecta el destí del Creador, el commou i l'interpel·la. D'altra banda, tot el dinamisme de Déu d'alguna forma afecta el món i els homes. Déu és, per tant, immanent al món i a la persona, participa de la seva evolució i obertura, es revela en ells i s'enriqueix amb ells. Finalment, la transcendència divina es fa transparent en el món i en la història a través del seu caire sacramental i del simbolisme misteriós que presenten. Només des d'aquesta perspectiva es pot integrar de manera absoluta la finitud de la creació, una finitud que inexorablement

(27) San FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos y biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid 2006.

(28) L. BOFF, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 2006, pàg. 256.

s'expressa, en un moment o l'altre de l'existència de les coses, en termes de mort i aniquilació. Com afirma Boff, la trajectòria espiritual de Francesc fou una progressiva i, finalment, una total integració del conflicte fonamental de l'existència: el conflicte entre l'instint de vida i l'instint de mort. Francesc aconseguí acceptar la vida tal com és, amb una clara exigència d'eternitat, però també amb una ineludible mortalitat. L'estructura creacional i, per això mateix, finita de la realitat i del cosmos, duu incorporada la mort com a part estructural seva. Pel simple fet de venir a l'existència, les coses i les persones comencen ja a morir. La mort pertany, doncs, a la vida. La radicalitat i la pobresa existencial de Francesc féu possible que es manifestàs en ell la innocència original. Només des d'aquesta innocència, la mort pot ser integrada com a part positiva de la vida. Només així, la mort pot ser viscuda com un simple pas d'aquesta existència finita a l'existència plena i definitiva en Déu.²⁹

(29) L. BOFF, *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander 1982, pàg. 211-213.

TEODOR ÚBEDA, UN BISBE BEN ARRELAT A MALLORCA

Joan Bestard Comas

S'han complit 7 anys (18.5.2003) de la mort del bisbe Teodor Úbeda. Vol-dria fer-ne un retrat.

Vaig tenir la sort de treballar vint-i-cinc anys seguits al costat del bisbe Teodor Úbeda: sis com a vicari episcopal (1974-1980), sis com a director del Secretariat de la Comissió Episcopal de Pastoral a Madrid (1980-1986), de la qual ell fou president, i tretze com a vicari general seu (1986-1999). Crec, per tant, que puc fer un retrat bastant exacte de la seva personalitat com a home i com a Bisbe.

Destacaria en ell aquests cinc trets. Són els que a mi més m'atreuen:

1. Fou un home feiner: Feia molta feina i en feia fer. La seva agenda tenia pocs espais buits. L'agenda no se l'organitzava en profit propi, sinó que la hi "organitzaven" els altres, fent-se "*tot per a tots*", com deia el seu lema episcopal. Sempre tenia un sí per a tothom: per visitar una parròquia, per rebre i escoltar qualsevol persona, per reunir-se amb un grup de joves que s'havien de confirmar, per atendre els membres d'una delegació diocesana, per anar a veure un capellà malalt, per fer les reunions que fossin necessàries per resoldre un problema o per planificar una acció pastoral, per aportar les seves idees a la Conferència Episcopal Espanyola i a la seva Comissió Permanent, així com també a les Comissions Episcopals d'Apostolat Seglar, de Pastoral, i de Mitjans de Comunicació Social. Dirigí amb encert i dinamitzà la Comissió Episcopal de Pastoral i preparà amb diligència les reunions de vicaris generals i episcopals de tot Espanya que se celebraven cada any a Majadahonda el mes de maig.

A més de fer molta feina en sabia "*fer fer*", sense atabuixar, sense fer-se pesat, confiant en les persones, dialogant, donant un gran marge d'autonomia als que treballaven devora ell. Sabia delegar perquè es fiava de les persones.

2. Era un home dialogant: Sempre treballava en equip, amb el seu Consell Episcopal (vicari general, quatre vicaris episcopals i un secretari de pastoral) que renovava cada grapat d'anys perquè el seu grup de govern no degeneràs en "camarilla". Li vaig sentir dir en diverses ocasions: "Jo no sabia ser Bisbe sense un equip de treball de la meva confiança." Sabia escoltar i canviar d'opinió quan les raons que li aportaven els altres eren de pes. Donant prova de molt de seny i d'humilitat sincera, el vaig veure canviar no poques vegades de parer davant raons serioses que li aportaven els qui dialogaven amb ell.

3. Un home encarnat en la realitat de Mallorca: El Bisbe Teodor era un mallorquí més. S'esforçà per conèixer la nostra idiosincràsia. Sabia en cada moment quin terreny trepitjava. Estimà i promogué la nostra llengua i la nostra cultura. Posseïa un sentit agut de la realitat i era molt intuïtiu. Escriví sobre turisme, ecologia, art, crisi econòmica, atur, marginació a les Illes Balears. Seguia amb molt d'interès tot quant es publicava a la premsa i a les revistes especialitzades sobre aquests temes fronterers de gran actualitat.

4. Un home amb tres sensibilitats pastorals molt clares: els problemes socials, les missions, les vocacions: En el pontificat del Bisbe Teodor jo subratllaria aquestes tres sensibilitats. El Bisbe Teodor sentia una viva preocupació pels problemes com la marginació social, la infància abandonada, la drogoaddicció (ell va posar en marxa el "Projecte home" a Mallorca), l'atur. Donà un nou impuls a Càritas i a la Delegació d'Acció Social. L'ajuda al Tercer Món també fou una de les seves grans preocupacions: envià un bon grup de preveres a Perú i Burundi i sempre va estar molt a prop d'ells, visitant-los amb freqüència i fent-los arribar, a través de la Delegació de Missions, l'ajuda solidària que necessitaven per dur a terme la seva tasca pastoral i de promoció humana. També Don Teodor dugué molt personalment el tema del Seminari i li va dedicar molt de temps i esforços. La problemàtica vocacional el preocupava de veritat perquè en la solució d'aquesta s'hi jugava el futur de la Diòcesi.

5. Com a síntesi, i per acabar de perfilar el seu retrat, jo diria que fou un "pastor" inquiet, proper i intel·ligent: La renovació eclesial, segons l'esperit del Concili Vaticà II, fou el fil conductor del seu pontificat.

Ell dugué a terme amb bon pols la reforma conciliar a la nostra Diòcesi i per consolidar-la va fer dotze Assemblees diocesanes i després convocà un Sínode que volgué que fos una profunda i sincera experiència eclesial de fe compartida, de diàleg comunitari a tots els nivells, de comunió eclesial intensa i de participació activa de tots els membres del Poble de Déu en la missió de l'Església enmig de la societat d'avui. La seva principal inquietud, la resumiria així: que l'Evangeli de Jesús transformi el cor de l'home d'avui i

ajudi a construir una societat més justa, més solidària, més humana i, en definitiva, més cristiana. Un Bisbe proper: oferí confiança i guanyà la confiança dels qui treballaven amb ell. El seu tarannà fou afable, senzill i directe. Les ficcions el posaven nerviós. Fou un Bisbe intel·ligent i intuïtiu. No fou un intel·lectual, però sabia escoltar el parer dels intel·lectuals i tenir-lo molt en compte a l'hora d'actuar pastoralment. Tenia una bona formació humana, teològica i pastoral. Preparava a consciència i profundament els temes que se li encarregaven i tenia un radar molt sensible per captar els nous signes dels temps en vistes a donar-los una resposta evangèlica.

L'any 1992 en un cicle de conferències que va organitzar la Fundació Joan Maragall, de Barcelona, sobre el tema "Cristianisme i societats avançades", Don Teodor n'hi presentà una de titulada: "La inculturació de la fe en les anomenades societats avançades" i hi exposà un suggerent i extens decàleg practicopastoral que em sembla que reflecteix molt bé les principals sensibilitats humanes, pastorals i socials del Bisbe Teodor. El resum d'aquest decàleg fou el següent:

- 1r. Equilibrar la raó científica amb el sentit de la transcendència.
- 2n. Oferir decididament a la societat el Déu de Jesucrist.
- 3r. Treballar solidàriament per la pau i per la justícia.
- 4t. Esforçar-se per a la transmissió de la fe.
- 5è. Preparar la llar eclesial com el lloc de trobada càlida, i preservar la natura –llar dels homes– dels desastres antiecològics. Tot això, en una humanitat sense llar.
- 6è. Enfortir els valors autòctons en una cultura plural.
- 7è. Treballar per una nova presència de la dona en el món.
- 8è. Obrir el diàleg fe-ciència.
- 9è. Oferir el llenguatge del gest, dels símbols i de les arts a una cultura tecnicopragmatista.
- 10è. Propiciar la comunicació en una cultura d'informació.

Finalment diré que Mons. Teodor Úbeda, que fou bisbe de Mallorca de 1973 a 2003, va ser per a mi un mestre en el camp humà i pastoral i un amic. Al mestre, gratitud profunda, i a l'amic, afecte inesborrable.

CARITAS IN VERITATE, UNA ENCÍCLICA SOCIAL LÚCIDA I VALENTA

Joan Bestard Comas

La primera encíclica social de Benet XVI es titula *Caritas in veritate* (CIV). Fou publicada el 29 de juny de 2009. La seva temàtica general és: “El desenvolupament humà integral en la caritat i en la veritat.” Consta d’una introducció, sis capítols i una conclusió. Recorda, sintetitza i amplia la temàtica del desenvolupament de la persona i dels pobles exposada per Pau VI a la *Populorum progressio* (1967) i per Joan Pau II a la *Sollicitudo rei socialis* (1987). Dedicava amples espais al tema de la globalització i de la tècnica. Posseeix una gran càrrega antropològica i teològica. I el seu contingut profundament humanista sembla haver sorprès en tot el món pel caràcter radical i exigent. Hi destaquen l’equilibri, el realisme i l’optimisme exempt d’ingenuïtat. Benet XVI fica el dit en diverses nafres, des de la manca d’ètica com a causa de la crisi financera a la ineficàcia de les institucions burocràtiques per a solucionar el problema del subdesenvolupament, o de la corrupció de molts de governs de països pobres fins a les nombroses neurosis que caracteritzen les societats opulentes.

Una volta més, l’autoritat moral i el rigor intel·lectual de Benet XVI es manifesten en l’encíclica *Caritas in veritate*, la repercussió intel·lectual de la qual és reflex fidel del liderat espiritual que exerceix el papa Ratzinger. El document aborda amb valentia les causes i les conseqüències de la crisi global des de l’òptica de l’ètica cristiana. La persona humana és centre i eix d’aquest missatge social en el marc d’una conjunció entre la fe i la raó que forma part de les senyes d’identitat del pontificat actual.

Presentam nou reflexions breus sobre alguns textos significatius d’aquesta encíclica, valent-nos de la traducció de la Conferència Episcopal Tarraconense editada per Claret en la col·lecció Documents del Magisteri, 51

(2009), amb la correcció d'una errada que hi hem advertit i que assenyalam oportunament.

1. El paper de la doctrina social de l'Església

La doctrina social de l'Església pot exercir una funció interdisciplinària important, pot posar en marxa un diàleg que fomenti una col·laboració adequada al servei de l'home. Benet XVI a l'encíclica social *Caritas in veritate*, seguint Pau VI i Joan Pau II, remarca el paper important que pot dur a terme la doctrina social de l'Església en la nostra societat actual, en afirmar amb lucidesa i precisió: “La doctrina social de l'Església, que té ‘una important dimensió interdisciplinària’, pot exercir en aquesta perspectiva una funció d'eficàcia extraordinària. Permet a la fe, a la teologia, a la metafísica i a les ciències trobar el seu lloc dins una col·laboració al servei de l'home. La doctrina social de l'Església exerceix especialment en això la seva dimensió sapiencial. Pau VI va veure amb claredat que una de les causes del subdesenvolupament és una falta de saviesa, de reflexió, de pensament capaç d'elaborar una síntesi orientadora, i que requereix ‘una clara visió de tots els aspectes econòmics, socials, culturals i espirituals’. L'excessiva sectorització del saber, el tancament de les ciències humanes a la metafísica, les dificultats del diàleg entre les ciències i la teologia, no sols malmeten el desenvolupament del saber, sinó també el desenvolupament dels pobles, perquè, quan passa això, s'obstaculitza la visió de tot el bé de l'home en les diferents dimensions que el caracteritzen” (CIV 31).

2. La propietat privada

Giuseppe Mazzini, filòsof i polític italià del segle XIX, escrigué: “No hem d'abolir la propietat perquè avui sigui de pocs, cal obrir el camí perquè molts puguin adquirir-la.”

No hem d'eliminar la propietat privada, sinó distribuir-la millor: aquesta és una posició ferma i decidida de la doctrina social de l'Església, des de la *Rerum novarum* de Lleó XIII (RN 2-8) fins a la *Caritas in veritate* de Benet XVI (CIV 21). La revolució socialista radical ha volgut sempre acabar amb la propietat privada. En canvi, l'ètica cristiana el que fa és criticar l'acumulació de la propietat en poques mans, però en lloc d'eliminar-la i posar-la en mans de l'Estat, la vol repartir com més millor entre els individus perquè aquests puguin viure amb dignitat.

La propietat privada en mans de com més millor és una de les directrius principals de l'ètica social cristiana.

El problema no rau en la propietat privada, sinó en la mala distribució de la mateixa propietat.

3. Un text antològic de l'encíclica social de Benet XVI

Al capítol primer de la seva encíclica social, Benet XVI ens brinda aquest text antològic i ens fa veure l'ambivalència de l'important fenomen sociològic de la globalització: "La societat cada cop més globalitzada ens fa més pròxims, però no més germans. La raó, per ella mateixa, és capaç d'acceptar la igualtat entre els homes i d'establir una convivència cívica entre ells, però no aconsegueix fundar la germanat, la qual neix d'una vocació transcendent de Déu Pare, el primer que ens ha estimat, i que ens ha ensenyat mitjançant el Fill què és la caritat fraterna" (CIV, 19).

La proximitat és una conquesta indiscutible de la globalització, però aquesta, si no és solidària, no aconsegueix resoldre els greus problemes d'avui, sinó que els engrandeix.

La globalització, sense solidaritat, pot crear riquesa i sol crear-ne, però és incapaç de repartir-la equitativament. Globalització, sí, però, solidària.

4. "El primer capital que s'ha de salvaguardar és la persona"

Aquesta frase lapidària del papa Benet XVI en la darrera encíclica, *Caritas in veritate*, és la síntesi millor de l'humanisme cristià en el camp socioeconòmic.

La persona humana ha de ser l'inici, el centre i la finalitat de tota activitat econòmica.

Si el "capital-diner" i el "capital-instruments de producció i venda" no se subordinen al "capital-persona", l'economia es desvirtua i l'avarícia desenfrenada pot enfonsar el sistema de lliure mercat.

Sense ètica, l'economia no aconseguirà posar-se al servei del desenvolupament integral de la persona humana.

Aquesta encíclica del papa Ratzinger és una condemna del capitalisme exacerbada i una crida urgent a la reforma de l'arquitectura financera i econòmica mundial que amenaça de negar-nos en una recessió global insondable, però també és una exhortació a redefinir l'ONU perquè realment serveixi a la protecció de les nacions més pobres, a les quals es furta el desenvolupament. Reptes per als quals el Sant Pare demana una "vertadera *Autoritat política mundial*" que s'atengui "als principis de subsidiarietat i de solidaritat" i aconsegueixi que l'economia evolucioni envers sortides en les quals no es pagui com a tribut "el nivell de tutela dels drets dels treballadors".

5. L'economia sense ètica no pot subsistir

El papa Benet XVI és taxatiu en afirmar a la seva encíclica social *Caritas in veritate*: “L’objectiu exclusiu del benefici, quan és obtingut malament i sense el bé comú com a fi últim, corre el risc de destruir riquesa i crear pobresa” (CIV 21).

L’economia sense ètica, moguda només per l’ambició i l’avarícia, s’ofega a si mateixa. La crisi econòmica mundial recent és en gran part una crisi ètica, una crisi de principis morals fonamentals que ha trencat la mateixa economia de mercat.

Sense ètica, l’economia perd el rumb i en lloc de servir el bé comú, sols aprofita a uns pocs que, a la fi, també surten perjudicats, perquè “la mar –com afirma la dita popular– com més té, més brama”.

Llavors, Benet XVI, en un altre passatge important d’aquest document social, destaca: “L’economia té necessitat de l’ètica per al seu funcionament correcte, no d’una ètica qualsevol, sinó d’una ètica amiga de la persona” (CIV 45).

6. No hi haurà pau ni estabilitat en el món si no s’acaba amb la plaga de la fam

Benet XVI, a l’encíclica social *Caritas in veritate*, aborda amb realisme el greu problema de la fam en el món amb aquestes paraules precises i asenyades: “En l’era de la globalització, eliminar la fam en el món s’ha convertit també en una meta que s’ha d’aconseguir per a aconseguir la pau i l’estabilitat del planeta. La fam no depèn tant de l’escassetat material com de la insuficiència de recursos socials, el més important dels quals és de tipus institucional. És a dir, falta un sistema d’institucions econòmiques capaces, tant d’assegurar que es tingui accés a l’aigua i a l’àpat de manera regular i adequada des del punt de vista nutricional, com d’afrontar les exigències relacionades amb les necessitats primeres i amb les emergències de crisis alimentàries reals, provocades per causes naturals o per la irresponsabilitat política nacional i internacional” (CIV 27).

La fam es pot vèncer amb més recursos i mesures socials millors. La fam a la terra, per desgràcia, no és sinònim d’escassetat, sinó de mala organització i de polítiques equivocades. I això fa el problema encara més sagnant.

Després, al final de l’encíclica, Benet XVI, referint-se a la misèria dels països del sud, amb accent dramàtic, afirma: “Mentre els pobres del món continuen trucant a la porta de l’opulència, el món ric corre el risc de no escoltar ja aquests trucs a la seva porta, a causa d’una consciència incapaç de reconèixer el que és humà” (CIV 75).

7. La desocupació és un mal social

Una conseqüència notable de l'actual crisi econòmica i financera és l'atur.

La desocupació és un mal social que enfonsa la persona i perjudica seriosament l'economia d'un país.

Benet XVI a l'encíclica social *Caritas in veritate* descriu amb gran realisme aquest fenomen en afirmar: “El fet d'estar sense treball durant molt de temps, o la dependència prolongada de l'assistència pública o privada, mina la llibertat i la creativitat de la persona i les seves relacions familiars i socials, amb greus danys en el pla psicològic i espiritual” (CIV 25).

No es pot dir més en menys línies. Llavors, el Papa afegeix amb gran contundència: “El primer capital que s'ha de salvaguardar i valorar és l'home, la persona en la seva integritat” (CIV 25). I citant el Concili Vaticà II, conclou: “Perquè l'home és l'autor, el centre i el fi de tota la vida economicosocial” (GS 63).

Aquest és el gran principi ètic sense el qual l'economia es converteix en una jungla, on els forts imposen la seva llei.

8. Sense Déu és impossible el desenvolupament integral de l'ésser humà

Benet XVI, a l'encíclica esmentada, té una frase lapidària que llavors explica amb gran profunditat teològica i antropològica. És la següent: “*Déu és el garant del veritable desenvolupament de l'home* pel fet que, havent-lo creat a la seva imatge, funda també la seva dignitat transcendent i alimenta el seu anhel constitutiu de ‘ser més’. L'ésser humà no és un àtom perdut en un univers casual, sinó una criatura de Déu, a qui Ell ha volgut donar una ànima immortal i a la qual ha estimat des de sempre” (CIV 29).

Sense Déu no hi ha autèntic desenvolupament integral de l'ésser humà. Sense Déu hom pot guanyar doblers, aconseguir un benestar elevat i avançar científicament en múltiples camps del saber, però no aconseguir un genuí desenvolupament integral de tota la persona.

Només Déu pot garantir el desenvolupament ple de l'ésser humà, que és material i espiritual alhora.

Llavors, Benet XVI, ja a la conclusió del seu important document social, afirma amb rotunditat a aquest respecte: “El tancament ideològic a Déu i l'indiferentisme ateu, que oblidia el Creador i corre el perill d'oblidar també els valors humans, es presenten avui com un dels obstacles més grans per al desenvolupament. *L'humanisme que exclou Déu és un humanisme inhumà*” (CIV 78).

9. El cristià i la no-violència

“El cristià és un compromès amb la no-violència: no utilitza la violència ni l’accepta, més encara, la denuncia. No admet altra ‘violència’ que la de la veritat i la de l’amor, que s’imposa per si mateixa” (Hans Küng).

Benet XVI, a l’encíclica *Caritas in veritate*, afirma amb lucidesa i rotunditat: “La violència frena el desenvolupament autèntic i impedeix l’evolució dels pobles cap a un major benestar socioeconòmic i espiritual. Això passa especialment amb el terrorisme d’inspiració fonamentalista, que causa dolor, devastació i mort, bloqueja el diàleg entre les nacions i desvia grans recursos del seu ús¹ pacífic i civil” (CIV 29).

La violència terrorista és un camí que no passa en què el cristià no pot entrar, perquè és essencialment contrari al manament fonamental de l’amor ensenyat i viscut per Jesús.

(1) L’edició impresa diu “treball”.

EL ARTE CINEMATOGRAFICO Y LA TEOLOGÍA:¹

PROPUESTA DE ANÁLISIS TEOLÓGICO DE *TRES COLORES: AZUL* DE KRZYSZTOF KIESLOWSKI

Rafel Mas Tous

*Amb agraïment per l'ensenyament rebut com a alumne
del CETEM (1990-96) dels professors Llorenç Alcina
i Bartomeu Bennàssar.*

La película Azul: una historia de amor y de conocimiento²

Toda la película *Azul*³ puede ser analizada desde la perspectiva del amor. En el complejo sistema ético de Kieslowski, incluso al querer presentar el tema de la libertad, en esta primera película sobre los tres ideales de la Revolución

(1) Tomo esta primera parte del título del artículo del director de mi tesina de licenciatura, PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO, *La imaginación anagógica: el arte cinematográfico y la teología*. Cf.: *Estudios Eclesiásticos*, vol. 84 (2009), n° 329, pp. 355-386.

(2) Este artículo es un ejemplo de análisis teológico que propusimos en esta misma revista. Cf. MAS TOUS, RAFAEL, *El cinema, manifestació de la cultura actual i provocació per a la teologia* en: Revista *COMUNICACIÓ* 115-116 (2006), 171-184.

(3) Título Original: *TROIS COULEURS: BLEU*, Versión española: *Tres colores: Azul*. 1993 Largometraje 35 mm Color. Dirección: Krzysztof Kieslowski. Guión: Krzysztof Kieslowski y Krzysztof Piesiewicz.

Fotografía: Slawomir Idziak. Música: Zbigniew Preisner. Sonido: Jean-Claude Laureux. Mezclas: William Flageollet. Dirección Artística: Claude Lenoin. Montaje: Jacques Witt.

francesa, todo parece reducirse a la cuestión de la búsqueda o hallazgo del amor. Pero Kieslowski comunica su elección personal, la importancia de la experiencia de cada individuo; y esto se nota en su forma de filmar, que siempre trasciende hacia la interioridad de los personajes, en los primerísimos planos.⁴

En el trasfondo de un barrio de París, en el que Julie se instala, después de salir del hospital, observamos su vida ordinaria y la de los personajes, a veces secundarios, a veces principales, en la que se entrecruzan y hacen probar a cada uno la experiencia de la libertad, además de las consecuencias que se derivan de sus elecciones. Nos encontramos entre la experiencia propia de enfrentarse con su propia libertad e interrogarse sobre las propias acciones cotidianas.⁵

Que el amor sea el tema principal nos lo sugiere, también, la banda sonora⁶ con el texto del capítulo 13 de la Carta de San Pablo a los Corintios, y

Intérpretes: Juliette Binoche (Julie), Benomt Regent (Olivier), Hiline Vincent (la periodista), Florence Pernel (Sandrine), Charlotte Viry (Lucille), Philippe Volter (agente inmobiliario), Claude Duneton (Patrice), Emmanuelle Riva (la madre), Florence Vignon (secretaria), Jacek Ostaszewski (el flautista), Yann Tregouet (Antoine), Isabelle Sadoyan, Daniel Martin, Catherine Therouenne, Alain Olivier, Pierre Forget, Philippe Morier-Genoud, July Delpy, Zbigniew Zamachowski, Alain Decaux.

Producción: Marin Karmitz e Yvon Decaux (productor ejecutivo) para MK2, CED Productions, France 3 Cinéma, CAB Productions, C.E.D. Productions, Canal Plus y Zespol Filmowy TOR (Francia, Suiza y Polonia). Duración: 94'. Estreno en España: 5-11-93.

Sinopsis: Azul forma parte de la trilogía *Tres Colores*, sobre el significado de la bandera francesa: Libertad (Azul), Igualdad (Blanco) y Fraternidad (Rojo). Significado que en esta ocasión desarrolla su interpretación cinematográfica cuando una mujer pierde a su esposo y a su hija en un accidente y se enfrenta a sí misma en una lucha por alcanzar su libertad y despojarse de los recuerdos que la oprimen del pasado. Sorpresiva, exitosa y con una música extraordinaria, Azul nos conduce a través de una sensualidad y emotividad pocas veces vista en una película al "cambio" de una vida abocada al absurdo a otra con sentido. El detonante de los cambios es la vida misma, con sus pequeñas cosas y la composición de una pieza musical inacabada por su marido.

(4) Cf. Análisis Cinematográfico. Podéis hallarlo en: MAS TOUS, RAFEL, *El cine como provocación para la teología: Análisis estético-teológico de Azul de Krzysztof Kieslowski*, Thesina ad Licentiam, UPCo, Madrid 2003, 169 pp.

(5) La "cotidianidad" es una categoría que ha jugado un papel decisivo en la filosofía moderna. No es nuestro interés detenernos en ella y tomarla como eje de nuestro trabajo. La reflexión sobre este concepto es abundante y llena de intuiciones que nos pueden ayudar en la teología. Es, principalmente a partir de la fenomenología con su lema de "retornar a las cosas mismas", iniciada por E. Husserl, cuando se empieza a utilizar. Más adelante encontramos a filósofos como Dilthey u Ortega y Gasset, en los que el concepto de "vida" juega un papel destacado. Pero, es en las filosofías existencialistas dónde el análisis fenomenológico de la cotidianidad adquiere su mayor importancia. Es el caso de Merlau-Ponty y de Jean Paul Sartre. Aunque es sin ninguna duda la obra filosófica de M. Heidegger la que más influencia ha tenido. Su libro *El ser y el tiempo*, arranca de un análisis de la cotidianidad, (=Alltäglichkeit). Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Klostermann: Frankfurt, 1977, 43. Traducción castellana: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1980, 47.

(6) Este recurso de integrar de manera esencial la música como una forma más de composición y de definición sensorial del film está muy presente en el cine de Kieslowski, especialmente

también el propio discurso fílmico, que podemos escudriñar desde una lectura compleja del uso de los símbolos.

El amor va tomando una importancia fundamental en la parte final hasta convertirse en el verdadero motor de acción para los personajes. Es un amor con todas sus dimensiones, con todas sus formas. Kieslowski propone una reivindicación de la fuerza liberadora del amor.

Vamos observando, a lo largo de toda la película, que el orden e importancia de la vida de Julie va cambiando: desde una vida “sin sentido” a otra diferente, focalizada en la composición de la “obra inacabada” de su marido. Julie no es capaz de percibir qué significa el amor, después de la muerte de su marido e hija, y por eso, su vida puede seguir funcionando en el descompromiso y la ignorancia de todo lo anterior.

Es el propio Kieslowski quien ya nos ha advertido de la autonomía de su obra para ser interpretada diversamente, sin que ello le preocupe demasiado, y hemos comprendido la equivocidad propia de un estilo que se basa en el uso del símbolo y de la evocación para acceder a la interioridad, al misterio, sin que deje de ser interioridad y misterio.

Además, podríamos decir que, como en el caso de otros directores que se podrían calificar de estilo trascendental, tales como Tarkovski y Olmi,⁷ el mismo Kieslowski utiliza objetos o situaciones que normalmente producen rechazo como símbolo de algo positivo y bueno. En esta película vemos una interacción entre el estilo, respetuoso y curioso, y la categoría hermenéutica que proponemos; ya que solo mediante el amor se puede acceder a la intimidad sin violentarla, ofrecer la propia existencia sin coartar la libertad. Quizá sea esta la razón por la cual Kieslowski siempre realiza películas sobre el amor.

Nuestra interpretación de la película, desde la clave hermenéutica del amor, se basa en un análisis que supone la interacción del relato con otros elementos simbólicos. En primer lugar nos detendremos en el ámbito dónde transcurre la acción de la película y cómo aparece filmado.

en su última etapa. Las notas del concierto para la unificación de Europa van puntuando los momentos graves de la historia, y sobre todo las reminiscencias dolorosas de Julie. La reconstrucción de la partitura está nuevamente remarcada por la utilización de planos de detalle en los que el dedo de Julie sigue la partitura mientras de fondo suena la música, como si en realidad intentara no solo rehacer una obra musical de extraordinario significado simbólico, sino, sobre todo, la sinfonía de su propia vida.

(7) Se ha tratado este tema en: P. SCHRADER, *El estilo trascendental en el cine*. Ozu, Bresson, Dreyer, JC, Madrid 1999. LL. BAUGH, *L'antropologia di Ermanno Olmi: Uno studio fondamentale teologico de concetto dell'uomo e dell'esistenza umana implicito nei film di Olmi dal 1959 al 1978*, (Estratto della tesi di dottorato), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993. LL. BAUGH, “Uomo e spirito in Olmi: La trascendenza dell'uomo e dell'esperienza umana nei film di Ermanno Olmi”, en: LL. BAUGH, *Il segreto della natura: Il cinema di Ermanno Olmi tra l'umano e il divino*, CGS, Roma, 1993, 7-73.

Casi todas las escenas de la película, y desde luego aquellas más importantes, se filman en interiores. Sólo en algunos momentos se nos ofrecen visiones de conjunto del barrio donde transcurre la acción de la película⁸ o la casa de campo que da en herencia al hijo de Sandrine, la amante de su marido.

El barrio al que se retira Julie aparece como un recurso marcado por la irrelevancia de cara a otorgar mayor importancia a los personajes y su interioridad. De hecho la mayoría de las escenas importantes transcurren de noche y la iluminación que podría estar presente brilla por su ausencia, a no ser en dos “iluminaciones”: en la terraza del Hospital y en un parque, en los cuales el color blanco es deslumbrante.⁹

Julie suele aparecer muy iluminada, en contraste con el negro del exterior, y cuando tenemos una visión nítida del interior del apartamento vemos un espectáculo de colores de gran variedad. Esta disposición es voluntariamente querida y nos ayuda a pensar en que lo importante de la historia que se nos está contando está en el interior de los personajes.

En toda la obra de Kieslowski el color tiene un enorme valor simbólico. En nuestro caso, el color tampoco es indiferente en la interpretación de la película. Sobre todo, se destaca admirablemente el color azul. En el piso de Julie el color que somos capaces de distinguir con claridad –se nos empuja a ello– es el azul de la lámpara de su hija Anna, el único recuerdo que se lleva de su casa.¹⁰ Es el color que recorre toda la historia de la película. De hecho, en el análisis de la obra cinematográfica del director polaco, el color azul siempre está relacionado con la profundidad, con la interioridad; en definitiva, con el amor.¹¹

Si observamos, incluso sin demasiado detenimiento, la escena en que Olivier le declara su amor a Julie y pasa la noche con ella, los vemos rodeados por el color azul que actúa como marco de la acción. Es un azul que no pasa desapercibido porque domina el encuadre y porque los dos personajes, Julie, sentada en la cama, y Olivier, que se ha movido hacia la ventana quedando justo en el centro, quedan iluminados por una suave tonalidad azul.¹²

El encuadre viene a reafirmar el culmen de una historia de amor oculta, y el inicio de un cambio en la vida de Julie: romper con todo el pasado. Se podría decir que es el culmen de la primera parte. Después, como paso a la otra escena, nos encontramos con el azul intenso de la piscina. La evocación que produce el color nos remite a la realidad que fundamentalmente guía todo. Se produce el efecto envolvente que hemos visto en otras películas de Kies-

(8) Análisis Cinematográfico, A 58, 59.

(9) Análisis Cinematográfico, A19; A78.

(10) Análisis Cinematográfico, A 63, 64.

(11) MAS TOUS, RAFEL, o.c., p. 159.

(12) Análisis Cinematográfico, A 46-52.

lowski: el color y la iluminación rodean la escena para evocar una realidad “metafísica” que está presente más allá de lo que vemos.

El blanco también tiene un papel importante en la película que, como hemos visto, hace referencia a la pureza y muy especialmente a la trascendencia. Así, se puede hablar del amor que remite a una esfera superior y que va más allá del amor de Julie hacia su marido e hija fallecidos y, más adelante, hacia Olivier.

El relato, acompañado de toda esta simbología de colores, iluminación y escenas cotidianas, nos hace percibir que se trata realmente de una historia de amor. Caben otras interpretaciones de los hechos y signos aislados, pero si se miran a la vez todos los elementos del conjunto fílmico, no “se puede” concluir de otra forma.

Sucede, sin embargo, que no es un romance; y el intento de acceder a la interioridad de los personajes hace perder dirección a los elementos visibles para tornarse evocadores de sentimientos o estados internos. Por eso, esta evocación necesita de una lectura global que nos haga entender lo que realmente sucede a los personajes.

El cine de Kieslowski alcanza sus máximas cotas de grandeza cuando la participación del espectador se llega a entrelazar con la actividad interior de los personajes y esto le ha hecho destacar la interactividad entre el público y sus películas.¹³ Precisamente lo que le sucede al espectador cuando analiza las diferentes categorías simbólicas de esta película, desde la clave del amor, es lo mismo que le sucede a Julie cuando acepta la existencia del amor en su vida y lo muestra con su quehacer cotidiano.

Si prestamos atención al juego de miradas en el que se desenvuelve toda la película, nos daremos cuenta del cambio que se va produciendo en Julie. Aparecen muchísimas imágenes reflejadas en vidrios entre las que también están los personajes: Julie,¹⁴ Olivier, Sandrine, la madre de Julie, que no solo ven a través de las lentes, sino que son, en no pocas ocasiones, vistos, reflejados, en cristales: las vidrieras de la oficina de los juzgados, la ventana de la habitación de la residencia de la madre de Julie,¹⁵ etc.

En las películas de Kieslowski la presencia de los cristales, en el interior del juego fílmico, determina la visión de los personajes. Unas veces se ven deformadamente, otras con reflejos, con una iluminación especial o haciendo perder relieve a la imagen general para fijarse en un detalle particular.¹⁶

Esto mismo sucede en nuestra película. Si nos fijamos, por ejemplo, en las escenas que transcurren en el hospital, especialmente cuando sigue el

(13) S. MURRI, o.c., 16.

(14) *Análisis Cinematográfico*, A 85.

(15) *Análisis Cinematográfico*, A 93-96.

(16) Cf. E. CAROZZI, “Lenti, vetri e porte”: *Garage 3* (1995) 64-66.

funeral de su marido y su hija, a través del pequeño televisor,¹⁷ el intento de suicidio,¹⁸ o las visitas a su madre a la residencia, etc., observamos un juego de miradas diversas a través de los vidrios. Julie ve siempre a través de cristales que tienen reflejos; y, cuando ve a alguien, la imagen que aparece con mayor claridad en la cámara es la del propio reflejo, quedando la del otro en un segundo plano. El reflejo de Julie aparece con tal claridad que nos exige pensar en una intencionalidad del director. Este hecho nos dice algo de la visión de Julie o mejor, de la actitud con la que mira Julie.

Julie, a través del cristal, mira, observa, pero en realidad se ve ella misma. Su acto de visión, que como ya hemos visto puede ser acto de comunicación, está frustrado porque en realidad no sale de sí misma. No hay nada más contrario al amor.

Pero si hemos dicho que el ver es también un acto de comunicación, el ver con amor significa amar. Julie ha amado y ha conocido el amor. Por eso, se puede comprender el cambio que se produce en ella a lo largo de la película como un acto de entendimiento. Pero es un entender precedido de un grandioso acto de amor por parte de ella. Julie cambia de actitud cuando descubre que vivía de un amor verdadero que, sin embargo, no era así. Julie entiende cuando se convierte al amor, cuando se da ella misma a los otros, cuando da su casa al hijo que va a tener Sandrine, la amante de su marido. Pero a la vez, se puede decir que cuando cree y entiende a los otros: Olivier, Lucille, su madre, en ese momento ama. Este cambio de Julie queda significado por la música de la Sinfonía de Europa, con el texto de 1 Cor, 13.¹⁹ Es un intento por retomar el contacto con la vida. Si intentamos escudriñar el significado de estas palabras nos encontramos nuevamente con la dificultad de la ambigüedad y de la equívocidad. ¿A qué se refiere Julie?, ¿al amor de su marido y su hija?, ¿a que el amor existe?, ¿a que es posible una relación de amor en la vida cotidiana?

Realmente no podemos decantarnos absolutamente por ninguna de estas posibilidades, pero la misma ambigüedad que pueden producir estas pala-

(17) Análisis Cinematográfico, A 14, 15, 17.

(18) Análisis Cinematográfico, A 9.

(19) El texto no sigue literalmente 1 Cor. 13,1-2A.2C.4, 7-8.13, sino que sufre algunas modificaciones:

Εαν ταιζ γλωσσαιζ των ανθρωπων λολω/ και των αγγελων, αγαπην εχω/ γεγωνα χαλκοζ ηχων η κυμβαλον αλαλαζον

εαν εχω προδφητειαν και ειδων τα μυστηρια παντα/ [...] ωστε οπη μεθισταναι, αγαπην δε μη εχωονθεν ειμι. (3 veces).

Η αγαπη μακροθνημι χρηστενεται η αγαπη ον ζηλου/ ον περπρεπεωεται ον φνσιονται.

παντα στελει, παντα πιστενει./ παντα ελιζει, παντα νπομενει./ Η αγαπη ονδεποτε πιπτει:

ειτε δε προφητεια, καταπηγησοωται:/ειτε γλωσσα, πανσοωται:/ ειτε γνωσσαζ,

καταπηγησοεται.

νυνη δε πενει/ πιστιζ, ελιζι, αγαπη/ τα πια ταντα:/ μειζων δε τουτων η αγαπη (3 veces).

bras en el espectador nos indica que no es posible una respuesta unívoca. Más bien habría que pensar en que este texto en la banda sonora es la afirmación de Julie a todas las preguntas.

Por eso, se puede decir que la respuesta de Julie es un acto unitario en el cual ha amado, creído y entendido, y, por eso, podemos afirmar que esta película es una historia de amor y de conocimiento. El amar le ha hecho entender y el haber entendido le ha hecho amar. Este acto queda explicitado en la escena final cuando Julie ha podido ver con nuevos ojos, los ojos del amor, los ojos de la fe. No será su participación en la finalización del concierto el único gesto de generosidad y de liberación que tendrá Julie. Consciente de que el legado de su marido solo podrá tener un portador y que éste será el hijo que está esperando Sandrine, decide dejarle la casa que había compartido con Patrice, con lo que también le está reconociendo la identidad y posibilidad de llevar el apellido de su padre. Con esta actitud, Julie ha cerrado las heridas inmediatas provocadas por el hundimiento de su mundo anterior en el accidente, y está preparada para “volver a vivir”.

Esto nos introduce en el nivel de análisis desde la perspectiva teológica y requiere una atención especial sobre los elementos fílmicos que permiten y justifican una interpretación global de la película desde esta perspectiva.

***Azul*: Una mirada de fe y amor**

No podemos afirmar que Kieslowski haya tenido la pretensión de hacer una obra de temática religiosa con esta película. Y, aunque la misma autonomía de la obra cinematográfica nos permite realizar un análisis de este tipo, creemos que es interesante recordar el *background* cultural y religioso de nuestro autor.

No podemos afirmar que *Azul* sea una película religiosa, sino que tiene una capacidad evocativa de algunas verdades de la fe cristiana y en concreto de la autocomunicación de Dios. Esta capacidad evocativa es posible gracias al estilo cinematográfico de Kieslowski y a la visión “crística” del espectador creyente, que genera en él una visión interpretativa teológicamente significativa y rica.²⁰

Siguiendo la recomendación de Baugh a la hora de hacer un análisis teológico de una película,²¹ nos fijaremos primero en el uso que se hace en la película de términos o categorías teológicas expresadas de forma simbólica. Luego intentaremos acometer una argumentación deductiva partiendo de estos elementos.

(20) Cf. LL. BAUGH, “Un approccio teologico-spirituale al cinema”: *Consacrazione e Servizio* 42 (1995) 28.

(21) Cf. LL. BAUGH, “Cine profano, cine religioso”, art. cit., 27.

La acción de Dios está motivada por el amor a la humanidad y porque Él mismo es Amor. Y esto afecta a su visión del mundo, que no es la de un Dios justiciero ni es como la de los hombres. La mirada está penetrada por el amor y esto le lleva a juzgar las situaciones de forma distinta a como se podía esperar, porque no se para en las meras acciones, ni en lo que aparece, sino en lo profundo. Solo el amor es capaz de hacer ver lo que está en el corazón; y esa es la mirada que tiene Dios según la Sagrada Escritura: “La mirada de Dios no es como la mirada del hombre, pues el hombre mira las apariencias, pero Yahveh mira el corazón” (1 Sam 16, 7. 36).

Visión de amor y sacrificio de amor. Sería difícil una asociación del personaje de Julie a Jesucristo si no existiese ningún “sacrificio”, si la película terminara de otra forma. Pero el “sacrificio” existe y no es un sacrificio cualquiera, sino que está marcado por una generosidad y una gratuidad absolutas: la donación de su casa al hijo que espera la amante de su marido. También esta “figura cristológica” que puede ser Julie, queda marcada por su *descensus ad inferos*, cuando Lucille, la vecina prostituta a la que Julie conoce de forma casual, le pide que vaya al club en el que trabaja. Julie acepta y vemos cómo la cámara la va siguiendo hasta llegar al mismo y consolar a Lucille.²²

El cambio de Julie no es un cambio cualquiera. Se trata de un cambio de corazón que afecta a toda la persona. Cuando Julie empieza a cambiar, después de conocer la muerte de su marido e hija, su vida va perdiendo autonomía para estar cada vez más pendiente del amor a los otros. Toda su vida ha empezado a cambiar y se asimila a la conversión cristiana.

Sin embargo, la conversión se realiza sobre todo como un cambio de mentalidad. El Nuevo Testamento lo indica cuando ante la proximidad del Reino de Dios predicada por Jesucristo exhorta a la conversión utilizando el verbo μετανοεῖτε: convertíos, verbo que hace referencia a la mentalidad y a la penitencia por las obras muertas.²³ Y esta conversión o cambio de mentalidad, que es proceso, la vemos reflejada en la persona de Julie a lo largo de muchos momentos de la película.

Es el accidente²⁴ el verdadero detonante de la ruptura emocional que supone un hecho imprevisto y las consecuencias que una situación, que cada día ocurre en multitud de ocasiones, puede tener para los que lo padecen.

Asistimos con este acontecimiento a lo que que la psicoanalista Julia Kristeva ha llamado “principio de irrupción”.²⁵ Para Julie el accidente, “se presenta a la vez como una revelación, puesto que ella se abre a una novedad

(22) Análisis Cinematográfico, A 98, 99.

(23) Cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997, 120-121.

(24) Análisis Cinematográfico, A 1-6.

(25) J. KRISTEVA, “Événement et revelation: L’Infini” 5 (1983) 3-11, citado en A. GESCHÉ, *Jesucristo (Dios para pensar VI)*, Sígueme, Salamanca 2002, 162.

imprevisible, a un triste acontecimiento”.²⁶ Es una “revelación”. *Revelatio* traduce *Apocalipsis*, descubrimiento, puesta al desnudo de una verdad, anuncio explosivo.²⁷ En este acontecimiento-revelación, en nuestro caso el accidente, “existe una intrusión externa de lo otro, y una participación de la conciencia en lo revelado”²⁸. El trauma producido se convierte en palabras de Julia Kristeva en “don de una nueva lógica, que nos aleja de nuestra soledad”.²⁹

Asistimos, de la mano de Kieslowski, a un proceso de deconstrucción personal que llevará al personaje de Julie al desnudamiento total, anímico y espiritual, al intento de alienación completo de su realidad y de la relación que tiene con el entorno, con los amigos, con los conocidos, con todo aquello que en algún momento de su vida ha podido considerar importante y estimable. El proceso de deconstrucción de Julie se desarrolla a la vez en su dimensión material y emocional. Por una parte, su ruptura con el pasado, con todo aquello que ha tenido algún significado en su vida, se traduce en la destrucción de los objetos, de los espacios, de todo lo “material” que le puede recordar su realidad anterior.³⁰

Cuando Julie sale de la piscina donde se refugia para evadirse de la realidad,³¹ de lo que el destino le ha reportado, el azul profundo la hace retornar de repente al pasado, una vuelta acompañada por la presencia contundente de la música que traslada a Julie a la inmanencia de su vida anterior. La memoria es seguida de una breve fosa en negro que sirve a Kieslowski para remarcar la convergencia entre la vida del mundo exterior y el mundo de los muertos en vida donde se ha instalado Julie. Julie manifiesta “querer vivir sin hacer nada” y será, a partir del momento en que tiene que tomar decisiones, insignificantes y cotidianas, pero decisiones en último término, cuando iniciará el camino para reencontrarse a sí misma, para “convertirse”.³²

Rehacer el concierto es la única forma de reacción.³³ La reconstrucción del pasado a través de la música y la definición del presente y de un nuevo planteamiento de la vida, tomarán toda su fuerza a partir de este momento. En el proceso de su despertar emocional, Julie decide cumplir el sueño de su marido y de Olivier, y terminar generosamente su trabajo en el Concierto para la Unificación de Europa. A través de la humildad en la renuncia a su propio derecho a sumergirse en sí misma, Julie recupera un estado de liberación emocional y espiritual, un estado de gracia que se ve reflejado en su rostro con una sonrisa sincera.

(26) A. GESCHÉ, o.c., 163.

(27) J. KRISTEVA, art. cit. 3.

(28) *Ibíd*, 5

(29) *Ibíd*, 6.

(30) Cf. *Supra*, 117.

(31) Análisis Cinematográfico, A 67, 97.

(32) Cf. *Supra*, 120.

(33) Análisis Cinematográfico, A 104, 105.

Es un tiempo en que Julie se queda sola, con el trabajo de la composición musical, y en su soledad podemos descubrir que algo ha cambiado en su forma de ver y calibrar las cosas. Porque de eso se trata: la conversión cristiana es una conversión a la fe y por tanto es una conversión que implica un nuevo modo de apreciar las cosas.

La última secuencia de *Azul* sintetiza con extraordinaria intensidad el final de un proceso y el inicio de esta nueva vida.³⁴ Se nos ofrecen unas escenas muy sugestivas que evocan la culminación de la conversión cristiana: el amor en todas sus dimensiones. A través de un cristal vemos el rostro de Julie mientras hace el amor con Olivier. En esta escena vemos integradas las diferentes expresiones del amor: el *ágape* bíblico y el *eros* platónico. El contorno del cristal nos hace tomar conciencia de que estamos a punto de ver una imagen que adquiere una dimensión simbólica. Seguidamente, y formando una especie de retablo, vamos viendo una serie de imágenes de algunos de los personajes que han influido en Julie en este largo proceso de asunción y reacción ante el dolor interior. De esta manera vemos el joven testigo del accidente, el niño que lleva Sandrine en su vientre a través de una ecografía, la madre de Julie, la mujer prostituida vecina...; la música de fondo corresponde al Concierto para la Unificación de Europa³⁵ ya acabado, mientras el coro recita las palabras, en griego, del himno de san Pablo en su primera carta a los Corintios sobre el amor (1 Cor 13): la fuerza del amor sobre todas las cosas.

Ágape y *Eros*,³⁶ dos expresiones complementarias del amor que son la clave de comprensión de esta escena final que ya hemos descrito. En la visión del *eros* podemos distinguir tres momentos: El primero lo podemos llamar *amor-deseo*, que nos lleva a superar la privación en que ahora estamos, caminando hacia un estado de vida dichosa.³⁷ El segundo es *anhelo*, que conduce

(34) Análisis Cinematográfico, A 106-116.

(35) D. Bonhoeffer emplea la categoría de “polifonía de la vida” en su libro *Resistencia y Sumisión*, para indicarnos que “todo fuerte amor erótico entraña el peligro de hacernos perder de vista lo que yo llamaría polifonía de la vida [...]. Dios y su eternidad quieren ser amados con todo corazón, pero no de modo que el amor terrenal quede mermado o debilitado; sino en cierto sentido como un *cantus firmus* hacia el cual se elevan como contrapunto las demás voces de la vida. Uno de estos temas de contrapunto, que gozan de plena independencia pero con todo se hallan referidos al *cantus firmus*, es el amor terrenal” (D. BONHOEFFER, *Resistencia y Sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983, 212.).

(36) Cf. X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, 91-160. X. PIKAZA, “Amor”, en: N. SILANES, X. PIKAZA, *Diccionario Teológico El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992 (con abundante bibliografía). X. PIKAZA, *Palabra de amor*, Sígueme, Salamanca 1983. C. S. LEWIS, *The four Loves*, Collins, Glasgow 1960.

(37) Su encuentro en la casa de campo de Julie con Olivier: A 50-54.

desde el mundo a lo divino.³⁸ El último es el *amor egocéntrico*: es nostalgia de conquista, un gran deseo por lograr y disfrutar lo que nos falta.³⁹

Por encima de este anhelo, el Cristianismo ofrece la presencia salvadora del Dios de Jesucristo. Lo que importa no es que el hombre haya querido subir a los cielos. El misterio está en que Dios ha descendido de manera salvadora hasta la tierra. Esto se expresa en el Nuevo Testamento con una nueva palabra: *ágape*.

El *ágape* es un amor *espontáneo y no egoísta*, no depende del valor de los objetos. Dios no se ocupa solo de los “buenos”, ama a todos los que sufren, ama con fuerza especial a los pequeños y perdidos, inaugura un modo nuevo de existencia. De esta manera podemos afirmar que el amor se manifiesta y triunfa en la vida que se entrega, como es el caso de Julie. Dándose y entregándose, recupera el sentido de su existencia, el sentido de su vivir, que no es otro que el darse a los otros.

El amor (*ágape*) de Julie *es creador*, recrea su existencia. Amar implica hacer que surja, que se extienda a toda su existencia, que haya esperanza en la desesperación, interés donde existía solo indiferencia, vida en medio de la muerte.

Finalmente el *ágape* es *comunión*. El *eros* busca la fusión, el *ágape* capacita al hombre para amar a las personas; invita a realizar la comunión entre todos, conduciendo hacia el encuentro interhumano.⁴⁰

Como indicamos en la escena final se puede observar la complementariedad de estas dos expresiones del amor: *eros* y *ágape*. Creemos poder afirmar, desde el análisis que hemos realizado de *Azul*, que *eros* y *ágape*, se penetran, se enriquecen y completan. El *eros* representa el ser del mundo, es la tendencia natural de todos los vivientes que se expanden y realizan. Sin ese “deseo físico” del *eros* nuestro ser de humanos se deshace. Solo porque hay *eros* (porque el ser humano busca su plenitud) puede hablarse de *ágape* (gesto de salida, de entrega hacia los otros).

En clave cristiana, podemos concluir, que esta expresión de Julie en la película nos lleva a afirmar que esta unión de *eros* y *ágape* solo la podemos entender de una manera original y definitiva en lo divino. Dios mismo es *ágape* (1 Jn 4, 16), donación de amor gratuito. Dios nos puede regalar su amor porque él mismo es misterio de amor.

Julie, cuando amó y creyó, conoció. Pero cuando conoció, creyó y amó, porque solo con el conocimiento de la fe podemos reconocer nuestra vida como una historia de amor con Dios. En ella somos capaces de reconocer la intrín-

(38) Sus dos “iluminaciones”: A 20, 21, 78 o sus “retiros” en la piscina: A 67, 97.

(39) Toda la segunda parte de la película: Cf.: Análisis Cinematográfico, A 57 – 102.

(40) Cf.: Análisis Cinematográfico, A 106 – 116.

seca unidad del acto de fe sobrenatural en el que intervienen, al mismo tiempo, el amor, la gracia y el conocimiento.

Julie se ha convertido porque la presencia del otro y el mundo la ha redimido y ahora puede ver con nuevos ojos, los ojos de la fe, toda su vida; vida que ha elegido libremente porque está motivada por el amor. El amor suscita la facultad de conocer y el conocimiento legitima el amor. Elección libre y conocimiento cierto se unen en este instante luminoso, pero no se confunden, pues la elección apunta a la visión y vida nueva que uno ha escogido.

Podríamos concluir el análisis que hemos hecho de la película de Kieslowski como una descripción del momento iluminativo del acto de fe y es verdad que se trata de la cualidad iluminativa del acto creyente en cuanto se refiere al ver o al conocer. En este sentido, no podemos hablar de un “momento” en el acto de fe, sino que más bien habría que pensar en un proceso en el acto de creer, en el que al mismo tiempo se ama, se cree y se conoce. Nuestro intento ha sido el de poner de relieve la intrínseca ligazón entre el amar, el creer y el conocer que se da en nuestra cotidianidad. Es posible construir una teología de la fe sobre dos diversas perspectivas: la primera es analítica y abstracta: se trata de la génesis o de la estructura de la fe, en la que se estudian, sobre todo, ciertos elementos como los factores subjetivos (la inteligencia, la voluntad, la gracia) o los datos objetivos (la credibilidad, el objeto natural, el motivo formal). Es éste el punto de vista habitual de los teólogos. El segundo es sintético y concreto: se estudia la fe, sobre todo, como una totalidad concreta y se intenta explicar su naturaleza existencial. Es el punto de vista habitual de la Escritura y de los Padres. En este plano creemos que la fe se explica como un conjunto orgánico de relaciones personales, de reinterpretaciones de nuestra historia personal, de nuestra cotidianidad y mundanidad.

Nos parece que es útil para la teología poner de relieve este segundo punto de vista. Kieslowski nos ha hecho comprender la fe como una respuesta existencial al amor que Dios ofrece a cada hombre, y esto exige desterrar como inútil todo intento de análisis que no dé cuenta de la vida humana como una referencia obligada para explicar esa respuesta. Solo en la medida en que el hombre percibe como significativa para su existencia la propuesta de la Revelación, puede hacer de toda su vida una respuesta. Cualquier otro planteamiento que intente explicar el acto de fe tiene en su base un vicio de fondo: la precomprensión de que se está siempre frente a un sujeto valorado en su estado de *natura pura*.

La condición histórica del creyente no viene ni indicada ni formalizada, impidiendo así considerar el acto de fe en una perspectiva que salve, contemporáneamente, tanto la dimensión ontológica del sujeto, que se sabe en grado de valorar las condiciones universales que reclama la fe, como su condición

histórica que le permite verse relacionado *hic et nunc* con la revelación de Dios en Jesucristo.⁴¹

El hombre puede dar esa respuesta global con toda su existencia si percibe como significativa la Revelación, que es la palabra de amor que Dios da al mundo. La escena final, ya comentada anteriormente, no es otra cosa sino un acto de fe. Sin duda, el acto por el que una persona cree es un acto que afecta a toda su existencia y, solo de esta manera, altamente significativa para su vida, podrá asentir con la libertad y la certeza requeridas para que sea un verdadero acto de fe.

Efectivamente, lo único que puede ser significativo, de forma que mueva a alguno a dar una respuesta de fe, es el amor en el que se siente implicado el propio testigo. Se cree porque se ama. Resuenan con una vigencia particular aquellas palabras del título de un libro de von Balthasar: *Sólo el amor es digno de fe*.⁴² Y en este horizonte de comprensión del acto de fe, situamos también su credibilidad en cuanto dependiente de la credibilidad de la Revelación.

La Revelación da sentido al acto de fe. Es Dios mismo quien da sentido a nuestra respuesta sobrenatural y solo así se puede entender que el conocimiento o la visión de fe no proviene de un raciocinio abstracto, ajeno a la experiencia vital de encontrarse con Él. La sentencia teológica, según la cual la fe pone en contacto al hombre con Dios, designa muy exactamente la posibilidad que se abre a todo el que cree a alguien digno de fe, y que solo se abre para él. La posibilidad de percibir con los ojos de quien ve de forma inmediata algo que él nunca podría alcanzar con su propia mirada. Este es el fruto de esa adhesión amorosa en la que no solo se apoya la fe, sino que es lo que hace que sea fe.

(41) R. FISICHELLA, "Credibilita ed ermeneutica della rivelazione", en D. VALENTINI, *La Teologia della Rivelazione*, Ed. Messaggero, Padova 1996, 171.

(42) H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1999, 141 pp. El amor no se puede demostrar, se hace creíble a sí mismo. Así el amor de Dios manifestado en Jesucristo convence al hombre y le da una certeza peculiar.

REMBRANDT, LA TÈCNICA PORTADORA DE MISSATGE

Joan Bauzà i Bauzà

INTRODUCCIÓ

L'obra de Rembrandt (a partir d'ara, R), l'artista holandès del segle XVII, és aquí l'objecte de l'article, precisant d'entrada que el plantejament no és la temàtica de la seva abundosa producció, sinó la tècnica que hi emprà. Els temes responen a la pregunta del què. Tanmateix els homes acostumam fer-nos una altra pregunta, la pregunta del com: el que ha obrat, com ho ha obrat? Aquesta col·laboració vol respondre a aquesta interrogació.

Des d'un caire ben determinat. No és el com dels estris el que aquí ens ocuparà, no és com manejava la paleta, el pinzell, el paper, la tela o la planxa. Molts interpreten Bach, i molts han estudiat a la mateixa acadèmia i amb els mateixos mestres, per tant interpreten amb la mateixa tècnica, però no tots emocionen quan fan el concert. El caire determinat des del qual ens aproparem ara a la seva obra serà el següent: la tècnica que ha emprat R per causar a la humanitat el que li ha causat: emoció, vibració, entusiasme.

Una tècnica que precís en quatre trets. Una tècnica, al meu entendre, portadora de missatge. R no sols parla a través del que representa, parla també, i tal volta amb més intensitat i mestratge, a través de la manera com ho representa.

ELS QUATRE TRETOS

I. LA PRESENCIA DE L'OMBRA

Hi ha el clar i hi ha l'obscur. També hi ha el clarobscur. Hi ha el clar, i així gravà, una vegada, la *Presentació en el temple* (1647, Museu del Louvre,

París). Va ser el 1647 emprant tinta i aiguada, un poc de guix negre ressaltat amb blanc. Hi ha l'obscur, i així gravà, una altra vegada la *Presentació al temple a la manera obscura* (1654, Teyler's Museum, Haarlem), aiguafort i punta seca imprès amb to de planxa damunt paper japonès. Malgrat aquestes dues composicions, R gravà, dibuixà i pintà en clarobscur, i esdevingué mestre indiscutible i universal en aquesta modalitat.

Ignor si la quantitat de l'obra produïda i la complexitat de la seva vida permeten cap tipus de síntesi, i sobretot abreviada. Però si fos possible, aquesta seria: el tema de R és el de la llum en l'ombra. Molts artistes omplen de llum el quadre, R sovint els omple d'ombra, de vegades un terç és subtil penombra o ombra del tot.

R és el geni de l'ombra, la incorpora, la treballa, la dota de sentit. És ver que Caravaggio, a qui molt admirà R, abans d'ell, havia descobert la creativitat espectacular del clarobscur. Partint de Caravaggio, R transporta la troballa fins a l'extrem de les seves possibilitats. El joc de llums i ombres que en Caravaggio era joc per a gaudi de la visió, en R és joc per a gaudir les emocions, el que a Caravaggio és estratègia per congelar el moment històric del succeït –pensem en *La vocació de Sant Mateu* (1599, l'església dels Francesos, Roma)– en R és estratègia per a identificar el moment psicològic dels actors –pensem en *Jeremies lamentant la destrucció de Jerusalem* (1630, Rijksmuseum, Amsterdam). R esdevé genial en el tractament del clarobscur perquè a través d'ell aconsegueix transmetre missatges intangibles, colors com immaterials, esclats de vibració. Si sovint a la superfície col·loca els detalls, l'animació i el moviment, al fons col·loca el misteri. De fet, el conjunt sempre acaba guanyant les parts, i el que suggereix sempre és superior al que queda expressat. L'immaterial que, a mode d'exemple, es toca a la Seu de Mallorca en el buit –és el temple gòtic amb més espai interior atès que compta sols la pedra imprescindible per a hostatjar-lo– en R l'immaterial s'expressa en la materialitat de l'ombra.

És una ombra que parla. O no pot parlar l'obscur tan clarament com el clar? Vegem *Titus vestit de monjo* (1660, Rijksmuseum, Amsterdam), el retrat del seu fill, quan tenia deu anys, vestit amb l'hàbit marró de franciscà. No és un exemple contundent i magnífic que aquest color pot dir tantes coses com un blau, un vermell o qualsevol altre color de l'arc de Sant Martí? No veiem tots els plecs i doblecs, totes les tonalitats del marró, tot el joc de corbes, tots els matisos en la caputxa? El que en la filosofia de Hegel rebrà nom de tesi-antítesi i donarà el resultat de síntesi, en la pintura de R té nom de clarobscur i dona com a resultat final l'emoció. Les obres de R emocionen.

En el primer acte del món, l'ombra hi era. Diu la Bíblia, a l'inici del llibre primer. “Al principi..., les tenebres cobrien la superfície” (Gen 1, 2), i el verset següent dirà: “Déu digué: que existeixi la llum. I la llum va existir” (Gen 1, 3). Al principi, hi havia el clarobscur. I al final, també. Pintam la mort de

negre i pregam, llavors, “que la llum perpètua l’il·lumini”. Aquest llenguatge litúrgic, quan es poètic, parla amb el mateix paradigma. Joan Maragall conclou el seu *Càntic espiritual* exclamant: “Sia’m la mort una major naixença” –la tradició de la mort com a estat obscur i l’equivalent idiomàtic de “donar a llum” i néixer.

Els clàssics també se serviren del clarobscur per fer filosofia, el mite de la caverna de Plató planteja al qui l’escolta aquest joc: quan veiem el que veiem, veiem els sers o les ombres (idees) dels sers? Podríem seguir. Hi ha teatre d’ombres –sobretot, xineses– com hi ha el llenguatge de les ombres al cinema negre. Sobretot, hi ha poesia. Una en citaré, la de Rafael Alberti, la que porta per títol precisament “Al claroscuro” i que parla precisament de R.: “Tu duro batallar es el más duro: / claro en la noche y por el día oscuro. / A ti, Rembrandt, febril de la Pintura” (d’A *la pintura*).

R m’ha empès a recordar molts fragments de l’evangeli: veure llum a l’ombra vol dir percebre el conjunt en els detalls, com la recepció de la benaurança dins un tassó d’aigua ofert (Mt 25, 35), esbrinar la resposta del favor de Déu en la petició encara no formulada (Mt 6, 8), intuir l’almoïna més gran en la de dues petites monedes (Mc 12, 44), esguardar en un nin el més important (Mt 18, 4), alegrar-se immensament per la troballa d’una sola ovella d’una guarda de cent (Lc 15, 7), la descoberta d’una bona missionera en una transportadora d’aigua de pou (Jo 4, 1-42), o la de blat en el jull (Mt 13, 29) o la de la divinitat en la casolana acció de trossejar pa a la taula (Lc 24, 30-31). També, lògicament, a la inversa, fitorar ombra en la llum, com la traïció en un bes (Lc 22, 48).

És molt probable que la vida personal de R, vehiculada a través de tants clarobscurs –èxits i fracassos tant personals com professionals– ajudàs l’artista a produir les obres en el mateix paradigma. Escriví Francisco Jarauta: “Veritat diu qui diu ombra”. Comptar, en la vida, amb l’ombra. Comptar, en l’educació, amb l’ombra. Comptar, en l’amistat, amb l’ombra. Comptar, en la fe, amb molta ombra. Afirma el salmista: “Per a vós no són fosques les tenebres” (Sal, 138, 23).

II. LA PRESÈNCIA DE L’EFÍMER

La primera vegada que notes la presència en una obra de R d’un objecte trivial, no en fas cas. La segona vegada, somrius. La tercera, et xoca. I a partir de la quarta, et comences a demanar, si l’efímer, el menut, el circumstancial i l’esporàdic tenen pes en el pensament i obra de R.

He arribat a la convicció que té pes, contingut i missatge. El tema podria ser esbrinar quin missatge posseeix. Incorpora l’efímer a fi i efecte de, partint-ne, arribar al consistent o essencial? O simplement és a causa de la seva sinceritat enfront del món i la seva insubornable fidelitat a la realitat? Perquè en la realitat no sols hi ha el pesat, ni sols el sublim, ni sols el perdu-

nable. Ni en la societat no sols hi ha els notables. Ni la gent no tot el dia fa bonda, va net i no empipa. I a les cases, a més de la sala d'estar i el menjador, hi ha el bany i la seva cadena de cisterna, i en el porxo hi ha la granera i els pedaços. Sigui dit que a mi, lluny de fer-me nosa ni les arrugues, enormes i abundants, ni les mans tan gropelludes que l'autor atorgà al protagonista a *Sant Bartomeu* (1661, Museu J. Paul Getty, Los Angeles), em fan el sant més proper i consemblant. Ni civilment hi ha geni, ni religiosament hi ha sant, si prèviament no hi ha home. Mostrar-se carn i mortal i feble i pecador no hauria de resultar estrany almanco a una religió que confessa l'encarnació de la seva divinitat. No és malgrat la carn que un home adora Déu i s'hi acosta, és en la carn que hi va i l'abraça.

Em fascina aquest R que coneix l'home i el valora sencer, val a dir, sense censures prèvies i sense seleccions elitistes. Agraesc enormement a R la integració que fa fins i tot de les imperfeccions. La cosa ve d'enrere, del mateix any que va néixer R. Aquest any, el seu admirat Caravaggio pintà al natural dos pelegrins, a la dona la va pintar amb el capell romput i a l'home, amb els peus bruts. La cultura de Roma del segle XVII no va digerir el que considerarà una falta de respecte (decòrum era el terme de l'època), més en aquest cas ja que es tractava d'un quadre (*La Madonna di Loretto*) de temàtica religiosa. La doctrina de l'època no permetia que la brutor transgredís el cànon esteticista de l'època. Però, què es pot demanar a la realitat d'uns pelegrins d'aquell temps llevat d'esqueixos, suors i, per tant, brutors?

Al capdavant, es tracta d'una qüestió de filosofia de l'art. L'art és la materialització de la bellesa espiritual?, aquest és el seu objectiu i compromís? Si és així, aleshores no queda més remei que suprimir la brutícia, silenciar l'obscur, no anomenar el trivial. R decideix, més que ningú, no complir amb el cànon i incorpora la brutícia, crida la tenebra i dóna nom –traça i color– als estris de la vida quotidiana. R va ser un rebel, refusant valors molts oficials a la seva època. Després de R no ha de dubtar ningú que l'art pot ser quelcom distint al plagi de les formes ideals. El bell no serà l'únic llibre d'estil que acompanyarà la producció artística de l'autor. El fet és, tanmateix, que igual que havia fet Caravaggio, R alguna vegada hagué d'embellir lletjors en quadres d'encàrrec, a petició de qui pagava.

Era, per filosofia, que R optà per un més fidel naturalisme o era, si no per escandalitzar, per provocar l'espectador? Supòs que ni això. R no censura res, tampoc no ho justifica, senzillament és notari del que és i passa. Ni pregoner que anuncia ni profeta que denuncia, R és, si així es pot escriure, periodista que conta. I tant li val pintà Saskia des de l'augusta immobilitat de la deessa Flora a *Saskia com Flora* (1634, Museu de l'Hermitage, Sant Petersburg) com el profeta Balaam tot molest i enfurit i amb el garrot a la mà a punt de pegar a la mula a *El profeta Balaam i la mula* (1626, Musée Cognacq-Jai, París).

R pren seriosament el que és temporal. I, en aquest sentit, és un filòsof del límit. Com a botons de mostra, els gravats següents: un home vomitant tot marejat dins la barca, a *Crist en la tempesta a la mar de Galilea* o *La barca de Sant Pere* (1633, Museu de Boston, robat el 1990), un ca que, en primer pla, defeca, a *El bon samarità portant el ferit a la posada* (1663, Teylers Museum, Haarlem), un home orinant a *Home orinant* (1631, Teylers Museum, Haarlem), una dona orinant a *Dona orinant* (1631, Teylers Museum, Haarlem), dos fornicant a *El monjo en la blatdemorera* (1646, Teylers Museum, Haarlem) –la dona té tres braços?–, tots aquests gravats, de to burlesc, copsen els instants, tan certament fugaços com certament reals, de la vida quotidiana de la gent de camp i dels itinerants. Capítol a part és, perquè s’ho mereix, l’oli damunt tela *El rapte de Ganímedes* (1635, Galeria de Pintura, Dresde), una pintura memorable en molts aspectes, com el de la precisió quasi fotogràfica, també quan pinta el broll transparent del nin que s’està orinant en l’ensurt.

R, que tantes vegades representà moments gloriosos de l’home i de la història, com *El banquet nupcial de Samsó* (1638, Gemäldegalerie, Dresde), és el mateix que dibuixa escenes de la vida casolana i quotidiana, com a *Dues dones ensenyen a caminar* (1635, Museu Britànic, Londres) o a *Dos estudis d’un nin llevant-li la gorra a un vell* (1640, British Museum, Londres). Igual pinta un ca domesticat i ben netejat a *Oriental dempeus* (1633, Museu Britànic, Londres) que una truja ajaguda i fermada de potons a punta de dretal a *La truja* (1643, Teylers Museum, Haarlem), on és la truja la que queda ben dibuixada amb tota la quantitat de pèls en contrast amb el disseny indefinit dels cinc membres de la família matancera.

És probable que ajudàs R que els resultats fossin aquests la tècnica que emprà, dita “pentimento”, i de la qual fou gran mestre el pintor Ticià del segle anterior.¹ Aquest “penediment” feia possible, tantes vegades com es donava, modificacions, supressions i incorporacions sobre la tela, facilitant que els traços finals quedassin superposats sobre els inicials que així restaven invisibles a l’espectador. Les anàlisis amb raigs X han revelat per exemple, que a *Betsabé amb la carta del rei David* (1654, Museu del Louvre, París) havia dibuixat primer la dona amb el cap alt, i que, almenys per tres vegades, canvià de postura l’home que finalment deixà mig dret a *Els síndics dels drapers* (1662, Rijksmuseum, Amsterdam), fins i tot, al seu autoretrat darrer, *Autoretrat* (1669, Mauritshuis, l’Haia), modificà la banda daurada de la gorra.

La genialitat en el transcurs, sobretot a l’època madura de l’autor, tenia més força que el “disegno” inicial que a la primera època tenia com a guia durant el treball. La tècnica que feia possible anul·lar constantment pinze-

(1) Wetering Erns van de, *Rembrandt. El treball del pintor*, Publicacions Universitat de València, 2006, pàg. 165.

llades i substituir-les per unes altres palesava constantment la presència i vigència de l'èfimer. L'èfimer, en R, és magisterial.

III. L'ELOQUÈNCIA DE L'ATMOSFERA

Almenys des de 1718 que fou publicada per Arnold Houbraken, circula l'anècdota que conta que R “empentava totes aquelles persones que, visitant el seu estudi, miraven, des de massa prop els seus quadres, i en fer-ho els deia: ‘L’olor de la pintura us molestarà.’”²

L'artista volia dir que es retirassin un poc del quadre per tal d'esguardar-lo des de més lluny. És veritat: hi una justa distància per a mirar l'art, endevinar-la és decisiu. Tal com a una música, mal si se l'escolta massa fluix, mal si massa fort, així igual una escultura o una pintura. Igual respecte de la pantalla en el cinema. Horaci parlava de quelcom semblant respecte dels versos d'un poema.

Més encara en el cas de R, que reeixí, sobretot a la seva darrera època, a brodar aquell quelcom indescriptible – semblant a “un no sé qué que está balbuciendo” del místic sant Joan de la Creu –i tanmateix real– el que s'acostuma anomenar atmosfera, aquest ambient, aquest clima, aquest espai, aquest èter, no sé com ho he de dir.

Una atmosfera que segueix més la tècnica de l'espessor que la del dibuix, una atmosfera que persegueix suggerir i contagiar més que descriure i representar. Una atmosfera, al cap i a la fi, que aconsegueix fer-nos, més que espectadors, testimonis del que succeeix davant els nostres ulls.

El preciosisme, el virtuosisme ens pot agradar i fins i tot ens pot robar la nostra atenció i tal volta la nostra admiració. Però és l'atmosfera la que ens roba el cor, i ens enlaira a l'emoció, si no a la passió. El tema del quadre, tant si és mitològic com històric, tant si és gloriós com dramàtic, proporciona gravetat al quadre. La temàtica té poder per a provocar un diàleg, un debat, una reflexió sobre el què de la qüestió. Però és la levitat del quadre, és el seu aire el que ens pren el nostre i ens fa sortir l'esglai als llavis. És l'atmosfera.

Quan un artista ha aconseguit imprimir atmosfera a una obra, en aquesta obra la claredat ja no és precisió, l'espai ja no és geometria, el “tempo” ja no és el del calendari, l'objecte es torna símbol, el color vibra i fins i tot la signatura amb què l'autor rubrica l'obra no esdevé final tancat sinó continuïtat oberta i gairebé infinita. A tall d'exemples, posaré aquests tres casos:

Un, *Retrat d'al·lota banyant-se* (1655, National Gallery, Londres). Alerta, en un primer cop d'ull potser ens cridàs l'atenció la curiosa captació d'un moment en la vida de l'al·lota en qüestió: el moment d'alçar-se la falda i posar peus dins l'aigua. No estaria errada la mirada, perquè d'això es tracta. En

(2) Houbraken, Arnold, *Groote Schouburgh der Nederlantsche Konstschilders en Schilderessen*, Amsterdam, 1753, vol. I, pàg. 269, citat per Wetering, pàg. 163

un segon moment, potser ens cridàs l'atenció la filigrana amb què pinta la transparència de l'aigua allà on la jove introdueix els peus i que està en primer pla. També els ulls es podrien desplaçar cap al vestit que ha deixat a la vorera del riu. Les tres mirades, i altres de consemblants, són legítimes i tal volta imprescindibles per a l'avaluació global de l'obra. Però, també des del primer cop d'ull és perceptible que hi ha quelcom més. El quadre hostatja misteri: per què, malgrat la seminuesa de la dona jove, l'escena no té res d'eròtica?, per quina regla de tres nosaltres estam mirant la dona i la dona no ens mira a nosaltres en contrast amb l'al·lota, també seminua de *Susanna i els vells* (1647, Staatliche Museen, Berlín) que sí que ens mira directament? Els ulls de la jove que no ens miren, miren el reflex del seu cos dins l'aigua com si d'un mirall es tractàs? O és la seva cara, la de precaució per endinsar-se dins un terreny desconegut mancat de fermesa, o simplement és que està comprovant la temperatura de l'aigua? Demanem-nos, observant el quadre, si ens preocupa més que no traveli i es faci malbé que no una altra cosa? Perquè R ens presenta als nostres ulls una dona que, malgrat tenir-la just davant els nostres ulls amb falda alçada, la retenim més per encantadora que per seductora? Per altra part, podria haver-ho fet de distinta manera el qui ens presenta la seva feel companya, Hendrickje Stoffels? Si la llum està prou matisada, si en lloc de retxes horitzontals o verticals hi ha el cercle format per les espatles i els braços, i les corbes arquejades de les cuixes i cames, si la sensació que ens deixa és que l'al·lota acabarà per capficar-se al riu, nedarà i ens desapareixerà, tot sumat ens condueix a pensar que R ens acaba d'escriure el millor pròleg a l'estil impressionista que, anys encara enfora, vindrà.³

Dos, *La núvia jueva* (1663, Rijksmuseum, Amsterdam). Atesa la riquesa d'aspectes del quadre, un espectador pot posar el seu esguard en els rics vestits dels dos protagonistes, de gust oriental, o en les joies que porta la dona, o tal volta un esguard encara més fort en una part del vestit de l'home, la mànega tan voluminosa i pintada tan prodigiosament, no amb pinzell, sinó amb espàtula. Una altra mirada possible és fer romandre l'atenció en les mans, en les quatre, el tocar-se de dues d'elles, el joc dels dits. Lògicament també és possible atorgar importància als colors, sobretot el groc i el vermell. Són moltes les lectures que es poden fer d'un text ric i genial. Per poc temps que li dediquis, al quadre, notaràs que el que s'hi respira o en transpira és amor, un amor certament carnal entre un home i una dona, però madur, un amor al que li escau el nom de tendresa, o el d'amor que no passa mai. El sentit protagonista aquí no és l'oïda com a l'escena, també tendra i també de parella de *Cornelis Claesz Anslo conversant amb l'esposa* (1641, Staatliche Museen, Berlín), aquí el sentit protagonista és el tacte. Una de les proves de la força

(3) Se'n pot veure una reproducció a www.foroerbar.com/viewtopic.php?t=3844.

atmosfèrica que posseeix el quadre és la quantitat de persones, més concretament, de parelles que han volgut entrar en escena, incorporar-se al relat, protagonitzar l'acció. Uns han vist la parella bíblica Jacob i Raquel (Gen 29), d'altres han vist la parella familiar de Titus, el fill de l'autor, i la seva esposa Magdalena Van Loo. Uns asseguruen que començà essent la representació de Jefté i la seva filla (Jt 11) –i que, per tant, l'home no representa un espòs, sinó un pare– i que acabà essent una parella d'holandesos que demanà posar com una parella bíblica, fos la de Jacob i Raquel (Gen 29) o la d'Isaac i Rebeca (Gen 24). El fet és que ha passat a la història com una parella de procedència judaica amb el nom de *La núvia jueva*. És que els trets dels dos personatges tenen tan escassa potència i de tan poca personalitat que són intercanviables? No. És que el conjunt –l'atmosfera– és tan ric, tan agradable, tan entranyable que tothom en vol ser protagonista.⁴

Tres, *El bou escorxat* (1655, Museu del Louvre, París). Entraria dins el possible que aquesta proposta fou, de part meva, excessivament agosarada, és possible. L'oli representa fil per randa el que el títol anomena: un bou penjat a un pal mostrant-se obert en canal a l'espectador. Unes vísceres reben tota la llum del quadre. És l'obra un al·legat a favor de la carn o en contra de la carn? Anuncia la taula suculenta d'un proper banquet de festa o anuncia el trist final de tota carn inexorablement mortal? La dona que mira la feta des del darrere és el mirall en què veiem la nostra mirada? Aquesta carn, serà, també ella, carn lliurada com a aliment d'altres? Esdevindrà la carn morta, carn de vida? Sembla que aquí no sols hi ha llenguatge, hi ha metallenguatge, el que vol dir que parla més enllà del text, el pintor ha pintat més enllà del dibuix, la textura i el color. Set anys enrere havia intentat el mateix tema. És una obra d'enginyeria tècnica en què predominen els colors vermell, blanc al bou i el marró a tota la resta. Admet que el quadre és fort, perquè és fort posar-te un mort tan prop de tu. Però, més eloqüentment parla la perfecció de la forma que l'escabrositat del tema. El quadre, dic, té atmosfera perquè mirant-lo fit a fit, més ens transporta a un calvari que a un escorxador, més evoca el sacrifici que la matança, i convida, més que a quedar-te amb la materialitat, l'animal espellat, a provar el simbolisme de la humanitat exposada. Sé que algú ha vist, fins i tot un crucifix, o aquella tortura de Sant Pere que consistí a ser crucificat a l'inrevés, cap avall i peus a dalt. Té clima, i aire i atmosfera el quadre, perquè, siguin quines siguin les interpretacions i els simbolismes que se li puguin atribuir, queda palès que en el quadre es percep que el protagonista és més que un bou, l'espai més que un escorxador, que la carn exposada és més que la d'un bou. R ha obrat un acte de transformació. Ha de ser geni qui, fins i tot, des de la carn rígida d'un cos mort és capaç

(4) Se'n pot veure una reproducció a:

www.cossio.net/actividades/pinacoteca/p_04_05/expo_rembrandt.htm.

de fer sorgir la vida de tant d'art. Aquest és el triple bot immortal de R en aquesta obra: dramatitza la natura, humanitza la natura, i –fins aquí arriba la força del símbol– cristifica la natura.⁵

Anomenam atmosfera a aquesta massa gasosa que envolta els astres, el nostre. Com l'aire, el vent, l'ambient, el clima conté quelcom d'indeterminat. Com copsar l'aire, com encaçar el vent? No sabem dir massa coses, si algú ens urgeix una precisió. Hagué d'ajudar-lo, a R, aquell tret que havia après del seu admirat Ticià, la indiferència davant l'acabament de l'obra o, tal volta millor, la positiva preferència pel “non finito” o no acabat. Un exemple de la tècnica del “non finito”, el podem trobar a l'obra anteriorment comentada de l'al·lota banyant-se, en la qual, la mà esquerra, per la poca pintura que té o per la molta tosquedat que posseeix, sembla no prou treballada o no acabada de fer. Així sembla si se la mira de prop. Si de lluny, se la veu que compleix perfectament la missió de replegament de la faldeta. Potser sigui paradoxalment la tan comentada “tosquedat”⁶ del traç de l'artista –aquesta no evidència dels límits de cada objecte dibuixat– la que proporciona la sublim “levitat” atmosfèrica en la seva obra.

IV. LA CENTELLA DEL SER

Sempre fou R pintor de la llum, però no sempre de la mateixa manera, evolucionà ferm des de la primera època a l'última. En unes obres, la llum prové de fora, és una llum de l'exterior la que entra al quadre i il·lumina els objectes i les persones, tal com es pot comprovar a *El canvista* o *La paràbola de l'avar neci* (1627, Staatliche Museum, Berlín). En altres obres, la llum prové d'un instrument per fer llum –la llàntia que la criada acosta al rostre de l'apòstol– tal com es pot comprovar a *La negació de Pere* (1660, Rijksmuseum, Amsterdam) o d'un fanalet, com en alguna de les moltes estampes de l'adoració del Nin Jesús o una de les moltes de la fugida a Egipte. En altres, la llum prové d'unes lletres lluminoses que mostren la revelació sobtada d'un missatge, com es pot veure a *El festí de Baltasar* (1635, National Gallery, Londres) pintant una escena bíblica (Dan 5) que li surt com una tragèdia grega a la qual es donava la ironia tràgica –per sorpresa, durant el festí, per sorpresa, s'anuncia el fatal destí– o en *Faust* (1653, La Casa de Rembrandt, Amsterdam) en la qual una altra mà misteriosa ha escrit als vidres unes lletres igualment misterioses. Les lletres que hi figuren, “INRI” semblen indicar a l'home de lletres, que la saviesa prové de l'home que les lletres indiquen “Iesus Nazareus, Rex Iudeorum” (Jo 19, 19) –Goethe escollí aquest gravat com a portada del llibre que publicà amb idèntic títol. En altres, finalment, la

(5) Se'n pot veure una reproducció a:

www.artobservatorio.info/.../el-buey-desollado-rembrandt-

(6) Schama Simon, *Los ojos de Rembrandt*, Plaza & Janes, Barcelona, 2002, pàg. 634 i pàg. 726.

llum no prové de l'exterior de l'home, sinó del seu propi interior, tal com si fos una espurna del ser.

Arriba un moment que R no pinta quadres segons l'ull dels qui els ha de mirar, ni que sigui el curiós de torn, l'amant del qui mira ni tan sols el propietari que l'ha de pagar, sinó que pinta segons les espurnes de llum que el ser que pinta emet. No és pel *voieurisme* que pot provocar que es mou R, és per la transparència que el ser que pinta li provoca que R es troba mogut. No pinta per donar fe del que la realitat mostra palesament, és per donar fe de la llum que hi ha més enllà de la realitat nua. R supera l'objectiu vigent durant tant de temps de la il·lusió pictòrica, el de fer quadrar art i natura. R va més enllà de la natura talment, de tota natura que es pretén morta, ell persegueix la llum viva que hi habita dedins. És aquesta la raó que pogué tenir Van Gogh quan declarà: "No puc contemplar un quadre de R sense pensar que Déu existeix"?

Aquell que, assumint la troballa del clarobscur, féu la gran passa física de privilegiar l'obscuritat per damunt la claredat, ara fa l'altra gran passa metafísica, la de privilegiar la llum interior del ser per damunt totes les obscuritats, per reals que siguin, del mateix ser. Si hi ha ser en la natura, hi ha llum en l'obscuritat. És en aquest paradigma i dins aquesta dinàmica que el geni de R fa físicament llegible el negre, i, metafísicament, fa lluminosa la interioritat.

És curiós que els vells que R pinta de vell tinguin els ulls pràcticament tancats: *El retorn del fill pròdig* (1668, Museu de l'Hermitage, Sant Petersburg) i *Simeó i el Nin Déu* (1669, Nationalmuseum, Estocolm). Aquests ulls que no hi veuen, hi veuen més que els altres. El pare dels ulls foscs veu una festa en el retorn d'un perdut, i el just que rondinava pel temple amb ulls de presbícia veu Déu en un minyó. No sols. No sols és que els ulls cecs hi vegin molt, és que nosaltres veiem molt en els ulls i rostres de tots dos: en el pare hi veiem tota la misericòrdia, i en el just hi veiem tota l'esperança. Cap de les dues coses són poca cosa. R ho ha aconseguit: ha fet visible l'invisible. En les obres del geni hi veiem més del que hi ha i, veient-les, ens fa a nosaltres més rics del que som.

És probable que, també en aquest punt, la tècnica ajudàs el missatge. En primer lloc, la ment precedí l'acció i el projecte, al dibuix. Així com nosaltres ara veiem el que ell pintà, ell pintà el que la seva ment abans havia vist.

Els experts, sobretot els del Rembrandt Research Project o Projecte de Recerca sobre Rembrandt, assegurin, mitjançant proves a través dels raigs X, que l'autor endreçava els seus quadres des del darrere cap avant, del fons al capdavant. Altres experts empenen una paraula, la paraula "Houding". Segons Willem Goeree, el terme remet a "allò que ho lliga tot en un dibuix o en un quadre, que fa que les coses es moguin d'enrere cap envant, i que provoca que tot allò que hi ha entre el primer pla, la distància intermèdia i el fons estigui

al lloc que li pertoca, sense aparèixer massa lluny o massa prop i sense semblar més clar o més fosc que allò que permet la distància a la qual es troba”. I afegeix: “D’aquesta manera l’ull pot percebre de manera natural l’espai que hi intervé, aquesta distància entre els cossos que es deixa oberta i buida..., com si hi poguéssim anar a peu i tot estigués al lloc que li pertoca.”⁷

Pot ser que emprant aquesta tècnica que tot ho lliga, que fa moure les coses, i sobretot que ens permet agafar distància entre els cossos i, en aquesta distància, deixar-nos un àmbit obert, l’autor ens permeti als espectadors lligar, moure i obrir moltes coses. En concret, pot ser que sigui aquí important el tercer verb, obrir. Jo percep l’obra de R com una mena de “città aperta”, com a missatge obert, i sospito que és a través d’aquestes enclotxes produïdes pel seu mètode tècnic de treball que ens arriben les espurnes de llum engegades per la genialitat de l’autor.

En aquests espais oberts i buits és on R buida tot un seguit de dialèctiques i els omple d’una teringa de paradoxes: la que estableix entre la pell de l’objecte i el seu nucli, entre el càlcul virtuosista i la creativitat desbordant, entre l’evidència del tangible i la transparència de l’espíritual, entre l’evocació de l’ombra i la revelació de la llum.

Estic per pensar que un dèficit en la vida de R el pogué ajudar. Margaret S. Livindstone, neurobiòloga de la Universitat de Harvard, mostrà, el 2004, un estudi sobre l’autor a partir d’unes anàlisis realitzades dels seus autoretrats, conclouent que patia un lleuger estrabisme.⁸ El fet de veure les imatges just amb dues dimensions –visió allisada– li degué facilitar el trasllat a la superfície de la tela, per definició, bidimensional. Paradoxalment, el qui per defecte sols disposava de la visió bidimensional de la vida és el qui traslladà a diferents escenes una sensació d’espectacular tridimensionalitat.

(7) Goore, Willem, *Incluydingh tot de practijck der Algemeene Schilder-Konst*, Midderburg, 1670, pàg. 128-9, citat per Wetering pàg. 150.

(8) Cámara Carmen, *Rembrandt. Genio del claroscuro*, Editorial Libsa, 2009, pàg. 39.

OPORTUNITATS PER A L'EVANGELITZACIÓ EN LA NOSTRA SOCIETAT

Gabriel Amengual Coll

Les qüestions sobre evangelització¹ sempre se solen iniciar fent una anàlisi de l'actualitat, on es tracen les grans línies que configuren el present cultural i social, per tal de partir dels reptes que ens presenta el nostre món.² Aquí voldria rompre en part aquesta ben raonada tradició. Perquè crec que ja n'hem fetes moltes d'anàlisis, i és hora de veure què hi podem fer.

D'entrada ja voldria formular el tema i l'actitud fonamentals: es tracta de, en comptes de cercar causes i circumstàncies que ens fan difícil l'evangelització, mirar quines oportunitats ens són ofertes; en comptes de mirar els camins tancats, mirem les esclotxes que es presenten i les oportunitats que se'ns ofereixen; en comptes de quedar embadalits mirant els obstacles de l'exterior, prenguem consciència de les potencialitats que coven dins nosaltres, dins les nostres comunitats, dins els nostres cors, i sobretot quines potencialitats ofereix el nostre missatge, la novetat cristiana des del seu interior.³

(1) Aquest escrit reproduceix el text un poc més elaborat de la ponència amb el mateix títol de les IX Jornades Interdiocesanes de Catequesi: "Esdevenir cristià. Pedagogia de la Iniciació Cristiana", tingudes a Barcelona, 1-3 de juliol de 2010.

(2) Vegeu entre d'altres AMENGUAL, Gabriel, *La religión en tiempos de nihilismo*. Madrid: PPC 2006, cap. II.

(3) CONFERÈNCIA EPISCOPAL FRANCESA, "Indiferència religiosa, visibilitat de l'Església i evangelització", in: *Documents d'Església* núm. 961, 45 (1 maig 2010) 259-288, ref. pàg. 261: "L'actitud fonamental: en comptes de cercar i de denunciar obstacles a l'exterior, és urgent gosar manifestar la novetat cristiana, la identitat cristiana des de l'interior mateix d'allò que ens és donat per Déu."

1. El problema: la situació i la nostra actitud

De tota manera comencem per fer-nos present la nostra situació, encara que de manera molt general i simple. Per això crec que ara és suficient recordar aquell sentiment de desencís que moltes vegades experimentam en el nostre treball pastoral i catequètic, quan ens trobam amb gent desmenjada, desganada; quan veiem que la nostra oferta sembla que no té demanda ni resposta; que cada cop som menys i més vells; que manquen mans i persones, vocacions de tota mena. Aquest sentiment el veiem corroborat amb dades objectives que els estudis sociològics contínuament ens presenten. “Les dades estadístiques acaben de confirmar aquestes inquietuds: disminució de la pràctica religiosa, envelliment del clergat i de les comunitats cristianes, penúria de vocacions sacerdotals i religioses.”⁴ A aquestes dificultats internes, s’hi poden afegir que ens trobam amb “resistències de la cultura ambiental”,⁵ que van des del rebuig, sigui en nom del laïcisme o de qualsevol altra ideologia, fins a l’actitud més general que és la indiferència.

O també bastaria simplement anomenar aquells termes amb què normalment es descriu la nostra època: secularització, descristianització, nihilisme, postmodernisme, etc.

Aquest sentiment de desencís només pot servir per a un breu i inicial moment de la nostra reflexió, però no ens hi podem aturar, perquè aquest sentiment pot resultar paralizador i fals, i això és una de les coses que interessa aclarir de bon començament i per això ja l’esmentam a l’inici, per intentar foragitar-lo abans de qualsevol altra consideració.

Doncs per començar convé tenir en compte que el problema, en aquest cas de les nostres catequesis i de l’evangelització en general, com tot problema, té un doble vessant o component: en primer lloc, hi ha unes dades objectives, que ens donen la descripció dels fets; però, en segon lloc, també hem de comptar amb una actitud davant la situació objectiva, la qual és també un element essencial, que pot ser determinant, pot alleugerir i agreujar la situació. Tots sabem, per exemple, que no és el mateix afrontar una malaltia amb bon ànim que amb desànim i amb ganes de cercar i posar-hi remei, encara que la malaltia sigui la mateixa. Per tant, les dades objectives són només una part del problema; tant o més important és l’actitud com l’afrontem. De dificultats per a l’evangelització, n’hi ha hagut sempre; el que interessa és que no ens paraltzin, sinó que ens motivin i ens impulsin. Es tracta de transformar les dificultats en motius d’acció, en al·licients que, en lloc de paraltzar-nos, estimulin la nostra acció.

(4) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, “Indiferència religiosa, visibilitat de l’Església i evangelització”, pàg. 260.

(5) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, “Indiferència religiosa, visibilitat de l’Església i evangelització”, pàg. 260.

Per tant, la primera cosa a tenir en compte, és que nosaltres mateixos configurem la situació, en formam part i, per tant, de la manera com l'afrontem en dependrà el grau de dificultat. Aleshores una anàlisi de la situació ha de tenir molt en compte com nosaltres ens situam davant aquesta.

2. La religió en la societat postsecular

Feta aquesta consideració inicial, peguem ara una ullada a la societat, encara que només sigui per fixar-nos en un punt, el decisiu, perquè és el que ens indica el lloc de la religió en la societat actual. Aquest punt em sembla especialment important, perquè toca un punt que emparam molt a l'hora de definir la societat des del punt de vista religiós. Em referesc a la definició de la societat com a secular o secularitzada, que, com veurem, ha estat posat en qüestió i no precisament per teòlegs, sinó per sociòlegs. En la caracterització de la societat que ara faig, segueix l'exposició de J. Habermas.

La societat actual és definida com a "postsecular" en el sentit que ja no es defineix per aquella tendència a afirmar la seva distància o emancipació de la religió que definia la secular. La societat secular es caracteritzava pel fet que només en volia saber, de la religió, en la mesura que la religió traduïa el seu contingut semàntic (el seu missatge) a un llenguatge universal de la raó, a un llenguatge secular, independent del terreny de l'experiència religiosa del qual havia sorgit. En canvi la societat postsecular admet la convivència amb les tradicions religioses que com a tals són vives i s'expressen en la societat.

Per entendre aquest canvi, recordem que la secularització s'entén com l'apropiació per la societat i la cultura de continguts religiosos que es tradueixen a un llenguatge secular, laic. Un exemple clàssic i prototípic és Pierre Leroux (1797-1871),⁶ qui intenta transformar el concepte cristià de caritat convertint-lo en el concepte social de solidaritat, donant lloc a aquest concepte en el seu significat social.⁷

Què és el que ha portat a aquest canvi social, a aquesta transformació de la societat de secular a postsecular? Diversos factors, que ara no és el lloc d'enumerar. Pel que fa a la nostra qüestió, tres fets s'han d'esmentar:

(6) LEROUX, Pierre, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840), ed. par Miguel Abensour et Patrice Vermeren. París 1985 (Corpus des ouvrages de philosophie en langue française).

(7) AMENGUAL, Gabriel, "La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad", in: *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (1992) pp. 135-151; ID., "La solidaridad según Jürgen Habermas", in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221- 239; ID., "Ser-genérico' como solidaridad. La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad", in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 25-26 (1996) 11-28.

El primer factor és causat per la necessitat peremptòria de salvar l'humà, que demana la col·laboració de totes les forces culturals. Les nostres societats són postradicionals,⁸ és a dir, que la tradició com a tal no hi té cap vigència llevat d'aquella que socialment se li concedeixi; i quan la tradició és erosionada, fonamentalment per la raó instrumental, tècnica i econòmica, els valors perden peu, base; i estant mancats de fonament, no es transmeten, es perden. D'aquí surt el repte per a les societats d'integrar la tradició religiosa. Així ho afirma Habermas repetidament:

Entre les societats modernes, solament aquelles que aconseguixin introduir en les esferes del profà els continguts essencials de la seva tradició religiosa, tradició que apunta sempre per damunt del simplement humà, podran salvar també la substància de l'humà.⁹

Fixem-nos que en aquest text Habermas encara té una actitud secularitzadora, com ho mostra el fet que demana que “els continguts essencials de la seva tradició religiosa” siguin introduïts “en les esferes del profà”. Però de tota manera aquí ja es pronuncia a favor de la necessitat social dels continguts religiosos per tal de “salvar la substància de l'humà”. I un altre detall em sembla important: la tradició religiosa pot contribuir a aquest tasca precisament perquè és una “tradició que apunta sempre per damunt del simplement humà”, és a dir, per la seva dimensió de transcendència, per la dimensió pròpiament religiosa: l'humà se salva sobre la base de la transcendència.

Sense la mediació socialitzadora, i sense la transformació filosòfica d'*alguna* de les grans religions universals, pot ser que qualque dia aquest potencial semàntic se'ns tornàs inaccessible; aquest potencial és qualque cosa a la qual cada generació ha d'obrir-se pas de bell nou, per tal que no s'erosioni aquesta resta d'autocomprensió, intersubjectivament compartida, que ha de fer possible el tracte humà dels uns amb els altres. Tots s'han de poder reconèixer en tot el qui porta rostre humà.¹⁰

(8) Sobre aquest concepte cf. AMENGUAL, Gabriel, “Segle XX: Fi del cristianisme i ruptura de la tradició. Apunts per una lectura del segle XX amb vista a la comprensió del present”, in: *Comunicació*, núm. 109-110 (2004) 51-110; ID., “Nietzsche: la ruptura de la tradició”, in: *Qüestions de Vida Cristiana* 217-218 (2005) 70-93; ID., “Apories del procés d'individualització. Ruptura de la tradició”, in: *Comunicació* 115-116 (2006) 119-138; AMENGUAL, Gabriel / CABOT, Mateu / VERMEL, Juan L., “Introducción” a: ID., (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta 2008, pàg. 9-27; AMENGUAL, Gabriel, “Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”, in: ID. / CABOT / VERMEL (eds.), *Ruptura de la tradición*, pàg. 29-59.

(9) HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*. 3a ed. augmentada, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, 390; vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus 1984, pàg. 344

(10) HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, pàg. 23; vers. cast.: *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus 1990, pàg. 25.

Aquest altre text apunta al possible fet fatal que el missatge religiós s'arribi a perdre socialment, que el seu "potencial semàntic se'ns torni inaccessible". Davant aquesta contrautopia, Habermas apel·la a "la mediació socialitzadora" de les grans religions, és a dir, a la seva capacitat de seguir transmetent el seu missatge al llarg de les generacions, una apel·lació, per tant, a la nostra tasca evangelitzadora i catequètica. La finalitat de tot això –ell ho formula com a filòsof i sociòleg– és que "tots ens hem de poder reconèixer en tot el qui té rostre humà", és el reconeixement de tot ser humà com a persona.

En resum, si volem mantenir la substància de l'humà, si volem mantenir l'autocomprensió que ens convida a reconèixer-nos en tot el qui porta un rostre humà, la societat no pot prescindir de la religió.

El segon factor és el fet que la societat secular desemboca en una aporia, en un camí sense sortida. Perquè la secularització es pot mirar des de dos punts de vista contraposats. a) Vist des de l'origen, la font, des de la religió, aquesta pot continuar afirmant-se –a pesar de la secularització– com aquella que dóna sentit a la vida, a la convivència, a l'ètica, només que en la societat secular ho ha de fer revestida d'una manera secular; ha de traduir el seu missatge a un llenguatge secular; però el cor, el bessó, continua essent religiós, encara que ocult, disfressat. b) En canvi, des del resultat, des de la societat, els secularistes poden afirmar que ells s'han emancipat de la religió, n'han pres distància; i que encara que originàriament, per exemple, la dignitat humana sigui una afirmació religiosa, ara, com a base dels drets humans, pertany a la raó humana i ja s'ha després del seu origen.¹¹

Són dues visions contraposades de la secularització: com a traducció o com a emancipació. Segons Habermas "ambdues lectures incorren en el mateix error. Consideren la secularització com una mena de joc eliminadori entre dos contrincants: per un costat, les forces productives de la ciència i la tècnica desencadenades pel capitalisme, i, per l'altre, els poders conservadors de la religió i de l'Església."¹² Es tracta d'una visió competitiva del procés de la secularització, en el qual si un contrincant hi guanya, l'altre hi perd.

Com es veu, l'aporia teòrica té una conseqüència pràctica molt important: que les relacions entre aquestes dues visions de la secularització eren de natura competitiva. Per guanyar una, l'altra havia de perdre; no perme-

(11) Sobre aquesta qüestió em permet de remetre a AMENGUAL, Gabriel, "El cristianismo y los actuales cambios culturales. Por una cultura del diálogo en la búsqueda común de la orientación", in: W. Kasper et al., *Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90*. Madrid: PPC 1993, pàg. 29-65; ID., "Modernidad y Secularización. Una segunda secularización: la crisis de la razón", in: ID., *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, pàg. 55-82.

(12) HABERMAS, Jürgen, "Glauben und Wissen. Dankesrede des Friedenspreisträgers", discurs del 14 d'octubre de 2001, es troba a <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html> N'hi ha vers. cast.: "Creer y saber", in: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós 2002, pàg. 129-146, citació, pàg. 132.

tia una relació cooperativa, que és aquella en la qual tots hi guanyam quan qualcú guanya.

Aquesta visió competitiva és la que es perd en la societat postsecular, atès que aquesta es caracteritza pel fet que “s’avé amb la permanència de les comunitats religioses en un entorn en permanent secularització”,¹³ passant així d’unes relacions competitives a unes de cooperatives,¹⁴ passant a una comprensió de les relacions entre les raons polítiques i les raons religioses com “una tasca cooperativa”.¹⁵

Una tercera raó a favor de la presència social i cultural de la religió és una qüestió de justícia: “Fins ara, als únics als quals l’Estat liberal ha exigít, com qui diu, dividir la seva identitat en dues parts, una de privada i l’altra pública, ha estat als ciutadans creients. Són ells els que han hagut de traduir les seves conviccions religioses a un llenguatge secular si aspiren que els seus arguments trobin aprovació majoritària.”¹⁶ Per tant, l’exigència que els creients hagin de traduir els seus arguments a un llenguatge secular, a més de ser injusta respecte d’un grup de ciutadans, feia que la societat secular es perdés “uns recursos fundadors de sentit importants.”¹⁷ La societat secular era injusta per a una gran part dels seus membres i alhora s’empobria perden-se l’aportació dels creients.

Amb aquesta actitud cooperativa Habermas convida la religió a intervenir com a tal, amb els seus arguments, en els debats de l’opinió pública, sense haver-los de traduir a un llenguatge universal de la raó per tal d’extraure’ls del context de la pròpia experiència religiosa, tal com anteriorment havia propugnat.¹⁸ I això no per altra raó sinó per tal que no es perdin “uns recursos fundadors de sentit importants.”

L’actitud cooperativa, però, presenta exigències també a la religió. Habermas les resumeix en aquestes tres. Primera, actitud ecumènica de les religions entre elles; que “la consciència religiosa assimili la trobada cognitivament dissonant, amb altres confessions i religions”, és a dir que l’actitud de la religió sigui ecumènica, en el sentit d’un diàleg i una cooperació interconfessionals i interreligiosos. Segona, que “s’avingui a l’autoritat de les ciències, que són les

(13) HABERMAS, *ibíd.*

(14) Sobre aquestes diferents relacions socials, vegeu AMENGUAL, Gabriel, *Antropología filosófica*. Madrid: BAC 2007, pàg. 165s.

(15) HABERMAS, “Creer y saber”, pàg. 139.

(16) HABERMAS, “Creer y saber”, pàg. 138.

(17) HABERMAS, “Creer y saber”, pàg. 139.

(18) Habermas, sense que això llevi coherència al seu pensament, pel que fa a la seva actitud respecte de la religió, ha tingut diverses etapes. Per a una visió breu a les etapes anteriors a la que aquí esmentam cf. AMENGUAL, Gabriel, “¿La razón comunicativa releva la religión? Secularización y autonomía de la religión según J. Habermas”, in: ID., *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, pàg. 83-123.

que tenen el monopoli social del saber terrenal”, és a dir, que cerqui el diàleg amb la ciència, ja que aquesta és la titular del saber humà, amb el qual s’ha d’avenir i conjugar el saber religiós, de la fe. I tercera, “s’ha de comprometre amb les premisses dels Estats constitucionals, basats en una moral profana”, és a dir, ha de tenir una actitud ciutadana respectuosa amb els grans principis de l’ètica vigent.¹⁹ Aquestes són les condicions perquè una religió pugui ser considerada com a “raonable”.²⁰ De fet, aquestes condicions no representen res d’estrany respecte al que el cardenal Ratzinger afirmà sobre les patologies de la religió, que es curen amb el control de la llum divina de la raó.²¹

3. La nostra actitud

La societat postsecular en principi ens dóna un lloc, hem trobat una escaleta, la pregunta és ara com hi hem de ser?, com hi hem d’actuar, quina actitud cal desenvolupar?

Crec que l’actitud la podríem qualificar amb un mot poc conegut entre nosaltres, però amb forta presència en el Nou Testament, especialment en els Fets dels Apòstols. És, dit amb el seu terme grec, la *parrhesia*. Aquest mot, etimològicament significa dir-ho tot; està compost de *pan* (tot) i *rêsis* (paraula, discurs). En les nostres traduccions del Nou Testament no se sol traduir amb un sol mot, sinó que depenent de les circumstàncies es tradueix d’una o altra manera, destacant-ne un o altre aspecte del significat. El seu significat, i amb això ja intentam descriure’l, és dir les coses pel seu nom, veracitat, sinceritat, no amagar o dissimular (amb eufemismes, cercant un llenguatge plausible, políticament correcte), coratge, valentia, transparència, llibertat d’esperit per a dir les coses tal com són, per a dir el que hem de dir.²² És l’actitud típica dels apòstols i del cristianisme primitiu. És l’actitud amb què afrontaren el seu enorme repte de presentar el cristianisme, la nova fe, en el seu món.

(19) HABERMAS, “Creer y saber”, pàg. 133.

(20) HABERMAS, “Creer y saber”, pàg. 132.

(21) RATZINGER, Joseph, “Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Rechtsstaates”, in: HABERMAS, Jürgen / Id., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder 2005, 39-60, citació pàg. 56. N’hi ha vers. cast.: “Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado”, in: HABERMAS, Jürgen / Id., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Pròleg de Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Encuentro 2006, pàg. 49-68, citació pàg. 66 seg.: “Hem vist que en la religió hi ha patologies altament perilloses que fan necessari considerar la llum divina de la raó com una mena d’òrgan de control pel qual la religió ha de deixar-se purificar i regular una vegada i una altra.” Això és el card. Ratzinger que ho afirma.

(22) URIBARRI, Gabino, *El mensajero. Perfiles del evangelizador*. Madrid-Bilbao: Univ. Comillas-Desclée 2006, pàg. 74-82.

Com podríem concretar aquesta actitud per a nosaltres i en la nostra acció evangelitzadora i catequètica en el nostre món?

En primer lloc, això significa que ja no basta traduir el missatge a un llenguatge secular, sinó que *cal dir el missatge religiós cristià*. La traducció del missatge religiós a llenguatge secular normalment ha consistit a expressar-lo en termes de conceptes ètics i estètics, però sobretot en valors (s'entén morals i ètics). Aquesta traducció té la seva importància insuperable, és a dir, que no la podem donar per obsoleta, malgrat que visquem en una societat postsecular. Ara bé, això no és prou; només en voldria assenyalar una manca: la reducció de la religió a una moral, a un codi ètic, la qual cosa és en part veritat, però en part és fals.

És veritat, perquè la fe exigeix un comportament determinat per l'amor, el respecte, el reconeixement, la solidaritat. No podem dir que estimem Déu si no estimam els germans. Però és fals, perquè el cristianisme és més que una moral, és gràcia, és donació d'un nou ésser; el cristianisme ens transforma i l'adhesió a Crist ens dona una nova capacitat per a estimar, ens dona un cor nou, habitat per l'Esperit que és l'amor de Déu. El manament de l'amor és conseqüència del nou ésser rebut per l'Esperit de Déu que ens ha estat donat, vessat en els nostres cors, que ens fa fills de Déu. Primer hem estat estimats i, gràcies a l'amor que hem rebut, rebem el manament d'estimar i amb el manament rebem la capacitat per complir-lo. El manament és conseqüència, és un derivat d'un fet anterior, que és el més bàsic, que ens precedeix i ens excedeix: haver estat prèviament estimats per Déu. Doncs, això, la gràcia que ens precedeix i ens acompanya i capacita, que és cor del cristianisme, és el que es perd en la traducció del llenguatge religiós al llenguatge ètic i en aquest sentit és que la traducció falseja el missatge original cristià.

Dir el missatge cristià com a tal, i no sols les seves derivacions morals, suposa començar per contar una experiència i iniciar a una experiència de Déu. La religió no és qüestió de valors, sinó d'experiència.

En segon lloc, dir el missatge religiós cristià com a tal significa que el missatge religiós ha de tenir *presència social i cultural*, i no sols la seva traducció ètica, social, cultural, perquè altrament es perd molt del seu contingut semàntic. Quina és la importància de la presència cultural de la religió? En voldria destacar alguns aspectes.

La presència cultural de la religió serveix per a donar suport als valors ètics, per a contribuir a "salvar l'humà". La primera ajuda consisteix a contribuir a una tasca que altres també fan, per exemple la filosofia, que consisteix a fonamentar els valors ètics. No hi ha dubte que la filosofia pot fonamentar l'ètica; aquesta ha estat una tasca seva des de sempre, i no des d'ara que es parla (o ja es pot dir: des del moment en què es va parlar?) de l'ètica civil, un terme que em sembla "albarda sobre albarda" com diuen en castellà (almanco en filosofia, on de fet no se'n va parlar d'aquesta mena d'ètica). Doncs, potser

que els valors ètics es puguin fonamentar i fomentar, justificar amb la raó, però en tot cas la religió hi pot aportar, a més de la seva pròpia fonamentació, quelcom de més important que la fonamentació i que la filosofia a penes sap fer, que és motivar. La motivació, per què hem de ser morals, i motius per a ésser-ho, en això és rica la religió.

El segon aspecte és que la religió amb la presència cultural forma part del bagatge cultural del que hom disposa, de l'atmosfera que hom respira. I aleshores si la religió, i en aquest cas el cristianisme, forma part de la cultura, ens ofereix els conceptes amb els quals les persones articularan la seva inquietud religiosa i la seva experiència religiosa, de manera que els culturalitzats en una cultura amb presència cristiana tendiran a prendre consciència de la seva religiositat amb termes cristians. Com se sap, i a això respon la importància de la presència cultural de la religió, la cultura ofereix les pautes de comportament i d'identificació de la gent.²³

El tercer aspecte de la presència cultural de la religió, en la mesura que així és coneguda i identificada, és o pot ésser ocasió per a obrir-se a la fe cristiana. (Certament que aquesta presència també pot crear l'efecte contrari, el rebuig, però això és el preu de tota presència, que, perquè és humana, està dotada d'una certa ambigüitat.)

El quart aspecte de la presència cultural del cristianisme és una contribució al pluralisme. Avui en dia tothom s'omple la boca parlant del pluralisme, i malgrat tot es prenen mesures que moltes vegades el retallen, tendeixen a anul·lar las diferències; de manera que de vegades sembla que creguem que per fomentar el pluralisme hem de desaparèixer. No és així; el pluralisme és la posició contraposada a l'anivellament, a la uniformització. El pluralisme viu del reconeixement, afirmació i respecte de les diferències. Per tant, per viure el pluralisme, a més de respectar las diferències, hem de saber afirmar les pròpies.

Finalment voldria simplement assenyalar una conseqüència, pensant en la catequesi, que fa que la catequesi no pot significar formar només en valors, formar bones persones o bons ciutadans, sinó bons creients cristians i catòlics, amb identitat ben definida, per tal que puguin expressar la seva fe i la puguin confrontar en el diàleg social que és la vida i la societat. Donar a conèixer els ritus i els símbols, les històries, la sagrada i històries de "tipus" de cristians, els sants, etc.

En tercer lloc, dir el nostre missatge com a tal, suposa que ens identifiquem. El missatge es dona essent-ne testimonis, i el testimoniatge no és mai anònim, precisament perquè el testimoni hi està implicat personalment.²⁴ Per

(23) AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pàg. 349-369, esp. pàg. 356 seg.

(24) Sobre el testimoniatge cf. AMENGUAL, Gabriel, "Notas para una teología y una pedagogía del testimonio", in: ID., *La religión en tiempos de nihilismo*, pàg. 147-183.

tant *cal identificar-nos*. I no revestir la nostra identitat amb succedanis que semblen més plausibles socialment, molt honrosos, però derivats al cap i a la fi, com poden ser la solidaritat, el voluntariat, etc. No hem de cercar només la plausibilitat, sinó la veritat, sense por de no ser políticament correctes.

Ja sabem que això no sempre és fàcil, precisament perquè vivim en una societat que sembla que passa de religions. Però pensem que el nostre anonimat contribueix a l'eclipsi social de la religió. I el fet és que “som cristians, i som cridats a dir-nos cristians, en una societat que passa de Déu i que ignora Crist”.²⁵

En quart lloc, hem de tenir en compte un fet nou, o relativament nou, en la nostra història europea, i és que “el cristianisme [...] és avui molt més desconegut que rebutjat”.²⁶ De vegades s'ha observat la impressió com si la societat es volgués despullar de tota resta de cristianisme; això és manifest en qualche projecte de filosofia i de política laïcista, demostrant un cert rebuig del cristianisme. Però, almenys en conjunt, es pot ben bé afirmar que “el cristianisme és avui molt més desconegut que rebutjat”. Molts potser haguem tingut l'experiència que els que no creuen (ateus o agnòstics), allò que ells neguen no és exactament el que nosaltres creiem.

De fet aquest desconeixement és una veritable oportunitat. I l'experimentam quan per exemple ens trobam amb veritable ignorància, una certa nova innocència respecte del més elemental de la fe, que, quan en senten parlar, de cop descobreixen tot un univers de sentit que ignoraven, se senten atrets i veuen que no té res a veure amb el prejudici que prèviament tenien. Aquest fet ens hauria d'ajudar a tenir sempre una actitud molt catequètica, fent l'esforç de manifestar el que creiem, el contingut de la nostra fe, i per què creiem, els motius de la nostra fe, sense tenir por d'explicar símbols i històries.

4. Punts de connexió

Hem vist que la societat postsecular ens dóna un lloc en el gran diàleg que és ella mateixa, i també hem vist com hi hem de ser presents i quina importància té la presència social de la religió. La pregunta és ara: quines oportunitats hi tenim? Quins fòrums ens ofereix la societat postsecular?

(25) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, “Indiferència religiosa, visibilitat de l'Església i evangelització”, pàg. 262.

(26) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, “Indiferència religiosa, visibilitat de l'Església i evangelització”, pàg. 269.

4.1. Consideració prèvia

Començarem amb una consideració prèvia i general. *La cultura oficial, l'establerta, és agnòstica*. Avui sembla que impera la indiferència.²⁷ I aquesta és moltes vegades l'actitud més llunyana de la fe, perquè ni tan sols es planteja la qüestió, més llunyana que aquells que la neguen. En filosofia aquesta actitud se sol anomenar “més enllà de l'ateisme”, per designar la posició que ja ni es vol plantejar la qüestió de Déu. Però d'indiferència n'hi ha de tota mena: hi ha la que és pura ignorància; la que neix de la despreocupació, perquè hom només es preocupa del dia a dia, un cert materialisme quotidià; la que neix de la ideologia, una indiferència raonada; la que neix per alguna decepció de l'Església o de qualque cristià, etc.

Però, en general, hem de ser conscients que això no significa més del que significava, per exemple, en temps del franquisme el fet que tothom era catòlic. En principi la mateixa distància que abans podíem establir entre la cultura oficial i la situació de cada persona, també la podem establir ara. La cultura establerta és per a ser trencada; a la distància curta, en el tracte personal, desconfiem-ne, encara que moltes dades la confirmin.

És veritat que l'ambient condiona molt, però no sempre és determinant; no impedeix que el cor de l'home es faci preguntes. La “indiferència [que impera en la cultura establerta] no exclou expectatives espirituals, que són igualment reals i de les quals som testimonis”.²⁸ Nosaltres som els darrers a qualificar algú com a ateu o agnòstic, per molts de motius, que es poden resumir en aquests tres.

Per motius *psicològics*. Una cosa és la cultura establerta i l'altra el que cada un pensa per ell mateix i sent. I podem ben bé pensar que si nosaltres podem tenir de vegades els nostres dubtes, els no creients també poden dubtar de la seva increença, que és també un sistema de creences, que no té un fonament major que el nostre.²⁹ No podem excloure mai que al llarg de la vida tothom es

(27) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, “Indiferència religiosa, visibilitat de l'Església i evangelització”, pàg. 262; MARDONES, José María, *La indiferencia religiosa en España ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid: HOAC 2004; BIANCHI, Enzo, “Per què i com evangelitzar davant l'indiferentisme?”, in: *DocEsglésia* núm. 960 (15 abril 2010) 240-243.

(28) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, “Indiferència religiosa, visibilitat de l'Església i evangelització”, pàg. 259. El mateix afirma un sociòleg BECK, Ulrich, *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós 2009, pàg. 49 seg.: “Cierro que los lazos de las comunidades religiosas organizadas se aflojan y que la autoridad de los padres de la Iglesia en las cuestiones existenciales se desvanece. Pero eso no puede llevarnos en absoluto a suponer que las experiencias y cuestiones religiosas tengan cada vez menos importancia para los individuos. Al contrario, el declive de las instituciones religiosas establecidas va de la mano de un incremento de la religiosidad individual.”

(29) Vegeu Joan ESTRUCH, “Análisis sociológico de la irreligión”, a: *Iglesia viva*, núm. 118 (julio-agosto 1985) 319-326.

faci preguntes sobre Déu i la religió, el futur i la vida eterna. El cor de l'home experimenta al llarg de la seva vida la buidor dels béns terrenals i pot sospirar per quelcom més, que nosaltres sabem que només Déu pot satisfer.

Per motius *sociològics*. Com sabem els sociòlegs ens informen del que anomenen el “revifar de les religions”. De fet Nietzsche no preveia un ateisme, sinó un politeisme. Els sociòlegs ens expliquen que amb la religió passa igual que amb l'energia, que no es perd, sinó que es transforma. I el que estam vivint no és la desaparició de la religió, sinó la seva transformació, que consisteix que emigra de les grans religions i es refugia en sectes, religions i pràctiques esotèriques i altres pràctiques socials.³⁰

Per motius *teològics*. La fe ens diu que Déu estima tothom i que a tothom li ofereix la salvació. Tothom és cridat a la fe cristiana. I sabem que l'Esperit està obrant en el cor de tots, donant vida i gràcia.³¹ Allò que contenen dels missioners, que quan arribaren a una terra on encara no hi havia hagut cap presència cristiana, es trobaren que l'Esperit ja havia obrat en el cor d'aquella gent, fent que sintonitzassin amb l'Evangelí. El mateix ens ha de passar a nosaltres.

Posat aquest punt de partida, em sembla que se'ns obrin tres camps de preguntes, profundament humanes i que fàcilment podem derivar a preguntes religioses.

4.2. L'home o la vida

De sant Agustí, segons que conta a les *Confessions*, l'inici de la conversió fou quan, arran de la mort d'un amic “ell mateix es va convertir per a ell en un gran problema”³². És un tòpic dir que l'home s'ha tornat problemàtic, que l'home és avui un problema per a l'home. Aquesta experiència se situa a l'origen de l'antropologia, del pensament filosòfic i teològic sobre l'home.³³

Avui l'home se'ns presenta com a problema en molts de camps i dimensions, precisament perquè moltes fites que semblaven fixes i indefugibles, ara semblen estar a la disposició de la mà de l'home: pensem tant les condi-

(30) Vegeu AMENGUAL, *La religión en tiempos de nihilismo*, pàg. 71-74; Joan ESTRUCH, “El mito de la secularización”, in: Rafael DÍAZ-SALAZAR et al. (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza 1994, pàg. 266-280. Un ampli estudi d'aquesta transformació l'ofereix José M. MARDONES, *Las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino 1994.

(31) Vegeu en aquest sentit la meravellosa teologia de l'Esperit Sant: EDWARDS, Denis, *Alien-to de vida. Una teología del Espíritu creador*. Estella: Verbo Divino 2008.

(32) S. AGUSTÍ, *Confessiones* IV, 4, 9, *Obras de S. Agustín*, vol. II: *Las confesiones*. Texto castellano y latino. Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC³1955, pàg. 194: “Factus eram ipse mihi magna quaestio”. Expressions semblants es troben a *Conf.* X, 33, 50, pàg. 524-5; X, 16, 25, pàg. 495; X, 8, 15, pàg. 483.

(33) Cf. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pàg. 5-9.

cions pel que fa a l'inici de la vida (fecundació in vitro, selecció d'embrions, interrupció de l'embaràs, etc.), com pel que fa al seu final.

Moltes d'aquestes qüestions s'han convertit en qüestions ètiques de no fàcil solució. D'aquestes qüestions simplement en voldria esmentar el que em sembla vertaderament important, i és que el que està en joc és salvar l'humà. Possiblement les preses de posició de l'Església siguin rebudes com a massa moralistes i conservadores. Possiblement no encerti sempre pronunciant-se en tot i de manera rotunda, però el que és cert és que aquest camp no és secundari.

En aquest camp podem reconèixer que l'Església i els cristians no sempre estam a l'alçada de l'evangeli. Però tot i reconeixent les mancances, també hem de reconèixer que pertanyem a una tradició que sempre ha afirmat i defensat la humanitat inalienable de tota persona humana, començant pels més febles i els més ferits. Es tracta d'una tradició que es caracteritza per posar de manera decidida la persona humana al centre de les realitats econòmiques, socials o polítiques. Hem de ser conscients que en aquests camps l'evangelització és sovint un combat, una lluita, perquè es realitza en un camp en tensions, en conflicte.³⁴ I no sempre el rebuig prové de les nostres mancances.

Però parlant de l'home hi ha un altre nivell, més quotidià i més personal, és el nivell de la vida que ens presenta qüestions. Són les situacions que ens mostren els nostres límits i que, per tant, mostren que limitam amb qualcú de més enllà de nosaltres, són situacions humanes que fàcilment es poden convertir en situacions religioses.

Són les situacions que semblen que fan palès que el misteri ens envolta, ens precedeix i ens excedeix. Són les situacions límit³⁵ de la mort de qualcú molt proper, d'una malaltia greu que posa en qüestió el sentit de tot plegat, o un fracàs professional, laboral o de parella, un fill problemàtic o discapacitat, etc., que posen en qüestió la nostra forma de vida i la nostra comprensió de la vida.

Però també el límit i la referència religiosa pot venir per l'experiència del bé que ens excedeix, el bé que hem obrat o hem experimentat. Com és el cas de l'experiència de la paternitat en un matrimoni jove en tenir el primer fill, o l'amor de parella quan va més enllà de l'enamorament inicial, o una experiència de voluntariat que ha significat la sortida d'un mateix i haver-se trobat amb l'altre indefens i desvalgut.

(34) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, "Indiferència religiosa, visibilitat de l'Església i evangelització", pàg. 266.

(35) Sobre aquesta noció tan important a Jaspers vegeu MARCEL, Gabriel, "Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers", in; ID., *Du refus a l'Invocation*. Paris: Gallimard 1964, pàg. 284-326. "Situación fundamental y situación límite en Karl Jaspers", in: *De la negación a la invocación*, in: ID., *Obras selectas*. Traducción de Mario Parajón. Madrid: BAC 2004, vol II, pàg. 231-263.

4.3. El mal i el dolor

Entre aquestes qüestions humanes que ens depassen n'hi ha una que és especialment punyent: el mal, que pot tenir versions diverses: el mal comès, la culpa, o el mal rebut, la injustícia patida; una situació en la qual ens veiem ficats gairebé sense saber com.³⁶

La culpa mereixeria un capítol a part, perquè és una qüestió avui molt difícil. Per una part, costa molt reconèixer la pròpia culpa; basta recordar la freqüència amb què hom confessa que no es penedeix de res (“no me’n pened de res” solen dir els famosos, quan els entrevisten fent un repàs a la seva vida), encara que, per altra part, la culpa dels altres és molt investigada per la premsa i altres mitjans de comunicació, per la justícia, pels detectius privats i pels programes de passatemp o del cor. De manera que el lògic seria concloure que la culpa és ben present en la nostra cultura, però sempre com la culpa dels altres, la culpa aliena.³⁷ No sol ésser aquest un símptoma d’immaduresa?

Retornant a la nostra qüestió més general, el mal és moltes vegades relacionat amb Déu per afirmar-ne la incomprensió i com a dificultat per seguir creient en Déu. “Com m’ha fet això a mi, que som bona persona? O al meu fill, o...?” “Déu no ha escoltat la meva pregària!”

Cada cas és cada cas i ha de ser tractat d’acord amb la seva peculiaritat. Dit això, potser convé que tinguem clar que la qüestió no és d’on ve el mal o qui és el culpable, sinó com afrontar el mal. I en la recerca de l’actitud davant el mal la Creu de Crist ens pot donar llum. És el gran far de llum. Per què, què fa Crist? En primer lloc, es carrega el mal sobre les seves espatles i, per tant, és fa solidari amb el nostre mal, el pateix amb nosaltres, ens acompanya (o nosaltres acompanyam el seu); en tot cas no s’ha fet aliè al mal, sinó que s’hi ha ficat fins al més pregon, fins a davallar als inferns del mal. En segon lloc, des de la Creu dóna el perdó; l’actitud generosa i amorosa per excel·lència. I en tercer lloc, proclama la seva confiança en Déu, malgrat el dolor i des d’ell. Així que Crist ens convida a compartir el dolor i així ajudar a dur-lo, respondre al mal amb el perdó i tot això sostingut per la confiança en Déu, que malgrat tot és el nostre Pare.

(36) El problema del mal és de constant actualitat, però segurament des de finals del segle XX molt més, com si aquest final de segle ens hagués donat la perspectiva de veure que havia estat un dels segles en què més opressió i repressió s’hagi exercit: camps d’extermini nazis, gulags, etc. Sobre el mal la bibliografia és immensa, a tall d’exemple remet a AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pàg. 385-400; CABADA CASTRO, Manuel, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: BAC 1999, pàg. 493-544; com a exposicions teològiques, ARMENDÁRIZ, Luis M., *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*. Bilbao: Universidad de Deusto 1999 (Cuadernos de Teología Deusto, 19) (reproduït a Id., *Hombre y mundo a la luz del Creador*. Madrid: Cristiandad 2001, pàg. 239-279); GESCHÉ, Adolphe, *Dios para pensar. I El mal. El hombre*. Salamanca: Sígueme 1995.

(37) Per una visió general de la qüestió cf. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pàg. 413-435.

El mal i el dolor és el gran camp d'acció cristiana, és la pastoral de la caritat, que com a tal és una acció estructural de l'Església, com ha recordat el Papa en la darrera encíclica. Però a més, recordem que és d'una manera o altra la gran pastoral que tots podem dur a terme en el nostre entorn intentant ésser bons i misericordiosos amb tothom, com Déu que fa sortir el sol sobre bons i dolents. És la pastoral de la bondat que Charles de Foucauld al Sàhara i Madeleine Delbrêl al barri obrer parisenc intentaren dur a terme, gairebé com a única pastoral que podien tenir en els seus ambients.³⁸

4.4. Recerca d'espiritualitat

Aquest fenomen té molt a veure amb el que esmentàvem abans sobre el revifar de la religió. Hi ha una demanda d'espiritualitat. Especialment a França, però també a Espanya, es pot constatar la recerca d'espiritualitat fins i tot laica. És el cas, per exemple, del filòsof Luc Ferry, per al qual el problema avui ja no és l'ètica; aquesta segons ell és una qüestió resolta, almenys al nivell del pensament; una altra cosa és el compliment. En canvi, la recerca avui, segons ell, és l'espiritualitat, per tal de trobar conhort i orientació en les dificultats de la vida, davant les quals la ciència ni la política ens saben dir res, com són les situacions de malaltia, de mort, de soledat, de finitud, de rutina, d'estrès, de discapacitat, de contingències de la vida que hom ha d'afrontar. Aquestes qüestions reconeixen que són pròpies de la religió, però com que avui ja té tan poc pes social i cultural, ells es veuen en la necessitat d'una recerca laica d'espiritualitat.

Doncs bé, hi ha una recerca d'espiritualitat i el xocant és que per aquesta demanda (ara prescindint d'aquests casos que no volen perdre la seva laïcitat) moltes vegades no s'adrecin al cristianisme, que és el que culturalment els seria més a prop, sinó a religions i pràctiques orientals. Crec que podríem considerar un bon objectiu que així com en general hem aconseguit que els necessitats acudeixin a les nostres parròquies per demanar ajuda, i així hem creat l'organisme d'ajuda més gran, que és Càritas, també hi acudeixin els que cerquen espiritualitat. No tocaria ser gens estrany, és propi del cristianisme, i a més comptam amb una gran, rica i variada tradició: l'espiritualitat monàstica, franciscana, carmelitana, ignasiana, salesiana, etc., només per enumerar algunes de les grans tradicions clàssiques cristianes.

A més de donar resposta a la recerca d'espiritualitat, hauríem d'intentar fer present la gran pregunta per Déu, pel misteri que comença a fer-se present en la nostra vida, en la nostra finitud. Nosaltres hem de partir sempre del fet que hi ha aquesta pregunta, encara que implícita, amagada, silenciada, negada, menyspreada, coberta i ofegada per tantes altres preocupacions.

(38) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, "Indiferència religiosa, visibilitat de l'Església i evangelització", pàg. 267.

Per tal de copsar la pregunta i fer de comares, usant el mètode socràtic de la maièutica, per fer surar la pregunta, es requereixen dues condicions: 1) ser místics: veure la vida i la realitat sencera des de Déu i en referència a ell. Amb totes les seves ombres i tenebres: la malaltia, la mort, les incerteses, els absurds, els conflictes, el mal, el dolor, les bestieses (si sempre fóssim raonables!?), que són un petit símptoma del misteri que la impregna. I 2) evitar la superficialitat, la banalització, la indiferència. Són els grans enemics de la nostra vida creient i de la nostra tasca pastoral.

5. Conclusió: l'evangelització no és qüestió d'estratègia, sinó d'experiència religiosa

Com a conclusió voldria fer referència a dues qüestions: una, que ens mostra el caràcter central de l'evangelització i l'altra, l'ànim amb què la podem i l'hem d'afrontar.

5.1. Ens resta l'evangelització

En una d'aquestes taules rodones televisives, en aquest cas entre un professor de filosofia, l'esmentat Luc Ferry, i el cardenal de Lió, Philippe Barbarin, aquest, en la seva intervenció, després d'explicar tot el que el cristianisme havia fet a França, mostrant que al llarg de la història ha estat com el cor de la cultura francesa, i que ara de cop semblava com si un terbolí ho hagués capgirat tot, es preguntava: "Què ha de fer l'Església?" És la pregunta que nosaltres ens fem amb freqüència i que ens deixa perplexos, perquè ens sembla que no sabem què es pot fer. La seva resposta era simple i clara com la d'un infant: "Ella [l'Església] ho sap, és simple, és el cor de la seva missió, immutable, sempre també útil i entusiasmant: mostrar el rostre del Crist i continuar a sembrar el goig de l'Evangeli, és a dir, servir l'home, l'home tot sencer."³⁹ Després de tot, de totes les transformacions i secularitzacions, després dels nostres fracassos, el que ens queda és evangelitzar, fer present el Crist i sembrar, servir.

I això ho apuntalava amb dos pensaments: 1) "El cristianisme tranquil no existeix."⁴⁰ A aquesta afirmació li podem donar el doble sentit: a) sempre ha estat i està en lluita, en lluita amb ell mateix, és una milícia, i es troba en militància en el món, i b) el cristianisme és incòmode, no és mai en estat de possessió tranquil·la, sinó en estat de fer-se. 2) El cristianisme, el tenim sempre davant nosaltres,⁴¹ en el sentit que està sempre per fer, per aconseguir-se.

(39) BARBARIN, Philippe / FERRY, Luc, *Quel devenir pour le christianisme?* París: Salvator 2009, pàg. 73.

(40) BARBARIN / FERRY, *Quel devenir pour le christianisme?*, pàg. 76.

(41) BARBARIN / FERRY, *Quel devenir pour le christianisme?*, pàg. 69.

Encara avui val aquella dita, per altra part mesella d'esperança, de “vet aquí que faig totes les coses noves” (Ap 21, 5).

Aquesta és la mateixa actitud que mostra sant Pau al seu comiat dels ancians (preveres) de Milet. Fent un repàs del que ha estat la seva labor amb ells, els recorda que “m’he comportat sempre amb vosaltres des del primer dia que vaig venir a l’Àsia, servint el Senyor amb tota humilitat [...], no he escatimat de predicar-vos i ensenyar-vos, en públic i per les cases” (Ac 20, 18-20). I ara que es veu obligat a abandonar Milet i no sap què li espera, de l’únic que està cert és que “en cap estima no tindrè la meva vida mentre acompleixi el ministeri que vaig rebre del Senyor Jesús de proclamar l’evangeli de la gràcia de Déu” (v. 24). I això mateix exhorta als preveres: “Vetlau per vosaltres mateixos i per tot el ramat [...], pasturau l’Església de Déu, que ell va adquirir amb la seva pròpia sang” (v. 28).

5.2. L'evangelització és una experiència espiritual

Els mitjans han de ser adequats a la finalitat a la qual serveixen. Si, doncs, el que es persegueix en l’evangelització és la comunicació d’una experiència d’haver trobat la perla preciosa, l’amistat amb Jesús, de ser incorporat al Crist i amb Ell a la comunió amorosa de la Trinitat, aleshores el mitjà també ha de ser una experiència religiosa, espiritual, cristiana. Per això és que “la transmissió de la fe [...] sempre reposa en una experiència espiritual, i no en estratègies.”⁴² Ens solem preocupar molt pels mitjans pedagògics, i cal fer-ho, no en podem prescindir, però tampoc no cal passar per alt aquest altre mitjà, que pròpiament ja no és un mitjà, sinó el medi a l’interior del qual hi pot haver una comunicació espiritual. Per això “l’evangelització és primordialment una experiència espiritual”.⁴³ És transmissió d’una experiència espiritual i és ella mateixa una experiència espiritual.

Quina és aquesta experiència espiritual que dóna suport a l’evangelització? En què es basa? En la força mateixa de la Bona Nova, en el fet que el Regne té una força intrínseca comunicativa. Per part nostra aquesta força no és altra que la *confiança* en Déu. La nostra fe té per terme Déu, es basa en Déu mateix i tendeix cap a Déu. Ell és el senyor de les nostres existències, del món i de la història. És el Regne mateix que té en Ell la força per néixer, créixer i fructificar, expandir-se i reunir tota casta de persones. Déu és l’amo del camp i del sembrat.

Per altra part sabem que el cristianisme, tant en la seva vivència com en la proposta pastoral que en facem, és do, obsequi de Déu. Ell té la primàcia

(42) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, “Indiferència religiosa, visibilitat de l’Església i evangelització”, pàg. 261.

(43) CONF. EPISCOPAL FRANCESA, “Indiferència religiosa, visibilitat de l’Església i evangelització”, pàg. 266.

absoluta: Ell és el primer a estimar, de manera que el nostre amor no és més que una resposta potenciada pel mateix amor rebut. “Tot és gràcia”, com conclou la cèlebre novel·la de Georges Bernanos *Diari d'un capellà rural*.⁴⁴ En el cristianisme rebre té una primàcia absoluta sobre fer.

Aquests temps de dificultats en la transmissió de la fe són especialment una oportunitat per a la fe perquè ens obliguen a posar la nostra confiança només en Aquell en qui es pot confiar: Déu Pare manifestat per Jesucrist i testimoniats per l'Esperit en els nostres cors. En aquest sentit i en referència a la nostra situació voldria recordar unes paraules que Charles de Foucauld escriví en el Sàhara el 18 de gener de 1916, ell que tenia bona experiència de l'ocultament de Déu i del treball obscur i aparentment inútil, sense el més petit èxit, per la qual cosa de vegades s'anomenà “viatger en la nit”⁴⁵. Són unes paraules de profundes arrels bíbliques que van des del concepte bíblic de creació fins a aquella afirmació de sant Pau als Romans que presenta la fe d'Abraham i dels cristians com la fe en el Déu que és capaç de treure vida d'un cos mort (Rom 4, 19), tal com ho manifestà en Sara i en Jesús. Diuen així: “Déu construeix sobre el no-res. Per la seva mort Jesús ha salvat el món; a partir del no-res dels seus apòstols, ha fundat l'Església; per la seva santedat i el no-res dels mitjans humans, el cel s'adquireix i la fe es propaga.”⁴⁶

Com es veu, l'evangelització té com a base l'experiència pasqual, de la mort i la resurrecció de Crist, que de la mort en treu vida. És més, l'evangelització és una experiència pasqual. L'evangelització és una experiència religiosa, l'experiència de la Pasqua de Crist que irradia vida i pau, reconciliació, donant l'Esperit, que ens fa fills de Déu. L'evangelització serà tant més fecunda com més directament sorgeixi d'aquesta experiència, com més en faci participar. Aquest és un tema constant en les cartes de sant Pau, no sols perquè no té altra cosa per predicar que “Jesucrist, i encara crucificat” (1 Cor 2, 2), sinó especialment perquè tot el seu ministeri és viscut com una participació en el misteri pasqual de Crist, perquè ell mateix es presenta “amb feblesa, amb temor i tremolor” (1 Cor 2, 3), i sap que “els sofriments de Crist són abundants en nosaltres, així també gràcies al Crist abunda el nostre consol. Si som afligits, és per al vostre consol i la vostra salvació” (2 Cor 1, 5 seg.) En la mesura que participa dels sofriments de Crist, sap que també es fa comunicador de la seva nova de Ressuscitat. “De manera que la mort obra en nosaltres, i la vida, en vosaltres” (2 Cor 4, 12).

(44) BERNANOS, Georges, *Diario de un cura rural*. Barcelona: Cisne 1963.

(45) FOUCAULD, Charles de, *Viajero en la noche. Notas de espiritualidad*. Madrid: Ciudad Nueva 1994, pàg. 132, 136, 140.

(46) FOUCAULD, *Viajero en la noche*, pàg. 209.

VERS UN PLANTEJAMENT DE LA REFORMA POSTTRIDENTINA DEL CLERGAT A MALLORCA

**LES VISITES *AD LIMINA* DEL BISBE
JOAN VIC I MANRIQUE (1590 I 1594)**

Josep Amengual i Batle

Uns dels interrogants importants de la història de Mallorca consisteix a plantejar la hipòtesi escaient per emprendre l'estudi de la reforma del clergat al segle XVI, abans i després del concili de Trento (1545-1563). Prescindim de la història anterior del clergat, tot i que la consideram molt més fecunda del que hom suposa, i ben vinculada a un laïcat vigorós, a la formació del qual Ramon Llull va dedicar les darreres obres que va compondre.

Al·ludim solament al pont entre els segles XIV i XV, que era transitat per Mn. Nicolau Cuc, promotor de la fundació de la Cartoixa de Valldemossa, a la qual es va vincular el lector de llibres lul·lians Mn. Joan Reig, beneficiat del puig de Pollença. Un altre beneficiat de la Seu, Bernat Duran, va aconseguir que l'any 1456 quedàs consolidat el trasllat de la parròquia de Sant Pere d'Escorca al Santuari de Lluç, amb la qual cosa l'afluència de pelegrins de tot Mallorca trobava una resposta pastoral adient. Duran va ser el primer rector i prior de Lluç.

Des del lul·lisme, agermanat amb l'humanisme, emergeixen figures significatives en el presbiteri mallorquí, com poden ser els introductors de la impremta a Mallorca, els preveres Francesc Prats i Bartomeu Caldentey. Ja dins el segle XVI, Arnau Albertí, canonge, promotor de les edicions dels lli-

bres litúrgics de Mallorca. Com a vicari general de Mallorca, va participar en el concili provincial de València, de 1517, morí essent bisbe de Patti. Mn. Rafel Socies, impulsor de la reforma de les monges, Mn. Gabriel Vaquer, reformador de Lluc, Mn. Jeroni Nadal, esdevingut un dels puntals de la novella Companyia de Jesús, o Mn. Bartomeu Llull, fundador del Col·legi de la Sapiència.

Tots aquests preveres, des de mitjan segle xv, exerciren el ministeri en temps de l'absentisme dels bisbes, i prengueren el ministeri amb responsabilitat, per tal que l'Església a Mallorca disposàs dels serveis pastorals mínims.

Vora aquests i altres preveres eminents, els centenars de vicaris i beneficiats escampats per tot Mallorca exercien el seu ministeri, sense que coneguem gaire com enfocaven la seva vocació. Indubtablement que no eren pocs els que hom ha classificat com a "capellans de missa i olla". L'historiador Mn. Joan Vich i Salom¹ va pintar un quadre molt obscur de la vida dels canonges, i també de les monges i dels frares. Però, si llavors el contemplam amb detall, ens feim la impressió que hi predominen els colors que va extraure de la història dels papes de Ludwig von Pastor. La documentació abundant que aporta confirma el luxe, el nepotisme i la venalitat de bona part dels canonges de la Seu. Per a la resta de crítiques que féu als eclesiàstics mallorquins, monjos i monges i frares, i que, de vegades, com que sembli que les volia enfosquir més, no hi presenta un suport suficient per a justificar aquells densos colors de l'espant que causen els frares i monges corruptes. Per als monjos, monges i frares de Mallorca, aquests colors, amb la documentació de Vich i Salom, són exagerats.

Mentre no disposem d'estudis analítics sobre la vida a Mallorca en aquests segles, entre l'Edat Mitjana i la Moderna, podem escatir qualche informació que il·lumini una mica el quadre massa fosc que és davant els nostres ulls. Diguem que qualsevol aproximació ha de passar pel sedàs de les dues presentacions que va fer el bisbe Vic i Manrique, a la seva relació enviada a Roma, l'any 1590, i que recollirem al seu lloc.

Ara, provisionalment, proposaria que veiéssim una Església mallorquina amb els ulls d'un bisbe rigorosament reformador, com va ser Diego d'Arnedo (19-09-1561 / 17-10-1572), amb els del seu successor, Joan Vic i Manrique (31-07-1573 / 10-05-1604), i amb l'esguard dels primers jesuïtes, que recorregueren els pobles predicant missions populars.

És clar que aquí no podem analitzar les dades que ens ofereix cadascun d'aquests observadors, tots ells forans, la qual cosa fa que, ben hipotèticament, en resumim les apreciacions d'aquesta manera:

(1) Joan VICH I SALOM, «Miscelánea Tridentina Maioricense», dins BSAL 29 (1945) 521- 665.

El bisbe d'Arnedo va tancar prop d'un segle i mig d'absentisme episcopal,² iniciat de qualque manera per Lluís de Prades (28-06-1390 / 00-00-1429), mitigat per Gil Sánchez Muñoz (26-08-1429 / 28-12-1446), i reiniciat per l'aragonès dominic fra Joan Garcia. Diríem que el seu enfrontament va ser amb els rectors absentistes i amb les monges que rebutjaven un nou estil de clausura que no havia estat mai usual a Mallorca. Quant als costums del clergat, referits al celibat, els escàndols no sobrepassaven els que hom pot preveure, atès allò al que al·ludeix el mateix ritual de l'ordenació, la fragilitat humana. Àdhuc diríem que hom haurà de revisar unes apreciacions, segons les quals, del concubinat dels clergues i del crim de sol·licitació,³ car hi ha escrits judicis molt contundents, “molts pocs preveres podien presumir de no estar ben untats”.⁴ El fet és que, segons les dades publicades, extretes fins i tots de les actes de la Inquisició, no podem induir que els preveres seculars i regulars que foren acusats d'una i altra claudicació no arriba ni al 0,025%. És a dir, les dades recollides no reflecteixen la realitat, i ho demostram en un altre estudi més extens. I, per descomptat, el judici que generalitza aquelles pràctiques no troba cap suport documental, en un autor normalment molt meticulós, l'obra del qual és imprescindible per a tot historiador de les èpoques medieval i moderna a Mallorca. Els sínodes diocesans, tan primmirats en corregir els mals costums de clergues i laics van arraconant l'al·lusió a aquests vicis.⁵

(2) Llorenç PÉREZ I MARTÍNEZ, «Diego de Arnedo, obispo de Mallorca, reformador tridentino. (Datos para una biografía)», dins *Anthologica Annuæ*, 6 (1958) 123-182; Id., *Las Visitas Pastorales de don Diego de Arnedo a la Diócesis de Mallorca (1562-1572) I- II (Monumenta Maioricensia II- III)* Palma de Mallorca, 1963 i 1969.

(3) Consisteix en el fet que un prevere faci propostes sobre la pràctica del sexe a una dona, mentre exerceix el seu ministeri de la confessió.

(4) Ramon ROSSELLÓ i VAQUER – Jaume BOVER PUJOL, *El sexe a Mallorca. Notes històriques*, I, (Miquel Font. Editor) Mallorca 1992, pàg. 113, afirmen que “em vaig donar compte que la sol·licitació era tan freqüent entre els clergues seculars, frares i fins i tot dins l'alta jerarquia eclesialística de manera que molts pocs preveres podien presumir de no estar ben untats”.

(5) Almenys des de 1619 es combat el concubinatge sense cap referència als clergues. Cf. Simó BAUÇA, *Synodus Dioecesis Maioricensis. Celebrata, Praeside Illustrissimo, ac Reuerendissimo Domino. D. F[ratre] Simone Bauça, Dei, et Apostolicae Sedis gratia, Episcopo Maioricense. Anno 1619*, Maioricis, Typis Rodríguez, et Piza. 1620, cap. XXXIII, pàg. 28r i v, que es repeteix en el mateix context als sínodes següents, Juan DE SANTANDER, *Synodus Dioecesis Maioricensis Celebrata anno M. DC. XXXVI. Praeside Illustrissimo, ac Reuerendissimo Domino Don Fratre Ioanne à Santander Episcopo Maioricensi*, (Ex Officina Emmanuelis Rodríguez, et Ioannis Piza. Anno M. DC. XXXVI), Lib. IV, Tit. I, cap. X, fol. 119r i v.; Diego de ESCOLANO, *Synodalium Constitutionum episcopatus, sive Dioecesis Maioricensis. Per Illustrissimum, et Reverendissimum Dominum D. Didacum Escolano, Dei, et Apostolicae Sedis gratia, eiusdem Dioecesis Episcopum; in Dioecesis Synodo, Apud Cathedralē Ecclesiam celebrata, conditarum, et promulgatarum. Anno Salutis sexcentesimo quinquagesimo nono suprā [sic] millessimum*, Matriti, Ex Typographia Dominici Garcia Morras. Anno 1660, III, Tit. IX, pàg. 491-492; Pere D'ALAGÓ, *Leges Synodales Maioricensis Episcopatus Statutae, et Promulgatae in Synodo, Dioecesis quam in sua Cathe-*

I, ben clar, les dades que recollien els bisbes a les visites pastorals, que bé coneix Ramon Rosselló, no bastaven per haver d'informar a Roma. Els casos no eren evidentment exemplars, però la freqüència d'aquelles pràctiques no superava el que podia tolerar aquella església i aquella societat de cada vegada més pudibunda, i fins i tot puritana. Seria precisament de les actes d'aquestes visites d'on hom podria extreure sistemàticament sèries d'informacions que permetessin establir unes estadístiques més acostades al que podem presumir que era la realitat.

En resum, el primer bisbe posttridentí a Mallorca va haver de fer front a un desordre estructural en la mateixa institució pastoral, que era la parròquia. És, en realitat una mancança gravíssima, per les conseqüències que comporta, en detriment de la fe del poble. Si qualche cosa va fer decaure el monestir de la Real va ser també l'absentisme dels abats, encara nomenats per Poblet. El problema de la clausura de les monges, creiem, no era greu. Ho era més la fluixa espiritualitat, segons el carisma de cada convent, i la manca d'una vera pobresa. Els franciscans ja duïen un segle de reformes, des dels lul·listes fra Bartomeu Catany i fra Joan Llobet, els que es retiraren a la muntanya de Randa, a finals del segle xv, i, en temps del concili de Trento, fra Pere Caldés, que passà a la Cartoixa.

Els deu anys turbulents del bisbe d'Arnedo foren seguits pels trenta-un més assossegats del bisbe Vic i Manrique. El seu pontificat ha estat ben estudiat per Mn. Guillem Pons.⁶ Nosaltres aquí aprofitarem molt poc aquests acurats estudis. Solament hi al·ludirem escadusserament, car el nostre objectiu és centrar-nos en els elements que ens brinden les relacions per a les visites *ad limina*, que es conserven a partir de la segona meitat de l'exercici episcopal d'aquest aristòcrata valencià. Sigui expressat ja des d'ara, Guillem Pons degué ser el primer historiador de l'Església a Mallorca que va treballar amb els lligalls vaticans de les relacions que ens ocupen, i el profit que en tragué és manifest. Qualque vegada repetirem passatges que ell cita literalment, encara que el nostre enfocament sigui divers.

El tercer observatori serà els dels jesuïtes que, arribats a Mallorca, ben prest començaren a visitar les parròquies foranes. En trobareu bona informació als esmentats treballs de Mn. Pons, que són uns extrems de la seva tesi doctoral a la Facultat d'Història Eclesiàstica de la Pontifícia Universitat

drali Ecclesiae celebravit, Illustrissimus, et Reverendis[simus] Dominus D. Petrus de Alagon, Archiepiscopus Episcopus Maioricensis, Anno 1692 (Apud Michael Capó Typographum, Maioricae), Lib. III, Tit. I, Cap. unicum, pàg. 304-305.

(6) Guillem PONS, «La Reforma eclesiàstica en Mallorca durante el pontificado de D. Juan Vich y Manrique de Lara», dins *Anthologica Annu* 16 (1968) 175- 325; Íd., «La cura de almas y la vida cristiana del pueblo de Mallorca bajo el pontificado de don Juan Vich y Manrique de Lara (1573-1604)», *Ibid.*, 18 (1971) 467- 583; Íd., «Labor pastoral con los conversos de Mallorca», dins *Anales valentinos*, 44 (1996) 417- 427.

Gregoriana de Roma. Les històries del Col·legi de Montis-ion de la ciutat de Mallorca són una deu abundosa de notícies, que reflecteixen les impressions dels jesuïtes sobre l'estesa ignorància dels catòlics mallorquins posttridentins. Ens basti un sol testimoni:

En este año de 1563 creció el ejercicio y ministerio de sermones, confesiones y comuniones y Doctrinas Christianas y se conoció tanto el fruto universal de las almas en la Isla donde los Nuestros fueron a Misiones y en la ciudad donde residían, que era para alabar al Señor. Porque, (como refiere el P. Borrassà en su Quaderno) havia antes universal ignorancia de la ley de Dios y de la Doctrina Christiana que casi todos, y aun de capa prieta y viejos no la sabían y experimentose que muchísimos la habían aprendido⁷.

Les relacions per a les visites ad limina, des de 1590 i de 1594⁸

El concili de Trento com a referent: unes propostes ocasionals i disperses

És sabut que no és fins al concili Vaticà II quan una assemblea d'aquesta jerarquia tracta de la vida i el ministeri dels preveres. Tanmateix el concili de Trento va protagonitzar un gir radical en la visió del presbiterat, malgrat que en tracti molt poc, i generalment ho fa per rebatre les doctrines luteranes sobre la no-sagramentalitat de l'orde ministerial i sobre l'atribució a l'autoritat civil i a la feligresia per anomenar el seu pastor. També tractà de la residència dels bisbes i rectors, i dels costums clericals.

Amb tot, el concili de Trento va atacar a l'arrel de les xacres que malmenaven els preveres i altres ministres. Hem vist que, per ara, a Mallorca el mal venia de l'absentisme secular dels bisbes i dels rectors. Doncs bé, quan

(7) *Historia del Colegio de Monte Syon*, M. GUALBA (transcr.) BSAL 17 (1918-1919) 62-63. La cita es refereix al P. Mathias BORRASSÀ, *Montesión (1564-1606) JHS. Historia y fundación del Col. legio de la Compañía de JHS. de la Ciudad de Mallorca, escrita en 1597 por el... de la misma Compañía, IV*, a BSAL 16 (1916- 1917) 8 (còpia de G. LLABRÉS, cf. encara 18 (1920-1921); 19 (1922- 1923); 20 (1924-1925); 21 (1926-1927) transcripció de M. GUALBA. Cf. José RULLAN, *Historia de Sóller en sus relaciones con la general de Mallorca*, II, Palma 1876, pàg. 493-496; també, en general, les recents històries dels pobles de Mallorca les solen esmentar. El P. Jeroni Nadal parlava de la *India Italiana: Mi persuado che si consolerà in quelle Indie dell'Abruzzo grandemente*, citat per Pietro TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia, VI: La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, Roma ²1938, pàg. 224, nota 3, cf. pàg. 323-326, 367. Vegeu, Josep AMENGUAL I BATLE, *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política (1572-1962)* (Institut d'Estudis Balearics) Mallorca ²2002, pàg. 24-25.

(8) Prenem els textos de la transcripció feta per Josep AMENGUAL I BATLE, *Relacions de les visites ad limina de Mallorca, Menorca i Eivissa. 1590 a 1917*. Madrid, març 2000. Pro manuscrito.

a Trento decidiren implantar la residència dels ministres, canviava copèrnicament la visió i, ben prest, la vida dels preveres. És cert que el dret canònic ni al segle XXI no ha gosat eradicar el mal, que és el benefici eclesiàstic,⁹ tanmateix la teologia tridentina i la del Vaticà II il·luminen el ministre ordenat com a president de la celebració eucarística, considerada com a *munus principale*,¹⁰ que el rector de la parròquia solament en casos especials pot delegar a un altre prevere. Observau que la teologia deriva, aquí, del nomenament pastoral, no de la mateixa ordenació presbiteral. El 17 de setembre de 1562, el concili va establir que Jesús, amb les paraules de la Cena, “feis això en memòria meva”, (Lc 22, 19; 1Co 11, 24) va instituir els apòstols en sacerdots, perquè oferissin el seu cos i la seva sang.¹¹

Amb tot, la imatge millor per al prevere que va estilitzar el concili de Trento, la trobam en la sessió XXIII, poc abans de concloure,¹² si és que la sabem enquadrar dins la vasa d'altres reflexions conciliars, una mica més allunyades de la polèmica amb els protestants, que negaven l'aspecte sacerdotal del prevere, que esdevenia, segons ells, un predicador. Trento en remarca el caràcter sacerdotal, i, observem-ho bé, atribueix a l'episcopat el ministeri de la predicació, com el principal.¹³ També veiem ressaltada la prebenda del preve-

(9) Hubert JEDIN, «¿Ha creado el concilio de Trento la imagen-modelo del sacerdote?», dins Joseph COPPENS (dir.) *Sacerdocio y Celibato* (Biblioteca de Autores Cristianos, 326; Católica) Madrid 1972, 87-103, vegeu pàg. 98. El dret va mantenir com a vàlid per a l'ordenació el títol de benefici. TELLECHEA IDÍGORAS, «La espiritualidad sacerdotal en la época moderna», pàg. 418, article que citam a la nota 12.

(10) *Sessio XXIII*, (15-07-1563): *Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandos errores nostri temporis*, dins *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (en endavant COD) J. ALBERIGO.- J. A. DOSSETTI, P. P. JOANNOU, Claudio LEONARDI- P. PRODI- H. JEDIN, (eds.) (Istituto di Scienze Religiose) Bologna, 31973, p. 742-753; JEDIN, «¿Ha creado el concilio de Trento», pàg. 96.

(11) *Sessio XXII*, (17-09-1562), *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*, Cànon 1, COD, pàg. 733 i *Canones de sanctissimo missae sacrificio*, càn. 2, pàg. 735. Vegeu, també, Hubert JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, III. *Il periodo bolognese (1547-48). Il secondo periodo trentino (1551-52)*, (Morcelliana) Brescia 1982, pàg. 87. N'hi ha traducció castellana.

(12) Es molt interessant seguir l'autor que citam seguidament, car pertangué al clergat de la diòcesi de San Sebastián, i no es manifesta amb agressivitat d'adolescent contra els religiosos que, durant anys, formaren com a novicis moltes generacions de seminaristes. És clar que així hom no avançava gaire a configurar una espiritualitat del prevere diocesà. Però no n'hi havia molts que en sabessin més. Ens referim a José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS (1927-2008), *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma* (Roma 1963). Ens interessa més «La espiritualidad sacerdotal en la época moderna», Comisión Episcopal del Clero (ed.), *Espiritualidad del presbítero diocesano. Simposio* (EDICE) Madrid 1987, pàg. 409-425. «El obispo ideal según el Concilio de Trento», dins C. MOZZARELLI-D. ZARDIN, *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma 1997, pàg. 207-223.

(13) *Decretum de Reformatione*, cànon 4, COD, pàg. 763, que diu així: *Praedicationis munus, quod episcoporum praecipuum est, cupiens sancta synodus, quo frequentius possit, ad fidelium salutem exerceri: canones alias super hoc editos [vegeu COD 667-668] sub felicis recordationis Paulo III aptius praesentium temporum usi accomodando, mandat, ut in ecclesia sua ipsi per*

re que havia d'explicar les Escripures, especialment en les catedrals metropolitananes i altres.¹⁴

Veiem com a la sessió VII, 8, estableix la visita pastoral anual, que han de fer els bisbes, per tal de revisar la pastoral de totes les esglésies.¹⁵ Més detalladament s'exposen els objectius pastorals de la visita a la sessió XXIV, en el llarg cànon III: es remarca que els bisbes no han de gravar l'economia dels visitats, i en el IV, que ja hem citat.¹⁶ Era una manera de ressaltar la importància del ministeri dels preveres amb tasca pastoral, que no eren gaire. Una altra dignificació del ministeri venia mitjançant la urgència d'aplicar l'obligació de residència dels ministres, en el *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, capítols 1 i 2.¹⁷

Però la reforma no havia d'arribar per simple imposició. Hem d'ometre tot el que es refereix a la creació dels seminaris,¹⁸ però cal que recordem que el concili va purificar d'abusos flagrants tot el procés per accedir als ordes ministerials, a la Sessió XIV (25 de novembre de 1551), en els cànons I-VII,¹⁹ manant que ni la necessitat els duqués a ordenar els que volien emparar-se en el privilegi del fur eclesiàstic, per defugir penes dels jutges civils, els vagabunds, els exclosos per un altre superior eclesiàstic, els que no passassin per uns escritinis ordenats pel bisbe, els que al·legaven altres privilegis. A més, demanava que els clergues portassin l'hàbit clerical, malgrat l'hàbit no faci el monjo, com escrivia el cànon VI.²⁰

Preparats des de la joventut, els ministres accedirien als beneficis eclesiàstics més capacitats, més dignes i hàbils, segons demanava la Sessió VII, 3.²¹ A més, els núm. 4 a 6 proposen la unió de molts beneficis, segons les cons-

se [...], in aliis autem ecclesiis per parochos [...], saltem omnibus dominicis et solemnibus diebus festis, tempore autem ieiuniorum, quadragesimae et adventus Domini quotidie vel saltem tribus in hebdomada diebus, si ita oportere duxerint, sacras scripturas divinamque legem annuntient, et alias quotiescumque id opportune fieri posse iudicaverint. Moneatque episcopus populum diligenter, teneri unumquemque, parochiae suae interesse, ubi id commode fieri potest, ad audiendum verbum Dei. [...] Idem etiam saltem dominicis et aliis festivis diebus, pueros in singulis parochiis fidei rudimenta, et obedientiam erga Deum et parentes diligenter ab iis, ad quos spectabit, doceri curabunt. Sobre l'aplicació d'aquests principis, cf. AMENGUAL I BATLE, *Llengua i catecisme de Mallorca*, pàg. 42.

(14) *Sess. V, Decretum secundum: super lectione et praedicatione*, 1-2, COD, pàg. 667-668.

(15) *Sess. VII, Decretum secundum. Super reformatione*, 8, COD, pàg. 688.

(16) Vegeu la nota 13.

(17) *Sess. VI*, cap. 1 i 2, COD, pp. 681-683.

(18) *Sessio XXIII*, (15-07-1563) cànon XVIII, COD, pàg. 750-753. Ja en parlarem, en una altra avinentesa, cf. Josep AMENGUAL I BATLE, «En el tercer centenari del Seminari de Sant Pere de Mallorca», dins *Lluc* 80 (gener-febrer 2000) 29-34.

(19) *Sessió XIV* (25 de novembre de 1551), *Decretum de reformatione*, cànons I-VII, COD, pàg. 714-717.

(20) *Ibid.*, pàg. 716.

(21) *Sess. VII, Decretum secundum. Super reformatione*, 3, COD, pàg. 687.

titucions dels papes i concilis anteriors, que esmenta expressament.²² Era la manera de rebaixar el nombre de beneficiats, que malvivien, a causa de la migradesa de les seves rendes, com ho exposaran les relacions episcopals enviades a Roma durant més de tres segles. Tanmateix, a Mallorca el nombre de beneficiats era proporcionalment inferior al de molts altres bisbats. Oscil·lava entre els 600 i 700, i el total d'eclesiàstics, entre clergues diocesans i religiosos i monges, segons el cens d'Aranda (1768-1769) pujava a 3.019 persones, equivalent a un 2,45% de la població total de Mallorca.²³ D'altra banda, hi havia parròquies en les quals el rector no podia arribar a tots els feligresos, i menys als que vivien fora poble. Aquí, el concili tridentí, com també els bisbes i el Capítol de la Seu de Mallorca foren mancats d'alè. En lloc d'acomodar el nombre i localització de les parròquies, que romangueren fossilitzats i arcaics, proposaven que els rectors cridassin altres preveres col·laboradors.²⁴ Tenim una mostra més de la passió per la verticalitat de l'Església, promoguda precisament per un sínode general.

Si aquests eren els requisits per a accedir a un benefici pastoral, el concili, també de manera dispersa, començava a treure conseqüències sobre la vida i els costums dels ministres, que havien de ser vigilats pels bisbes, com indica la sessió XIII, amb tot el decret de reforma.²⁵ La santedat de vida dels preveres havia de tenir com a model el Déu Sant (Lv 11, 44; 19,2), de manera que, com havia observat sant Pau, ningú no desacreditàs el ministeri (2Co 6, 3-4).²⁶ En conseqüència, quan els conciliaris plasmaren la doctrina sobre el caràcter sacrificial de la celebració de la missa, s'inspiraren en el Levític, referendat per la carta als Hebreus. Aleshores, derivava l'ensenyament vers una visió sacerdotal del prevere, al qual li exigia una puresa superior a la dels sacerdots de l'Antic Testament, superats pel del Nou Testament, que és el que va transmetre l'encàrrec, "Feis això en memòria meva" (Lc 22, 19; 1Co 11, 24),²⁷ com ho hem recollit abans.

L'actualització d'aquests requisits aparegué en la sessió XXIII. En aquesta avinentesa comença el concili a unir el sacrifici de la missa al sacerdoci dels ministres, al qual s'ha traslladat el de l'Antic Testament.²⁸ Per la diversitat

(22) *Ibíd.*, pàg. 687-688.

(23) Vegeu com a Castella hi havia 40.599 clergues –no comptats els religiosos– per a una població de sis milions d'habitants, cf. TELLECHEA IDÍGORAS, «La espiritualidad sacerdotal en la época moderna», pàg. 418.

(24) Sess. XXI, (16-07-1562) *Decretum de reformatione*, cànon IV, COD, pàg. 729-730.

(25) Sess. XIII, *Decretum super reformatione*, cànon I-VIII, COD, pàg. 698-701.

(26) Sess. XIV, *Decretum de reformatione*, Proemium, COD, pàg. 714.

(27) Sessió XXII (17-09-1562), *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*, Cànon 1, COD, pàg. 733 i *Canones de sanctissimo missae sacrificio*, càn. 2, pàg. 735.

(28) Sessió XXIII (15-07-1563): *Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandos errores nostri temporis*, Cap. I, COD, pàg. 742.

de funcions reconeix els diversos ordes, i, si com és sabut, omet el de l'episcopat, considera d'origen neotestamentari el presbiterat i el diaconat. La resta, són d'origen eclesiàstic primitiu.²⁹ Avançant, en el decret de reforma, en el cànon I, arranca amb una referència al Bon Pastor (cf. Jn 10, 12-13). Les conseqüències per a la vida del prevere són moltes: ha de conèixer les seves ovelles, ha d'oferir per elles el sacrifici de l'Eucaristia, ha de predicar la paraula de Déu, ha d'administrar els sacraments,³⁰ i ha de ser exemplar en bones obres. La seva cura pels pobres ha de ser paterna. Ha d'atendre altres tasques pastorals, que no poden exercir altres,³¹ que més tost no vigilen ni serveixen el ramat, ans l'abandonen com els mercenaris.

Per arribar a servir d'aquesta manera, torna a reiterar el deure de la residència dels ministres,³² i dóna instruccions per recompondre els casos en els quals l'episcopat s'havia enquistat dins l'absentisme. Ara, aquesta qüestió ens depassa.

És cert, per tant, que l'horitzó de Trento prové d'una visió del prevere com a sacerdot, en què no coincideix exactament amb el Nou Testament, amb tot, haver de presidir l'Eucaristia conduí a veure la seva tasca també com a pastor,³³ com a ministre i servidor dels pobres. Aquesta és la imatge del prevere que podem recollir de l'exhortació sinodal de 1588, adreçada als preveres pel bisbe Vic i Manrique, com veurem.

(29) Sessio XXIII (15-07-1563): *Vera*, Cap. II, COD, pàg. 742.

(30) El terme "administrar" encara és molt usual, la qual cosa distorsiona el sentit comunitari de la celebració, i crea la imatge que el prevere o el bisbe en són els senyors, com si es trobassin part damunt de la sacramentalitat de l'Església.

(31) Hi veiem un rebuig de les doctrines protestants, que tendien a posar al mateix pla els ministres i els altres creients.

(32) Sessio XXIII (15-07-1563): *Decretum super reformatione*, càn. I, *Cum praecepto divino* (cf. Jn 10,1-16; 21,15-17; 1-2Tm, Tt etc.) *mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre, verbique divini praedicatione, sacramentorum administratione ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere et in cetera munia pastoralia incumbere, quae omnia nequam ab his praestari et impleri possunt, qui gregi suo non invigilant neque assistunt, sed mercenariorum more deserunt* (Cf. Jn 10,12-13): *sacrosancta synodus eos admonet et hortatur, ut divinatorum praeceptorum memores, factique forma gregis* (cf. 1Pe 5,2-4), *in iudicio et veritate pascant et regant. Ne vero ea, quae de residentia sancte et utiliter iam antea sub felicitatis recordationis Paulo tertio sancita fuerunt* (Sess. VI, cc. 1-2 de ref., pàg. 681-683), *in sensu a sacrosanctae synodi mente alienos trahantur, ac si vigore illius decreti quinque mensibus continuus abesse liceat: illis inhaerendo declarat sacrosancta synodus, omnes patriarchalibus, primatialibus, metropolitanis ac cathedralibus ecclesiis quibuscumque quocumque nomine et titulo praefectos, etiam si sanctae Romanae ecclesiae cardinales sint, obligari ad personalem in sua ecclesia vel dioecesi residentiam, ubi iniuncto sibi officio defungi teneantur, neque abesse posse nisi ex causis et modis infrascriptis*. COD, p. 742.

(33) Gilles Gerard MEERSSEMAN, «Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie», a *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina, Trento 2-6 settembre 1963*, I-II (Herder), Roma, 1965, vegeu I, 27-44.

La feblesa de les propostes del concili de Trento rau en el fet que l'aspecte sacramental solament s'assegura per tal de respondre als protestants. De teologia per als catòlics en va fer poca. La sacramentalitat de l'orde ministerial gairebé no es desenvolupà. La seva relació amb el bisbe apareix merament jurídica. Que el ministeri sigui un patrimoni eclesial, des del moment que hom és cridat per l'Església i per al seu servei, no apareix amb claredat. També hom esperaria una teologia més elaborada de l'episcopat, que no ha existit fins al segle XX.

Pel que fa a la tasca principal del prevere, que seria la presidència de la celebració de l'Eucaristia, tampoc no es parla del seu caràcter comunitari i celebratiu. Que la celebració origini la comunitat eclesial ni es considera.

També hi observam una eclesiologia poc elaborada. Predomina una visió del ministre ordenat polaritzada en una tasca, en un lloc. Els conciliars pensaven en la minoria de preveres que eren rectors. Per això, la figura del prevere s'infla massa amb el poder, i normalment punitiu.

Aquestes són observacions per mostrar que no tot ho podem esperar d'aquell gran concili, aclaparat pel luteranisme, i per una decadència del ministeri papal, episcopal i presbiteral que no havia afeixugat mai abans l'Església. Per això, els conciliars de Trento havien de reconstruir uns eixos fonamentals de la teologia. Podien haver fet més. Però sembla poc raonable centrar-ho tot en un esdeveniment.

L'horitzó de servir l'Església solament és teòric. A cap ministre no li podien proposar ser un missioner fora del seu bisbat. Però podia accedir a un canonicat o a una seu episcopal llunyana de la seva. Tampoc la predicació fora de la celebració de la missa no entrava en les seves perspectives, ni el dret canònic ho va considerar mai. El vigor i l'empenta que trobam en els Actes dels Apòstols o en les cartes de Sant Pau no apareixen de cap manera.

Tampoc no veiem clarament que hom proposàs com a camí per a la santedat la vida ministerial, el servei pastoral. Més tost eren la devoció en les celebracions i altres pràctiques ascètiques les que ajudaven a la santificació. Aquesta no sorgia del nucli vertebrador de la vida ministerial, que podríem veure més com a font de felicitat.

Ara bé, Tellechea no acaba d'acceptar l'opinió de S. Dianich,³⁴ segons el qual hi havia una teologia pobra del ministeri que no permeté als pares tridentins avançar més. Tellechea observa que hi havia molta més producció teològica de la que hom ha cregut. Per exemple, el *Tractatus de institutione*

(34) S. DIANICH, «La teologia del presbiterato al Concilio di Trento», *La Scuola Cattolica*, 99 (1971) 331, 358, esp. 333.

sacerdotum,³⁵ (1558), molt llegit a Alemanya, proposa al seu apèndix, *De vita sacerdotum*, un esbós per a la vida sacerdotal.

Algun dia haurem d'estudiar l'espiritualitat presbiteral que traspua fra Pere Caldés, en la seva *Instructio y doctrina*,³⁶ que fou diverses vegades editada, precisament perquè el seu contingut era d'una sòlida espiritualitat posttridentina. Vegem una mostra sobre l'espiritualitat del prevere, extreta de la manera com el fidel ha d'oïr missa. No parlaven aleshores de celebrar.

Tercerament se ha de aduertir que lo sacerdot quant diu la Missa no la diu com a persona particular, sinó en persona de tota la Església Sancta, de manera que posat en lo altar fa dos officis: lo hu es representar la mateixa persona de Christo Nostre Senyor com si realment y de fet vessem al mateix Iiesu Christ que digues Missa. Y perçò dient ell les paraules de la consecració diu les mateixes que dix Christo Senyor Nostre sobre lo pa material, conuertint aquell en pròpia car, y sobre lo vi en lo calze conuertint aquell en pròpia sanch quant ordena aquell sacrament sanctíssim, les quals paraules diu lo sacerdot en persona del mateix Christo Nostre Senyor, perquè de altra manera no tindrien virtut aquelles paraules ni efficàcia alguna. Lo segon offici que fa lo sacerdot en lo altar es fer oració en persona de la Església Sanct, com hauem dit, y per tot lo poble. Y és en aquell lloch com a Síndich y procurador enuiat per alguna república que fa la embaxada al Rey, no en persona pòpia tant solament, sino com a persona comuna enuiada per la ciutat, o república. Així mateix lo sacerdot en aquell lloch quan ora, fa la oració no com a persona particular, sino com a persona comuna, çò és per part de tota la república Christiana que és l'Església sancta.³⁷

Seria important fer un procés regressiu a les arrels d'aquesta inspiració tomista, i copsar el sentit que té la fórmula *in persona Ecclesiae*. El que va

(35) Citam una edició posterior de l'obra de Pedro DE SOTO, OP, *Tractatus de institutione sacerdotum: qui sub episcopis animarum curam gerunt* (Apud Philippum Nuntium) Antuerpiae 1565, pàg. 376-391. Vegem els títols dels dos darrers capítols: *Lectio Quinta. De his, ad quae ex officio curae animarum tenentur sacerdotes*, pàg. 386-387. *Lectio Sexta: De cognitione et cura ouium in speciali*, pàg. 388-391.

(36) Pere CALDÉS, *Instructio y doctrina que ensenye lo que deu considerar y contemplar lo Christia y seruent del Senyor quant ou la sancta Missa*, En Barcelona 1588, "Preparació pera la Missa, cap. 2", pàg. 2v-3.

(37) CALDÉS, *Instructio*, "Preparació pera la Missa, cap. 2", pàg. 2v-3. Vegeu l'arrel tomista d'aquesta visió, en la resposta que dona Sant Tomàs D'AQUINO, a la pregunta si el laic pot donar el sagrament de l'extrema unció. Respon així: *oratio illa non fit a Sacerdote in persona sua, quia, cum sit quandoque peccator, non esset exaudibilis: sed fit in persona totius Ecclesiae, in cuius persona orare potest quasi persona publica; non autem laicus, qui persona privata est*, *Summa Theologiae, Supplementum*, q. 31, a1, ad 1, dins *Summa Theologiae*, V: Supplementum. Indices, (BAV 87; Catòlica) Madrid 1952, pàg. 142.

passar és que ni aquesta teologia es va fer present en el concili, ni tampoc, diu Tellechea, els conciliaris eren prou coratjosos per a seguir per aquest camí, que superava la mediocritat de molts d'ells i de bona part dels bisbes.³⁸

El fet ha estat que, ambdues febleses, la manca d'una eclesiologia del ministeri, i el dualisme entre ministeri i santedat, al llarg de segles han pesat sobre els ministres.

La teologia antiquada sobre l'episcopat del Capítol de la Seu

Els historiadors han dedicat més atenció a estudiar les figures episcopals més conegudes que, en l'època posttridentina, foren molt significatives.³⁹ La mentalitat del Capítol de la Seu no havia assimilat gaire la teologia sobre l'episcopat,⁴⁰ que es va imposar en el concili de Trento, de manera que poc abans que el bisbe d'Arnedo deixàs Mallorca els canonges prengueren uns acords sobre el cerimonial que volien restaurar en les celebracions del cor, quan hi havia el bisbe. El tractaven com un canonge més. Els sis acords els va publicar Furió, i els podem llegir a Pons.⁴¹

Resulta més interessant que els jurats, dia 19 d'agost de 1572, obtingueren l'acord dels canonges en proposar com a futur bisbe de Mallorca l'ardiaca Gregori Forteza.⁴² Els prebendats volien de tota passada que el nou bisbe sortís del sí del Capítol de la Seu, i per assegurar-se més inclogueren en la llista un canonge d'una família que ja havia vist elevat a la seu episcopal de Mallorca un membre seu. El nou candidat era Pere Joan de Santacília,⁴³ i completaven la terna capitular Mateu Malferit⁴⁴ i Pere Abrines.⁴⁵ Ben per suposat que aquestes pretensions, que eren d'acord amb els concilis medievals, no podien entrar de cap manera en els projectes de control absolut que tenia el monarca del moment, Felip I (II).

D'altra banda, si comparem la terna presentada pel Capítol de la Seu amb la llista que pocs anys més tard va enviar el bisbe dins la seva relació, no hi ha cap coincidència i, sobretot, la del bisbe contenia els noms de molts rec-

(38) TELLECHEA IDÍGORAS, «La espiritualidad sacerdotal en la época moderna», pàg. 421.

(39) Citam un article clàssic, que en presenta algunes, fins i tot de la veïna Península, Hubert JEDIN, «Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jharhunderts», dins Id., *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. II: Konzil und Kirchenreform*, (Herder) Freiburg-Basel - Wien 1966, pàg. 75-113, amb indicacions bibliogràfiques que avui cal completar.

(40) Sessio XXIII (15-07-1563), Cap. IV, COD, pàg. 743.

(41) PONS, «La Reforma eclesiástica en Mallorca», pàg. 195.

(42) Així apareix en els sínodes del bisbe Vic i Manrique, el qual era elegit examinador sinodal (excepte l'any 1597), a més de jutge sinodal.

(43) No sabem que rebés cap encomana sinodal.

(44) Va ser Jutge sinodal el 1588, pàg. 67.

(45) PONS, «La Reforma eclesiástica en Mallorca», pàg. 195, amb la referència a l'ACM, Actes Capitulars, 1572, f. 124. Pere Abrines no rebé cap encomana sinodal en temps del bisbe Vic i Manrique.

tors i beneficiats de la Seu, tots ells doctors, i la dels canonges no n'esmenta cap ni un d'aquest. I l'altre fet notable és que ni Vic i Manrique ni cap altre bisbe no tornà a incloure noms perquè a Roma disposassin d'informacions sobre els eclesiàstics que el bisbe considerava que reunien més condicions per als beneficis eclesiàstics, entre els quals el major era el de l'episcopat, no ho oblidem. Si aquesta omisió es degué a una advertència de Roma o a una prohibició reial, o fins i tot a la comprovació de la seva inanitat, no ho he pogut esbrinar.

L'exhortació sinodal del bisbe Vic i Manrique, 1588, vers una síntesi per a un model de prevere

Havia passat un llarg quart de segle des de la conclusió del concili de Trento, i de l'arribada del primer bisbe reformador. Arribat l'any 1588, i en el tercer sínode posttridentí, el primer dels tres reunits per Vic i Manrique,⁴⁶ disposam d'una llarga exhortació impresa, la qual el bisbe havia pronunciat de viva veu, perquè aquesta forma frueix d'una energia difícil d'explicar.⁴⁷ Seria el dia primer de setembre d'aquell any, jornada en què es va obrir el sínode.⁴⁸ En aquesta al·locució,⁴⁹ també ben aprofitada per Pons, hi trobam dibuixada una imatge del prevere, que bascula entre una visió sacerdotal i cultural i la del pastor. En darrer terme, es correspon amb el model de ministre que ha caracteritzat el capellà del barroc i de l'època moderna, fins al concili Vaticà II (1962-1965). Els traços dispersos en els decrets tridentins foren organitzats pel bisbe Vic i Manrique. A més, els sínodes que seguiren, especialment els de 1659, del bisbe Escolano, i el de 1691, del bisbe d'Alagó, que va estar en vigor fins l'any 1917, data de la promulgació del Codi de Dret Canònic, varen entrunyellar les normes del concili de Trento, i així brindaren als ministres ordenats unes pautes per a conformar la seva espiritualitat i regir el seu exercici ministerial.

Comença Vic i Manrique a convidar a la reflexió de cadascun dels preveres, que recordi com és de preclara i sublim la dignitat del sacerdoti, i que en contempli la grandesa,⁵⁰ fruit de la vocació rebuda, segons que escriví Sant Pau (cf. Ef 4, 1). D'aquesta vocació dimana el bon exemple de vida, perquè

(46) En va convocar quatre, cf. AMENGUAL I BATLE, *Llengua i catecisme de Mallorca*, pàg. 44, 46 i 69.

(47) JOAN VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecisana Maioricensis Celebrata praeside Illustrissimo ac Reuerendissimo Dno. D. Ioanne Vich et Manrique, Dei, et Apostolicae Sedis gratia Episcopo Maioricen[sis]. Anno 1588, Maio[ricis]. Ex Typographia Gabrielis Guasp. Anno 1589*, pàg. 7: *Prima die huius nostrae Synodi Dioece[sanae] verbo, et viua voce (quae habet nescio quid latentis energiae).*

(48) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecisana Maioricensis*, pàg. 5 i 6.

(49) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecisana Maioricensis*, pàg. 7-31.

(50) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecisana Maioricensis*, pàg. 8.

els homes vegin les bones obres i glorifiquin Déu (cf. Mt 5, 16). A més de bon exemple, els preveres han de ser llum per al poble (cf. Mt 5, 14), de paraula i vida. És precisament d'aquest capítol cinquè de Mateu que extreu la seva inspiració, per tal que l'estil de vida dels ministres superi el dels fidels:

De la qual cosa volgué persuadir-nos el nostre Salvador, quan, en el capítol 5 de Mateu, va distingir els sacerdots i els ministres de l'Església amb el nom de sal, ja fos amb el de llum, o amb el d'una ciutat edificada sobre una muntanya. I els Profetes inspirats per l'esperit celestial, a vegades els nomenen déus, altres Àngels, certament això és amb aquesta intenció, que posats davant els ulls aquests títols preclaríssims i honorífics, i deixada de banda tota cura de les coses seculares, menin una vida més celeste que terrena, i es revesteixin de tals costums, que mentre viuen en la carn, sembli que viuen fora de la carn.⁵¹

Deixam de banda els detalls en què entra la llarga exhortació, en cap manera rigoristes o ordinaris. Insisteix en la qualitat de la predicació, de la lectura de les Escriptures, dels Sants Pares, i aconsella les obres de pietat que circulaven en català.⁵² Els rectors han de ser pares dels fidels i han de posar-se al costat dels infants, de les vídues i dels pobres.⁵³ Com a bons pastors han d'acompanyar el poble, han de conèixer les seves ovelles, i han de tenir un tracte suau i comprensiu.⁵⁴ Els predicadors han de llegir les obres de sant Tomàs d'Aquino, i altres escrits de teologia, i de defugir els sermons, perquè l'estudi seriós ajuda a conèixer les qüestions i a combatre els errors. També els aconsella que no divulguin els defectes dels bisbes, car això fa caure en desprestigi. Tampoc no han d'explicar al poble els errors dels hereges, car això podria ser fer-ne propaganda, sense que els oients tinguin la possibilitat de defensar-se.⁵⁵

Als confessors els convida a sentir-se en el lloc de Crist i dels Apòstols, quan exerceixen com a perdonadors, segons Jn 20, 22-23. El qui confessa ha de mirar la natura miserable i fràgil, i ha d'exercir el ministeri amb gran respecte, i ha d'encomanar els que es confessen a Déu, tot meditant amb quin preu hem estat redimits, que no és d'or i argent, sinó la sang del Crist (1Pe 1, 18).

Insisteix en la importància de la restitució, tant dels béns com de l'honra i de la fama, punt cabdal de la moral catòlica, almenys durant segles, quan no

(51) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecesis Maioricensis*, pàg. 8-9.

(52) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecesis Maioricensis*, pàg. 12. TELLECHEA IDÍGORAS, «La espiritualidad sacerdotal en la época moderna», pàg. 422-424, dona un llistat d'obres d'espiritualitat presbiteral que quedaren molt al marge de les reflexions dels Pares del Concili de Trento. Caldria seguir el que es publicava, en català, que és començat per l'autor.

(53) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecesis Maioricensis*, pàg. 14-15.

(54) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecesis Maioricensis*, pàg. 16-17.

(55) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecesis Maioricensis*, pàg. 20-21.

hi havia el permissivisme de l'autoindult o de la fugissera prescripció, i que va passar als catecismes.⁵⁶ El confessor ha de ser com el metge, que ha de curar cada malalt segons la seva malaltia.⁵⁷

És ben significatiu, i probablement hi va reflectir el seu estil, com conclou aquesta exhortació amb unes reflexions de sant Pau, que consideren l'avarícia com una idolatria amb una lectura restrictiva d'Ef 5, 3 i 5. per això, no dubta a considerar la set de diners com l'arrel de tots els mals en la vida dels eclesiàstics.

En conseqüència, el ministre ha de ser més un repartidor que no un senyor, i, una volta que té el necessari per a menjar i vestir, en lloc de fer despeses en coses sumptuoses, ha d'invertir els seus béns entre els pobres de Crist o en obres pietoses. Dóna a aquesta actitud una visió escatològica. Preparat així, el prevere servent s'haurà disposat per a treballar en la vinya del Senyor, el qual el rebrà amb paraules de consol: "Molt bé, servent bo i fidel! Has estat fidel en poca cosa; jo t'encomanaré molt més. Entra al goig del teu Senyor" (Mt 25, 21 i 23).⁵⁸ La cura dels pobres, que havia insinuat el concili de Trento, per a Vic i Manrique era capital, de manera que la va reiterar en lletres de motlle al *Manuale sacramentorum* de 1601.⁵⁹ És una visió ben contrastada amb el luxe i fastuositat dels canonges mallorquins, i, també, avança molt més sobre el que hem llegit de la sessió XXIII de Trento. Quelcom de la vida de Vic i Manrique s'hi reflecteix en el despreniment i amb el socors als pobres.⁶⁰

Aquesta descripció de l'ideal del prevere, tot i que arranqui de la concepció més sacerdotal que ministerial, puja ben amunt. I és important prendre'n nota, car ens ha de servir com a referent per a intentar entrar amb peus segurs pels camins de la interpretació de la reforma del clergat a Mallorca, com hem apuntat en el plantejament d'aquesta senzilla recerca. En efecte, pogué presentar vint-i-tres preveres com a dignes candidats als beneficis majors,⁶¹

(56) Josep AMENGUAL I BATLE, «En el II Centenari del Catecisme de Mallorca i propostes per un de nou», dins *Lluc*, 81 núm. 824-825 (setembre-desembre 2001), 54-59.

(57) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecesis Maioricensis*, pàg. 28-29.

(58) VIC I MANRIQUE, *Synodus Dioecesis Maioricensis*, pàg. 30-31. A les pàg. 26-27 hi llegim una informació col·lateral, Vich i Manrique dóna instruccions específiques, car, a Mallorca, aleshores hom acostumava a fer vots, que avui diríem promeses, però amb una certa formalitat.

(59) Bona nota en prengueren Pere XAMENA – Francesc RIERA, *Història de l'Església a Mallorca* (Els Treballs i els dies, 29), Mallorca 1986, pàg. 175.

(60) *Ibid.*, pàg. 161.

(61) Vegeu les seves paraules: *Quia accepimus S.^m suam zelo paterno et christianissimo motum desiderare, ut persona huius dioeceseos doctrina et virtute predita ei proponatur ex quibus eligere et assumere possit quas velit ad beneficia vacantia, visum fuit nomina eorum hic apponere, qui magis digni visi sunt. Primo Joannes Torrens doctor Theologus, probatissimis moribus ac doctrina diligentissimus huius dioeceseos visitor, et Vicarius Generalis vna cum alio. Item Michael Sastre, dr. Theologus, et rector parochie Sti. Michaelis Vicarius Generalis. Item. Dr. Alcamora Theologus et beneficiatus in sede. Item. Dr. Cerdo Theologus et beneficiatus in sede. Item.*

dels quals vint-i-un eren doctors i un mestre en ambdós drets. A un no li assigna cap títol acadèmic. A més del visitador diocesà i vicari general, tretze dels altres eren rectors, cinc beneficiats de la Seu, un ho era de Manacor. Solament tres eren canonges, tot i que alguns d'ells són coneguts, com Joan Salvador Abrines, per la seva relació amb Santa Catalina Tomàs, etc.⁶²

En conseqüència, hi havia un substrat de solidesa personal, pastoral i acadèmica en el clergat que no venia de poc abans. D'aquí que podia continuar la seva informació, assenyalant que els candidats dignes per rebre els beneficis simples excedien de molt el nombre de les vacants previsibles. I llegim per primer cop la indefectible lamentació sobre la migradesa de la dotació d'aquests beneficis, que no s'arribarà a arreglar mai. Seran les desamortitzacions del segle XIX les que reconduiran tot aquest inexplicable assumpte. Quant als clergues que podien aspirar als beneficis simples, diu:

Pel que fa als beneficis simples que poden vacar, tant en la Seu, com en les altres esglésies parroquials, son molts els clergues benemèrits. Àdhuc són molt més que els beneficis, la qual cosa ens causa dolor, quan veiem la migradesa i la poquedat dels beneficis simples, i el nombre d'aquells que donen prova de bons costums i que tenen una bona formació acadèmica.⁶³

Ja l'any 1590 les oposicions per a la provisió dels beneficis eren normals, presidides pel bisbe, que comptava amb els examinadors sinodals, que solien designar-se i se'n publicaven els noms al final dels edictes o lleis sinodals. Atès el moment en què informava Vic i Manrique, per avui són prou eloqüents les seves expressions en un informe tan solemne. Les traduïm d'aquesta faisó:

Dr. Caldes rector Parrochialis ecclesiae de Valldemossa. Item. Dr. Oliver Theologus et rector ecclesiae parrochialis de Sencelles. Item. Dr. Andreu theologus, et rector Parochiae de Selua. Item. Dr. Armengual rector parochiae de Muro. Item. Dr. Obrador rector parochiae de Porreras. Item. Dr. Mas rector ecclesiae de Felaniig. Item. Dr. Julianus rector ecclesiae de Manacor. Item. Dr. Pisa rector ecclesiae de Sineu. Item. Dr. Cureda rector ecclesiae de Algayda. Item. Dr. Pellicer rector ecclesiae de Campanet. Item. Dr. Peregrí rector ecclesiae de Sacta Margarita. Item. Dr. Item. Dr. Ferra rector ecclesiae Sti. Jacobi. Item. Dr. Oliver Theologus beneficiatus in sede. Item. Mr. Togores Juris utriusque doctor. Item. Dr. Custurer Theologus in sede beneficiatus. Item. Joannes Mas clericus et beneficiatus in sede. Item. Dr. Martinus Mas beneficiatus in ecclesia de Manacor. Ex canonicis: Joannes Abrines Dr. Theologus. Bartholomeus Tries Dr. Theologus. Mattheus Mallol Dr. Theologus ac Juris peritus.

(62) PONS, «La Reforma eclesiàstica en Mallorca», pàg. 199-200.

(63) *Ad beneficia simplicia vacanda tam in sede quam in aliis ecclesiis parochialibus multi sunt clerici benemeriti Imo multo plures quam beneficia quod nobis maximum certe dolore ingerit videntes tenuitatem et paruitatem beneficiorum simplicium et numerum eorum qui probatis moribus et litterarum sunt prediti.*

I quant a la provisió de les prebendes o dels beneficis vacants, es fa de tal manera que seguim al peu de la lletra la forma establerta pel concili tridentí. Sobretot, en aquells que tenen cura d'ànimes. Després d'un examen acurat dels opositors, en el que es refereix als costums i a la ciència, portat a terme pels examinadors designats en el Sínode, i presidint en la càtedra el bisbe, que cura vivament que tots els rectors observin la residència personal, fins al punt que cap d'ells pugui sortir de la parròquia sense la seva llicència escrita, i amb una causa necessària, i deixant-hi un vicari amb capacitat per poder substituir el rector durant la seva absència.⁶⁴

Encara més endavant torna a insistir en els requisits que demanava perquè hom pogués fruit d'un benefici simple. Recalca més que altra cosa l'estudi de la teologia, fins i tot amb la intenció que els que per aquella vegada no eren agraciats en les oposicions, sentissin l'estímul d'estudiar més. Tant era l'interès que tenia en aquest objectiu, que de vegades pagava els estudis que alguns clergues pobres feien a l'Estudi General de Mallorca i a la Universitat de València.⁶⁵ En etapes anteriors més aviat els lloc on anaven a estudiar els mallorquins era a l'Estudi de Lleida, Montpeller, Bolonya, París. El canvi d'orientació que suggereix el bisbe prové del seu origen valencià, i també de la puixança global del Regne de València en el darrer segle. Dues inspiracions el devien moure perquè insistís en la formació acadèmica. Primerament, la seva antiga professió com a catedràtic de Salamanca, i l'esperit de despreniment evangèlic que aconsellà en la seva exhortació sinodal de 1588, com ho hem vist. Per altra banda, com ho hem assenyalat, doctors en Teologia i en ambdós drets a Mallorca n'hi havia més aleshores que en moltes èpoques del segle xx. En una altra avinentesa comprovarem com aquests titulats universitaris foren gairebé eixorcs en la producció d'obres biblioteològiques.

L'empenta per augmentar la qualitat dels ministres la donava Vic i Manrique en els anys de la joventut, el va fer prendre mesures eficaces i con-

(64) *Prouisio autem prebendarum seu beneficiorum vacantium ita fit ut forma concilii Tridentini ad unguem servet potissimum in his quae curam animarum habent facto diligenti oppositorum examine in moribus et literatura ab examinadoribus in Synodo deputatis et preside in sedibus episcopus qui etiam vehementer curat ut personalis residentia ab omnibus rectoribus servetur, adeo ut nullus a parrochia sua egredi possit sine eiusdem licentia in scriptis et cum causa necessaria relicto cum hac vicario sufficienti qui vices rectoris in sui absentia gerat.*

(65) *Quotiescumque beneficia simplicia vacare immediateque ordinarij contigit illius prouisionem conferre. In eam viris non solum probatae vitae verum ijs qui in Ciuitate praesertim in studijs Tehologicis progressus fecerint. hoc consilio, ut alii saltem spe premii accensi litteris incumbant, ut hac ratione in ecclesia utilibus proximorum ministeriis aptis se esse possint, et valeant. Quod et, ut assequatur Episcopus proprijs expensis aliquos Juvenes pauperes studiosos cum sese offert, iuuat tam majoricis, quam etiam eos qui ad Ualentinam academiam aut alias rationi studiis conuolant.*

vincents. Abans d'admetre els candidats als ordes ja els estimulava per tal que adoptassin un capteniment adequat i fossin formats en la ciència. I, com havia establert el concili de Trento, tenia ben clar que només havia d'ordenar aquells que eren útils i necessaris.⁶⁶

D'aquesta manera, els manejos per a obtenir beneficis, canviar-los, etc., tot i que no desaparegueren, car el sistema beneficional és estructuralment dolent, almenys baixaren en força, i a poc a poc surava més la figura del prevere com una persona destinada, per un sagrament, a servir el poble de Déu, amb especial inclinació als pobres.

En segon terme, malgrat que els canonges al segle XVIII passaren pel mateix procés que els altres alts estaments de la societat, que s'aristocratitzaren,⁶⁷ la concepció tridentina del prevere tendia al pol oposat, que era fer de tota la clerecia un sol clergat,⁶⁸ en el qual no hi hagués com a dos estaments, el de l'alt clergat i el del baix. El procés va ser lent, però l'arrel teològica de la unitat dels ordenats va guanyar terreny, fins i tot amb efectes i manifestacions socials. L'estil de despreniment evangèlic, viscut i predicat per Vic i Manrique, tenia, a més, aquestes conseqüències testimonials.

Com un assaig de cleonda

L'ideal de la vida del prevere quedà una mica descambuixat al llarg de les XXV sessions del Concili de Trento, quan els conciliaris responien als protestants o quan seguien l'altra línia conciliar, de promoure la reforma interna de l'Església Catòlica. La doctrina antiprotestant de vegades és massa tallant, mentre sovint els decrets de reforma sembla que foren redactats pels sociòlegs d'aleshores –que encara no n'hi havia–, preocupats per evitar disgusts, i promoure un estil innocu, i amb poc alè, per tal d'adaptar-se a la majoria i, per tant, per descontentar els esperits més decidits. De tota manera, Trento va convertir els ministres de caçadors de beneficis en pastors. Però això es referia sobretot als pocs rectors que hi havia en els bisbats. Indirectament tingué molta més transcendència. La identificació entre sacrifici i sacerdoci començà a exigir una vida més d'acord amb la celebració personal i freqüent de l'eucaristia. Bisbes i preveres de vegades no presidien aquesta celebració quasi mai.

(66) *In ordinibus conferendis id maxime curat episcopus ut qui sunt ordinandi temporibus statutis honestae, ac probatae vitae sint, et in literatura puestiores [sic. Voldria dir praestantiores?], ad quod tres doctores pro examine faciendo designatos habet qui id munus diligenter prestant, nec ad ordines suscipiendos quamquam admitit, nisi eos, qui beneficium possident, aut aliquos (qui certe sunt rari) qui patrimonum sufficiens ad transigendam vitam habent. Ne cogantur mendicare, aut vilia ministeria exerceri. Et ex his eos, solum quos utiles, et necessarios esse futuros iudicat. Tum propter vita exemplum tum etiam propter eruditionem, seu doctrinam.*

(67) Josep AMENGUAL I BATLE, *Història de l'Església a Mallorca. Del Barroc a la Il·lustració (1563-1800)*. Volum II. (Refaubetx/12. Lleonard Muntaner Editor), Palma 2002, pàg. 101-102.

(68) JEDIN, «¿Ha creado el concilio de Trento», pàg. 98.

Ara bé, com ho hem dit, varen ser els sínodes i, en concret el bisbe Joan Vic i Manrique, els que compongueren en una síntesi entenedora i ordenada els traços conciliaris de la imatge del prevere.

Segons aquest gir programàtic, el clergat romangué per segles orientat segons unes pautes que abans no l'havien guiat mai. Comença a haver-hi una incipient orientació diocesana i una manera nova de viure en el presbiteri. Allò que hagué pogut quallar en una consciència més sinodal, i més eclesial, no va ser percebut en aquells moments, de manera que els sínodes que s'havien de succeir anualment⁶⁹ ja el bisbe Vic i Manrique va comunicar a Roma que no eren necessaris, car les reunions dels capitulars de la Seu, en les quals participava com a canonge, les feien innecessàries, car en aquelles assemblees hom resolvia gairebé tots els casos que es presentaven en el bisbat.⁷⁰ Era la manca d'una concepció eclesiològica més sinodal que confonia la capacitat de resoldre problemes, o sigui la gestió del bisbat, amb el sentit d'un sínode, que no és altra cosa que l'expressió del sentit comunitari i de comunió eclesials, que trobam en els Actes dels Apòstols des de la mateixa elecció de l'apòstol Macià. Hom redueix al pragmatisme de la gestió allò que és característic del projecte que descobrim en la lletra de les Escriptures, que consisteix a fer una comunitat i a desenvolupar aquesta comunitat a partir del permanent fet de reunir-se, és a dir, a fer que la sinodalitat creï i promogui l'Església.

Tanmateix, des de Roma, malgrat que fos perquè era precepte tridentí, respongueren que els sínodes s'havien de celebrar cada any.⁷¹ Si hi havia més càrrega teològica, no ho podem assegurar ni excloure.

(69) Sess. XXIV, (11-11-1563), *Decretum de reformatione*, cànon II (vers al final): *Synodi quoque dioeceseanae quotannis celebrentur* (Cf. Conc. Basil. Sess. XV, pàg. 473), *ad quas exempti etiam omnes, qui alias, cessante exemptione, interesse deberent nec capitulis generalibus subduntur, accedere teneantur; ratione tamen parochialium aut aliarum secularium ecclesiarum, etiam annexarum, debeant ii, qui illarum curam gerunt, quicumque illi sint, synodo interesse. Quodsi in his tam metropolitani quam episcopi et alii suprascripti negligentes fuerint, poenas sacris canonibus sancitas incurrant.* COD, pàg. 761.

(70) *Singulis hebdomadis die mercurii et veneris perpetuo in Sede in loco ad id deputato (quem capitulum vocant) congregantur omnes canonicos praesentem et episcopum nisi iuste impediatur, in eius absentia archidiaconus utriusque Juris doctor tamquam vicarius capitularis praesidet ibique sessio agitur de rebus ecclesiae occurrentibus de negotiis quorum quotidie sese offerunt et de conseruatione redditorum ecclesiasticorum de immunitate et priuilegijs confirmandis, et de alijs multis quorum ad bonum regimen Sedis expectant. Praeter haec capitula (quae ordinaria dicuntur) multa alia intra annum extraordinaria congregantur. Unde non tam necessaria Synodorum frequens congregatio videtur: nam paucissimi casus se offerri possunt, quibus tam per antiquas Constitutiones quam per alias noviter editas, et per ea quae iam dicta sunt, non sit satis provisum. Nihilominus tamen episcopus synodos celebrare et congregare non desistit, ubi exigentia rerum, et negotiorum postulare videtur, et ita duo ab hinc anni sunt ex quo ultimam synodum celebravit, et deo fauente celebrandam hoc anno sperat.*

(71) *Synodus dioeceseanae quotannis celebrentur.* C. 2 sess. 24. Vegeu el text a la nota 69.

La imatge del rector i, a poc a poc, del prevere, que anaren consolidant els sínodes i les visites pastorals dels bisbes, ha quedat marcada segons les exigències de cada època. En darrer terme, la pastoral s'ha mogut més per la dinàmica dins l'Església local que per les normes universals.

Podem dir que, amb el temps, es va imposar una certa ascètica clerical.⁷² Al llarg del segle XVIII el comú de preveres, a cada Parròquia, tenia les seves reunions setmanals, com les seguia el Capítol de la Seu, però a les parròquies hi havia les conferències de moral, més tard es va imposar la pràctica dels exercicis espirituals. Ja Mn. Antoni Roig va començar l'any 1798 a encetar un nou camí, com era el de fer evolucionar la vida religiosa femenina cap a nous serveis, quan es besllumava l'entrada de la societat liberal, amb noves sensibilitats que demanaven la felicitat de la persona humana. El seguiren moltes dones i preveres, així com estols de laics, que oferiren noves espiritualitats. És ben cert que, com observava Tellechea, molts preveres que renovaven l'estil presbiteral acabaven en la fundació de nous instituts religiosos. Jedin també observava el mateix.⁷³

Al segle XIX, el clergat postconcordatari anava per camins de creixement espiritual, que encetava experiències diverses per renovar-se. Les fundacions d'instituts femenins i masculins se succeïren. L'empenta missionera incità no sols els preveres de la Missió i de l'Oratori de Sant Felip Neri, i a temporades dels membres de la Companyia de Jesús, sinó que hi hagué experiències del clergat secular, i equips formats per membres d'aquest darrer institut i preveres diocesans.

Creiem que el canvi de la imatge del prevere, insinuat a Trento, va quedar plasmat em la síntesi configurada pel bisbe Joan Vic i Manrique, a finals del segle XVI. La seqüència de preveres que excel·liren en qualitat pastoral i cultura perdura fins als nostres dies. Les biografies d'aquestes persones esperen ser estudiades. Els moviments que coneixem no sorgiren per casualitat. Hi havia un substrat sòlid que nodria la vida dels preveres diocesans. Recordem els noms d'Antoni Roig, Joan Muntaner i Garcia, Gabriel Marià Ribas de Pina, Sebastià Gili, Rafel Caldentey, el rector del Seminari Pere Joan Llompart, els bisbes Bernat Nadal, Miquel Salvà, Mateu Jaume Garau, etc.

Seguidament ens limitarem a indicar que podem descobrir un corrent que va proposar-se, de manera específica, promoure l'espiritualitat del clergat, que, durant l'època de les revolucions, va ser més purificat. Precisam que, tot i que el concili Vaticà I va escoltar veus que menaven els preveres vers una certa vida en comú, no prengué tampoc cap decisió que incidís en aquest procés i a promoure una pietat més profunda, sobretot inspirada en la devoció al

(72) Vegeu la secció "Del desordre a l'ascètica", dins AMENGUAL I BATLE, *Història de l'Església a Mallorca*. II, pàg. 111-114.

(73) JEDIN, «¿Ha creado el concilio de Trento», pàg. 101.

Cor de Jesús. Però, des del si del presbiteri mallorquí, n'hi hagué que avançaren per aquest camí. Varen ésser preveres de la Congregació de l'Oratori de Sant Felip, que oferiren acompanyament espiritual als estudiants de l'època de la Renaixença i als seminaristes, i preveres acompanyats pels oratorians. El promotor de l'Oratori Parvo de Sant Felip va ser el P. Joaquim Rosselló i Ferrà, des de 1875, articulador de l'equip missioner insinuat.

Contemporàniament, hom va començar per crear una casa comarcal d'exercicis i recessos per als preveres, a Sant Honorat, per iniciativa del canonge penitencier i professor del Seminari de Sant Pere, el llucmajorer Magí Vidal i Verdera, condeixeble del que havia esdevingut membre de la Congregació de l'Oratori de Sant Felip Neri de Palma, P. Joaquim Rosselló i Ferrà. Aquest respongué a la proposta del bisbe Jacint Maria Cervera i Cervera, de fer cap a aquell centre d'espiritualitat a la muntanya de Randa. Per aquesta via, Mallorca l'any 1905 tenia una casa d'exercicis a Randa, una segona a Lluc, i la tercera, oberta als laics, cosa ben poc freqüent, al Monestir de la Real. Va ser una realització dins el projecte de renovació del clergat.

Del mateix nucli missioner uns altres seguiren una altra via de renovació espiritual, que es donava a conèixer en el butlletí oficial del bisbat, amb la restauració de les conferències de moral per als preveres, i amb la publicació de la documentació sobre la Unió Apostòlica, cap a la qual es decantaren els dos deixebles i col·laboradors del P. Rosselló i Ferrà, Mn. Miquel Maura i Mn. Miquel Parera, i el més jove, que esdevingué bisbe de Sogorb, Antoni Maria Massanet, Mn. Gabriel Comas, etc. La vida en comú no es va institucionalitzar, però sí que es varen establir trobades periòdiques i activitats comunes que impulsaven el grup que es va crear.

Eren aquestes dues vies de renovació de l'espiritualitat presbiteral que volíem estudiar com a homenatge als professors Bartomeu Bennàsser, Julià Cifre i Llorenç Alcina. Si ens hem concentrat en la primera passa posttridentina, es deu a la seva importància nuclear, i al poc coneixement que encara tenim de la història molt fecunda i poc atesa del clergat diocesà de Mallorca.

La fecunditat de les transformacions del presbiterat arribaren al poble, de manera que, amb la col·laboració de la Companyia de Jesús i els preveres de la Missió, al segle XVIII, Mallorca era un dels bisbats de la monarquia hispànica amb una catequesi més eficaç.⁷⁴

(74) Gabriel LLOMPART, «La catequesi en Mallorca en 1747», a *Hispania Sacra* 25 (1972), pàg. 446 i 447. Cf. AMENGUAL I BATLE, *Història de l'Església a Mallorca*, II, pàg. 65, ID., *Llengua i catequesi*, pàg. 81.

LA DECISIÓ DE SER UN MATEIX

LA FUNCIO DE LA CULPA EN LA CONSTITUCIO DE LA IPSEÏTAT SEGONS S. KIERKEGAARD

Joan Carles Cànovas Miranda

J. Climacus és el pseudònim kierkegaardia amb més inclinacions especulatives. Però convé procedir cautament i no creure que la seva obra representa un parèntesi teòretic en la comunicació indirecta. El discurs de Climacus continua inscrit en la radial existencial dels altres pseudònims, això sí, amb una sonoritat més dialèctica, tractant d'apuntalar amb la llengua vernacle del discurs filosòfic les categories que els altres polínoms han exposat d'una manera menys conceptual. Kierkegaard en persona desvela les seves intencions en un passatge de *Synspunktet*:

Si tota l'obra escrita sota pseudònim, l'obra estètica, és la descripció d'un camí que una persona pot prendre per a arribar a ser cristià, això és, apartar-se d'allò estètic per arribar a ser cristià, aquesta [*Efterskrift*] descriu l'altre camí [*anden Vei*], això és, apartar-se del sistema, l'especulació, etc., per arribar a ser cristià.¹

Segons aquesta lacònica declaració, l'obra de Climacus és senzillament “un altre camí” (*anden Vei*), una ruta alternativa per a seguir reivindicant el primat de l'existència sobre l'abstracció, traçada sobre una més precisa elaboració conceptual. Amb el nou camí de Climacus, segons alguns crítics, s'inicia un altre cicle de l'opus kierkegaardia —un “intermezzo filosòfic”, l'anomena

(1) S.V. 18, pàg. 106.

l'especialista italià C. Fabro—,² i ens agradi o no aquesta classificació, és evident que els dos volums de Climacus, *Philosophiske Smuler* ('Engrunes filosòfiques') (1844) i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til Philosophiske Smuler* ('Postscriptum conclusiu acientífic'³ a 'Les engrunes filosòfiques') (1846), són els que presenten un estil més marcadament filosòfic.

La temàtica dels dos escrits està en perfecta continuïtat, malgrat la ironia antisistèmica de Kierkegaard consistent a atribuir al segon escrit la condició de "postscriptum" del primer quan en realitat és quatre vegades més extens. L'eix sobre el qual gira tota la reflexió climaquiiana queda anunciat en la primera línia del "Projecte de pensament" amb què s'inicia *Philosophiske Smuler*: "Fins a quin punt hom pot aprendre la veritat?"

La qüestió queda tot d'una contextualitzada per la immediata referència a la reminiscència socràtica, que insinua el rumb que seguirà tota la reflexió. Sòcrates és l'encarnació del pensador que no es despulla del seu existir concret en l'acte de pensar. L'atmosfera socràtica del text ens indica que no estam davant una interrogació suscitada per la mera curiositat intel·lectual. La pregunta de Climacus està animada per un desig d'establir una relació vital amb la veritat. El punt neuràlgic de l'interès de *Philosophiske Smuler* no és tant com pensar abstractament la relació entre la relativitat temporal i la veritat eterna, sinó destacar la importància cabdal de la realitat existencial de l'interrogador en el procés heurístic. Si la concreta realitat humana no s'ha de disgregar en una escàpola temporalitat ni tampoc confondre's idealment amb l'eternitat, llavors l'existència del subjecte ha de ser reivindicada i potenciada com la terra més apta per a concertar una cita entre allò etern i allò temporal, de tal manera que es puguin pensar reunits sense confondre's idealísticament.

Climacus estableix una sèrie de categories que configuren el *novum organum* de la seva lògica existencial que articula el pensament sobre com hom pot esdevenir subjectiu (cristià): 1) una nova decisió: l'"instant"; 2) un nou mestre: "Déu-en-el-temps"; 3) un nou òrgan: "la paradoxa"; i 4) una nova pressuposició: "la consciència del pecat".

El segon text de Climacus partirà d'aquesta premissa heurística que posa al centre del pensament l'existir real del subjecte i l'anirà desenvolupant seguint els diversos estadis que travessa la consciència existencial. A cada estadi li correspon un *pathos* determinat que es va elevat de nivell fins al *pathos* superior de la culpa. Aquí l'existent assoleix el punt més elevat de la consciència subjectiva immanent. A l'últim estadi, el transcendent, s'hi va per una ruptura de nivell, per l'acceptació d'allò que per a la raó es revela una paradoxa absoluta: Déu-entrant-en-el-temps.

(2) Cf. S. KIERKEGAARD, *Opere* (vol. II), Brescia 1995.

(3) L'adjectiu *uvidenskabelig* ('acientífic') és una referència sarcàstica a la *Wissenschaft* hegeliana.

Aquestes breus notes introductòries són suficients per a mostrar la continuïtat entre les dues obres de Climacus, que justifica un tractament conjunt, malgrat que hi hagi un lapse temporal de gairebé tres anys entre elles durant el qual apareguren altres publicacions importants. El nostre interès principal serà la consideració que fa Climacus de la culpa com a principi i motor de l'heurística de la subjectivitat, autèntica instància medidora entre el subjecte i la veritat, així com descriure la transformació que suposa el pecat respecte de l'anterior per a la recepció de la forma paradoxal en què s'ha revestit la veritat eterna.

1. EL PRIMER TEXT DE J. CLIMACUS, *PHILOSOPHISKE SMULER*: LA CONSCIÈNCIA DE PECAT (*SYNDSBEVIDSTHEDEN*) COM A NOU PRESSUPOST (*NY FORODSAETING*) PER A LA RELACIÓ AMB LA VERITAT

1.1. Contextualització de l'obra i presentació de les diverses categories de l'esdevenir subjectiu

Philosophiske Smuler aparegué el 13 de juny de 1844, pocs dies abans de *Begrebet Angest*. L'autor pseudònim és Johannes Climacus però el nom de Kierkegaard figura en qualitat d'editor. Climacus fou un asceta de finals del segle VI autor d'un llibre titulat *Scala paradisi*, un opuscle místic, que el nostre escriptor recordarà irònicament contra les pretensions idealistes de construir una escala lògica envers l'absolut.⁴ L'ús de l'expressió *Smuler*, "engrunes", tampoc no és casual. Probablement s'inspira en els textos bíblics de la dona cananea i el pobre Llätzer,⁵ a través dels quals evocaria les "engrunes filosòfiques" que no encaixen en els sistemes abstractes de pensament i són refusades pels grans pensadors, mentre que aporten tot l'aliment que necessita el pensador existencial.

Philosophiske Smuler s'organitza en cinc capítols, nosaltres ens detindrem sobretot en alguns textos del capítol tercer, titulat "La paradoxa absoluta. Un caprici metafísic". Per a penetrar en el text és interessant acudir al final del llibre; allà hi ha l'últim paràgraf al qual ens hem referit abans: "Indiscutiblement aquest projecte va més enllà de Sòcrates, com pot comprovar-se a cada punt [...], perquè aquí s'ha suposat un nou òrgan: la fe (*nyt Organ: Troen*), i un nou pressupost: la consciència de pecat (*ny Forudsætning: Syndsbevidst-*

(4) Cf. La introducció de R. Larrañeta a S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid 2001, pàg. 12.

(5) Cf. L'estudi introductori de S. Spera a S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, Brescia 1987, pàg. 7.

heden); una nova decisió: l'instant (*ny Afgjorelse: Öieblikket*), i un nou mestre: Déu-en-el-temps (*ny Laerer: Guden i Tiden*).⁶ Climacus condensa la seva exposició en aquestes quatre categories; amb llur guiatge podem endinsar-nos en el contingut del seu pensament.⁷

a) L'instant⁸

En el capítol primer Climacus es confronta amb la idea grega de reminiscència. Segons la perspectiva socràtica, l'individu no ha de fer altra cosa per tenir accés a la veritat intemporal que superar l'oblit que el té fermat a la ignorància que aquella habita des de sempre dins ell. Per a l'hellenisme el punt de partida heurístic és contingent i el mestre simplement és algú que brinda l'ocasió (*Andledning*) de despertar la reminiscència del subjecte.⁹ En l'ordre de la reminiscència, segons Climacus:

Cada home és per a si mateix el centre, el món sencer se centralitza en ell, perquè l'autoconeixement és un coneixement de Déu (*hans Selv-kjendelse er en Guds-Erkjendelse*).¹⁰

Ara bé, si s'ha de mantenir la diferència i no confondre el cercador amb un moment de la veritat eterna, aleshores el cercador s'hauria d'entendre com la no-veritat (*usandheden*). A partir d'aquí, l'"instant" (*Öieblikket*) de l'encontre amb la veritat deixa de ser accidental i queda investit d'una enorme importància. A més, el mestre deixa de ser una simple "ocasió", puix que la pròpia no-veritat només la pot descobrir un mateix, i és solament en virtut d'aquest descobriment en primera persona, tot i que sigui una veritat sabuda per tots, que seria realment descoberta. Per altra part, si l'individu, que és la no-veritat, ha de relacionar-se amb la veritat, cal que el mestre la hi atansi, juntament amb la "condició" per a comprendre-la. A més, el fet que el deixeble sigui la no-veritat ha de tenir la causa en ell mateix, perquè en cas contrari la condició de la veritat no seria una condició essencial. Per tant, conclou Climacus: "la no-veritat no és solament estar fora de la veritat, sinó estar en polèmica amb la veritat." Això explica per què el deixeble ha perdut l'ocasió, en tant que l'acció del mestre és actuar d'ocasió perquè s'adoni del seu estat de no-veritat.¹¹

(6) S.V. 6, pàg. 99.

(7) Ens inspira en aquest recorregut A. CLAIR, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, París 1976, pàg. 147-168.

(8) Aquesta categoria serà objecte d'un estudi més complet en el capítol tercer de *Begrebet Angest*.

(9) La idea d'ocasió s'oposa a la de "condició" com allò que és el fonament d'alguna cosa segons la terminologia hegeliana. Cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* n. 146.

(10) S.V. 6, pàg. 17.

(11) S.V. 6, pàg. 20.

b) Un nou mestre

Una vegada determinada la importància de l'“instant”, Climacus considera la realitat del nou mestre que ha de fer arribar la condició i, amb ella, la veritat. Si l'home s'ha perdut a si mateix en la no-veritat, necessita que el mestre el salvi de si mateix, això és, que tingui la categoria de *Frelser* ('salvador')¹² i que ho faci alliberant-lo de si mateix, és a dir, que sigui un *Forløser* ('alliberador'); a més haurà de ser un *Forsoner* ('reconciliador') que el reconciliï de la culpa d'haver perdut la relació amb la veritat.

En rebre la condició i la veritat, l'home no es transforma en alguna cosa que era abans, sinó que es transforma en una altra qualitat d'home, un nou home (*nyt Menneske*), que canvia de direcció existencial (*Omvendelse*) i que experimenta una actitud de disgust i pena pel seu estat anterior, actitud que és qualificada per Climacus com a “penediment” (*Anger*). El canvi que s'ha operat és com un pas del no-ser al ser, un re-naixement (*Gjenfødselen*) en la condició d'“home singular” (*enkelt Menneske*).

En el capítol segon, Climacus reconstrueix la forma de l'encontre del mestre diví amb l'home servint-se d'una al·legoria. Què és allò que empeny Déu a mostrar-se? Climacus, remetent-se a la metafísica aristotèlica, afirma que no pot ser un mòbil extern sinó la motivació interna de l'amor. Gràcies a l'amor la diferència entre Déu i l'home és superada, en l'amor allò diferent s'igualava (*i Kjaerigheden gjøres deet Forskjellige Lige*) i en la unitat hi pot haver intel·ligència. Ara bé, aquest amor és fonamentalment infeliç, puix que la diferència és massa gran. Aleshores es plantegen dues possibles solucions. En la primera, per amor, el mestre eleva al deixeble,¹³ com un príncep que esposa una al·lota humil. El problema és que tot d'una sorgeix una inquietud: serà feliç l'al·lota? Podrà oblidar que tot el que té li deu al rei? Això no mistificaria el seu amor? No seria preferible per a ella un altre amant més humil? I en aquest cas, què faria el rei amb el seu amor?

Aquesta primera via condueix a un amor infeliç, perquè l'ocultació suposa la mort de l'amant i la revelació, la mort de l'estimada. Així, la unitat s'ha de realitzar per una altra via que permeti que el deixeble ho degui tot al mestre sense que això l'anul·li; que possibiliti al deixeble el reconeixement de la seva “no-veritat” i que això no freni el seu anhel de veritat. Això només es pot realitzar per l'abaixament. Déu es fa semblant a l'home, es mostra en la figura de servidor, sense docetisme, en força de l'omnipotència de l'amor. Qualsevol altra revelació seria un engany per a l'amor. Aquesta kenosi de Déu romp la lògica de la igualtat pensada per l'home, perquè aquest podria concebre racionalment la seva igualtat amb Déu, pot concebre però no pot entendre que

(12) Sempre que l'autor introdueix una nova categoria ho fa anteposant la perífrasi “lad os kalde” ('diguem-li') per a distingir el terme objectiu de la recepció subjectiva del seu significat.

(13) Recordem que l'elevació amorosa de l'ànima és la via platònica exposada a *Symposi*.

“Déu s’imagini a si mateix en igualtat amb l’home (*Guden digtede sig selv i Lighed med Mennesket*)”.¹⁴

c) La paradoxa absoluta i la consciència de pecat

El capítol tercer arranca amb l’afirmació següent:

“La paradoxa és la passió del pensament [...], però la suprema potència de la passió és sempre voler la pròpia pèrdua [...]. Aquesta passió suprema consisteix a voler descobrir quelcom que ni tan sols pot pensar.”¹⁵

És a dir, el pensament es mou per una passió desbocada per pensar, l’agita un moviment insaciable de comprensió, una tendència d’abast infinit. Però el pensament es troba amb una frontera: el límit de l’impensable, més enllà d’aquí el pensament no hi pot anar. Ara bé, aquest confí no es revela com una infinita negativitat, és un límit que es deixa pensar, això sí, en la forma d’allò que és impensable. Tanmateix no és una pura nihilitat, un no-sentit absolut, sinó que instaura una relació dialèctica amb el pensament. És alguna cosa desconeguda, no forma part de l’univers humà, res que el pensament conegui. Climacus proposa un nom per a aquest “desconegut” (*Ubekjendte*): pot ser anomenat “Déu”, però, atenció, això solament és un nom, i la raó no pot justificar racionalment l’existència d’aquest desconegut. Climacus desacredita les proves de la teodicea, començant per la versió espinozista de l’argument ontològic, enunciat al principi de *L’Ètica demostrada segons l’ordre geomètric*: “*Essentia involvit existentiam.*” Aquesta idea implica per a Climacus, com sempre, que hom empra d’alguna de les formes de l’argument ontològic una noció ideal de l’existència que res no té a veure amb l’existència fàctica. Climacus distingeix entre parlar idealment del ser d’una cosa i el ser real. En el primer cas no es parla del ser sinó de l’essència, i la dificultat resideix a introduir dialècticament la idealitat de Déu en el ser fàctic. En l’ordre ideal, Spinoza té tota la raó, però no ha fet ni la mínima passa endavant en l’ordre de la facticitat per demostrar l’existència de Déu.

Tanmateix la intel·ligència no pot deixar d’evidenciar un conflicte que delata que hi ha algun tipus de relació amb el Desconegut. El moviment intel·lectiu no va més enllà, però tampoc no poc deixar d’arribar-hi. Està davant un límit (*Graendsen*) racional, o substituint la definició del moviment per la de repòs, davant quelcom absolutament diferent, tan diferent que no hi ha indicis racionals de cap mena. La raó no pot pensar la diferència absoluta, i si aquest límit no resta com a tal, aleshores se n’esmicola l’absolutesa en una

(14) La tesi amb què es confronta el nostre autor segurament és la de Feuerbach, que acabava de publicar *L’essència del cristianisme* (1841).

(15) S.V. 6, pàg. 38.

multitud de diferències relatives que situen el desconegut en una “diàspora”, on la igualtat i la diferència conviuen en una confusió permanent.

Perquè la raó pugui tenir notícies d'allò que és totalment diferent i que aquest coneixement no caigui en les xarxes de la diferència relativa, tal coneixement no pot tenir el seu fonament en allò que l'home deu al “desconegut” perquè, si fos així, s'hauria estès un pont epistèmic que negaria la diferència absoluta, així és que, per a entrar en relació amb allò absolutament diferent, el moviment relacional s'ha de fonamentar en allò que l'home es deu a si mateix, allò que el responsabilitza de la diferència, això és, la consciència de ser la no-veritat i de ser-ho per causa pròpia. Una consciència que li ha estat lliurada a l'home per aquell que ha volgut suprimir aquesta diferència en la igualtat absoluta (Déu-en-el-temps). Així tenim una “duplictat de la paradoxa” (*Paradox har den Dobbethed*) que fa palesa la condició absoluta de l'absolut: el moviment negatiu ressalta la diferència absoluta del pecat; el positiu suprimeix aquesta diferència en la igualtat.

En l'apèndix del capítol tercer, Climacus reflexiona sobre el caràcter ambigu de la paradoxa i les diverses reaccions que suscita en el pensament. Quan la relació entre la raó i la paradoxa no comporta una comprensió comuna de la seva diferència, la relació és infeliç i el resultat és l'“escàndol” (*Forargelse*).¹⁶ Aquesta és la reacció irada de la raó en nom de la versemblança racional que, no acceptant el caràcter essencial de la diferència, redueix la paradoxa a l'absurd,¹⁷ entestada a fer-la esdevenir comprensible. En canvi, quan es comprèn la mútua diferència, la col·lisió entre la raó i la paradoxa és un xoc feliç que reuneix els oposats en un tercer que els fa de síntesi, una “feliç passió” a la qual Climacus donarà en el capítol següent el nom de “fe” (*Tro*), malgrat que aquest nom, segons ell, sigui el menys important.

Fins aquí hem vist com la relació paradoxal amb l'“instant” és decisiva per a ubicar el problema de la veritat en l'espai de la subjectivitat. La paradoxa ha posat una comesa a la subjectivitat, o més ben dit, ha posat la subjectivitat com a comesa, reorientant la recerca heurística envers l'àmbit de l'autoapropiament. L'aprehensió de la veritat deixa de ser una maniobra estàtica d'apropiació teòrica d'uns continguts especulatius —siguin filosòfics o dogmàtics—, i es va modulant des de la praxi existencial com un “voler ser vertader”. La subjectivitat és, des d'aleshores, la veritat, però no ho és en el sentit grec, no ho és perquè l'individu hagi superat la ignorància de la veritat que habita

(16) En l'etimologia de la paraula *escàndol* hi ha implícita la idea d'un impacte, i és aquest sentit el que vol accentuar i reivindicar Climacus. Cf. S.V. 6, pàg. 49, nota 1.

(17) Kierkegaard distingeix entre “absurd” i “paradoxa”. En un fragment dels *Papirer* afirma: “[l'absurd] és la simple determinació personal de la fe existencial, [la paradoxa] és la fe en relació amb una doctrina [...]. L'absurd és el criteri negatiu d'allò que és més alt que la intel·ligència i el saber humans” (*Pap.* X 6 B 80).

dins ell, sinó gràcies que prèviament s'ha reconegut com a no-veritat. La condició de possibilitat del “voler ser la veritat” descansa, doncs, en últim terme en una disposició prèvia de “voler ser no-veritat” que predisposa la intenció de deixar de ser-ho. Sense aquesta decisió inicial que estableix una distinció radical entre ell mateix i la veritat, l'existent podria al·lucinatòriament confondre's amb aquella.

Els capítols quart i cinquè de *Philosophiske Smuler* no faran més que ratificar aquesta tesi per mitjà de la idea d'una nova relació de contemporaneïtat entre el mestre i el deixeble.

El mestre diví que ha entrat en el temps no té, objectivament parlant, res que el delati; si el deixeble creu per la informació dels sentits, diu Climacus, “segur que està enganyat”, perquè Déu no es deixa conèixer d'immediat, i com que no es deixa representar, ha entrat en el temps en la forma paradoxal d'un “servent”. La història no és un *medium* contingent, en el sentit doceta, del qual se serveix l'etern com una vestidura provisional, és el *modum* de l'etern-en-el-temps. Tota l'espessor de la història el preserva d'un reconeixement objectiu. Això exigeix al deixeble que abandoni les raons objectives i opti per una altra epistemologia, l'única apta per aprehendre les realitats històriques,¹⁸ és a dir, les realitats que han esdevingut i que, per tant, no tenen una necessitat racional. Aquest “òrgan” d'aprehensió d'allò històric ha de vèncer l'ambigüitat essencial dels esdeveniments per un acte de certesa que cancel·li la insuperable incertesa racional en què es presenten. Aquest acte epistèmic no és un coneixement objectiu, és un acte de la llibertat, una decisió de la subjectivitat de convertir en no dubtós, en cert, allò que és motiu de dubte objectiu perquè és contingent. Aquest òrgan és la fe. Per ella, el deixeble es fa “contemporani” dels esdeveniments històrics, malgrat que els tingui a molta distància en el temps. El creient no és mai un deixeble de “segona mà” (*anden Haand*), perquè la fe no existeix sense un acte resolutiu que vol veure enmig de l'opacitat històrica, sense una *autòpsia*¹⁹ (“veure amb els propis ulls”), com l'anomena Climacus, de cada individu, des dels més pròxims als esdeveniments històrics fins als més allunyats en el temps.

Totes aquestes pàgines tenen un rerefons, la idea hegeliana que la necessitat és la unitat de la possibilitat i la realitat efectiva,²⁰ idea que es vol recolzar en l'afirmació que l'absolut s'identifica amb la completa història del món. L'argumentació de Climacus mira de mostrar que la idea d'un esdevenir entès necessàriament és contradictòria i que precisament el fet que el passat sigui el que és, de manera definitiva i inesborrable, no confirma sinó que desmen-

(18) Les reflexions de Climacus sobre la forma del coneixement històric es troben a “L'interludi” (*Mellemspil*) de *Philosophiske Smuler*, entre el capítol quart i cinquè. Cf. S.V.6, pàg. 67-78.

(19) Cf. S.V. 6, pàg. 65.

(20) Cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, n. 147 .

teix el seu caràcter necessari. El passat no ha esdevingut necessari per haver esdevingut, al contrari, pel fet d'haver esdevingut ha deixat de ser necessari. El passat és la desaparició de la possibilitat per obra de la realitat i això comporta una nihilificació, un deixar enrere alguna cosa que no tornarà mai a ser. Aquesta immutabilitat del passat és molt distinta de la immutabilitat de la necessitat perquè ha estat produïda per una mutació, per la mutació de l'esdevenir, que és una immutabilitat essencialment diversa de la immutabilitat de la necessitat, perquè, a diferència d'aquesta, no exclou el mudament d'una manera essencial sinó en el fet concret de l'esdevenir.

Una exposició completa de les reflexions sobre les categories de possibilitat, realitat i necessitat que fa Climacus en les substancioses pàgines de l'interludi ens distanciarà excessivament de la nostra temàtica, serà suficient per al nostre objectiu concentrar-nos en les conclusions finals sobre el paper imprescindible que assigna Climacus a la llibertat en l'acte d'aprehensió de la veritat dins l'àmbit de l'esdevenir. Aquest rol destacat de la llibertat s'emporta directament amb el problema de l'esdevenir subjectiu i de la no-veritat de l'individu. Hi reflexionarem a través dels textos que tot seguit analitzam.

1.2. Aprofundiment sobre el valor heurístic del pecat a partir de l'anàlisi d'alguns textos rellevants de *Philosophiske Smuler*

Ja tenim plantejat el problema de Climacus. La pregunta per la veritat ha de ser reubicada en l'ordre de la subjectivitat, però no de qualsevol subjectivitat, sinó d'una subjectivitat que es decideix a acollir la consciència de no ser la veritat i de no ser-ho establement. No es tracta aquí d'un assabentar-se pacífic del propi estat d'ignorància, és una consciència escandalitzada, profundament sacxada, confrontada amb el dolor d'estar allunyada estructuralment de la veritat. La consciència de no ser la veritat no és, en un primer moment almenys, una il·luminació de part de la veritat, seria més aviat comparable a prendre consciència d'haver errat la direcció, d'estar en plet amb la veritat. És clar, doncs, que reconduir el problema de la veritat a la no-veritat individual, com fa Climacus, vol dir reformular-lo des del problema de la llibertat, en definitiva, en termes existencials. Ens proposam ara desenrotllar aquesta qüestió a partir d'alguns textos concrets.

En la tesi de Climacus es poden observar dos temps distints. En un primer temps som portats fins a l'última frontera de la racionalitat, un *limes* estrany, en la qual l'individu s'assabenta immediatament que no està confrontat simplement amb els propis límits cognoscitius. N'hem fet una breu menció en l'exposició general, ara ens centrarem en un text clau. En el segon temps explanarem els motius subjectius del conflicte en vistes a una reubicació de l'interrogant heurístic en aquest ordre.

a) El Desconegut, més que un límit

Llegim en el capítol III:

La passió paradoxal de la raó xoca contínuament amb allò desconegut (*dette Ubekjendte*) que existeix en veritat però que també és desconegut i des d'aquest punt de vista no existeix. La intel·ligència no va més enllà, però tampoc no pot en la seva paradoxa deixar d'arribar-hi i ocupar-se'n, puix que voler expressar la seva relació amb allò que és desconegut, dient que no existeix, no encaixa, car aquesta declaració inclou justament una relació (*dette Udsagn netop involverer et Forhold*). Però què és allò desconegut? Perquè dir que és Déu, per a nosaltres significa simplement que és allò desconegut. Afirmar d'ell que és allò desconegut perquè hom no el coneix i que en cas que el conegués no podria expressar-se, això no satisfà la passió, tot i que aquesta hagi concebut correctament allò desconegut com un límit (*Graendse*). El límit és precisament el turment de la passió, malgrat que en sigui alhora l'esperó. En tot cas no pot anar més enllà, tant si hom intenta una sortida via negationis com via eminentiae.²¹

Climacus posa l'èmfasi en un fet decisiu: el pensament topa amb un límit que no pot deixar de conscienciar com a tal, es troba amb un reclam que no pot deixar de convertir en objecte de pensament, tot i fer-ho en la forma d'allò "desconegut". Tot apunta que l'autor s'inspira aquí en les lliçons berlineses de Schelling.²² En aquestes dissertacions, l'alemany parla de la divinitat en termes de "potència infinita del ser",²³ no la potència d'alguna cosa que no és encara, sinó la potència d'allò que ja és. Schelling, en un passatge de la 'Filosofia de la Revelació' l'anomena "Senyor del ser"²⁴ i afirma que és una *potentia universalis*, allò que fonamenta tota possibilitat, que fa possible la mateixa possibilitat, i consegüentment allò que és necessari. Però l'alemany fa una precisió, no s'ha de confondre l'Existent simplement necessari de Spinoza amb aquest Senyor del ser, perquè ell és a més "necessàriament l'existent necessari",²⁵ això és, ell és allò que no pot ser de cap altra manera que necessàriament. En les seves paraules: "Si Déu té el seu prius dins l'actus, ell tindrà la seva divinitat dins la potència."²⁶ Però allò que ens interessa especialment a nosaltres és que Schelling posa la "potència infinita" en relació amb el coneixement dient: "Com tot conèixer correspon a un ser, el conèixer efectiu a un

(21) S.V. 6, pàg. 44.

(22) Cf. V. MELCHIORRE, "Il paradosso come passione del pensiero" a NICOLETTI (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pàg. 77-83.

(23) Per a les citacions de Schelling traduïm de la versió francesa SCHELLING, *Philosophie de la Révélation* (3 vol.), París 1989.

(24) Cf. SCHELLING, O.C. (Vol I), pàg. 186.

(25) Ídem.

(26) Ídem.

ser efectiu, així a la potència infinita de conèixer no pot correspondre altra cosa que la potència infinita de ser [...]. És a tal contingut immediat de la raó que la filosofia, o la raó en tant que es comporta en ella com a subjecte, es troba inicialment remesa”.²⁷

Aquesta és segurament la font d’inspiració de Climacus. Hi ha alguna cosa que és pura primitivitat del ser, fonament insondable de la raó, que eludeix qualsevol prova racional. La raó, com diu el text de Climacus, no pot deixar d’apuntar-hi amb el pensament. En l’acte de pensar, la racionalitat es fa conscient d’alguna cosa que és la condició impensable de possibilitat del pensament. Més enllà d’aquí la raó s’extravia, impotent per a donar justificació racional d’allò que la sobrepassa.

Allò desconegut amb el que topa la intel·ligència no és, doncs, la simple contingència, és quelcom distint; la raó topa amb la seva incomprendible raó de ser. Hi ha hagut un impacte real, en el qual la intel·ligència es relaciona amb quelcom altre i no amb un evanescent fantasma racional, amb una imatge infinititzada de si mateixa, o un indefinible postulat en la línia del kantianisme “Ding an sich”.²⁸

Donem pas al segon temps del discurs. Es tracta ara de saber com es garanteix la radical alteritat del desconegut exposat al perill de ser emboscat per la raó i confós amb una més de les seves possessions.

b) Alliberar el subjecte per a la veritat

Llegim en el capítol I:

Aquell que cerca ha de ser concebut com a fora de la veritat (no anant-hi com un prosèlit sinó fugint-ne) o com a no-veritat. Ell és la no-veritat (*Usandheden*) [...]. La no-veritat no és solament trobar-se fora de la veritat, sinó estar en polèmica amb la veritat (*polemisk mod Sandheden*), la qual cosa s’expressa afirmant que ell mateix ha perdut i perd l’ocasió [...]. Com podríem anomenar aquest estat de ser la no-veritat i ser-ho per culpa pròpia? Diguem-li pecat (*Synd*) [...]. Atès que el deixeble està en la no-veritat i hi està per si mateix (segons el que hem dit no hi pot estar d’un altre mode), podria semblar que era lliure, car la llibertat consisteix a ser si mateix. No obstant això, està captiu (*ufri*), encadenat (*bunden*) i exclòs (*udelukket*), perquè ser lliure per a la veritat és estar empresonat i estar-ho en si mateix equival a estar encadenat. Però si està encadenat a si mateix, no es podria desfermar per si mateix i alliberar-se’n? [...] Primer de tot, ho hauria de voler [...]. Suposem que ho vol, dic, que ho vol. En aquest

(27) *Ibíd.*, pàg. 84.

(28) Per al posicionament antikantià de Kierkegaard respecte a aquesta figura de l’ignot Cf. S.V. 9, pàg. 152.

cas, per haver restat encadenat en l'antic estat i haver esdevingut això, un estat passat desaparegut en l'instant de l'alliberament sense haver-ne deixat cap rastre, l'instant no tindria significat decisiu i ell hauria ignorat que abans s'havia encadenat i que ara s'havia alliberat per si mateix.²⁹

Parem atenció al nou horitzó en què Climacus situa el problema. El subjecte no sols no està en la veritat, com podria ser el cas puntual de l'ignorant subjecte socràtic, a més d'això, defuig la veritat, s'encamina en la direcció oposada. El text no ens diu si sempre ha estat així, simplement constata que aquesta és la situació actual. La via de sortida de l'estat no vertader del subjecte s'ha de cercar, doncs, en la incentivació de la receptivitat del subjecte. És a dir, es tracta de fer que el subjecte recuperi la llibertat perduda per a la veritat, que deixi de ser presoner de si mateix en l'esclavatge de la seva no-veritat. Notem que el problema de la transformació del si mateix no es proposa aquí ni psicològicament ni èticament, com en les altres obres pseudònimes, l'enfocament és netament epistemològic, àdhuc podríem dir que és ontològic. *Philosophiske Smuler* posa un altre punt de partida a l'interrogant sobre la veritat, localitzat en l'esfera de la llibertat. La porta d'entrada a la veritat coincideix amb la porta de sortida de la no-llibertat, i l'accés a la primera comença amb la renúncia a la darrera.

És molt difícil obviar les similituds del plantejament de Climacus amb l'hermenèutica que fa Heidegger de l'al·legoria platònica de la caverna a *Vom Wesen der Wahrheit*.³⁰ Traiem a col·lació algunes afirmacions destacables dels apartats quart i cinquè que orienten la reflexió en idèntica direcció i la il·luminen. En primer lloc, Heidegger fa notar que l'alliberament del presoner de la caverna fracassa perquè l'encadenat vol tornar a la seva situació anterior i apunta com a motiu del seu anhel de retorn que l'alliberament no ha esdevingut "sobtadament" —*exaiphnes*, en el text grec. Retirar les cadenes, continua declarant Heidegger, no és un alliberament real de l'home, no afecta el més propi si mateix, perquè hi manca l'essencial, la modificació del seu estat interior, la modificació del seu voler.³¹ La conclusió de Heidegger és que "l'existència del no-ocultament com a tal guarda relació amb l'alliberament de l'home", que consisteix a no voler tornar a les cadenes, adquirir una nova orientació, "posar-se envers la llum".³²

Heidegger i Kierkegaard estan d'acord a posar l'essència de la veritat en connexió amb la llibertat, però el darrer, deixant parlar Climacus, fa una

(29) S.V. 6, pàg. 20.

(30) Citam de la traducció castellana: M. HEIDEGGER, *De la esencia de la verdad*, Barcelona 2007.

(31) Cf. *Ibíd.*, pàg. 45.

(32) *Ibíd.*, pàg. 46.

altra passa més en una llarga nota a peu de pàgina de la qual recollim alguns fragments:

De la mateixa manera que hi va haver un temps en què l'home pogué comprar al mateix preu la llibertat i la no-llibertat i aquest preu era la lliure elecció de l'ànima i l'abandó en l'elecció, i escollí la no-llibertat. Suposant que anàs a Déu i li digués si podia canviar [l'elecció], segur que aquest li respondria: "És innegable que hi va haver un moment en què podies haver comprat allò que volguessis, però hi ha alguna cosa singular en la no-llibertat, car després de comprar-la deixa de tenir valor, àdhuc si l'has pagada molt cara."³³

El text acaba amb una citació de l'*Ètica a Nicòmac* que explicita la influència aristotèlica de tot el passatge. El fragment reportat és aquest:

"Ni el viciós ni l'impíu no tenen poder sobre llur condició moral, malgrat que abans sí que tingueren poder per a arribar a ser una cosa o l'altra, igual que algú que tira una pedra té poder sobre ella abans de llançar-la, però no una vegada que l'ha amollada."³⁴

Climacus apel·la a l'autoritat d'Aristòtil per recalcar que l'estat de la condició humana no és reversible pels propis mitjans, per si mateix l'home no reïx en l'empresa de posar proa en direcció a la veritat, necessita que algú l'alliberi de si mateix, que és, per a Climacus, el més terrible i difícil captiveri de tots:

"Ningú no està tan terriblement captiu i cap captiveri resulta tan impossible de trencar com aquell en el qual l'individu es retén a si mateix."³⁵

2. ELS GRAUS DE LA SUBJECTIVITAT DETERMINATS EN REFERÈNCIA A LA CULPA I AL PECAT I LLUR RELACIÓ AMB LA PARADOXA: EL SEGON TEXT DE J. CLIMACUS, *AFSLUTTENDE UVIDENSKABELIG EFTERSKRIFT*

2.1. El pensament d'*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til filosofiske Smuler*

'El postscriptum conclusiu no científic a Engrunes filosòfiques' (a partir d'ara *Postscriptum*) aparegué el 28 de febrer de 1846, uns 22 mesos després de la intensa activitat editorial que dona a la impremta els textos de *Philosophiske Smuler* ('Engrunes filosòfiques'), *Begrebet Angest* ('El concepte de l'angoixa') i *Forord* ('Prefacis'). Durant aquest interval, que no va estar buit de

(33) S.V. 6, pàg. 21.

(34) *Ètica a Nicòmac* III, 7, 1114.

(35) S.V. 6, pàg. 22.

publicacions,³⁶ Kierkegaard estava madurant la seva decisió d'abandonar la seva activitat d'escriptor per a dedicar-se a exercir com a ministre de l'Església luterana danesa en una parròquia rural.³⁷ Una inesperada polèmica amb la direcció d'un setmanari copenhaguès, *El Corsari*, va trastocar les intencions originals de l'autor, que renuncià finalment als seus plans.³⁸ En el mateix títol de l'obra queda reflectida aquesta voluntat de cloure la seva etapa com a autor quan qualifica el llibre de "conclusiu" (*Afsluttende*). Hom podria especular si la figura literària d'"Anticlimacus", pseudònim amb què firmarà els darrers escrits, no s'hauria encarnat, en el cas de complir els seus desitjos primers, en la figura d'un modest prevere de la ruralia de Sjaelland. Centrem-nos, però, en la figura de Climacus. El subtítol de *Postscriptum* ens dóna algunes pistes del seu contingut: "Composició mímico-patètica-dialèctica." Prescindint del presumible toc irònic en la utilització de la paraula "mímica", que voldria dir que el text vol parodiar els sistemes filosòfics, segons que deixa entreveure el mateix autor en un paràgraf de l'obra,³⁹ els termes complementaris *patètica* i *dialèctica* desvelen la intenció de conjuminar el *pathos* i la reflexió dialèctica en vista de crear un assaig de caràcter "existencial", com diu el final del subtítol. De fet, l'obra intersecciona contínuament els dos elements per tal de crear una atmosfera adequada a la reflexió sobre la subjectivitat.

Podríem dividir el text —sempre a efectes de la nostra comprensió, puix que tal divisió no s'explicita— en un doble "tempo". En el primer, Climacus assumiria les tesis de *Philophiske Smuler* que estableixen el requisit de posar el problema de la veritat en relació amb la subjectivitat. Els dos primers capítols aportarien els arguments en contra de la facticitat d'una aproximació històrica o especulativa a la veritat del cristianisme. En la segona secció, la lloança del pensador Lessing fa d'*incipit* a una extensa meditació sobre què vol dir esdevenir subjectiu, argument que es resoldrà, al final de la secció, en la cèlebre declaració que "la veritat és la subjectivitat". Però no és aquest, ni de molt, el punt d'arribada de Climacus. Que la subjectivitat sigui la veritat és únicament la premissa primera sobre la qual, en el segon "tempo", Climacus exposa a la consideració del lector els diversos graus de realització de la subjectivització i llur relació amb la veritat paradoxal de l'eternitat-en-el-temps.

En un primer grau o estadi existencial, la subjectivitat està exclosa, absent, és el nivell de l'individu "estètic", la via de l'autoapropiament de la ve-

(36) El gruixut volum d'*Stadier paa Livets Vei* ('Estadis en el camí de la vida') sortí a l'uníson amb els nostres discursos edificants l'any 1845, a més de tots els *Taler* publicats l'any anterior.

(37) En una nota del Diari del gener de 1846 escriu: "El meu projecte és, ara per ara, preparar-me per ser pastor [...] i veig des de fa molt de temps que he de deixar d'escriure, perquè o he de ser plenament escriptor o no ho de ser en absolut" (*Pap.* VII A 4).

(38) Per a la història del nostre text hom pot consultar la introducció de *Kierkegaards Writings* XII.2., New Jersey 1992, pàg. vii-xix.

(39) Cf. S.V. 9, pàg. 127.

ritat resta encara tancada per a ell. En un segon nivell existencial, al qual s'accedeix per una ruptura amb l'anterior, el jo es recull en el si d'una subjectivitat incipient fortament interessada en l'existència i afaïonada per la motivació ètica. En aquest segon grau, la subjectivitat és el resultat d'una autocreació de l'individu que es va treballant des de si mateix com a "síntesi" personal. Aquí ja tenim un cert grau de paradoxalitat, en tant que l'individu particular que viu en el temps beslluma l'eternitat dins ell. Segons Climacus, tanmateix, hi ha un estadi encara més elevat, en què l'home accepta que sigui un Altre el que perfeccioni la seva singularitat i elevi en grau eminent la seva subjectivitat, és l'estadi religiós B. En aquest últim grau existencial, la veritat és completament paradoxal, perquè l'individu "no es relaciona en el temps amb l'eternitat", com en l'estadi ètic o religiós A, sinó que es relaciona "en el temps amb l'eternitat-en-el-temps".

En tota aquesta dinàmica de subjectivització creixent, les categories de culpa i pecat tenen un lloc destacat en la teorització de *Postscriptum*, que posarà els fonaments epistemològics de l'antropologia filosòfica de *Begrebet Angest* ('El concepte de l'angoixa'), articulada sobre la primera categoria, i de l'antropologia d'orientació teològica de *Sygdommen til Døden* ('La malaltia Mortal'), organitzada sobre la segona categoria. La culpa, assevera Climacus, és "l'expressió decisiva del *pathos* existencial" (*den existentielle Pathos afgjørende Udtryk er Skyld*), expressió rotunda que confirma el paper transcendent de l'experiència antropològica de la culpa en l'edificació d'una personalitat singular de naturalesa ètica. Tanmateix la culpa no creua mai la frontera de la immanència, es limita a transcriure pateticodialècticament l'esforç d'ensenyoriment del si mateix sobre el jo. A l'altra riba hi ha el pecat, que és l'expressió del si mateix que reconeix la seva contradicció insoluble quan aspira a ser exclusivament per si mateix i surt a l'encontre del seu fonament, que no és una eternitat metafísica sinó la paradoxal presència de Déu entrant en el temps. Tota aquesta qüestió, bàsica per a la nostra investigació, tindrà una atenció preferent en l'anàlisi textual. Aprofundim, de moment, en aquest doble "tempo" de *Postscriptum*.

1) La veritat és la subjectivitat

En la comprensió que la veritat és la subjectivitat concorden l'existencialisme ètic socràtic —la figura de Sòcrates omnipresent a *Philosophiske Smuler* és substituïda a *Postscriptum* per la figura del pensador modern Lessing i l'existencialisme religiós. La diferència, explorada ja en el llibre primer de Climacus, és que per al primer la veritat sempre ha estat dins la subjectivitat i per al segon comença a estar-ho vertaderament en el moment decisiu en què s'assabenta de ser no-veritat i es decideix a sortir del seu estat. Ja hem comprovat la importància antropològica d'aquesta radicació en la no-veritat, no oblidem que aquesta és la causa que l'individu escapi de la ahistoricitat, posi

peu en la terra ferma de la temporalitat, i comenci a existir subjectivament en sentit estricte. El *Postscriptum* dona això per suposat però en deriva noves reflexions sobre l'essència de la veritat.

En la seva concepció de la veritat, Climacus se separa tant de l'abstracció idealista que pensa la veritat des de la sola objectivitat com de l'immediatisme subjectiu que fa de la veritat un objecte d'aprehensió emotiva; en tots dos casos no és respectada la diferència entre l'objecte i el subjecte.⁴⁰ La seva posició és que la veritat és una "reduplicació" (*Fordoblelse*) que ha de mantenir distints el ser i el pensament, la cosa i la relació del subjecte amb la cosa. La reduplicació especulativa fa del ser un ser pensat i això és una tautologia en què "ser i pensament signifiquen una mateixa i idèntica cosa" (*Taenken og Vaeren betyder Eet og det Samme*).⁴¹ Climacus hi oposa la reduplicació existencial, en la qual el subjecte i l'objecte no es fonen idealísticament, fent de l'existent una entitat fantàstica i de la veritat un objecte fantàstic per al coneixement.⁴² Però com sabem pel primer llibre de Climacus, en l'últim nivell hi ha una altra reduplicació de tipus paradoxal que és aquella que s'expressa dient que la subjectivitat és la no-veritat, en un sentit exactament oposat al de l'especulació, que afirma que l'objectivitat és la veritat. Aquesta reduplicació se sustenta sobre la subjectivitat de la reduplicació existencial, però la fa sortir del cercle viciós de la relació interna del subjecte amb si mateix, la desclou en la relació religiosa. La subjectivitat continua sent la veritat, això sí, ho és en la manera d'haver rebut l'encàrrec de ser-ho. Observem que en aquest nivell, la veritat no es redueix a la passió subjectiva de ser vertader, com succeiria si no superàssim el llindar de la reduplicació existencial. Segons Climacus el "com" (*Hvorledes*, allò subjectiu) de la veritat paradoxal té la propietat de posar el seu "què" (*Hvad*, allò objectiu),⁴³ en altres paraules, quan la veritat arriba al seu punt extrem de subjectivització per la relació religiosa, el seu "com", la manera en què es realitza interiorment, no "s'adapta més que a un sol objecte" (*dette hvorledes passer kun paa Eeen som Gjenstand*)⁴⁴, l'objec-

(40) Kierkegaard veu encarnada cada una d'aquestes posicions en una figura contemporània de la cultura danesa. L'idealisme en la forma del hegelianisme teològic estaria representat pel catedràtic de Teologia i futur bisbe de Copenhaguen, Martensen; la posició emocionalista l'encarnaria el folklorista i teòleg Grundvig, propugnador d'un cristianisme popular i emocionalista. Sobre la relació de Kierkegaard amb aquestes dues figures senyeres del pensament danès es pot consultar N. THULSTRUP (ed.), *Kierkegaard's Teachers*. Biblioteca Kierkegaardiana 10, Copenhaguen 1982, pàg. 15-70 També H. B. VERGOTE, *Lectures philosophiques de S. Kierkegaard*, Paris 1993, pàg. 133-149. Per a una més completa història dels corrents filosòfics i religiosos de l'edat d'or danesa Cf. B. KIRMMSE, *Kierkegaard in golden age Denmark*, Indiana 1990, especialment "Religious currents until 1820", pàg. 27-39.

(41) S.V. 9, pàg. 158.

(42) Cf. S.V. 9, pàg. 166.

(43) S.V. 10, pàg. 272.

(44) S.V.10, pàg. 275 nota.

te de la fe religiosa. Ara bé, aquest “com”, tot i ser una transcripció interior del “què”, no és comunicable objectivament com a tal, per això:

Si algú digués, ‘bé doncs es pot ensenyar de memòria el “com” de la fe’, li hauríem de respondre: això no es pot fer, perquè aquell que expressa això en mode directe es contradia a si mateix, en tant que el contingut de la declaració s’ha de reduplicar en la forma, i l’aïllament en la determinació s’ha de reduplicar en la forma.⁴⁵

La veritat com a subjectivitat determina, doncs, una forma de reflexió que fa interactuar dinàmicament l’element subjectiu, el *pathos*, amb l’element objectiu, dialèctic, en una tensió irreductible pateticodialèctica. Aleshores, pensar des d’aquí la subjectivitat en els seus diversos graus de realització existencial vol dir pensar-la en aquest doble mode, aquest és l’objectiu del segon “tempo” del *Postscriptum*.

2) Graus de la subjectivitat atenint-se al moment patètic i dialèctic

a) El moment patètic

En el primer grau existencial, anota Climacus, l’individu no disposa encara d’un *pathos*, no té interès, en el sentit ètic del terme, per si mateix, no ha constituït una vertadera interioritat de la qual hagi de responsabilitzar-se. El domina la immediatesa i viu la condició de jo en “diàspora”, descentradament, i tanmateix experimenta una despreocupada felicitat:

La immediatesa és felicitat (*Umiddelbarheden er Lykke*), perquè en la immediatesa no hi ha cap contradicció. L’home immediat és essencialment feliç i la concepció de la vida de la immediatesa és la felicitat.⁴⁶

Climacus ens revela el motiu de la felicitat: ens diu que està en el fet de no experimentar “contradicció” (*Modsigelse*). En la immediatesa no hi pot haver infelicitat perquè hom no viu dialècticament en relació amb si mateix, hom associa les contradiccions de l’existència a factors circumstancials que hom espera que tindran un final pròxim. Aquesta incomprensió del caràcter estructural de la contradicció humana fa que si la infelicitat persisteix l’individu es desespera, un estat que fa precisament de condició de possibilitat del pas a una comprensió distinta de la infelicitat com a “sofriment” (*Lidelse*).

El *factum* del sofriment indica que ha aparegut el *pathos* existencial. El jo ha deixat l’estat letàrgic, la seva consciència existencial s’ha fet dolorosament lúcida al fet que el seu ésser és un projecte a realitzar a partir d’elements contrastants (finitud i aspiració infinita, corporalitat i animicitat, etc.).⁴⁷ El

(45) S.V. 10, pàg. 275.

(46) S.V. 10, pàg. 121.

(47) Cf. S.V. 10, pàg. 122.

sofriment arriba portant un missatge transcendental. El sofriment anuncia negativament que la realització existencial, la felicitat humana, no s'ha de cercar en l'exterioritat. Es més, la persistència del sofriment interior unida amb la fortuna externa encara ho fa més patent:

Com més fortuna i felicitat hi ha en l'exterior, si hi ha no obstant això, el sofriment, més clar és que aquesta es troba en l'interior.⁴⁸

Girar l'esquena al sofriment, voler prescindir del seu anunci és, doncs, el pitjor dels enganys per a l'home, perquè el separa de la seva interioritat i el posa en la direcció equivocada de la realització personal. Per a Climacus hi ha una clara reciprocitat entre la recepció del sofriment i l'autorecepció de l'individu. Defugir el sofriment vol dir defugir-se com a subjectivitat, i, en conseqüència, separar-se del camí de la veritat.

Si el sofriment, en contrast amb la indolència de l'existir immediat, és el “*pathos* essencial” (*vaesentlige Pathos*) de l'existència eticoreligiosa, la culpa és el “*pathos* decisiu” (*afgjørende Pathos*). Per a Climacus, la consciència de la culpa és “el màxim aprofundiment possible en l'existència” i ja està manifestant una relació amb una felicitat eterna, però l'expressa “en forma de la desproporció de la relació” (*ved at udtrykke Misforholdet*).⁴⁹ Això significa que la culpa porta el si mateix humà fins als límits del si mateix teològic, però no els traspassa. L'individu, diu Climacus fent un intraduïble joc entre els mots danesos *relació* (*Forholdet*) i *desproporció* (*Misforholdet*), encara “no pot aconseguir la relació perquè la desproporció s'interposa sempre com a expressió per a la relació”. Sembla que aquestes paraules s'han d'interpretar en el sentit que el *pathos* de la culpa es redueix a reivindicar una aspiració a la transcendència que no pot curullar amb els propis mitjans. Quan la consciència de la culpa posa l'individu en el màxim punt de tensió entre les seves aspiracions infinites i la seva finitud, com més alt és el grau de la consciència de la responsabilitat que li reclama el seu jo, més intensament percep la flaqueza de les forces de la sola autodeterminació. Vet aquí la relació dissonant, negativa, amb la transcendència. Paradoxalment, en el punt més alt de la subjectivitat menor és la impressió d'autosuficiència, o dit inversament, més forta és la consciència de l'heterogeneïtat del jo respecte de la transcendència. Climacus prefereix dir que la consciència de la culpa és una relació de caràcter *repulsiu* (*frastødende*) i que el sofriment és la “reacció immediata d'aquesta relació repulsiu dins l'àmbit de la immanència”.⁵⁰

És aquí quan intervé una nova consciència que permet la ruptura amb la immanència, invertint la dinàmica de repulsió en dinàmica de relació positi-

(48) S.V. 10, pàg. 126.

(49) S.V. 10, pàg. 204.

(50) S.V. 10, pàg. 205.

va, que consisteix en la transformació de la “consciència de la culpa” (*Skyld-Bevidstheden*) en “consciència del pecat” (*Syndes-Bevidstheden*),⁵¹ fent mutar el subjecte en una altra realitat. Seguirem aquesta transformació en el tractament dialèctic.

b) La dialèctica

L'atmosfera patètica, abans descrita, constitueix el medi ambient del pensament paradoxal que el “moment dialèctic” anirà desplegant en l'última part de *Postscriptum*. Així com a cada estadi existencial li pertany una determinada expressió patètica, també li correspon una forma distinta d'entendre la relació paradoxal amb la veritat. Vegem la classificació de Climacus.⁵²

El primer grau és l'existir adialèctic, o més ben dit, amb la dialèctica fora de l'individu tenim aquí la concepció estètica. Quan la dialèctica és interioritzada en l'autoafirmació, és a dir, quan el jo que està en el fonament s'autodetermina a si mateix, tenim la concepció ètica. Quan l'individu està determinat en l'interior dialècticament, però no autoafirmativament sinó autonegant-se davant Déu, tenim la religiositat A. Finalment, hi ha l'individu que és dialèctic en mode paradoxal per haver eliminat tota resta d'immanència i haver-hi tallat tota connexió, aquest pertany a la religiositat de la paradoxa, en la qual hi ha la més gran interioritat possible, per haver-se sostret a la possibilitat de saltar enrere, retrocedint novament a la immanència.

En la classificació de Climacus⁵³ tenim exposada la correlació entre les formes existencials i la percepció de la veritat. L'existència immediata no disposa encara d'un continent interior en el qual pugui ressonar la contradicció existencial. Fins que l'existent no entra en contacte profund amb si mateix, no hi comença a haver un cert reflex de la veritat paradoxal, aquella que es manifesta en el fet que algú des del temps cerqui allò etern. Ara bé, la consideració de l'individu com un moment de l'eternitat (punt de vista de l'hellenisme i idealisme) fa que l'etern engoleixi el temporal i suprimeixi la dialèctica. Per tal que aquesta reaparegui i la identitat no anul·li la diferència, hi ha d'haver una intervenció de la paradoxa des de l'exterior de la immanència que trenqui amb la força de l'absurd la identitat dels oposats, posant la contradicció no “en” la immanència sinó “contra” la immanència. El transcendent-entrant-en-el-temps és aquest xoc de l'absurditat que allibera l'existent de l'obligació contreta amb la lògica immanent de la identitat, recomponent la diferència absoluta dels oposats que la raó es veia obligada a ajuntar. Però fixem-nos bé en allò que constitueix el “quid” de l'al·legat de Climacus, la diferència ab-

(51) S.V. 10, pàg. 205.

(52) S.V. 10, pàg. 238-239.

(53) Climacus de vegades separa la concepció ètica de la religiositat A, com en aquest cas, i d'altres les situa en una mateixa categoria.

soluta pot ser mantinguda perquè ara no és l'existent el que es posa en relació des del temps amb l'eternitat, autoeliminant-se així com a existent per a poder identificar-se amb l'etern, sinó que l'existent es posa en relació en el temps amb l'eternitat-que-ha-entrat-en-el-temps, això és, l'existent no ha de fer abstracció del seu existir temporal per a trobar-se amb l'etern, no s'ha d'identificar amb una eternitat que el nega com a realitat singular ni amb una temporalitat que, com a sola temporalitat, no el pot curullar. Ara pot dur amb ell tot el seu ésser real, fundat en una contradicció que li és essencial, per efectuar l'encontre, perquè la iniciativa de l'Etern-entrant-en-el-temps ho ha fet així possible.

Aquesta paradoxa absoluta és acceptada contra la raó.⁵⁴ Climacus fa una important puntualització sobre l'acte de creure contra la raó que el desmarca de qualsevol irracionalisme fideista. Per a creure contra la raó, amb plena consciència d'aquesta oposició —no amb la fe inconsistent del creient senzill—, s'exigeix una forta disciplina intel·lectual que procuri una lúcida comprensió de la impossibilitat de la comprensió. Si no fos així, l'acte de fe no seria en contra de la raó sinó en absència d'ella. En la penetrant aprehensió d'aquest “contra” de l'acte fiducial s'hi oculta, per tant, una densa racionalitat que és capaç d'advertir tota la força de l'oposició:

Qui ha abandonat vertaderament la seva raó, i creu contra la raó, conservarà sempre un respecte simpatètic (*en sympathetisk Aerbødighed*) per la facultat de la qual coneix perfectament la força pel fet de tenir-la en contra.⁵⁵

Per l'acollida de la paradoxa de l'etern temporalitzat, l'existent ja no necessita elegir entre eternitat i temporalitat, com li exigia la immanència, puix que en virtut de la mateixa paradoxalitat, l'eternitat i la temporalitat expresen màximament llur diferència —l'absurd racional s'encarrega de separar-los— i llur encontre —l'acceptació creient de l'absurd les reuneix. En resum, la paradoxa absoluta, l'Etern-entrant-en-el-temps per un costat, preserva la realitat de l'existent, la garanteix i la confirma, i per l'altra, resguarda la natura radicalment transcendent de l'etern de les temptatives indegudes d'apropiació intel·lectual per la seva absurditat racional. A més l'etern temporalitzat ha contret una relació de parentesc permanent amb la temporalitat, l'etern

(54) Tinguem present que l'absurd, per a Climacus, és quelcom que la raó no pot reduir a no-sentit, és una categoria negativa amb la qual la raó determina quelcom que no pot resoldre dins l'òrbita de la seva lògica, però que reenvia a una lògica distinta, la lògica paradoxal de la fe, en l'interior de la qual recupera la significativitat. El *credere quia absurdum* ho és solament en referència a la *fides qua creditur*, l'acte de creure, no a la *fides quae creditur*, al contingut de la fe, car la *fides quae* desplega tot el seu sentit quan hom ha realitzat contra la raó el moviment de la *fides qua*.

(55) S.V. 10, pàg. 233.

que entra en el temps ho ha de fer eternament, transformant allò que era temporal en etern, un fet insòlit per al pensament, que “hom pugui esdevenir etern sense abans ser-ho” (*at man kan blive evig, uagtet man ikke var det*). Així que l’existent esdevé etern, sentència Climacus...

Solament en l’existència (*i Existentsen først blive evig*); per tant, l’existir genera per si mateix una determinació que és infinitament més alta que l’existència.⁵⁶

2.2. Aprofundiment de la dialèctica culpa/pecat en vista de la comprensió de la transformació de la religiositat A en B a partir d’alguns textos escollits de *Postscriptum*

1) L’autoafirmació de l’individu en la culpa o la “camisa de força de l’existència”

Al començament de l’apartat tercer de la secció II del capítol quart llegim:

En l’existència l’individu és concreció, el temps és concret i l’individu, també quan reflexiona, té la responsabilitat moral de l’ús del temps. L’existència no és un producte abstracte de la frisor, sinó una aspiració i una espera perseverant [...], i precisament quan ell vol realitzar en un tres i no res la seva comesa amb gran estil —la qual cosa no es pot fer més que *in abstracto* i sobre el paper, perquè l’hàbit ample⁵⁷ de l’individu abstracte és molt distint del d’un d’existent: la camisa de força—[...], vet aquí que descobreix que és necessari un nou inici, l’inici d’un camí enorme que és morir a la immediatesa [...], i que l’inici s’ha de fer amb el ser-culpable i que des d’aquest instant la culpa total, que és decisiva, augmenta amb noves culpes.⁵⁸

La imatge de Climacus no pot ser més eloqüent. L’abstracció és un vestit ample que es porta en comoditat perquè facilita els moviments, dóna a les possibilitats infinites del pensament. Contràriament, l’existència suposa assumir la reclusió i l’encotillament en una individualitat concreta que et fa captiu com una “camisa de força” (*Tvangströie*). El problema és que l’abstracció, posant-se competències ideals, acaba vagant desnortada i no progressa més que quimèricament, mentre que en l’existència posa un nu al fil de l’especulació instigada per la consciència de la culpa que interpel·la el subjecte a ser més ell mateix. I és aquesta concreció la que posa el “des d’on” real que permet la relació amb la seva benaurança eterna (*evig Salighed*). Climacus desenvolupa aquesta idea en el passatge següent:

(56) S.V. 10, pàg. 239.

(57) Literalment *Spendeer-Buxerne*: “calçons amples”.

(58) S. V. 10, pàg. 200.

Però com pot la consciència de la culpa esdevenir l'expressió decisiva de la relació patètica d'un existent a una benaurança eterna de tal manera que aquell existent que no tingui aquesta consciència, *eo ipso* no es relaciona amb una benaurança eterna? [...] La resposta no és difícil. Precisament perquè aquell que s'hi ha de relacionar és un existent i la culpa és l'expressió més concreta de l'existència, la consciència de la culpa és l'expressió de la relació. Com més abstracte és l'individu menys es relaciona amb una benaurança eterna i més s'allunya també de la culpa; perquè l'abstracció posa l'existència en la indiferència, però la culpa és l'expressió de la més forta autoafirmació de l'existència (*Skyld er Udtrykket for Existentsens stærkeste Selvhaevdelse*), i és certament un existent el que s'ha de relacionar amb una benaurança eterna.⁵⁹

Heus aquí el nucli de la comprensió kierkegaardiana de la culpabilitat. La culpa és “la més forta autoafirmació de l'existència”. Analitzem detingudament aquest pensament. Climacus no diu que la culpa sigui la més forta afirmació de l'existència, és més, no trigarà a dir tot el contrari unes pàgines després. El que diu Climacus és que la culpa és el cim de l'autoafirmació (*Selvhaevdelse*) existencial, és a dir, el nivell més elevat al qual pot arribar el subjecte amb els propis recursos humans. Fent-se culpable, l'existent assoleix les més altes cotes de realització existencial a la seva disposició. I fixem-nos que diem “fer-se culpable”, perquè la culpabilitat és una acció del subjecte mateix, una forma reeixida de relació del subjecte amb el mateix subjecte, per la qual autodetermina la seva subjectivitat. El problema és en els confins últims d'aquesta autodeterminació, quan l'existència ha arribat al grau màxim de profunditat i des d'aquí decideix anar a l'encontre d'allò absolut, alguna cosa s'interposa i desbarata la iniciativa. Vegem com ho detalla el filòsof:

En el moment en què l'individu es disposa, amb la renúncia als fins relatius, a exercitar la relació absoluta, i ha de relacionar-se absolutament amb l'absolut, aleshores descobreix el límit, i l'*Anfaegelse* esdevé l'expressió del límit [...], perquè l'*Anfaegelse* és precisament la reacció contra l'expressió absoluta de la relació absoluta, [...] és la resistència mateixa de l'absolut (*det Absolutes egen Modstand*).⁶⁰

Climacus reintrodueix una expressió equivalent a la de Johannes de Silentio, l'*Anfaegelse*, que optam per conservar en la llengua original per a distingir-la en la formulació de l'autor de *Temor i tremolor*.⁶¹ És la determinació d'un *Stemning*, un estat anímic inquiet i neguitós, una forta tensió espiritual

(59) S. V. 10, 201.

(60) SV.10, pàg. 143.

(61) La temptació ètica és la inclinació a romandre en el territori del deure general de l'ètica universal. Cf., especialment el problema I dels “Problemata” de *Temor i tremolor*.

que sacseja la interioritat de l'individu que tempta únicament amb les seves forces de posar-se en relació absoluta envers l'absolut. Aquest estat anímic vol espantar l'individu, el retreu, quan tot just està en el darrer tram de la seva cursa existencial. Ara bé, segons Climacus, l'*Anfaegelse* "és la resistència mateixa de l'absolut", el ressò afectiu d'una repulsió. Com si en el punt en què l'escalfor de l'absolut es deixa notar amb més intensitat, emergís de la interioritat una por incontrolable de deixar-se abrandar, un defici de conservar intacta la individualitat. De tal manera com el "cavaller de la resignació infinita" de *temor i tremolor*, davant la decisió absoluta de començar a existir exclusivament des de l'absolut, sucumbeix a la temptació d'arrecerar-se en la universalitat ètica, l'individu de la religiositat A de *Postscriptum* no es vol perdre a si mateix, s'aferra a la seva autonomia, per tant, observa Climacus:

Això significa que la consciència de la culpa consisteix encara essencialment en la immanència, diversa de la consciència del pecat. En la consciència de la culpa és el mateix subjecte el qui, posant-se en relació amb la benaurança eterna, esdevé essencialment culpable, tot i que la identitat del subjecte és tal que la culpa no transforma el subjecte en alguna altra cosa, això que és l'expressió de la ruptura. Però la ruptura que esdevé en l'accentuació paradoxal de l'existència no pot intervenir en la relació entre un existent i l'etern perquè l'etern abraça completament l'existent i la desproporció de la relació resta així en l'interior de la immanència. Si s'ha d'establir la ruptura, l'extern ha de determinar-se a si mateix com alguna cosa temporal, com a present en el temps.⁶²

La consciència de la culpa és l'expressió més completa de la relació relativa amb l'absolut, la consciència més diàfana, més radical, de la incommensurabilitat de la diferència ontològica, o dit distintament, l'agudització de la consciència de la pròpia finitud. El viatge en què la culpa havia embarcat la subjectivitat prometia un destí extraordinari, i quan tot feia presagiar un final de la singladura en les costes que es retallaven en l'horitzó, de sobte la subjectivitat s'adona que aquelles terres tornen a ser les seves, i que el periple que el portava orbicularment al punt inicial no havia fet més que constatar inequívocament la realitat del seu ser finit. El viatge de l'autoafirmació torna a deixar l'existent en el port del si mateix, això sí, hi torna enriquert amb la conscienciosa exploració dels seus límits.

2) L'autonegació transcendentalitzadora del pecat

En el tercer apartat de la secció II del capítol quart escriu Climacus:

Des del punt de vista religiós la comesa és a comprendre que hom és un no-res davant Déu (*er slet Intent for Gud*), o de ser un no-res i precisament per

(62) S.V. 10, pàg. 205.

això ser-ho davant Déu (*derived vaere for Gud*): i aquest no-poder de l'home religiós exigeix tenir-lo sempre davant de si, i la seva desaparició comporta la desaparició de la religiositat.⁶³

En aquest text se substitueix el guiatge de la consciència culpable, que replega l'individu sobre l'immanent cercle de si mateix, per una nova consciència capaç d'aventurar-lo en la transcendència. Si hom vol que la relació amb l'absolut, mediada per la sempre relativa subjectivitat, no finalitzi en la infel·liç constatació del desencontre entre la finitud i la infinitud, i es transformi en una relació efectiva, la "relació relativa" (*relative Forhold*) amb l'absolut s'ha de convertir en "relació absoluta" (*absolute Forhold*). L'existent haurà d'anar a l'encontre de l'absolut autosuprimint-se en qualitat de mediador de la relació. Hi haurà d'acudir amb una consciència de si mateix qualitativament distinta, determinada per la decisió d'evitar la interposició de totes les opacitats finites, la "contra-veritat"⁶⁴ que nia dins ell enfosquant la relació. Però això només és possible en la consciència del pecat, en el reconeixement de la pròpia nul·litat (no-veritat) "davant Déu" (*for Gud*). O més correctament, no és que hi hagi una inicial autonegació del subjecte que el situï posteriorment en una altra relació "davant Déu", és que en l'acte de posar-se en una relació immediata amb Déu, en disposició de fer-se totalment transparent a la seva presència, la consciència del subjecte queda transformada en consciència de ser un "no-res" davant Déu,⁶⁵ i és aquesta consciència precisament la que certifica que ho està. Novament estam davant la paradoxa, allò que en l'esfera de la immanència és una negació que anorrea l'existència, en l'esfera transcendent ("davant Déu") és la més potent afirmació que hom pugui imaginar. Com diu Climacus, és l'entrada en un nou "medi" existencial:

[La consciència del pecat] és l'expressió de la transformació paradoxal de l'existència. El pecat és el nou medi existencial (*nye Existents-Medium*) [...]; per això l'individu no pot obtenir per si mateix la consciència del pecat, perquè en la consciència de la culpa la identitat del subjecte amb si mateix es conserva i la consciència de la culpa és la mutació del subjecte a l'intern del subjecte mateix (*Skyld-Bevidstheden er en Forandring af Subjektet in-*

(63) S.V. 10, pàg. 145.

(64) J. Colette indica que l'estat de no-veritat al qual es refereix Climacus és més tost un estat de "contra-veritat". Recollim literalment les esclaridores afirmacions del gran especialista francès: "L'état de non-vérité est par conséquent un état de contre-vérité. Ce n'est pas parce que la vérité est l'objectivité que le sujet est non-vérité, mais au contraire c'est parce que le sujet est non-vérité que, l'intériorité s'intensifiant, l'itinéraire vers la vérité prend une importance inattendue en majorant la difficulté, en excitant la passion et en accentuant le comment, c'est à dire, l'existence subjective" (J. COLETTE, *Histoire et Absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris 1972, pàg. 73).

(65) *Slet Intet*, que en danès emfasitza la nihilitat del no-res, un "absolut no-res".

defor Subjektet selv), mentre que la consciència del pecat és una mutació del mateix subjecte (*Synds-Bevidstheden derimod er selve Subjektets Forandring*), la qual cosa mostra que s'ha de trobar fora de l'individu la potència que il·lumina el fet que en venir al món ell ha esdevingut un altre d'allò que era, ha esdevingut pecador. Aquesta potència és Déu en el temps.⁶⁶

En aquest punt podem fer intervenir el pare dels pseudònims acudint a un fragment del primer discurs de l'obra edificant de 1845, *Tre taler ved taenkte leiligheder* ("Tres discursos en circumstàncies suposades"), quan assevera que en la consciència de pecat hi ha una metamorfosi que transforma el cercador de l'absolut en el lloc mateix de la recerca, el lloc on aquell es pot fer present per l'espai interior que li obre el subjecte disposat a deixar de ser no-veritat.⁶⁷ Així que en la *metanoia* es realitza l'epifania. El subjecte, acceptant ser pecador i cremant les naus que l'autosuficiència reserva per a fer retorn a la immanència, trenca amb la inèrcia del seu aïllament i s'afanya en una relació incondicional que li donarà un plus insospitat de subjectivitat. Aleshores, aquell que ja sabia el que significava existir *qua* home reconeix que hi ha una expressió "més interior" (*inderligere Udtryk*) per a l'afirmació que la subjectivitat és la veritat:

Així, doncs, la veritat és la subjectivitat. Hi ha per això una expressió més interior? Sí, quan el discurs que la subjectivitat, la interioritat és la veritat, comença així: la subjectivitat és la no-veritat.⁶⁸

És a dir, en la consciència intensificada del desacord entre la subjectivitat i la veritat és quan l'individu viu una més plena consciència de si mateix, i de la seva vocació de realitzar la veritat en l'existència, fent contínuament el pas del no-ser al ser, un pas que el primer Climacus descrivia en la forma d'un "renaixement" (*Gjenfødselen*), perquè a través d'ell l'home ve novament al món com a "home singular" (*enkelt Menneske*):

El renascut no deu res a ningú —igual que algú que amb l'ajuda de la maieutica socràtica s'engendrà a si mateix, oblidant qualsevulla altra cosa i no dient res a ningú en el més profund sentit— el renascut, en canvi, tot ho deu al seu mestre diví, i així com aquest ho oblidà tot per ell, també ell ho ha d'oblidar tot per aquell mestre.⁶⁹

(66) S.V. 10, pàg. 250.

(67) Cf. S.V. 6, pàg. 262.

(68) S.V. 9, pàg. 173.

(69) S.V. 6, pàg. 23.

PREGAR AMB EL BEAT RAMON LLULL EN TEMPS DE DESCONHORT

*«En desconhort e en plors estava Ramon sots un bell arbre,
e cantava son desconhort» (Arbre de Sciència I, 3)*

*Jaume Reynés Matas
MSSCC*

Hi ha un acord unànime que vivim temps difícils; basta fer la prova del cercador a Internet, i trobarem aquest diagnòstic en les queixes dels ciutadans, a la ploma dels protagonistes i els analistes de la política, en el verb encès dels predicadors que anuncien l'apocalipsi, i –fins i tot– en la boca circumspècta de la més alta jerarquia de l'Església.¹

Comprovareu com se citen els textos bíblics reservats per a l'emergència extrema: la força de la petita resta o del poc fruit de la llavor sembrada,² Habacuc,³ Jn. 6, 66-68,⁴ Mt. 10, 22 i 24,15,⁵ Rom 14, 1, 1 Cor 16, 13.⁶ Temps de

(1) Llegiu les cròniques de la corrupció política a les Balears o del debat sobre l'estat de la nació i l'ofrena del rei Joan Carles a l'apòstol sant Jaume (25 juliol). La carta del papa al cardenal T. Bertone, secretari d'Estat (9.7.2010). D'entre els nombrosos documents de Conferències Episcopals, mirau només el de la Conferència Episcopal de l'Uruguai, que fa una anàlisi prou detallada de la crisi al tercer món: "Somos conscientes de que estamos padeciendo tiempos difíciles... ¡Realmente, mantener hoy la esperanza es un difícil desafío!" http://www.iglesiauruguay.com/esperanza_entiempos_dificiles.htm

(2) cfr. N. Lohfink "El principio bíblico del pequeño número", a http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol42/165/165_lohfink.pdf

(3) Hab 3,17-18 "Cert que la figuera no fa fruit, ni veim la collita dels ceps; l'olivera no ha pensat a produir i els camps no donen res per a menjar; no queda cap ovella als corrals ni cap bou a les estables. Però jo celebraré el Senyor. Feliç de veure Déu que em salva".

(4) "També vosaltres em voleu deixar?"

(5) "Tothom us odiarà per causa del meu nom. Però el qui es mantindrà ferm fins a la fi, se salvarà". Alguns es pregunten si l'*abominació devastadora* de què parla Dn 24,15, entronitzada en el lloc més sagrat del temple, es pot aplicar a la pèrdua d'autoritat de la jerarquia eclesial, devaluada per escàndols innombrables.

(6) La crisi dels dèbils i dels forts en la fe.

desencís i conversió, temps crítics per als sacerdots, per als catòlics en general, però també temps de sants!⁷

Lo Desconhort de Ramon Llull

En el cel que ens dóna cobri, brilla el fulgor d'un estel que arriba i viatja des de la llunyania de segles enrere i que sembla capaç d'il·luminar els nostres dies i nits: és l'estela del beat Ramon Llull.⁸

Entre les obres que ens deixà, trobam *Lo Desconhort* (paraula que expressa “manca de conhort o de confort, de força d'ànima contra les adversitats”),⁹ i que prega amb aquelles “consideracions, sospirs i plors, il·luminats d'amor”, camins pels quals l'Amic cerca l'Amat.¹⁰ Per què no provam de fer exercicis de pregària, a l'escola de mestre Ramon, en el desconhort d'avui?

“El *Cant de Ramon* i *Lo desconhort* s'enmarquen dins allò que la crítica erudita considera la segona fase de la producció lul·liana, caracteritzada per un abandó progressiu de l'optimisme de l'anterior, quan Ramon Llull estava persuadit que, amb el seu mètode, podria obtenir la conversió dels musulmans... Les depressions més grans, els majors desconhorts, que experimentà el beat són els que provocaren els seus correligionaris cristians, que sovint el qualificaren de *foll* i de *fantàstic*, en sentit de tronat i tocat d'ala” (G. Ensenyat Pujol).¹¹ La literatura al servei dels plantejaments de l'*Art*¹² que ha de canviar el món. Poesia recitada segons la coneguda melodia del “Berart” (un heroi de la gesta carolíngia), a l'estil dels joglars i trobadors que tant havia

(7) «Estos son tiempos difíciles para ser un sacerdote hoy. Son tiempos difíciles para ser un católico hoy. Pero también son tiempos magníficos para ser un sacerdote hoy y tiempos magníficos para ser un católico hoy. La Iglesia sobrevivirá, porque el Señor se asegurará de que sobreviva... Ahora es el tiempo para que los verdaderos hombres y mujeres de la Iglesia se pongan de pie. Ahora es el tiempo de los santos” (P. R. Landry, Parroquia del Espíritu Santo en Fall River, MA, USA).

(8) Presentació del nostre beat a la basílica de Lluc, en el baptisteri convertit en una espècie d'iconostasi i de galeria de tots els sants i santes mallorquins: “BEAT RAMON LLULL (ciutat de Mallorca, 1232-1316). Jo som Ramon Barbaflorida, lo foll per amor. Laic arabista (Christianus arabicus), capdavanter del diàleg interreligiós. Filòsof i teòleg (Doctor Il·luminatus, l'Il·luminat). Joglar de Nostre Senyor i de la Dona d'amors. Escriptor prolífic (Pare de la pàtria catalana). Místic (Amic enamorat de l'Amat). Missioner infatigable (Procurador dels infidels). Màrtir (“l'Amic desitjà tots els jorns vestits vermells, per tal que la roba sigui més semblant als vestits del seu Amat”). Fantàstic somniador (Phantasticus). Fill major de la nostra raça i de la nostra Església.” M'agrada citar també, en un estil sarcàstic i de rondalla, les visites dominicals de L. Capellà (a la darrera pàgina del *Diari de Balears*) a la cova del puig de Randa.

(9) Cast. *Desolación* DCVB. No s'hauria d'haver citat també, en un grau inferior, la paraula *desconsuelo*?

(10) *Llibre d'Amic e Amat*, 2.

(11) Introducció a R. Llull, *Cant de Ramon. Lo Desconhort*. Ensiola ed. Palma, 2005, pàg. 5, amb un text català actualitzat.

(12) “Es refereix a l'*Art abreuçada d'atrotar veritat*, una de les primeres obres que sortiren de la ploma de Llull” (Ensenyat, 33, n. 3).

censurat després de la seva conversió, i que convertirà, sense cap complex, en eina de predicació.

“Considerat la més important de les seves obres en vers”, *Lo Desconhort*, “és un poema de 828 versos alexandrins, distribuïts en seixanta-nou estrofes de dotze versos monorims”, “el seu contingut ens impressiona pel que té de dolorosa confessió personal” (i per la defensa de) “la seva magna empresa missionera” (M. de Riquer).

A la xarxa informàtica podreu trobar estudis que situen el poema dins la literatura catalana,¹³ precursor de la tècnica dialogal dels debats medievals i de les confessions autobiogràfiques que després prendran tanta volada,¹⁴ relacionat amb la literatura de compromís.¹⁵

Trobareu el text íntegre del poema a <http://www.riale.unina.it/89.6.htm>. Aquí em serveix generalment, excepte per a salvar algunes rimes o expressions molt genuïnes, de l'actualització al català modern del professor Enseñat. I per a la composició i la interpretació, del magnífic estudi de D. de Courcelles, “Entre la Folie et les Pleurs: La fonction de l'ironie lullienne dans Le Desconhort (1295)”.

PRIMERA PART: LA FOLLIA (1-34)

Estrofes 1-5 Presentació dels personatges: 2 de ficció R-E (Ramon, el desconhortat, i l'Ermità savi) i 1 de real RLI (Ramon Llull, l'autor literari del poema i, sobretot, de l'*Art* que es defensa dels qui l'ignoren o qüestionen).

El *plant de Ramon* s'expressa en la distància que separa els personatges R i E.

L'ermità no té nom i és descrit per l'aparença física (“Estant jo així en malencolia, / em vaig adonar d'un home que venia, / un bastó en sa mà i gran barba tenia, / un cilici en son dors, i amb poca roba vestia”, Estr. 5, 49-52.)

(13) S. Sari, “Osservazioni sulla rima finale del «Desconhort» di Ramon Llull, a RLLCGV XIII (2007-2008) pàg. 233-258.

(14) Per exemple, *Disputa de l'ase* d'Anselm Turmeda o *La disputació d'En Buch amb son cavall*. A partir de l'examen de consciència, la literatura catalana ha creat uns textos de gran pes específic (com p.ex. *Confessió de Barcelona* d'Arnau de Vilanova, *Lo somni* de Bernat Metge o la “poesia confessional i tremendament sincera i angoixada d'Ausiàs March” o el *Dietari* de Mercior Miralles, capellà d'Alfons el Magnànim (cf. M. García Grau – M. Pitarch Font, “De Ramon Llull a Joan Fuster a través de la literatura confessional i de l'exàmen de consciència” a *Actes del Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalana* (PM, 8-12 setembre 1997). PAM, pàg. 184-185).

(15) R. D. F. Pring-Mill cita el mestre Ramon devora el Raimon dels setze jutges o els germans Mejía Godoy, els “poetas comunicantes” Neruda o Benedetti. “El cantautor uruguayo Daniel Viglietti dijo que sus canciones eran no sólo “en alguna medida... canciones de protesta”, sino también “canciones de propuesta”... Términos que consueñan tan bien como *Ramon* y *Raimon* y que representan los dos lados de la poesía de compromiso, cara y cruz de una misma moneda” (cfr. “La toma de conciencia en la poesía de compromiso hispanoamericana” in AIH. Actas X (1989) 33-53, pàg. 41).

Ramon no s'autodescriu físicament, sinó psicològicament ("Mentre que em trobava així en tristor, / i sovint pensava en el gran deshonor / que Déu pren en el món per manca d'amor..., / me'n vaig anar en un bosc, on em brollà el plor, / tant desconhortat que tenia el cor en dolor; / però mentre plorava hi sentia dolçor / ja que a Déu parlava, fent-li clamor" (4, 37-44). "I per això estic en treball i en deport, / i no tenc cap amic que m'porti el menor goig, / sinó només vós; per la qual cosa el deix en port/ i aquí caic i aquí m'aixec, i som ací en tal sort, / que res no veig ni escolt d'on em venguí confort."¹⁶ Enamorat de Jesucrist, i veient "com pocs són cristians i molts els descreents", es dedicà a la conversió dels infels. I com que porta trenta anys sense haver-ho pogut obtenir, "n'estic dolent¹⁷ tant, que plor sovint i en tenc llanguiment".

Una doble paraula, la crítica i el qüestionament de l'ermità (que en el món lul·lià és principi de saviesa, i ell es creu que parla en nom de Déu) i la de Ramon, que –sense explicitar-ho– defensa el Mestre *barbaflorida* (que molts consideren foll i que, en canvi, porta un *Art general*, do del cel i compendi de tota saviesa). Així es munta la "mise en scène", es teatralitza el llarg discurs apològic en forma de diàleg, carregat d'ironia.¹⁸

L'ermità "quan fou prop de mi, em demanà què tenia, / així com la causa del meu dol i d'on em venia, / ni si ell en res ajudar-me podia" (5, 54-56).

"Jo li vaig respondre: —El que jo he perdut, qui dir-ho podria?" (5, 60) —«Ramon, digué l'ermità, què heu vós perdut?» (6, 61). —"Ermità, és per defalliment / d'aquells a qui Déu ha donat més d'honorament,¹⁹/ els quals no em volen escoltar i tenen a nient²⁰ / com home qui follament / parla" (7, 78-82). No saben que "port un *Art general*", l'obra de la meua vida, remei universal, que ja tenc per perduda! "Per això jo em plany i en plor i en tenc ira mortal / (com) qualsevol home qui perdés tan preciós cabal" (8, 94-95).

L'ermità es fa jutge de Ramon, el qual, desesperat, revisa la seva consciència (qui és i què ha fet), però sense dubtar mai de la identitat del mestre Ramon Lull. Els lectors-oients ens feim còmplices d'un debat que arribarà a la violència d'una bateria d'acusacions i recusacions.

L'ermità pressuposa que el desconhort no pot esser do de l'Esperit: "Comet gran pecat qui en son cor reté / ira i desconhort, mentre Déu li fa el bé, / el

(16) El cantautor Joan Manel Escobedo, que ja havia musicat Balmes, i també Costa i Llobera i altres poetes mallorquins, ha publicat *Medicina de pecat* (2008) i *Lo Desconhort* (2009), amb la col·laboració d'Amado Jaén i Joan Isaac. Aquest "aquí caic i aquí m'aixec", es converteix en una tornada impressionant.

(17) "dolgut" (Ensenyat).

(18) Segons el DCVB, la ironia és «una figura de llenguatge consistent a dir el contrari d'allò que volem donar a entendre; la forma d'humor que es tradueix en l'adopció d'aquesta manera de parlar».

(19) Els governants civils i els jerarques de l'Església.

(20) "tenen a res" (Ens.).

qual es concorda amb goig, esperança i fe” (9, 106-108). Em feis estar dubtant / que vos trobeu en pecat mortal... / car Déu no vol servir-se per cap pecador” (11,123-124.126). Ramon contesta amb un llenguatge que recorda el Job bíblic: no vull dir que no hagi pecat moltes vegades, però m’he confessat, i ”després que Jesucrist a mi es va revelar en la creu, no vaig pecar conscientment en cap mortal pecat”. I, si és com dic, gos pensar que ell mateix “tort faria i pecat / si no m’ajudàs deprés d’haver-lo amat / i, per la seva amor, el món desamparat!” (12, 135-136.138).

Aleshores, l’ermità l’acusa de manca d’amor, de negligència i avarícia: “Amb poc amor gran fet no es pot menar”. No serà que “no et vols esforçar a dedicar tot el teu poder a Déu honrar”? (13, 145-147, 151-153). Ramon: Mirau que “he deixat la muller, fills i possessions”, i que he estat trenta anys “en treballs i llangors”, sense aturall (14, 159-160).

L’ermità li retreu que no és l’home adequat per a una empresa tan important. Ramon, humiliat però sense mancabar una autoestima prou alta, invoca el judici diví: “Jo no som de tal discreció..., mes no em val pauc ni pro²¹/ requerir companyia, ans som sol a bando;²²/ i, quan els mir a la cara i els vull dir la meva raó, / no em volen escoltar, ans dient que fat so²³.../ Emperò al judici parrà²⁴ qui té discreció, / i qui dels seus pecats obtindrà perdó” (16, 181.186-189.191-192).

L’ermità posa en dubte que Ramon es doni del tot, radicalment: Ramon, i no podria ser que sigueu un hom avar, “car per donar podeu tota cosa acabar” (17, 204). Ramon: Ermità, teniu raó: “home qui poc dóna no és be escoltat” (18, 216). Però jo hi he gastat el patrimoni, de manera que els meus infants romanen en pobresa. Ningú no em pot acusar d’avarícia; si jo pogués, tant donaria fins a dur l’empresa a bon terme....

Ermità: —“Ramon, vana glòria fa a la gent amar!”, i no serà que estau felló perquè cercau la vostra alabança? “Per tant, de vostre tort no vulgueu altre inculpar” (19, 217.228).

Ramon reclama la presumpció d’innocència: —“Jo no sé per quina intenció / teniu de mi tan mala concepció!” (20,230-231).

La ironia mostra, a contrallum de la desraó de l’ermità, la raó d’aquell de qui tracta el debat: el mestre Ramon Llull. L’ermità li recrimina que no hagi difós més les virtuts del seu *Art*: —Per ventura és que no sou prou conegut.

(21) “de res no em serveix” (Ens.), ni poc ni molt.

(22) “ans estic sol i sense remissió » (Ens.).

(23) “som foll” (Ens.).

(24) “ja es veurà” Ens.); o, com canta la sibil·la: “El jorn del judici parrà (es declararà) qui haurà fet servici”.

Mostrau el que sabeu! “Car cap tresor que estigui en terra escondut²⁵/ no convé que sigui desitjat ni volgut” (21, 243-244).

La prompta resposta és servida amb pebre coent: “De mostrar-lo en som las!²⁶/ Però si algú amb fermesa els meus llibres estudiàs / i que per altre saber en res no els oblidàs, / jo seria conegut; però com gat qui passàs / lleuger per les brases els llegeixen” (22, 257-261). Els llibres de Ramon, com Ramon mateix, són foc per als qui s’hi posen a l’abast. De Courcelles endevina aquí una al·lusió al relat dels pelegrins d’Emaús, que senten el cor inflammat quan comprenen les Escriptures (cf. Lc 24,32).

Les deu estrofes següents (23-33), abans d’arribar al bell mig de les 69 estrofes del *Desconhort*, parlen de l’activitat missionera del *procurador dels infeels*. Comença l’ermità negant la possibilitat de conèixer els dogmes de fe per arguments desmostratius. Cedeix unes passes: —Mon amic, “no us heu de meravellar, si el papa i els cardenals no us volen atorgar el que demanau.” No sembla possible provar la nostra fe ni trobar homes que vulguin ser màrtirs dels sarraïns (23, 274-276). Ramon respon que Déu ens ha donat la capacitat de “provar” la nostra fe als infeels, i per això els cristians tenen una responsabilitat missionera indefugible.

Ermità: —Ramon, ¿com podeu pensar que ningú pugui convertir els sarraïns, amb les lleis prohibitives de l’Alcorà, i en una llengua tan difícil com la dels àrabs? “Jo us aconsell que aneu a Déu pregar, / i en una alta muntanya amb mi Deu contemplar” (27, 323-324).

L’ermità ha anat massa enfora i ha caigut en la trampa de contraposar oració i acció, la contemplació en la muntanya a la missió entre infeels. La rèplica de Ramon el deixarà sense defensa consistent.

Ramon: Si es convertissin alguns savis “per força d’argument, / un cop convertits, convertirien la gent;/ i ja no caldria apendre llur llengua, / ni tampoc malparlar de Mahoma./ I qui fa el que pot, lo sant Espirament / fa el que li convé, atorgant-li el compliment” (28, 231-236). O és que no creim en la Gràcia ni en la força de l’Esperit Sant? Ermità: —Quan Déu voldrà que el món sigui convertit, ja enviarà un nou Pentecostés...

L’efecte de la ironia capgira la disputa i Ramon pot prendre ara el paper d’acusador: —Vós disculpau l’home, en tot temps, d’honrar Déu i de procurar el bé del proïsm! “Cometeu gran pecat en afirmar això... El vostre discurs em fa estar desconsolat” (30, 356-357.360). L’ermità l’havia tractat de negatiu i ara el foll es l’ermità i Ramon el savi, amb una caritat i un abast més grans...

(25) “amagat” (Ens.).

(26) “n’estic cansat” (Ens.).

L'ermità plega veles: - “Ramon, és més assenyat qui sap retenir / allò que ha guanyat, que anar a convertir / els sarraïns malvats, que no volen oir” (31, 361-363). Mudau vostre desig, i quedau-vos a predicar als cristians.

Ramon: —“Ermità, si fossin pocs els predicadors / i els clergues seglars i els frares menors, / i encara els monjos, tant abats com priors, / el que vós deis seria consell millor. / Però com que en nostra fe hi ha molta gent de valor, / que desitja morir per fer a Déu honor... Gran follia és la vostra opinió, / car ningú no perd si mor pel seu creador” (32, 373-378.383-384).

L'ermità sent més compassió del missioner que no del poble que viu en la fosca (cf. Mt 4, 15-16): —“Us aconsell, germà, que tengueu pietat / de vostre cos mateix, que tant heu fatigat, / i romangueu en un lloc on sia reposat, / i de les vostres penúries estigueu consolat” (33, 393-396).

Però no hi ha res a fer si Ramon ha descobert —com el sant Agustí de *les Confessions*— on reposa el cor. Ja s'ha convertit en un mestre d'ànimes: —“Ermità, com que vostre cor té fretura d'amar, / no sabeu ni a vós ni a altre aconsellar; / ja que, si hom en cert temps no pot el seu fet acabar, / el podrà acabar un altre, si ho sap bé menar: / i qui bon fet comença no l'ha de tornar a començar, / i si els primers fan poc, els altres molt podran avançar” (34, 400-406). Ramon ja no necessita l'ermità.

SEGONA PART: ELS PLORS (35-69)

Al centre del *Desconhort* (començament de l'estrofa 35), el text sofrirà una ruptura, el diàleg es trenca per escoltar la veu “enfellonida” d'un narrador: “Ramon s'enfadà, i no volia oir / l'ermità... i començà a dir: / Senyor Déu gloriós, hi ha al món tal martiri / com aquest que sostenc, de no poder-te servir?” (35, 409-413).

El discurs se centra de bell nou en l'*Art* que ha rebut del cel, i que és qüestionat: què és més important: el règim dels filòsofs pagans o el règim de Jesucrist? Així es va fent la transició de l'autoritat de l'ermità a la de Ramon.

Ermità: —«Ramon, no et puc fer res que et deixi consolat?... / On és Déu, si el món no és en bon estat? / I tu, foll, estàs trist, com si Déu fos minvat²⁷ / pel mal estament en què el món has trobat!» (38, 445.447.452-453).

Ramon no pot separar el desig de “la unió amb Déu” del seu servei, memòria, coneixement i amor: —“Ermità..., i si bé pot bastar / Déu, per si mateix a mon cor per amar, / no m'és suficient, ja que no el veig molt fortament honorar; / i com que per causes tan vils el veig tant menysprear, / estic en descon-

(27) “disminuït” (Ens.).

hort, i no me'n puc alegrar, / però pel que fa a Déu sí que em puc confortar" (39, 463-468). No deixa de ser trist que sovint es mantenguin interminables discussions teològiques per no encarrar la paraula compromesa i la vida arriscada de persones com Ramon Llull.²⁸

Ermità: —“Ramon, Déu tot quant fa, tot ho fa justament,/ i, si envia a l'infern el malvat discreent²⁹, / no deveu per tot això haver desconsolament" (40,469-471). L'ermità pontifica i el lector hi pot descobrir gran veritat.³⁰ “Si teniu bon i lleial amor, vos serieu molt pagat" (40, 476-477).

L'autoritat que, a la primera part d'aquest diàleg fictici, l'ermità atribuïa als savis, ara passa als qui es fan necis per amor, i per això estan en plors i en desconhort: —“Ermità, no em dolc del que fa el Senyor, / al contrari, el lloo i l'ador; / però a causa que voldria que hom li fes honor/ i que, per damunt de tot, hom li tengués amor, / em dolc i em complanc i estic en tristor... / I ja els pecadors / per vós més no valdran, car no en teniu dolor / ni caritat, com fa Déu que és perdonador" (41, 481-485.490-492). “Com que vós no sabeu d'on prové el meu greu dolor, / no em sabeu conhortar ni donar cap socors" (41, 486-487).

L'ermità embulla la troca amb l'envitricollada tesi de la predestinació i si són molts o pocs els qui se salven:³¹ “Ramon, Déu sofreix que el món sigui així malvat / per tal que millor pugui perdonar a tots lats;³² / car com més ell perdona, més entén de pietat / i més li és grat. Per això estau segur / que quasi tots els homes del món seran salvats" (42, 496-501).

Ramon contesta, rabent: «Ermità, si vós fóssiu un home lletrat, / millor sabríeu parlar d'home predestinat... / car no hi pot haver judici sense llibertat" (45, 529-532, 535, 539). L'ermità li recrimina, aleshores, la falta d'esperança “i anireu contra Déu i la seva amistat" (46, 552). Ramon respon que ell té molt d'amor a Déu (“vituperat fortament”) i zel apostòlic (“abans que el món sigui en bon estament”) i la seva desesperança és del papa i els cardenals (que no prenen en compte el projecte lul·lià de “l'ordenament del món, que és pot fer breument”), “i ho tenen per res, ans en fan befa / com si ho fés home fat qui parla follament" (47).

Al centre d'aquesta segona part del *Desconhort*, una altra ruptura ens crida l'atenció. La veu del narrador (a l'estrofa 48, 565-573) ens assabenta que l'ermità l'exhorta a confiar en Santa Maria i en els àngels.

(28) Cf. també 43.

(29) “descregut” (Ens.).

(30) Cf. Jo 11, 49-51.

(31) Cf. Lc 13, 23.

(32) “a tot arreu” (Ens.).

—Ermità, “quin goig puc tenir, més que tristor?” “Quan pens que la Dona d’amor,/ Dona de valor, de just i pecador,/ i cada un dels sants preguen nostre Senyor / perquè tot lo món faci a Jesucrist honor, / i veig que, per contra, li fan tan gran deshonor, / aleshores voldria morir d’ira i dolor” (49, 588.577-582).

Llavors l’ermità el puny personalment: —“Com és que no us recordau de Job, que tant perdé..., emperò es consolà, mentre que vós per res / no ho voleu fer, i estau bo i sa?” (50, 591594-595). Ramon el desqualifica senzillament, aportant el testimoni martirial de l’Amic de l’Amat: “Ermità, no és molt si un es consola / a perdre infants, diners i propietats / i estar malat, si a Déu li vé de grat. / Però, qui es pot consolar si Déu és oblidat, / menyspreat, blastomat, i tan fort ignorat?... / I més, que no sabeu que jo som menyspreat pel meu amor a Déu i sovint maldit i blasmat, / i en perill de mort, i de la barba estirat, / i per virtut de Déu pacient he romàs?” (51, 601-610).

Ermità: —“Alegra’t de tu i de la teva conducta, / i no siguis massa intransigent amb el que vols aconseguir / ni respecte a l’actitud dels altres” (52, 621-623).

Ramon: —“Ermità, l’home no ha estat creat principalment / per aconseguir grans glòries, / sinó que ho és per tal que Déu sigui honrat al món pel seu poble..., és com si em parlàsseu de res” (53, 625-628.636).

Acaba “la mise en scène” pròpia de la ironia. El lector intel·ligent ha pogut seguir les claus de lectura i comprendre la positivitat dels personatges de Ramon i, sobretot, de l’autor Ramon Llull. La ironia ha menat a plantejar seriosament la pregunta essencial: «Ramon, ¿quin és el fet que vós tant desitjau / pel qual Déu pugui ésser al món tan honrat? / ... Per això us preg que el propòsit clarament ens digueu” (54, 637-638, 646).

La resposta de Ramon ocupa dues estrofes i no importa que torni a trençar el ritme del poema. L’autor dóna per sabut que ja ho ha explicat moltes vegades en les seves obres; és Ramon Llull qui parla: l’escola de llengües orientals de Miramar (“e aja-n consciència qui ho ha afolat!”³³) i el seu projecte de conquerir el Sant Sepulcre, el projecte del concili per a la unitat i, finalment, el projecte de unir els Templers i els Hospitalaris en un sol Orde de Terra Santa (65-66).

“Considerà l’ermità si Ramon deia la veritat..., / i no pogué trobar cap projecte millor..., / i es penedí molt de com l’havia tractat/ i volgué ésser, com Ramon, trist i desconsolat... / Quan Ramon veié que l’ermità amb ell d’acord s’havia posat, / aleshores el va besar. Plegats, molt varen plorar” (57, 673-678.683-684).

(33) I ho tengui a la consciència, “n’hagi consciència qui ho ha malmès!” (Ens.).

El pronom “nosaltres” serà signe de la concòrdia finalment trobada: «Ramon, digué l'ermità, ¿com podríem moure / el papa i els cardenals per tal d'aconseguir l'objectiu?» Es declara prompte a “aprendre àrab i la vostra art, / per anar als sarraïns i lluitar per la fe / sense por de morir” (58, 685-686.692-694). Què més podem esperar?

Emperò Ramon n'està fart, de la cort papal i de tots els cortesans, i li demana si ell hi voldria anar a “procurar aquest fet de Jesús”; si no, que es conformi a cantar com a joglar la seva obra *Los cent noms de Déu*. “Anem a la cort!” (60, 715), l'instiga l'ermità ple d'entusiasme. Jugant amb la ironia, haurà tornat l'ermità més Ramon Llull que Ramon mateix? Ramon s'estima més tornar als sarraïns, encara que el matin. L'ermità no voldria que es deixàs de debatre l'assumpte a la cort, i dóna el coll a dedicar-s'hi dos o tres anys, però després voldria recórrer el món, ambdós, tot visitant «prelats i marquesos, / religiosos i reis» (62, 739-740).

Ramon li parla d'un tema que augmenta la nostra complicitat (del cercle de lectors-oients del segle XXI): l'amenaça de conversions a la “sarraïnitat, ells podran destruir quasi tota cristiandat... Vejau, doncs, ermità, lo món com ha tornat!” (63, 752-753.756).

L'ermità s'aturmenta amb el problema del mal i sobre què hi pot fer l'Església. Ramon diu que el pecat original rau en el fet que l'home cerca més la seva salvació i benestar que no el fi pel qual fou creat, que és “a Déu honorar”. No hi ha consol possible. El *Desconhort* pareix sense remei.

“L'ermità i Ramon prengueren comiat / i tots, plorant, s'han besat i abraçat.” És llavors que, en l'allunyament i la distància, es fa el darrer capgirament que dóna sentit a l'escriptura del *Desconhort* de Ramon Llull.

L'ermità prega: “A vós, Déu poderós, mon amic Ramon coman; / i que al món transmeteu homes que tenguin talant / a morir per vostre amor i que vagin mostrand / la veritat de la fe, arreu del món predicant, / tal com Ramon ja ho va començant” (67, 780-784). Ramon rebla la seva identitat i demana l'augment del cercle de missioners i màrtirs: “Oh vós, ver Déu i home, per qui tant he treballat..., feis a través d'ell complir allò que poc he avançat i a mi ajudau-me a avançar la cristianitat” (68, 810.815-816).

“D'aquesta manera, al terme d'aquest complex discurs epidíctic, la ironia lul·liana, entre la follia i els plors, lloança o deslloança de Ramon, troba la seva eficàcia. L'eficàcia consisteix en això: «Finit és lo *Desconhort* que Ramon ha escrit» (69, 817). Ja no hi ha més *desconhort* quan Ramon acaba d'escriure. Solament l'esperança, expressada pel futur verbal: «Ja que si pel papa el fet és establert / i cada un dels frares hi consenten, / podrà esser del món tot el mal foragitat, / i tot el món li serà a Déu tan abellit / que a la fe romana

no serà contradit» (69, 823-827). La desesperança es confia a l'Esperit Sant. Ramon pot continuar la seva obra” (D. Courcelles, 147).

Hem desentranyat el teixit del text literari; ara l'hauríem d'aplicar a la nostra vivència espiritual. És cert que el desconhort s'ha acabat, i recuperam l'eufòria i l'optimisme, o almenys una sofrerta esperança? Propòs a continuació una lectura orant del poema del Doctor Il·luminat, que ens pot ajudar a discernir el nostre estat d'ànim.

Per pregar amb *Lo Desconhort*

Et sents deconhortat com Ramon Llull? Mira “què tens, quina és la causa del teu dol i d'on et ve?” “Què heu perdut vós?”

Compara la teva vida amb la de Ramon Llull i fes examen de consciència:

- “Digau-me vostre cor i què heu tengut: si teniu el cor flac o si estau decebut”. Tant de bo que ho puguis *compartir amb qualche amic o mestre d'esperit*, que t'ajudi a aixecar i en véngui confort.
- Si has arribat a l'edat de la jubilació, et dol veure perduda l'obra de la teva vida, sense hereus ni beneficiaris, “com qualsevol home qui perdés tan preciós cabal”? Has tractat de viure-la amb seny? *Demana la gràcia* d'oferir a Déu els teus projectes inacabats, com ho aprengué a fer el mateix Jesucrist (tot i que era el Fill, aprengué en els sofriments què vol dir sotmetre's a la caducitat humana, cf. Hb 4,7-9).
- La teva desesperança prové de problemes amb la jerarquia de l'Església, “els quals no em volen escoltar i en tenen a nient”, que t'han fet ferides difícils de guarir? Ets a temps de *reconciliar-te amb tu mateix, amb els qui t'han ofès o tu has escandalitzat* (encara que ningú no pugui esborrar-te les marques a les mans, peus i costat cf. Jn 20, 20).
- Examina si has tengut mancaça d'amor, o si “d'avarícia no puc esser acusat”, “si vós treballau per lloança de vós mateix”, o si poden dir: “vós em manau que faci el que fer no voleu.” *Demana'n perdó*.
- El teu desconhort és pel “gran deshonor que Déu pren en el món per mancaça d'amor”, perquè et sents enamorat de Jesucrist, i veient “com pocs són cristians i molts els descreents”. ¿Podries dir que tu també fóres marcat per alguna experiència espiritual com la de Ramon (al qual Jesucrist, per sa gran pietat, se li aparegué cinc vegades crucificat) a fi que te n'enamorassis? *Fes-ne memòria i acció de gràcies*.
- Com has acoblat la contemplació en “una alta muntanya” i la “missió entre les gents”? En altres paraules, *examina la unitat de vida entre contemplació i acció*.
- Has tengut interès de formar-te o sovint has llegit “com gat qui passa lleuger per les brases”? No has aprofundit cap obra del beat, o quins

altres autors t'han fet de mestres espirituals? Has mirat de “provar” (fonamentar i explicar) la teva fe en l'enteniment que Déu t'ha donat o t'has conformat més tost amb la fe del carboner que et venia petita? *Repassa i proposa't formar-te permanentment.*

- Has estudiat altres llengües per a poder evangelitzar, encara que fossin difícils com l'àrab? Has pogut dedicar alguns anys a la missió entre els infeels i els pobres del tercer món? En què has servit i de què t'han servit? Has procurat edificar sempre l'Església local donant protagonisme als nadius? Et fan por els musulmans i les altres religions, o procures dialogar-hi? *Deixa't moure sempre per la urgència de la caritat.*
- T'has conformat amb el fet que “més val retenir que anar a convertir”? Has tingut més pietat del teu propi cos que del clam dels pobres de la terra? *Augmenta la solidaritat.*
- El teu cor –no importa l'edat que marqui el carnet d'identitat– encara “té fretura d'amar”? Estàs convençut que, si feim un poc, molt podran avançar els altres que ens segueixin? *Cerca deixebles que continuïn proclamant la Bona Nova del Regne.*

- Prova de pregar davant el Senyor amb aquestes paraules del beat:

“Si teníeu bon i lleial amor, vós seríeu molt pagat.”

“I on és anat el grat que a Déu li hauria d'esser donat?”

“Senyor Déu gloriós, hi ha al món tal martiri com aquest que sostenc, de no poder-te servir?”

“Oh Déu humil, pietós! Trameteu homes i dones al món que tinguin talent a morir per vostre amor, i que vagin mostrant la veritat de la fe, arreu del món predicant, tal com Ramon ja ho va començar.”

“Oh vós, ver Déu i home, per qui tant he treballat perquè arreu del món fóssiu conegut i amat! Feis que no manquin mans per a complir allò que poc he avançat i a mi ajudau-me a avançar cristianament.”

Escolta la resposta de l'Amat: “Sense plenitud d'amor no estarien els ulls en plor, ni tu no hauries vingut en aquest lloc a veure el teu Amador” (*Llibre d'Amic e Amat*, 5).

Prega, escolta, deixa't estimar, ama.

TEOLOGÍA BÍBLICA

LA INTERPRETACIÓN APOCALÍPTICA DE LA HISTORIA

Francesc Ramis Darder

*“Los sabios [...] brillarán como las estrellas
por toda la eternidad” (Dn 12,3)*

Introducción

El objetivo del estudio estriba en delinear, a grandes rasgos, el desarrollo de la teología apocalíptica para mostrar el triunfo definitivo de quienes dan testimonio de su fe. Comenzaremos apuntando la visión del Segundo Isaías, después nos adentraremos en el período persa, después en la etapa helenística, hasta alcanzar el alba del dominio romano. Una conclusión pondrá fin al estudio.

1. El Segundo Isaías

El Segundo Isaías establece la relación entre Dios, el pueblo hebreo y la monarquía; dice el Señor: “Sellaré con vosotros una alianza perpetua, seré fiel a mi amor por David” (Is 55,3b). Ahora bien, en el momento en que se compone Is 55,3b (a mediados del período persa), la comunidad judía, afincada en Yehud, carece de rey, ha experimentado la cruz del exilio.

Desde esa óptica, los versos del Segundo Isaías no contemplan la figura de David desde la teología anterior al destierro; contemplan la grandeza de David desde el horizonte de la teología alumbrada en Babilonia y desarrollada después del exilio en Jerusalén. Así pues, el Segundo Isaías apela a la figura de David como el Pastor ideal que empeña su vida en la guía del pue-

blo que Dios le encomienda; la identidad del rey abandona el aspecto político para adentrarse en la concepción teológica del Pastor de su pueblo.

Delineada la función del rey desde la óptica del Pastor, adentrémonos ahora en la figura del Mesías. Como sabemos, la palabra “Mesías” significa “Ungido”. Cuando la corte entronizaba al rey de Judá, un profeta o un sacerdote derramaba sobre la cabeza del príncipe un cuerno con aceite consagrado, entonces el soberano se convertía en el Ungido de Yahvé, el Mesías (1Sm 24,7: Saúl); así Samuel ungió a Saúl (1Sm 10,1), Sadoc y Natán a Salomón (1Re 1,45).

Esbozada la figura del Pastor y del Mesías, aflora otro personaje entre los versos del Segundo Isaías: el Siervo de Yahvé (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12). ¿Quién es el Siervo? Oigamos el susurro del Segundo Isaías: “Este es mi siervo a quien sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto sobre él mi espíritu [...], te formé e hice de ti alianza del pueblo y luz de las naciones” (Is 42,1.6; cf. 49,6).¹ El Siervo, en nombre de Dios, conducirá al pueblo por la senda de la alianza y, con su ejemplo, atraerá a las naciones al reconocimiento de la grandeza de Yahvé.²

Al zambullirnos en las estrofas del Segundo Isaías hemos constatado cómo la figura del rey quedaba cubierta con el ropaje del Pastor y coloreada con la imagen del Mesías; pero, sobre todo, hemos percibido la emergencia del Siervo, el mediador de la redención de Israel, atenzado por la idolatría. Sin embargo, la voz del Segundo Isaías no es la única que se levanta contra la amenaza de los ídolos; así, el libro de Jeremías rechaza el vacío que embarga el culto idolátrico del templo (Jr 7,1-15), y dirige la mirada al hondón del

(1) El Siervo ha sido llamado por Dios para restaurar Israel (Is 42,6b; 49,6^a), para dar testimonio de la voluntad de Dios ante las naciones (Is 42,6c; 49,6c), y para entregar su vida en rescate de todos (Is 50,6-7; 52,13-53,12). Los comentaristas asignan diversas identidades al Siervo: algunos lo entienden como una figura colectiva (Israel, Israel fiel), otros la perciben desde el aspecto individual (Moisés, Zorobabel, etc.). A nuestro entender, bajo la imagen del Siervo palpita la figura de los humildes (Is 41,17) que viven la solidaridad (Is 42,7); confían en Dios (Is 49,1b), su auxilio y fortaleza (Is 49,4; 50,4.9); empeñan su vida al servicio de su pueblo (Is 53,5); confían en Dios (Is 50,7); saben que su entrega les llevará a la muerte, pero creen, sobre todo, que Dios les concederá la victoria (Is 53,10-12); esperan, finalmente, que su testimonio sirva para conducir al pueblo por la senda de la conversión (Is 53,5b.6).

(2) Cuando situamos la misión del Siervo en el marco del Segundo Isaías, apreciamos que su tarea constituye el contraluz de la imagen que destila el fabricante de ídolos. A modo de ejemplo: mientras el Siervo “no tenía belleza ni esplendor, ni aspecto atractivo [...], hombre doliente y enfermizo, como para taparse el rostro por no verle” (Is 53,2-3), el artesano confiere al ídolo “figura de hombre y belleza humana para que habite en un templo” (Is 44,13b). En la medida que la idolatría hunde al pueblo en la fosa de la muerte, la entrega del Siervo lo redime y encauza por la senda de la vida.

corazón humano, el lugar privilegiado para la relación entre Dios y el hombre (Jr 31,31-34).³

2. El período persa

Las referencias que acabamos de citar nacieron de la reflexión teológica, acrisolada durante la época persa; como podemos apreciar, valoran la espiritualidad del corazón (la conversión, el amor) y se apartan del cariz religioso que pudiera tener la religión judaíta anterior al exilio, dominada, como ocurría entre las culturas orientales, por el culto pomposo y proliferación de imágenes. Cuando los deportados regresaron a Jerusalén, dirigidos por Zorobabel y Josué, estalló el conflicto con los hebreos que habían permanecido en Judá, durante el destierro. Zorobabel, por razones inciertas, desapareció de la escena, y Josué quedó al cargo, bajo la supervisión de los persas, del Templo.

La voz de Ageo describe la penosa situación por la que deambulaba la comunidad, atónita ante el Templo deshecho (Ag 2,6-7.23). Coetánea de Ageo, la predicación de Zacarías intenta salpimentar de esperanza el luto que embarga Jerusalén. La visión zacariana de las dos ramas de olivo que se hallan a la derecha y a la izquierda del candelabro de oro “son los dos ungidos que están ante el dueño de toda la Tierra” (Zac 4,14), en referencia a Zorobabel y Josué. Aunque la comunidad que volvió del exilio trajera una nueva percepción de la vivencia religiosa, pretendía la restauración política que caracterizaba Judá antes del exilio. Quizá anidaba en su interior, el deseo de fundar el gran imperio que ni David ni Ezequías pudieron instaurar, al cobijo del Templo y del Palacio: “Desde el torrente de Egipto hasta el gran río Eúfrates” (Gn 15,18).

Ahora bien, la utopía encarnada en la dignidad de Zorobabel y Josué no llegó a puerto por dos razones. Por una parte, un grupo de la población, temerosa de la reacción de los persas, se opuso al ideal teocrático-político que entrañaba la reedificación del Santuario; oigamos su voz entre los versos que un autor tardío insertó en la profecía isaiana: “El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies: ¿Cómo pretendéis construirme una casa, o un lugar para que viva (dice el Señor)?” (Is 66,1). Por otra, quienes regresaron desestimaron la solvencia de los persas; como sabemos, la restauración de la diarquía de sadoquitas y dávidas (Josué y Zorobabel) fue abortada por la autoridad aquémida. Zorobabel desapareció del escenario (Zac 6,9-15), Josué quedó a cargo del Santuario, y los persas asumieron el control político y administrativo.

El proyecto de restauración se limitó a la construcción, quizá solo una consagración, de un pequeño templo, símbolo de la nimia autoridad política del

(3) El Pentateuco, enemigo de la idolatría, recalca que el alma de la Ley radica en el amor al prójimo (Dt 6,5; Lv 19,18), la opción a favor de los pobres (Lv 25), y la indispensable necesidad de recibir el perdón de Dios (Lv 16-17).

sacerdocio frente a la soberanía aquémida (515 a.C.). La Escritura insinúa la naturaleza endeble del Santuario: “Muchos de los sacerdotes, levitas y cabezas de familia, ya ancianos, que conservaban la imagen del primer Templo, al ver los cimientos de este otro lloraban a lágrima viva” (Esd 3,12). Otros trazos del relato bíblico, denuncian la incuria del clero: “Traéis a mi altar alimentos impuros [...], profanáis mi nombre [...], me presentáis como ofrendas reses robadas, cojas y enfermas” (Mal 1,7-13).

La segunda etapa del período persa fue testigo de la tarea de Esdras y Nehemías, que subsanaron la situación angustiosa de Yehud. La reunión de la comunidad leal en torno al Santuario y la preeminencia de la Torá levantaron el ánimo del pueblo. Esdras, sacerdote y escriba, confirió a su ministerio un cariz que sería decisivo y perviviría para siempre en el Judaísmo: el escriba que explica la Ley, el futuro rabino. Como señala la Escritura, Esdras tomó la Ley en sus manos, la interpretó y la aplicó a la situación que configuraba la vida de la comunidad; su tarea se extendió a otros personajes: “Josué, Baní, Serebías [...] y los levitas explicaban la Ley al pueblo [...], explicando el sentido, para que pudieran entender lo que se leía” (Neh 8,7-8).⁴ Asentada en la solidez de la Ley, nacieron corrientes teológicas que pugnaban por la apertura del judaísmo, suspiraban por la relación con los paganos y ansiaban el arrepentimiento de los judíos atenazados por la impiedad idolátrica (Gn 12,1-4).

La pluma profética no fue ajena al ansia de universalidad (Is 41,4; 56,1-8), pero cimentada ahora sobre la importancia de la Ley y la óptica con que la teología contemplaba la magnificencia de Dios. Oigamos, en ese sentido, la voz de Malaquías: “Desde levante hasta poniente mi Nombre es honrado entre las naciones (dice el Señor por boca del profeta)” (Mal 1,11). No le va a la zaga, la pluma de Joel: “Después de esto, yo (el Señor) derramaré mi espíritu sobre toda carne” (Jl 3,1). La idea de la universalidad del perdón emanado de la voluntad del Dios de Israel aparece en el libro de Jonás. Dios empuja al profeta a predicar el arrepentimiento entre los habitantes de Nínive; a pesar de la desidia de Jonás (Jon 4,1-11), símbolo de la dificultad de la comunidad hebrea hacia los paganos, el profeta provoca el arrepentimiento de los ninivitas (Jon 1-3).

3. La etapa helenística

Como sabemos, a lo largo de la segunda etapa del período persa (398-331 aC), el pensamiento griego fue calando en la sociedad judía: el comercio y el trasiego militar plantaron en Yehud la semilla griega. Las Guerras Médicas

(4) El ministerio inaugurado por Esdras dio lugar a la interpretación de la Ley escrita; más tarde, asumida por los fariseos, dio lugar a la Ley oral, codificada en la Misná, y en el Talmud fue reconocida junto a la Torá como texto normativo de la espiritualidad judía.

fueron el preludio del ocaso del Imperio Persa ante la pujanza de la Hélade (490 aC; Maratón), pujanza que alcanzó el cenit con la conquista de Alejandro Magno (336-323 aC); las victorias de Alejandro injertaron en la cultura oriental una manera nueva con que interpretar el sentido de la vida: el Helenismo. En el ánimo de los monarcas helenistas anidaba el deseo de instaurar un nuevo orden mundial construido con los sillares culturales del helenismo; por esa razón se esmeraron en la difusión de la lengua, el arte, la religión, la ciencia, y la filosofía griega. Los orientales se abrieron, en su mayoría, a las ventajas que conllevaba la mentalidad griega, a la que percibían como una fuerza de progreso.

Como relata la historia, la difusión del helenismo aconteció entre cruentas contiendas. Muerto Alejandro (323 aC), los *diadocos* se repartieron el Imperio. La región siro-palestina quedó en manos de Ptolomeo, señor de Egipto. Durante el período ptolemaico, los judíos pudieron vivir de acuerdo con la normativa de la Torá, tanto los que habitaban en Palestina como los que se habían desplazado a Egipto. Sobre todo en la tierra del Nilo, los intelectuales judíos adoptaban nombres griegos y parangonaban la grandeza de los héroes helenos con la majestuosidad de las figuras bíblicas, para señalar ante sus compatriotas la superioridad de la religión hebrea. La buena convivencia con los ptolemeos propició que la mentalidad griega calara en la espiritualidad judía.

Ahora bien, la buena relación entre judíos y ptolemeos no se circunscribió al área del país del Nilo. La saga de los tobiádas, iniciada por el judío Tobías, gobernador de Ammanitis, al este del Jordán, sirvió con la mayor diligencia a la autoridad ptolemaica. Al frente de una guarnición militar situada en la frontera entre el Imperio seléucida y el reino Nabateo, Tobías mantuvo la seguridad en la región y se benefició del interés nacido del cobro de impuestos; mantuvo una relación estrecha con la autoridad judía, pues contrajo matrimonio con la hija del sumo sacerdote Onías III.

El emporio tobiáda atrajo muchos judíos al cauce del helenismo. Sin embargo, varios grupos judíos manifestaron su oposición ante el auge heleno; cabe destacar la ocasión en que Onías II se negó a entregar el montante de los impuestos a Ptolomeo, así el sumo sacerdote manifestaba su oposición a la influencia griega. No obstante la facción ptolemaica que habitaba en Sión, representada por José, el hijo de Tobías, envió el tributo a la corte de Alejandría. La influencia helenística cercenaba la fe hebrea y provocaba enfrentamientos entre los judíos; así, destacaban los judíos que habían abrazado plenamente el helenismo, emergían los judíos que persistían en la vivencia tradicional del judaísmo, y despuntaban los judíos helenizantes, orgullosos de que la tradición hebrea se acrisolase en los moldes griegos.

El libro de “Ben Sira” fue escrito en Jerusalén por el año 190 aC. Orienta hacia la vivencia de la fe a los judíos que habitan en una sociedad que respiraba el aire griego; no en vano, el texto sublima la importancia de la Torá,

venera la grandeza de los líderes que trenzaron la historia de Israel, enfatiza la importancia del sumo sacerdocio y ensalza la finura de los sabios judíos. A pesar del esfuerzo del autor del “Eclesiástico”, no cabe duda de que los sumos sacerdotes temieran la disolución del judaísmo en las aguas griegas, así lo señala la posición de Onías II, Simón el Justo y Onías III. A la presión helenística sobre el corazón de los judíos, debemos añadir la turbulencia del conflicto entre ptolomeos y seléucidas. Como ilustra la historia del clan de los tobiadas, los judíos helenistas optaban decididamente por los ptolomeos. A modo de contrapartida, los judíos apegados a la Ley se inclinaban por la facción seléucida, pues, aunque los seléucidas estuvieran también imbuidos en la cultura helenística, actuaban de contrapeso a la prepotencia tobiada/ptolomea.

No cabe duda de que el enfrentamiento entre los descendientes de Ptolomeo y Seléuco, las seis Guerras Sirias, sembraron el pánico en el alma judía, pues muchos judíos se desplazaron a Egipto. La batalla de Panias (198 aC), colofón de la sexta guerra siria, significó la adscripción de Palestina al Imperio Seléucida. Los judíos fervientes, partidarios de los seléucidas, encabezados por el sumo sacerdote Simón el Justo, entendieron que la victoria de Antíoco III en Panias constituía el mejor regalo de Dios a su pueblo. Antíoco III, agradecido a la facción seléucida, embelleció el Templo y concedió a los judíos la libertad para vivir según sus leyes. Sin embargo, como sabemos, el auxilio seléucida se trocó en la más dura de las cadenas. En deuda con los romanos (Apamea 198 aC), Seleuco IV, sucesor de Antíoco III, saqueó el Templo, práctica que retomó su sucesor Antíoco IV Epífanés (175 aC).

Los judíos helenistas ofrecieron al nuevo rey la lealtad que habían guardado a los ptolomeos. Convencieron a Antíoco IV para que derogara los privilegios que Antíoco III había concedido a los judíos; de ese modo, el rey tenía las manos libres para depredar a los judíos, mientras los advenedizos aumentaban su capacidad para hacerse con los bienes de los judíos leales. Antíoco IV vendió el cargo de sumo sacerdote a Jasón, hermano del sacerdote legítimo, Onías III. Jerusalén adquirió el aspecto de una ciudad griega, vio el auge del gimnasio, el triunfo del culto de Zeus, el uso cotidiano de la lengua griega y la irrupción de la filosofía griega; los fondos económicos para el desarrollo del helenismo procedían del Templo de Jerusalén, administrado arteramente por Jasón. Otro impostor, Menelao, compró a Antíoco IV el cargo de sumo sacerdote y depredó el Templo; por si fuera poco, el monarca, angustiado por su derrota en Egipto, saqueó el Santuario y robó los enseres litúrgicos. Antíoco hizo edificar el Acra, la fortaleza helenística en el corazón de Jerusalén; prohibió la observancia del sábado y proscribió las fiestas judías; ordenó la destrucción de los rollos de la Torá; ofreció un cerdo sobre el altar del Templo y dedicó el Santuario a Zeus Olímpico (2Mac 6,1-6).

Antíoco IV socavó las raíces de la fe judía. La espiritualidad judía se tejía en torno a la Ley emanada de la sacralidad del Santuario; ahora bien, el

corazón de la Ley estribaba en la adoración de Yahvé, el Dios verdadero, en el santuario de Sión. La política de Antíoco había introducido en el templo el culto a Zeus Olímpico, mientras el sumo sacerdocio legítimo, representado por la dinastía sadoquita (Onías III), había sido vendido a Menelao. Las diversas tradiciones heredadas de la época anterior al exilio, acrisoladas durante el destierro y bruñidas durante el período persa, se desmoronaban. El recuerdo de la Ley, la memoria del rey como Pastor, la renovada idea del Mesías, la figura del Siervo, las antiguas instituciones forjadas en el exilio (sábado, circuncisión, pureza), el señorío de Yahvé sobre la Historia, el eco de la profecía, el alba de la sabiduría, los libros sagrados, se consumían de forma acelerada entre el fuego de la impiedad instaurada por Antíoco IV.

¿Cómo se desarrolló entonces la relación de la comunidad judía con las naciones paganas? Como sabemos, la misión del Pueblo elegido consistía en ser el testimonio de Yahvé entre las naciones, pues los paganos podrían obtener la salvación cuando, admiradas por la bondad de Israel, optaran por dirigirse al Monte Santo, metáfora del Templo, para adorar, junto al pueblo redimido, al Dios de Israel (Is 66,18-23). La represión de Antíoco IV cercenaba la misión universal que, a tenor de la espiritualidad judía, Dios había encomendado a su pueblo. En ese sentido, la comunidad hebrea no solo lloraba por el ocaso de sus tradiciones, también lamentaba el eclipse de su misión a favor de la humanidad entera. ¿Dónde quedaba la misión redentora de Israel entre las naciones, si la raza santa se extinguía entre las zarpas del helenismo (Is 66,18-23)?

El proyecto político de Antíoco corría parejo al que perseguían los demás monarcas helenistas. El rey deseaba alcanzar la unidad del imperio cobijándolo bajo el paraguas del helenismo. Muchos aceptaron la posición del rey, pues veían bajo la lámpara del helenismo la luz del progreso. En cambio, la comunidad judía entrevió bajo la intervención de Antíoco y la perversidad de Menelao la destrucción de su identidad religiosa y el crepúsculo de su misión entre las naciones.

La conducta de Antíoco provocó que las diversas escuelas judías se concitaran para salvar la identidad del judaísmo frente al enemigo común. Surgió entonces una cuestión, ¿con qué criterio teológico podría hacer frente la comunidad judía a la amenaza de extinción? La comunidad hebrea apeló a la teología de la realeza que palpita en el Salterio y a la profecía escatológica: Sal 2; Ez 38-39; Zac 12.

Dice el Sal 2: “[...] los príncipes de la tierra se sublevan contra el Señor y su Ungido [...]. el Señor los increpa airadamente, con su enojo los llena de terror (les dice): He entronizado al rey en Sión, mi monte santo” (Sal 2,2.5.6); así el pueblo experimenta la opresión de los príncipes (Sal 2,2), contempla cómo el Señor arremete contra los malvados (Sal 2,5), y se alegra del triunfo, expresado mediante la exaltación del monte santo, metáfora de Jerusalén

(Sal 2,6). El padecimiento del pueblo es el acontecimiento que precede la victoria de la nación sobre las fuerzas del mal. El pueblo fiel podía interpretar que bajo la imagen de los “príncipes” se escondía el rostro de Antíoco y sus secuaces; de ese modo, podían entender que la persecución seléucida constituía la antesala de la época gloriosa que aguardaba a la comunidad judía.

Algo semejante podemos apreciar en Zac 12. Oigamos el texto profético: “(Dice el Señor) Todas las naciones se aliarán contra Jerusalén [...] (añade el Señor) Pondré mis ojos en Judá y dejaré ciegos a todos los caballos de las naciones. Aquel día el Señor protegerá a los habitantes de Jerusalén; el más inseguro se sentirá fuerte como David” (Zac 12,3.4.8). Apreciamos como el castigo que las naciones infligen a los judíos antecede a la victoria final de la comunidad elegida. Desde la óptica simbólica, los judíos podrían percibir bajo la referencia a “las naciones aliadas contra Jerusalén” el eco de Antíoco, a la vez que podían identificarse con los “habitantes de Jerusalén” a quienes el Señor entrega la victoria.

La lectura de Ez 38-39 depara una perspectiva análoga. El Señor ordena a Ezequiel que profetice contra Gog, príncipe soberano de Mosoc y Túbal: “Tú (Gog) [...] atacarás a mi pueblo, Israel [...], será el fin de los tiempos [...] pero (prosigue el Señor) cuando Gog llegue a Israel mi ira explotará [...], entonces los habitantes de las ciudades de Israel saldrán, encenderán una hoguera y quemarán todas sus armas” (Ez 38,14-16.18; 39,9). Bajo el disfraz de la fiereza con que Gog arremete contra el pueblo de Dios, emerge la crueldad con que Antíoco persigue a los judíos. A través del castigo de Dios contra Gog, palpita la inminente invectiva del Señor contra Antíoco; y bajo la conducta de los israelitas que “quemarán las armas del enemigo” despunta la liberación de la comunidad hebrea.

Según los textos mencionados, los judíos que padecían la vesania de Antíoco interpretaron que el oprobio era la antesala de la victoria que Dios concedería a su pueblo. Sin embargo, emergió una cuestión: ¿por qué Dios sometía a su pueblo al suplicio antes de otorgarle la corona de la gloria? La respuesta palpitaba en la profecía de Jeremías: “A todo el pueblo de Judá y a toda la población de Jerusalén [...], puesto que no habéis oído mis palabras, dice el Señor, he decidido llamar a todos los linajes del norte y a mi siervo Nabucodonosor y los traeré contra esta tierra (Judá) [...] Será reducida toda esta tierra a desolación y servirán al rey de Babilonia durante setenta años [...] cumplidos los setenta años pediré cuentas al rey de Babilonia” (Jr 25,1-13; 29,10). El texto es muy claro: el sufrimiento procede del castigo divino contra los pecados del pueblo; pero, aún así, el castigo no aniquilará al pueblo.

Aunando el significado de los textos mencionados, podemos entrever la visión teológica con que la comunidad hebrea interpretaba los acontecimientos. Apelando al augurio jeremiano, pensaban que la represión de Antíoco era el golpe de Dios contra los pecados de su pueblo (Jr 25,1-13). Recogiendo

el valor de la profecía escatológica (Ez 38-39; Zac 12) y de la teología monárquica que late en el Salterio (Sal 12), interpretaban la brutalidad de Antíoco como el castigo con que Dios purifica al pueblo pecador antes de otorgarle el triunfo definitivo. Nos encontramos ante la eclosión de la apocalíptica: la visión teológica que interpreta el dolor del tiempo presente como el castigo que Dios inflige a su pueblo para purificarle de sus pecados, antes de otorgarle la victoria final.

Sin duda, a quienes sufrían el azote de Antíoco les inquietaría saber si tocaba a su fin el tiempo del oprobio; se preguntarían si Dios actuaría personalmente o se valdría de un intermediario; querrían saber si el libertador procedería de la casa de David, entre otras cuestiones. La interpretación apocalíptica de la historia dio lugar a una frenética creación teológica. El libro del “Henoc etiópico”, el “Testamento de Moisés”, la “Epopéya macabea” (1-2Mac) y la segunda parte del “libro de Daniel” (Dn 7-12), son testigos de la producción literaria; detengámonos un instante en Dn 7-12 y 1-2Mac.

El trasfondo histórico que subyace en Dn 7-12 evoca el período que transcurrió entre la profanación del Templo de Jerusalén por las huestes de Antíoco IV (15 diciembre 167 aC) que instalaron la “abominación de la desolación” (Dn 11,31), y el día en que el Santuario fue consagrado de nuevo por Judas Macabeo (14 diciembre 164 aC).⁵ Con toda certeza, fueron los *hasidim*, los judíos piadosos devotos de la Torá, quienes entretejieron, valiéndose de la profecía y del simbolismo, el contenido de Dn 7-12.

El contenido de Dn 7-12 interpreta, apelando a la tradición profética, los sucesos del período que acabamos de mentar. La percepción de Dn 9,2 interpreta los “setenta años” mencionados en Jr 25,12 como el tiempo que durará el oprobio de Jerusalén hasta que Dios establezca la época en que reinará la justicia.⁶ La figura del Anciano cargado de días y el Hijo del hombre representan el triunfo final de la comunidad hebrea (Dn 7,9-14). La secuencia teológica de las cuatro bestias (Dn 7,17), rememora el sufrimiento israelita durante la historia, acendrado por los puños de Antíoco IV.

(5) Hannuka; 1Mac 4,36-59; 2Mac 10,3-8; *Ant.* XII, 316-327.

(6) El contenido de Jr 25,12 pone en labios de Dios esta sentencia: “Cumplidos los setenta años, yo castigaré al rey de Babilonia y esa nación, oráculo del Señor, por su pecado; castigaré al país de los caldeos y quedará en ruinas para siempre”. El autor de Dn 7-12 entendió que la mención de los “setenta años” (Jr 25,12) significaba que el tiempo presente, caracterizado por la instalación de la “abominación de la desolación” en el Templo, constituía el tiempo de transición que mediaba entre el tiempo en que Dios había castigado a su pueblo para purificarlo de sus pecados y la ocasión en que Dios inauguraría, a favor de su comunidad elegida, el tiempo del Reino de justicia (Dn 9). Oigamos la voz de Daniel: “Yo, Daniel, investigando los libros santos, reflexionaba sobre los setenta años que, según la palabra del Señor al profeta Jeremías, debía durar la ruina de Jerusalén (Dn 9,2).

La Epopeya Macabea (1-2Mac) subrayó que Dios había establecido un defensor de la fe, Judas, y recalcó que todos los judíos fieles a la Ley debían participar en la guerra de liberación contra la barbarie de Antíoco. El combate contra el despotismo seléucida y las insidias del helenismo inscribió la revolución macabea en los parámetros de la guerra santa; la cruzada traspasaba el ámbito de la disputa entre judíos y seléucidas para adentrarse en el horizonte escatológico del combate entre los hijos de la luz, los judíos fieles, contra los hijos de las tinieblas, Antíoco y los helenistas (Zac 14,5; Dn 7,21-22).

El arrojo macabeo alcanzó la victoria; los seléucidas fueron vencidos y el Templo fue consagrado de nuevo. El triunfo Macabeo suscitó cuestiones teológicas. La apocalíptica preconiza, después del tiempo de sufrimiento, el advenimiento de la paz definitiva. El éxito macabeo había significado la concordia, ¿pero significaba la llegada de la salvación de Dios? Más aún, ¿el éxito de la guerra probaba que los macabeos eran los intermediarios de Dios para salvar a su pueblo?, ¿o podrían gozar los macabeos de las prerrogativas reales que Dios había concedido a David (Is 55,3)?

La comunidad hebrea no solo se preguntaba por el sentido apocalíptico que entretejía la guerra santa, también se interrogaba sobre su propio destino: ¿podría alcanzarse la paz perpetua en el Estado inaugurado por los macabeos, actualización histórica de las aspiraciones de David?, ¿o habría que vincularlo al mundo trascendente al que solo tendría acceso quienes hubieran experimentado el martirio (Dn 12,1-4)?

Conocemos el derrotero de la revolución macabea. Muerto Judas, sus hermanos, Jonatán y Simón, interpretaron la victoria como la ocasión en que se habían cumplido las promesas de Dios a su pueblo. Convencidos de su responsabilidad, Jonatán asumió el sumo sacerdocio, y Simón anudó el sumo sacerdocio y el caudillaje político (1Mac 14,41-45). Aunque el texto enfatice que la misión de Simón es temporal, “hasta que aparezca un profeta digno de crédito” (1Mac 14,41), cabe pensar que el Macabeo se creyera el intermediario de Dios que devolvía a Israel el aura gloriosa de la época de David y Salomón. Ahora bien, desde la óptica del pueblo fiel, el andamiaje teológico que invistió la revolución macabea se deshacía a marchas forzadas.

Cuando entraron en liza los Asmoneos (Juan Hircano, Aristóbulo y Alejandro Janneo), el desencanto popular alcanzó cotas inusitadas. La asunción del título real, la guerra de conquista, la alianza con Roma y Seleucia, el libertinaje y los placeres mundanos que agrietaban la corte asmonea, suscitaron las preguntas más descarnadas. ¿El triunfo macabeo se parecía en algo a lo que debería ser el reino de paz y justicia anunciado por los profetas? ¿El desenfreno de los reyes qué tenía que ver con la fidelidad a la Torá?

Los *hasidim*, antiguos entusiastas de la revolución macabea, volvieron la espalda a la dinastía asmonea. De pronto, estalló la rebelión de algunos sacerdotes sadoquitas que abandonaron Jerusalén y se establecieron en

Qumrán. La comunidad qumranita acogió numerosos disidentes, desabridos de la conducta asmonea. Uno de los sacerdotes qumranitas, el “Maestro de Justicia”, asumió la dirección del cenobio. La comunidad profundizó en el estudio de la Torá y perfiló el cumplimiento de la Ley con la intención de alcanzar la santidad (Lv 19,2). Rechazaban la autoridad de los Asmoneos, pues la realeza, a tenor de la Escritura, es propiedad exclusiva de los dávidas, a la vez que denostaban la falsedad del sumo sacerdocio, herencia peculiar de los descendientes de Sadoc. Aguardaban la definitiva intervención de Dios: el día en que Dios devolvería el altar del Santuario a los hijos de Sadoc y el cetro al verdadero Mesías.

La naturaleza del mesianismo qumranita aparece bajo la mención del “Sacerdote Ungido y el Ungido de Israel” (1Q 2,17-22). La comunidad aguardaba el advenimiento de dos figuras: una de ascendencia sacerdotal, el “Sacerdote Ungido”, la otra, anudada a la realeza, el “Ungido de Israel”. La expectativa desenterraba la voz de Zacarías, el profeta que habló de los “dos hijos de la unción”: el dávida Zorobabel y el sadoquita Josué (Zac 4,14). Los Asmoneos habían anudado en la persona del rey la unción real y sacerdotal para precipitar a Israel en el desastre. A modo de contrapartida, la comunidad de Qumrán desligó el trono del altar. Aguardaba la llegada de un rey ungido y de un sacerdote ungido que acabara con la impiedad de Jerusalén y edificara un nuevo Templo (Is 25,6-12).⁷

Moisés había liberado a los israelitas de la esclavitud de Egipto y los había conducido a través del desierto; a la muerte del Libertador, la comunidad redimida, comandada por Josué, penetró en la Tierra Prometida. De modo análogo, el Maestro de Justicia liberó de las zarpas asmoneas a los israelitas fieles y los llevó al desierto para aguardar el día en que aparecieran los dos Ungidos que introducirían a la comunidad en la etapa de paz y justicia que inauguraría el Reino de Dios ante todas las naciones. Solo así podrá cumplirse el augurio de Isaías, cuando las naciones, admiradas de la bondad de Dios con su pueblo, acudirán al Monte Santo para adorar a Yahvé, en compañía del pueblo hebreo, redimido por el brazo de Yahvé (Is 66,18-23).

Sin embargo, la putrefacción del régimen asmoneo y la dilación de la llegada del Mesías rey y del Mesías sacerdote quebraban el ánimo de la comunidad de Qumrán. Los qumranitas echaron mano de una corriente teológica plasmada por otros grupos apocalípticos en obras señeras: el libro de “los Jubileos” y el “Henoc Etiópico”; de este último recogieron dos secciones: “el Apocalipsis de los animales” y “el Apocalipsis de las Semanas”. Desde este ángulo, entendían que el Segundo Templo, inaugurado en el año 515 aC (Esd

(7) 4Q Florilegio 1,11 recoge la tradición presente en Jr 33,14-15; Zac 3,8; 6,2 y enfatiza la relación directa que existe entre el “Ungido de Israel”, esperado en Qumrán, y la Casa de David; literalmente: “En los últimos días se alzará un retoño de David.”

6,14-18), era un Santuario corrupto que no dejaba de provocar la ira divina, pues la actitud de los asmoneos, señores del sumo sacerdocio, acrecía la ira divina que terminaría por destruir tanto el Templo como la ciudad de Jerusalén para inaugurar la era definitiva en que el pueblo irradiaría el aura de la santidad.

El cenobio qumranita se preparó para el día solemne en que despuntara la actuación de Dios. Con esa intención, observaban con rigor hasta los más nimios puntos de la Ley y celebraban los oficios con la mayor escrupulosidad litúrgica. Los qumranitas, los hijos de la luz, atentos a la actuación decisiva de Dios contra los hijos de las tinieblas, los adeptos al helenismo y turiferarios de los asmoneos, organizaban su vida desde los requisitos de pureza que demanda la Guerra Santa: el celibato, la purificación constante, y el desprecio por los idólatras. Creían que después del ataque de los hijos de las tinieblas, símbolo de los judíos idólatras, y de las huestes de las naciones, metáfora de los paganos, advendría sobre la comunidad hebrea una época de enorme sufrimiento, pero después Dios, atento al penar del pueblo, instauraría el reino de paz y justicia bajo el cetro del Mesías rey y la tiara del Mesías sacerdote.

Una obra emblemática: “La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas” describe el combate final en que Dios concederá el triunfo a sus elegidos, aunque algunos pasajes sugieran que la instauración del reino acontecerá en el “otro mundo” (Dn 12,1-4). El nuevo reino, guiado por el Mesías rey y el Mesías sacerdote, se levantará sobre una tierra purificada del mal y habitada solo por la comunidad fiel a la Ley.

4. Los albores de la época romana

La teología qumranita compartía los rasgos de la esperanza apocalíptica que albergaban los judíos fieles a la Ley de Dios (*Hasidim*); esperaban que Dios detentara el gobierno de Israel valiéndose de un Rey Mesías y un Sacerdote Mesías. Sin embargo, el curso de la historia se enturbió; la guerra ente Hircano y Aristóbulo (67-64 aC), las tentativas de ambos por trabar alianzas con los países vecinos y el desorden imperante en la región, despertaron la suspicacia de Pompeyo. Sin titubeo alguno, Pompeyo entró en Jerusalén, desmanteló el reino Asmoneo y sometió la región a tributo (63 aC).

La conquista romana también indujo preguntas teológicas en el corazón de la comunidad hebrea: ¿Dios se había desentendido definitivamente de su pueblo?; cuando las grandes naciones pueden dirimir los destinos del Mundo (Egipto, Seleucia, Roma), ¿podía creerse aún que Yahvé fuera el señor de la Historia? A la zaga de esos interrogantes, entran en liza dos obras eminentes: “Los Salmos de Salomón” y una sección destacada del “Henoc Etiópico”, “las Parábolas de Henoc” (HeEt 37-71). Escritos después de la conquista de Pom-

peyo, los “Salmos de Salomón” atribuyen la desgracia de la nación a la usurpación asmonea del título dinástico de los dávidas y al expolio de la dignidad sacerdotal sadoquita (SISa 17,6-20).

Ahora bien, la intención del autor de “los Salmos de Salomón” también viste de esperanza el corazón de la comunidad hebrea. Como señala la interpretación isaiana de la figura de David (Is 55,3b), los “Salmos de Salomón” recogen, desde otro matiz, el sentido teológico de la alianza pactada entre el Señor y el hijo de Jesé: “¡Fíjate en ellos (la comunidad oprimida), Señor, y, para el tiempo que tú designes, dales su rey, el hijo de David, que reinará sobre Israel, tu siervo!” (SISa 17,21). Más adelante, el poema denomina al descendiente de David: “Señor y Mesías”, a la vez que establece su misión: “Restablecerá la justicia en el país y concederá a Israel un lugar de honor entre las naciones [...] para mostrar, de ese modo, la gloria de Dios” (SISa 17,32).

Aparecido en los primeros años del siglo I, el “Henoc Etiópico”, concretamente “las Parábolas de Henoc” (HenEt 37-71), desarrolla la temática concerniente al “Hijo del Hombre”, al que también denomina “el Elegido” y “el Mesías del Señor”. El texto describe la identidad del Hijo del Hombre: habita junto al Señor de los Espíritus desde antes de que el Mundo fuera creado; oculto en el regazo del Señor, se revelará al fin de los tiempos (HenEt 48,6).

El libro también se detiene en el esbozo de su tarea: juzgará a los ángeles caídos y a su jefe Azazel (HenEt 8-10.55), igualmente juzgará a los poderosos de la tierra. El Hijo del Hombre entregará a Azazel, los ángeles caídos y los dirigentes perversos en manos de los ángeles para que los castiguen (HenEt 62,2). Purificado el mundo de los perversos, el Hijo del Hombre, llamado “el Elegido”, hará desaparecer de las montañas el hierro, el bronce, el estaño y el plomo; la desaparición de los metales impedirá la fabricación de armas, metáfora de la guerra, y determinará la eclosión de la paz (HenEt 52). Sin embargo, justo antes del alba de la paz perpetua, las naciones, símbolo del mundo pagano, entablarán la última batalla contra la comunidad fiel al Señor. La comunidad sufrirá el oprobio de las naciones, pero, cuando los paganos pongan sitio a la Ciudad Santa, tendrán que abandonar el asedio (Sal 2; Zac 12; HenEt 56,5-8).

Por cuanto concierne al Hijo del Hombre, tal como aparece en el “libro de las Parábolas de Henoc”, conviene matizar un aspecto. El autor/es utilizó fuentes diversas y combinó tradiciones teológicas, por eso la descripción de la identidad y tarea del Hijo del Hombre presenta claros oscuros.⁸ Como hemos reiterado, la comunidad fiel estaba reunida en torno a la observancia de la Ley, pero, como también hemos recalado, la comunidad hebrea no era uniforme:

(8) Veamos un ejemplo. Mientras HenEt 47,3; 60,2 recalcan que será el mismo Señor quien, sentado en su trono, dirimirá el juicio, HenEt 61,8; 62,2 establecen que fue el Señor quien dispuso que el Elegido, sentado en el trono de la gloria, juzgara las obras de los santos.

estaba compuesta de pequeñas comunidades, todas veneraban la Ley, pero cada una expresaba su idiosincrasia particular. De ahí que el autor del libro, en su intento de aunar la espiritualidad de la comunidad fiel, quisiera anastomosar las diversas tareas que cada comunidad confería al Hijo del Hombre.

Nuestro estudio no puede obviar la relevancia de “las Antigüedades Bíblicas”, del Pseudo-Filón. El texto vio la luz en los albores del siglo I; coetánea a las “Parábolas de Henoc”. El autor narra la historia bíblica, desde Adán hasta Saúl, matizándola y retocándola, para insertar la esperanza en el corazón de sus compatriotas y, sobre todo, para enseñarles pautas de conducta con que sobrevivir a los desafíos de la adversidad. Dirigiéndose a la comunidad fiel, el autor perfila el sentido de la esperanza escatológica: “Sabemos ahora que el Señor ha tomado la decisión de salvar a su pueblo; el Señor no necesita un grupo muy numeroso, sino aquellas personas que busquen la santidad” (AntBi 27,14); la pauta moral que propone hunde su raíz en la espiritualidad del Levítico: “Sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo” (Lv 19,2).

Las “Antigüedades Bíblicas” no comentan la llegada del Mesías-rey ni del Mesías-sacerdote; adoptan la perspectiva espiritual que describe el destino de los justos después de la muerte. Cuando el Señor visite la tierra, recogerá a los justos que vivirán “para siempre como las estrellas del cielo” (AntBi 33,5; cf. Dn 12,1-4). En definitiva; desdeñando quizá la esperanza en la restauración religiosa de Israel en tierra palestina, el Pseudo-Filón sitúa la salvación de los justos, aquellos que han buscado la meta de la santidad (cf. Lv 19,2), en el cielo (cf. Dn 12,1-4), pues, como recalca, los santos brillarán como las estrellas del cielo (AntBi 33,5).

Conclusión

Hemos trazado la senda por la que discurrió la reflexión emprendida por las diversas comunidades judías: el Profeta del Consuelo; la confrontación entre quienes habían permanecido en Judá durante el exilio y quienes regresaban de Babilonia; la tarea de Esdras y Nehemías; el nacimiento de la corriente mesiánica; y, en último término, la afirmación cierta del triunfo de la comunidad fiel, al final de los tiempos. La lectura teológica delinea la identidad y la misión de la comunidad hebrea, en favor del pueblo y de las naciones; pero recalca, sobremanera, la esperanza en el triunfo de la comunidad hebrea, fiel al Señor; es decir, cuando la comunidad fiel alcance el triunfo definitivo, la Historia habrá llegado a su plenitud, pues el pueblo entero adorará al Señor, mientras las naciones, prendadas del triunfo de la comunidad redimida, se postrarán en los atrios del templo para adorar el exclusivo señorío de Yahvé sobre el Cosmos y la Historia.

Bibliografía

BOCCACCINI, G. (ed.). *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of the Parables*, Eedermans: Grand Rapids, MI/ Cambridge U.K. 2007.

BRENT SANDY, D. – O'HARE, D.M. *Prophecy and Apocalyptic: An Annotated Bibliography*, IBR Bibliographies 4: Grand Rapids 2007.

DÍEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad: Madrid 1987.

FERRY, J. *Isaïe. "Comme les mots d'un livre scellé..."*, Cerf: Paris 2008.

LEVENSON, J.D. *Resurrection and Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, Yale University Press: New Haven/London 2006.

LOPASSO, V. *Dal Tempio al Cuore. La nuova alleanza in Ger 31,19-34 e Zc 8,2-8*, Edizioni la rondine: Catanzaro 2007.

MADIGAN, K.J. – LEVENSON, J.D. *Resurrection: The Power of God for Christians and Jews*, Yale University Press: New Haven/London 2008.

NICKELSNURG, G.W.W. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard University Press: Cambridge 2007.

STRACK, H.L. – STEMBERGER, G. *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrástica*, Biblioteca Midrásica: València 1988.

WHITE CRAWFORD, S. *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Eedermans: Grand Rapids, MI 2008.

WRIGHT, R.B. *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of Greek Text, Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1*: New York/London 2007.

VERS UNA NOVA CONFIGURACIÓ DE LES COMUNITATS ECLESIALS

Miquel Gual Tortella

INTRODUCCIÓ

Són moltes les raons que fan pensar en una nova configuració de les comunitats eclesials en un futur no massa llunyà. Una afirmació que mira més aviat al món occidental, ja que el ritme que segueixen les esglésies joves de països encara no desenvolupats és un altre, obligades, en part, per les condicions i circumstàncies que es viuen en aquells indrets. Una anàlisi atenta de la realitat occidental permet asseverar que la nova configuració eclesial no sols és deguda a fenòmens d'ordre intern, com poden ser la baixada d'aspirants al ministeri ordenat, o el buit generacional que es viu en les celebracions dominicals de la fe, així com també la difícil participació i el compromís dels joves en els moviments d'Església, sinó que al costat d'aquestes cal tenir en compte altres causes que poden explicar el canvi d'avui, causes més aviat d'ordre cultural i social que no poden ser considerades com alienes a la qüestió que plantejam.

Les conseqüències que es deriven d'aquesta situació, encara que exposada aquí de manera resumida, són percebudes de forma immediata per la mateixa gent senzilla de les comunitats cristianes, constatant la ruptura que s'ha donat en la transmissió de la fe entre generacions, malgrat que aquestes comparteixen el mateix moment històric. Són dues o més generacions que conviuen sense que restin centrades sobre els mateixos valors, amb la dificultat afegida de poder arribar, en moltes d'ocasions, a retrobar-se en quelcom que els sigui comú.

Aquesta és la realitat que s'observa, la qual ha motivat l'aportació d'aquesta reflexió; un estudi que no pretén fixar-se, només ni principalment, en el

repte pastoral que això planteja, cosa que està duent a terme el Consell Presbiteral reflexionant sobre les Unitats Pastorals, sinó que aspira a recordar la teologia més genuïna de l'Església, ja que parlar de la comunitat cristiana és fer eclesiologia. Així, doncs, enfront de la situació que viuen moltes comunitats cristianes, sembla primordial i necessari aportar una reflexió eclesiològica que serveixi de base al plantejament pastoral, encetat en molts d'indrets, amb la pretensió d'arribar a noves respostes exigides pel canvi d'elements interns i externs a l'Església.

En definitiva, aquesta reflexió, feta amb tota humilitat, voldria ser, per una part, un ajut i un recordatori d'aquelles línies teològiques sobre l'Església que donin sostenibilitat a les experiències que, amb creativitat, caldrà empènyer de cara a un futur immediat; mentre que per altre costat, partir de la teologia ha de suposar crear un univers més ample que el del simple immediatisme, sovint urgit per la premsa; un univers en el qual pugui situar-se l'actual moment eclesial amb tots els desafiaments i reptes que planteja.

I. REFLEXIÓ TEOLÒGICA

Endemés de les qüestions practicopastorals que caldrà seguir cercant com a complement de la reflexió teològica, per tal de donar-los la resposta adequada, en aquests moments sembla important aportar dues coordenades eclesiològiques com a primer fonament que no es pot obviar en aquesta reflexió. Per una part, hi ha la concepció comunional de l'Església, terme que defineix el seu mateix ser. Per altre costat, cal assenyalar que la vida de comunió dins l'Església assoleix una forma ministerial, tal com ja es fa palès en els escrits neotestamentaris. En efecte, el ministeri, en la seva globalitat, només l'exercí Jesús. Molt prest, després de la seva mort i resurrecció, l'Església prengué consciència de la necessària conjunció per tal que, comunitàriament, l'exercici realitzat per diferents membres de la mateixa comunitat fes palès el nou estil de vida que portaven els deixebles de Jesús.

Quan, avui, es mira cap endarrere, amb la intenció de retrobar aquelles línies que han de configurar una nova experiència eclesial, de bell nou sobresurten la vida comunional i l'estil ministerial i carismàtic de les comunitats cristianes fundades pels apòstols.

Volem fer notar que, de manera conscient, la nostra reflexió teològica se centrarà, de forma desigual, més amplament sobre el primer element esmentat, és a dir, sobre l'estil comunional de l'Església, sense que això suposi un menyspreu vers l'estil ministerial que, certament, caldrà redescobrir com a força vehiculadora de la comunió eclesial, fonamentada sobre la diversitat dels dons i carismes que l'Esperit suscita a l'interior de cada Església local.

a. L'Església com a comunió

El primer àmbit on es viu la comunió eclesial és el de la pròpia comunitat; és per això que, encara que sia de manera ràpida, intentarem recordar la teologia de la comunitat, i ho farem seguint aquest esquema:

- La comunitat com aquell moviment que s'origina entorn del Jesús històric.
- La comunitat que es reconstitueix entorn del Ressuscitat.
- El creixement i el pluralisme comunitaris.

Els profetes d'Israel predicaren que arribaria el dia que la voluntat de Déu assoliria la seva meta en aquesta història malgrat les seves resistències; però no indicaren ni quan tindria lloc aquesta ni com esdevindria. Tanmateix, la seva manera de parlar aporta una de les característiques més pròpies del Vell Testament, que consisteix no en el tancament sobre ell mateix, com si es tractàs d'una comunicació acabada, sinó a deixar la porta de l'autocomunicació de Déu oberta vers el futur; un futur que, d'alguna manera, assolia forma sota la promesa d'heretar una terra. El poble de la promesa arribà al llindar, sense poder-lo encara travessar. La darrera Aliança, en canvi, és anunciada per Marc com el moment del traspàs i de l'arribada d'allò definitiu: *"S'ha complert el temps i el Regne de Déu és a prop"* (1, 15). Què és, doncs, allò definitiu que aporta el Nou Testament?, es demana Lohfink (Lohfink 1999). La seva novetat no es troba en els continguts que aporta en relació amb l'AT, sinó que la seva novetat consisteix a mostrar de quina manera l'obertura d'Israel troba la seva meta. Es compleix el que era esperat, es travessa el Jordà i s'arriba a la terra promesa. A aquesta realitat se l'anomena "nova", una novetat que no apareix sota la forma de nova doctrina, sinó en la persona de Jesucrist. Ell, el primer a comprendre la voluntat de Déu, assumeix plenament la seva causa: inaugurar el regnat de Déu; mes aquest regnat no pot ser representat només per una única persona, sinó que demana una societat on poder encarnar-se; una societat en la qual un grup d'homes i dones facin comprendre que el Regne de Déu vol dir viure la justícia, l'amor, la solidaritat, etc. A partir d'aquí agafa força l'evidència de cridar uns deixebles que es facin seguidors. Així, la novetat del NT no sols queda centrada sobre Jesús, sinó també sobre el grup de deixebles que ell ha reunit al seu entorn, els quals, després de la Pentecosta, viuran la mateixa passió pel Regne que visqué el Mestre.

Entorn de Jesús, per tant, neix i creix el grup de deixebles, sens dubte moguts per la força del seu testimoni com pot deduir-se d'alguns passatges evangèlics (Jo 4, 42; Lc 9, 57-58; 19, 1-10). Mes Jesús no pretenia transmetre'ls cap doctrina filosòfica, com feien els mestres de Grècia i Roma; tampoc no era intenció seva introduir-los en un estat de perfecció aïllada de la vida,

com era el costum dels essenis, sinó mostrar-los, des de la vida, una alternativa comunitària enfront d'altres estils de vida. Així, el grup dels dotze quedava establert com el nucli i la base de la primera comunitat de la nova Aliança, constituïda com a realitat històrica inicial i avanç de la comunitat escatològica.

Les actituds que Jesús els recomana com a pròpies i característiques del seu tarannà són el despreniment, la renúncia a les ambicions, el compromís amb el Regne de Déu i la seva justícia, viure la reconciliació i el perdó, la gratuïtat i entrega de la pròpia vida, predicar la bona nova als pobres com a anunci d'alliberament i, en definitiva, viure la relació filial amb Déu, a qui els ensenya a invocar com a Pare. Unes actituds que han de servir sempre de referent i norma per a configurar, també avui, el rostre de la comunitat eclesial. La pràctica del Jesús històric, en conseqüència, és el que marca l'estructura sacramental de la comunitat de deixebles, convidats a viure un nou estil enmig del món. Potser, entre els molts de textos del Nou Testament, sigui la paràbola de la vinya (Mt 20, 1-16) la que pugui ajudar-nos a comprendre millor la novetat que inclou la proposta de Jesús enfront de les antigues formes de societat. Sense proposar-s'ho de manera directa, les paraules de Jesús descriuen l'esperit egoista que fa que cada un sigui el centre de la seva pròpia preocupació. La irrupció del Regne de Déu, que inaugura la seva presència històrica, fa palès un nou món de relacions humanes; un estil que, després de la seva mort i resurrecció, agafarà forma, més enllà de la seva persona física, en les comunitats de seguidors seus. Allà esdevindrà realitat el que narra la història dels treballadors de la vinya: que els darrers reben tant com els primers. Malgrat el fet d'haver realitzat un horari reduït d'hores, en relació amb els qui s'havien esforçat des de la sortida del sol, la recompensa és la mateixa (Lohfink 1999).

La dualitat d'estils que hom descobreix en la paràbola de la vinya il·lustra, igualment, la imatge que ofereix el grup de deixebles de Jesús abans i després de passar per l'experiència pasqual. La trobada amb el Ressuscitat no suposà per ells un simple canvi quantitatiu, sinó un capgirament qualitatiu, gràcies a l'esdeveniment de la resurrecció i a la vinguda de l'Esperit a la Pentecosta. Només després de les dues experiències el grup humà convocat pel Jesús històric, es trobava en disposició per a iniciar el camí de la missió, tal com els havia encarregat el Mestre a l'hora del seu comiat. La prova més evident del canvi produït entre ells són els discursos kerigmàtics transmesos pel Llibre dels Fets; adonant-se, al mateix temps, que el nou missatge rebut no sols era per als jueus, sinó que havia d'abastar també els pagans. Així, la missió era compresa com un imperatiu comunitari; per això té raó Schnakenburg quan afirma que per l'Església primitiva és inimaginable un cristianisme individual, una afirmació que està en plena sintonia amb l'estil amb el

qual Déu, des de l'elecció dels hebreus quan encara eren a Egipte, ha volgut impregnar sempre l'obra salvífica (Schnakenburg 1975).

És evident, doncs, que les comunitats descrites en els Fets dels Apòstols, més que comunitats centrades i preocupades per les seves pràctiques culturals, són comunitats missioneres, preocupades per l'evangelització, una evangelització que es fonamenta sobre aquests tres eixos: la pública proclamació del misteri de Crist; l'exposició del seu missatge, convidant a la conversió i acceptació dels valors del Regne i, darrerament, la convidada al seu seguiment que condueix a la celebració de la fe. Ara bé, la unitat del missatge no fou cap destorb perquè la seva inculturació passàs per les condicions socioculturals de cada lloc; això explica les diferències estructurals que es descobreixen, partint d'alguns escrits del Nou Testament, entre la comunitat de Jerusalem (Act 2 i 4), i la de Corint o la d'Antioquia (Act 18, 1-18; Cor 1, 26; Act 11, 19-27). Tanmateix, les seves diferències no foren motiu de discòrdia, sinó demostració d'una comunió fonamentada en la diversitat.

És evident que si no es vol fer de la comunió un concepte abstracte, aquella s'haurà de realitzar a través d'una mediació, la qual, genuïnament, coincideix amb l'Església local. Així succeeix que l'Església local és l'indret històric concret on té lloc, per la seva acollida, l'esdeveniment de Crist mort i ressuscitat. El primer dels esdeveniments locals tingué lloc a Jerusalem amb motiu de la Pentecosta, comprès com el terme vers el qual caminava la "Qahal Yavé" –el poble de Déu. D'aquesta manera l'Església de Jerusalem neix com a Església catòlica, ja que des del primer moment era portadora de l'exuberància del do de Déu; la comunitat on l'economia divina arribava al seu moment de plenitud; una plenitud que, més que ser referida a la universalitat geogràfica de la mateixa Església, mira aquell nucli profètic que, malgrat la seva pobresa i insignificança sociològica, és la realització de la crida i convocatòria de Déu. Del si d'aquesta Església local, l'evangeli de Déu, tal com en testimonia el llibre dels Fets, serà predicat a Judea, a Galilea, a Samaria i així a totes les nacions.

En definitiva, el que acabam de dir pot resumir-se dient que el fruit primer i principal de la Pentecosta es fa visible en aquella nova realitat, anomenada Església, que es manifesta com a "poble unificat des de la unitat del Pare, i del Fill i de l'Esperit Sant" (St. Cebrià, citat per LG).

b. L'Església de comunió antítesi de Babel

La menció feta anteriorment, sobre la relació de Jesús amb els seus deïebles, permet afirmar que la seva estreta unió és el fonament de la nova comunitat. No deixa de ser significatiu que Lluç en el seu Evangeli no empri mai la paraula "Església", fins i tot quan fa referència a la gran multitud de gent que seguia la passió i crucifixió de Jesús, i guarda, en canvi, la paraula "Església" per al grup que ha quedat transformat gràcies a la resurrecció (Tillard 1987).

El mateix evangelista, des dels inicis de la seva segona obra, el Llibre dels Fets, descriu el resultat immediat dels qui han rebut l'Esperit del Ressuscitat: la nova vida de comunió com l'antítesi de la dispersió de Babel (Act 2, 38-40). Amb el nou estil de vida, una vida en comunió, el grup dels dotze es converteix en testimoni de la mort i resurrecció d'aquell "a qui Déu ha fet Senyor i Crist" (Act 2, 17). En aquesta visió, doncs, descrita en el Llibre dels Fets, l'Església trobava la seva forma o manera de viure, que es pot definir com a "koinonia", que té com a lligam profund, encara que invisible, l'Esperit del Pare i del Ressuscitat; d'aquesta forma, el grup dels deixebles es converteix en signe visible per a tots els pobles, assolint, d'alguna manera, el relleu de la presència històrica de Jesús (Brown 1998). Per altre costat, la segona obra de Lluç palesa un altre fet, col·locat sempre en l'horitzó de la Història de la Salvació, que entrar dins aquell moviment de comunió és entrar dins l'obra de Déu.

Els exègetes d'avui estan ben d'acord amb el pensament dels Pares de l'Església, els quals, llegint el fet de la Pentecosta, l'interpretaven com la contrapartida del projecte de Babel, subratllant que a la confusió de llengües (Gn 11,1-9), li correspon la reunificació de la humanitat, compresa com el primer do vingut de l'Esperit (Act 2). Així, la comunitat originada a Pentecostès queda configurada per aquest triple element: la presència de l'Esperit, el testimoni apostòlic i la nova comunió que s'estableix entre els membres de la mateixa comunitat. Si és aquesta, doncs, la configuració dels nous temps, es pot afirmar que l'Església, amb la vinguda de l'Esperit, naix d'aquell dinamisme que és capaç de crear el món de bell nou; podent, només l'Esperit del Senyor, arrabassar-lo de la injustícia, de la rivalitat, de l'egoisme i d'altres negativitats per submergir-lo en la dinàmica de la comunió. La humanitat, per tant, compresa des d'aquesta visió creient, no podrà ser realment el que ha estat cridada a ser més que en la vida de comunió; aquesta és la nova dinàmica que la podrà salvar dels pecats i de les velles mancances.

El que acabam de dir té, al nostre parer, una doble conseqüència; la primera és que la comunitat nascuda a la Pentecosta naix compromesa amb el món; dit altrament, s'urgeix com a sagrament de salvació pel món. És en sintonia amb aquest fet, comenta Congar (1983), que l'Església és cridada a ser Església dels pobles, per a representar l'esdeveniment invers a Babel; no retornant a la situació anterior a Babel, sinó anunciant una inculturació de l'evangeli i de la fe en les diverses cultures i espais humans, per tal que cada poble compregui les meravelles de Déu i el pugui glorificar en la pròpia llengua (Act 2, 6-11).

Aquesta Església de Déu, animada per l'Esperit, és destinada a multiplicar-se per tal d'imposar-se a l'esperit de Babel i crear, per tot arreu, nous espais de comunió. L'Església, diu Tillard (1992), no és ni invalidació ni addició, sinó *comunió* construïda amb la diversitat d'elements. L'abolició ho redueix

tot a un únic tret; l'addició tampoc no pressuposa que els elements són ajuntats a causa d'un bé comú, ja que l'addició és la simple suma d'individus. La comunió, en canvi, exigeix que una realitat comuna, entesa com a valor, sigui present en tots els qui hi participen, i que tots ells hi tinguin part, encara que diversament. En efecte, quan es fa emergir la realitat comuna amagada en les diferències, és quan es posa de manifest la *comunió*, lloc on s'explicita la riquesa de la unitat i on la *diferència* és considerada com el que és; és a dir, com una aportació positiva i no negativa. La *diferència*, segueix afirmant el professor d'Ottawa, té un rol especial en el si de l'eclesiologia, és aquella riquesa a través de la qual la catolicitat pren forma (1992).

El terme "comunió", per tant, podria ser la paraula clau per a resumir el contingut del missatge salvador; és a dir, l'evangeli de Déu. Aquesta fou la convicció d'alguns Pares de l'Església primitiva i aquest segueix sent el judici de teòlegs dels nostres dies. Així, doncs, no és exagerat dir que, segons el pensament bíblic, la salvació és anomenada comunió.

Ciències modernes, com la Pedagogia, la Sociologia o la Psicologia mantenen una visió holista respecte de la persona, entesa com a resultat de la construcció humana. L'home vertader és el que viu reconciliat amb ell mateix i amb l'entorn, objectiu vers el qual apunten les ciències humanes, aportant cada una d'elles una visió específica per tal d'aconseguir la persona integral. Així, tot ens fa dir que a la persona no li basta viure la pròpia reconstrucció, sinó que tant la seva veritat essencial com la plena singularitat la troba en i per mitjà de la comunió. Tots ens construïm amb i a través dels altres. La comunió, doncs, entesa com a no-divisió, i la singularitat com a no-absorció, mostren, entre totes dues, la naturalesa de l'home creat a imatge de Déu.

El terme "koinonia", valorat de nou pels documents del Vaticà II, és el terme que millor s'escau per palesar tot el que s'inclou darrere la paraula *comunió*, posant de relleu la relació fonamental que hi ha entre comunió i singularitat. En efecte, la 'koinonia' neotestamentària parla de l'entrada de cada batejat i de les comunitats de creients en el nou espai de reconciliació inaugurat per la persona de Crist mort i glorificat, un espai en el qual el poble de Déu esdevé el sagrament de l'obra divina, és a dir, de la salvació.

c. L'Eucaristia, taula i sagrament de la comunió

Després del que hem exposat resulta evident que l'eclesiologia només pot ser explicitada des de la seva íntima connexió amb la cristologia. En efecte, si l'encarnació del Verb és el cim de l'autocomunicació de Déu a l'home, una autocomunicació a la qual anomenam història de revelació o de salvació, l'Església, com a prolongació del misteri del Verb encarnat (Moëhler 1980), és cridada a assolir el relleu de la seva sacramentalitat en el temps intermedi, imbricada com una etapa en la Història de Salvació. Mes la sacramentalitat eclesial on es fa autènticament palesa és entorn de la taula eucarística. Entre

els Pares de l'Occident, Sant Agustí ja explicitava aquesta realitat quan escrivia : "Totus Christus caput et corpus est: Caput Unigenitus Dei Filius et corpus eius Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una" (citat per Piolanti).

La idea de l'Església "Cos de Crist" es deu a la creativitat de Pau (Brown 1998); potser sigui aquesta l'expressió amb la qual l'Apòstol manifesta la novetat més radical en relació amb el poble de Déu de l'Antiga Aliança. De fet, l'expressió "Cos de Crist" es troba en els grans escrits de sant Pau, com són la Carta als Corintis i als cristians de Roma (1Cor 6, 12-20; 10, 16-17; 12,12 o Rm 12, 3-8). La referència que fa Pau en la seva carta als de Corint evidencia la convicció que el cos eucarístic i místic de Crist formen una sola unitat. Efectivament, la participació en un mateix pa fa que tots els cristians formin un sol cos; així es posa de manifest, una vegada més, la doble vessant de la comunió: amb Crist i amb els altres cristians.

Amb la formulació "Cos de Crist", l'Apòstol pretén fer comprendre a les comunitats que ell mateix havia fundat que Crist és el principi vital de la comunió que vivifica els seus membres a través de l'Esperit. Al mateix temps, és fàcil adonar-se'n que el concepte "Cos de Crist" significa una realitat invisible i visible alhora; una idea íntimament lligada amb la teologia del Vaticà II sobre la sacramentalitat de l'Església (LG 8). Endemés, l'Església "Cos de Crist", encara que només guarda una analogia amb el misteri del Verb encarnat (LG 8), és la forma de l'existència terrenal del Crist ressuscitat. És a dir, a la vegada que és institució també és esdeveniment pneumàtic. Això explica que l'Església, pel fet de ser cridada a ser el "Cos de Crist", viu el repte que li planteja la comunió i, al mateix temps, la urgència de l'ecumenisme, ja que no és concebible un cap amb diferents cossos. Per l'Apòstol la unitat del cos es realitza, sobretot, en l'Eucaristia, i entorn d'ella és on el Cos de Crist es fa històricament present. Per altre costat, aquest cos manifesta la seva tendència vers la universalitat, la qual inclou també el cosmos que, com diu el mateix Pau, gemega, juntament amb els éssers racionals, per entrar en la vida nova de Crist (Rm 8).

Aquests són els aspectes que l'Apòstol vol exposar a través de l'expressió "Cos de Crist", de la qual ell guarda la paternitat. Un cos, tanmateix, que és i ha de seguir sent plural, no uniforme. Pau no estalvia cap esforç creatiu per garantir que la unitat del cos eclesial s'aconsegueix en la diversitat dels seus membres i de les funcions que aquests exerceixen; sense oblidar que, d'acord amb el seu pensament, es pot afirmar que la unitat de l'Església és un do de Déu que resta com un element constitutiu de la mateixa Església. Els fonaments teològics d'aquesta unitat, que hom descobreix a l'ample dels escrits paulíns, són, per una part, el misteri trinitari (Ef 4, 5-6), i, per l'altra, el misteri eucarístic (1Cor 10, 17).

Segons el pare Tillard, aquesta intuïció de Pau sobre el misteri de l'Església, de la qual es dedueix una necessària solidaritat, només és valorada

com cal si resta unida a les afirmacions fetes en la mateixa carta als corintis sobre la comunió a la taula de l'Eucaristia. Per tant, d'aquesta interpretació o lectura de la realitat del Cos eclesial a l'afirmació que l'Església troba la seva plenitud en el misteri eucarístic, o "que l'Eucaristia construeix l'Església", només hi ha un pas. De fet, aquesta concepció és la que es posa de manifest en un text, patrimoni de l'Església primitiva, la Didaché, on a través de les paraules de la presentació de les ofrenes es desenvolupa la idea que en la celebració eucarística l'Església experimenta la promesa escatològica, és a dir, la plena comunió de tots en Jesucrist: "Així com aquest pa –diu l'escrit–, en altre temps escampat sobre els turons, va ser arreplegat per no fer-ne més que un de sol, reuneix també la vostra Església, des dels extrems de la terra, en el vostre Regne" (9, 4).

D'aquest text del segle II, sembla que se'n deriven dues pautes: per una part, l'íntima unió entre l'Església i l'Eucaristia; i, per l'altra, que l'Eucaristia, més que ser considerada com una mediació cosificada, és entesa com l'aplec de l'Església local (Tillard 1992). Profunditzant en aquest horitzó, el teòleg oriental Zizioulas parla d'una primitiva i profunda connexió entre el "singular" i allò "múltiple", una realitat nova que s'experimenta en l'Eucaristia. De la seva afirmació en conclou el teòleg grec que "és totalment segur que ni la identificació de l'Església amb el Cos de Crist, ni la unitat final d'allò múltiple en el que és u, podrà ser comprès si no és partint de les paraules de Jesús: 'Això és el meu Cos'" (Zizioulas 1981).

Malgrat que resulti difícil trobar al llarg de l'Edat Mitjana un tractat teològic sobre l'Església, és possible, en canvi, descobrir en aquell període de la història de la teologia elements que tindrien lloc en una eclesiologia de comunió. En efecte, en el tractat medieval "De Christo Capite" es troba explicitada la idea que Jesucrist és el cap d'un cos, del cos de Crist, que és comprès com el fruit de la seva gràcia i de la seva acció salvadora. La gràcia, posseïda en plenitud pel Cap, s'escampa a tot el cos, que no és altre, segons aquella visió teològica, que l'Església. Estant així les coses, no és estrany que teòlegs, com ara el Maestro Simone, arribassin a afirmar que en el sagrament de l'altar s'hi descobren dues realitats, és a dir, el Cos de Crist i allò que a través seu és significat: el seu cos místic que és l'Església; fent veure, un cop més, el fort lligam que existeix entre l'Església i l'Eucaristia.

d. Ministeris i comunió eclesial

L'exercici ministerial troba les seves arrels en el poble de Déu; és el ser sacerdotal del poble que pot explicar i justificar el seu exercici a l'interior de la comunitat eclesial. Amb massa freqüència s'ha comprès el ministeri com quelcom provenint de l'autoritat jeràrquica; com si aquesta pogués ser considerada de forma autònoma i al marge de la comunió. El fet que explica l'orientació que ha condicionat la comprensió del ministeri dins l'Església no

és altre que el d'haver oblidat i no haver comprès que l'Església és una comunió, i els ministeris, així com també els carismes, són perquè la comunió sigui quelcom de real i no una simple entelèquia; per això, l'estructura eclesial només pot ser una estructura ministerial i carismàtica.

És de capital importància, per a avançar vers una comprensió més teològica dels ministeris, l'aportació que fa Pere en la seva primera carta on, a través d'un conjunt d'expressions, designa la realitat del poble de Déu com a "llinatge escollit, casa reial, comunitat sacerdotal..." (1Pe 2, 9 seg.), en definitiva, Pere, en aquesta carta, dibuixa un poble que només en la seva globalitat podrà ser capaç de mostrar-se al món com a comunitat de Déu (Brown 1998).

El ministeri, per tant, en el si de l'Església, existeix en vistes al sacerdoci de la comunitat, una comunitat que és, tota ella, sacerdotal. Des del seu ésser sacerdotal els membres del poble ofereixen no sols ofrenes, sinó que, sobretot, s'ofereixen ells mateixos com a do agradable a Déu, donant al seu ser ministerial un fonament existencial, seguint les petjades del Crist, el qual, donant-se ell mateix al Pare, superà tots els sacrificis de l'Antiga Aliança, tal com descriu l'autor de l'escrit als cristians hebreus. Així, a mesura que els membres d'una comunitat posen els seus carismes al servei de la mateixa comunitat eclesial es crea una mena de simfonia que mostra quin és el tarannà essencial de l'Església pelegrina. Un tarannà ministerial que té com a base i punt de recolzament el do de l'Esperit rebut a la Pentecosta, do que procedeix del Pare i del Ressuscitat com a força necessària per crear en cada comunitat local els diferents dons per tal d'aconseguir l'harmonia de la comunió. Gràcies a la força de l'Esperit la Bona Nova passa d'una generació a l'altra i és viscuda en la pluralitat de les Esglésies locals sense que es vegi minvada ni rompuda.

Al servei d'aquesta comunió, viscuda des de la diversitat dels dons rebuts, cal descobrir-hi la vocació del grup apostòlic, element essencial de l'Església des del seu naixement, i continuada pel servei episcopal, tenint com a funció principal assegurar la referència apostòlica en cada Església local; una funció que es duu a terme conduint i guiant la comunitat segons el voler de Crist i, per altra banda, afermant la recepció dels serveis, iniciatives, intuïcions, etc., dels membres de la comunitat. Tanmateix, el pare Tillard no es cansa d'insistir, al llarg de les seves obres, que la successió apostòlica, encarnada en la persona del bisbe en el si de cada Església local, tot i restant inseparable de la presidència eucarística, roman igualment unida a la tasca de mantenir l'Església local en el seu ser sacerdotal, és a dir, en la comunió. Queda clar, doncs, que el sacerdoci dels feels no queda absorbit pel sacerdoci ministerial. Malgrat la necessària presència del ministre ordenat per poder assegurar la celebració eucarística, convé no oblidar que el seu rol consisteix també a possibilitar a la comunitat l'exercici del seu sacerdoci comú (Tillard 1987).

La indispensable presència del ministre ordenat en el si de la comunitat neix de la necessitat de disposar la mateixa comunitat per a la comunió

amb les altres Esglésies locals i, en definitiva, amb el Crist. Així, doncs, si la comunitat és comunió, obligadament ha d'assolir un estil sinodal, ja que l'Església comunió no pot viure un desenvolupament de serveis més que sent una comunitat sinodal.

No hi ha cap dubte que el tema de la comunió, com a eix eclesiològic, va ser ben present en el Vaticà II; les afirmacions conciliars permeten entreveure la voluntat de molts de pares sinodals de comprendre l'Església com una realitat orgànica i viva formada per un conjunt d'elements, gràcies als quals el poble de Déu queda constituït com a tal poble, a imatge de la Trinitat. Entre els elements comunionals n'hi ha uns que són visibles i d'altres invisibles; ara bé, el fet que tots els fidels siguin posseïdors d'aquests béns possibilita poder parlar de la comunió eclesial com d'una força real i dinàmica alhora. Si es parteix d'aquesta concepció, resulta més fàcil comprendre l'òptica en la qual es volia situar el Concili Vaticà quan parlava de la comunió jeràrquica, sacramentalitzada per la col·legialitat episcopal, posant, així, aquest servei en el marc de l'Església comunió, on s'articulen ambdós elements, els visibles i els invisibles, gràcies al do del Senyor i del seu Esperit.

El fet de plantejar així la funció ministerial dins l'Església obliga a demanar-se, qui és, doncs, el ministre de l'evangeli?; o bé dit altrament, a qui correspon la tasca evangelitzadora, entesa com a servei a l'evangeli de Jesús? Globalment és l'Església local com a tal, ella és el subjecte eclesial, el qual, a través dels dons dels seus membres, activa l'obra de l'evangeli. El canvi en l'ordre dels capítols segon i tercer de la constitució *Lumen Gentium* deixava prou clar el viratge que feia el Concili respecte al tema. Resulta evident que la voluntat manifestada en la constitució d'anteposar la teologia sobre el poble de Déu al capítol dedicat a la jerarquia era un clar exponent del canvi teològic que s'havia produït entre el primer i el segon concili vaticà; una evidència que es fa encara més palesa si es compara la *Pastor Aeternus* del Vaticà I amb *Lumen Gentium*; una comparació que permet afirmar, primerament, que el ministre de l'evangeli és el poble de Déu i, en segon lloc, que el servei jeràrquic més que ser considerat com una realitat autònoma que s'abasta a ella mateixa, cal situar-lo a l'interior del mateix poble, entès com un ministeri cridat a servir la comunió eclesial.

II. REFERENTS ECLESIOLÒGICS

La reflexió teològica feta anteriorment ens ha dut a centrar la nostra mirada sobre el model més genuí d'Església que guarda la història de la teologia. Tant el model neotestamentari com el que ens ha deixat la patristica són dos models que parlen de l'Església com a misteri de comunió i de servei. A través d'un llenguatge ric en al·legories, ambdues fonts permeten redescobrir

com a trets essencials en vista a una nova configuració comunitària la importància d'una Església comunitat que s'estructura internament perquè tota ella sigui autèntica servidora de l'evangeli.

Des de l'inici de la nostra reflexió, quan intentàvem descriure la realitat social i eclesial del moment present, hem constatat la situació de canvi que es viu i que, lògicament, influeix sobre la configuració de moltes comunitats eclesials, almenys a Occident. En aquestes situacions de crisi i de canvis profunds com els actuals, es fa necessari tenir una visió que orienti el camí. Aquesta és una exigència que es planteja de manera general, de la qual l'Església tampoc no en pot defugir. És cert que l'Església no necessita ser creada de nou; la seva passió pel Regne ha de ser la força que la mantingui en fidelitat al projecte de Jesús i oberta vers l'escatologia, entesa com el temps de plenitud que tot home desitja. Tanmateix, la seva fidelitat no li estalvia l'esforç per traduir el missatge del qual és portadora en un pla ambiciós capaç de captivar l'home i la dona d'avui.

Des dels primers segles, tal com hem tingut ocasió de recordar anteriorment, l'Església ha restat unida a la comunitat eucarística i, més concretament, a la comunitat eucarística local; de tal forma que és aquesta comunitat la que, en el llenguatge del Nou Testament, rep el nom d'Església. Així, el concepte d'Església, allunyant-se de la seva comprensió estàtica, apuntava ja aleshores vers un dinamisme inesgotable; de tal manera que per Pau "reunir-se en assemblea" equival a dir "esdevenir Església", la qual es construeix com a tal sota l'imperatiu de la Cena del Senyor. Ara bé, si resulta, doncs, inseparable la construcció de l'Església de la celebració eucarística, com s'expliquen la multitud d'assemblees dominicals celebrades en l'absència de prevere, això vol dir, sense Eucaristia, fet que no sols es dona en els països de missió, cosa fins ara considerada normal en aquelles terres, sinó que, cada cop, és també més habitual en el nostre entorn? Una qüestió que no es pot obviar, des d'un punt de vista teològic, a la qual més endavant intentarem donar una resposta.

El teòleg Zizioulas, profund coneixedor de les eclesiologies dels primers segles, ha insistit en moltes d'ocasions sobre un altre referent eclesiològic, el de la catolicitat i la seva correcta comprensió. Segons ell, aquest és un concepte que inicialment va ser comprès en relació amb l'Eucaristia i a aquell que la presideix en nom de Crist, el bisbe local. Un concepte, doncs, que no cal relacionar només amb la quantitat de presències eclesials, sinó que ha de ser entès en correlació amb la qualitat de l'Església local, a la qual se l'anomenava Església completa, en el sentit que no li mancava cap dels elements essencials per poder esdevenir Església de Déu en un indret determinat.

Amb íntima relació amb el que acabam de dir hem d'assenyalar la rellevància que Pares, com Ignasi d'Antioquia, concedeixen a la presència del bisbe com a pare de la comunitat local; una presència que sempre va ser

compresa tant en relació amb la celebració eucarística com amb la mateixa catolicitat de l'Església local, entesa en els termes exposats. No fou casualitat, doncs, que al lloc on habitualment celebrava el bisbe, i on reunia tota la comunitat episcopal, rebés el nom de "catedral", mot que té les seves arrels en el terme "catòlic". Un fet que no pot resultar neutral, ja que és interpretat com una prova més de la unitat entre l'Església local i l'Eucaristia, inicialment presidida pel bisbe i concelebrada pels preveres.

Aquesta mateixa teologia eucaristicoeclesiològica és la que ens ha transmès sant Ignasi. En els seus escrits és on hom troba per primera vegada l'expressió "església catòlica" en un context eucarístic, posant-se, alhora, de manifest la preocupació d'aquell Pare pel que fa a la unitat de la comunitat eucarística local, identificada amb l'Església de Jesucrist (PA 1974).

La catolicitat, doncs, en el context de l'Església primitiva, significa integritat, plenitud i totalitat del Cos de Crist. Per tant, el que manifesta cada comunitat eucarística no és una part del Crist, sinó el Crist total; tampoc no es tracta d'una unitat menor o parcial, sinó de la unitat plena de tots en Jesucrist. Des d'aquesta perspectiva és just concebre la comunitat eclesial local com la concreció i localització de l'Església universal. Si no fos així, les Esglésies locals serien compreses com una part que tendeix vers una centralitat, talment com es veu entre les sucursals de qualsevol entitat, les quals, no gaudint d'autonomia ni de plenitud, són considerades com a parts dependents de la seva central. Les Esglésies locals, en canvi, són considerades com a esferes completes que no són addicionades sinó coincidents.

La caiguda de l'Imperi Romà comportà un canvi de model de societat, canvi que no estalvià a l'Església la necessitat d'estructurar-se altrament; un fet històric que probablement tingui alguna cosa a aportar-nos avui. Tanmateix, amb el pas del temps el concepte de "lloc" assoleix una nova semàntica; així, mentre la ciutat fou considerada com l'indret per antonomàsia, l'Església no constata cap dificultat per mantenir la unitat, fins i tot geogràfica, la qual fàcilment era identificada amb l'Església local: presidida per un bisbe acompanyat del seu presbiteri i assistit pels diaques. La nova configuració social, en canvi, convertida en societat rural i dispersa, començà a plantejar a l'Església el repte de la manera com havia de mantenir el signe de la unitat visible. La sacramentalització de la comunió, segons Ignasi, tenia lloc entorn de l'Eucaristia; per això insisteix en la necessitat d'esforçar-se per celebrar una sola eucaristia, perquè, com diu ell mateix, una sola és la carn de Jesucrist i un és el calze per unir-nos amb la seva sang. Així també, conclou, un ha de ser l'altar, com un de sol és el bisbe del lloc. Però, aquest principi d'eclesiologia ignasiana rebia el primer revés amb l'aparició de la parròquia, la qual implicava, de manera definitiva, la desaparició de l'Eucaristia única i l'aparició de les celebracions múltiples presidides pels preveres en diferents indrets de la mateixa Església local.

Sense menysvalorar el desafiament que, en els seus orígens, plantejà la parròquia a la unitat eclesial que es feia visible entorn del bisbe local, cal calibrar igualment les respostes concretes que la dita institució sabé donar a les noves situacions emergents. Per una part, apropant la celebració eucarística als qui s'havien allunyat de la ciutat per iniciar una vida més rural; però, no solament això, la qual cosa podria ser considerada com una qüestió purament organitzativa i pràctica, sinó que el fet que el bisbe compartís la responsabilitat amb els seus preveres sobre un mateix indret, el de l'Església local, posava de manifest l'existència del presbiteri com l'òrgan que acompanya la missió episcopal. Malauradament, l'única comunitat de vida que es formava entre el pastor i el seu presbiteri no fou una realitat de llarga durada en els segles posteriors; pot ser el fet d'abandonar aquell estil de vida comunitària, descrita per Sant Agustí, originant un ministeri presbiteral més autònom i independent, ajudàs a difuminar també la figura del bisbe com a cap i pastor de l'Església local, apartant-lo, cada cop més, de la realitat pastoral directa; un fet que, com es va constatar al llarg del temps, no tindria una repercussió neutra, sinó que necessàriament havia de comportar unes conseqüències negatives, com per exemple, la de crear la figura d'un bisbe-senyor i organitzador amb una semblança més pròpia dels senyors feudals que la del pastor, cridat a ser cap del seu ramat. Tot plegat pot explicar el curs que va seguir la reflexió teològica sobre l'Església; allunyada, cada vegada més, de la seva comprensió com a realitat misteriosa, entroncada en el Pla Salvífic de Déu, arribava a ser compresa i definida com una societat perfecta, a semblança de les societats civils dominants.

Lògicament, alguns models d'Església desenvolupats en el curs de la seva història, forjats en coherència amb la visió i comprensió que en aquell moment es tenia de la mateixa institució, projecten un interrogant sobre alguns dels principis eclesiològics assolits al llarg dels primers segles i redefinits pel Vaticà II, com ara: *El significat de l'Eucaristia en el si de la comunitat local, així com el de la seva celebració. La visualització de la catolicitat manifestada en l'Església local completa, així com també la comprensió que avui es té del mateix concepte de catòlic, donant-li, més aviat, un sentit purament geogràfic. La garantia i interpretació de la comunió apostòlica després del pronunciament de Lumen Gentium en el seu tercer capítol. O bé, el fet de voler seguir mantenint la base comunional en una Església en la qual neixen les classes: clergues i laics, quasi obviant la base baptismal que hauria de seguir sent cabdal, teològicament parlant. Tot això, sense poder oblidar la qüestió de la sinodalitat en una Església que el Concili ha definit com a Església de comunió.*

És evident que el llistat de qüestions esmentades no pretén ser exhaustiu; sinó que el nostre propòsit és un altre, ajudar a prendre més consciència del fet que ja hem entrat en un nou paradigma social i cultural, del qual, com dèiem anteriorment, l'Església no queda salva i estàlvia, sinó que, des de

la nova situació emergent, és cridada a donar les respostes que postulen les actuals circumstàncies, unes respostes que difícilment seran encertades si la mateixa Església no és capaç de mirar de bell nou als seus orígens.

Així doncs, tenint ben present, per un costat, l'herència teològica que ens han deixat tant el model d'Església neotestamentari com el dels Pares i, per l'altre, la reflexió teològica duta a terme per tot un seguit de teòlegs durant el segle XX entorn de la mateixa institució, entesa com a misteri, ens permetem entreveure alguns aspectes que, segons el nostre parer, caldrà recuperar per tal d'afaiçonar les comunitats eclesials cridades a viure una experiència i testimoniar una fe enmig d'una situació que encara no s'havia estrenat mai.

L'Església com a comunitat eucarística

Del que ja s'ha dit anteriorment es desprèn que l'Eucaristia, memorial de la mort i resurrecció del Senyor, des dels seus orígens ha estat associada a la comunitat creient d'un indret determinat; de tal manera que, segons els testimonis neotestamentaris l'Església queda constituïda entorn de la seva celebració, i el fet de compartir aquell memorial era l'aliment que sostenia els cristians dels primers segles, fins i tot davant la prova més radical com era el martiri. Dissortadament, la teologia eucarística, desenvolupada al llarg del temps, no sempre sabé veure ni tampoc mantenir viva la seva relació amb el misteri de l'Església, sinó que més aviat es va escorar vers altres aspectes, conduïda per noves interpretacions teològiques. Pot ser que les circumstàncies actuals que viu l'Església convidin a fer un nou plantejament de la celebració eucarística; plantejament encaminat a revalorar-ne la dimensió eclesiològica, tal com testimonien els escrits que ens han deixat els Pares de l'Església, testimonis prou eloqüents que confirmen la nostra presa de postura. De fet, la celebració eucarística no es pot comparar amb cap altra devoció o acte de pietat, ni tampoc pot quedar reduïda al compliment d'una prescripció. El sentit de l'aplec dominical està en el fet de ser el signe visible de la comunió que viuen els membres d'una comunitat anomenada cristiana. Ara bé, quan es perd el vertader sentit d'aquesta celebració, la més preuada per la vida cristiana, és fàcil caure en el perill de la banalització, buidant-la del seu sentit genuí per donar-li altres categories que no són les pròpies, les quals tampoc no tenen cap tipus de solidesa per seguir-les mantenint. Potser la reducció del nombre de cristians, pel fet que la fe ha deixat de ser un element social, així com també la disminució de preveres al servei de les comunitats, faci possible retrobar el sentit de l'Eucaristia com l'expressió de la comunió eclesial.

Per altre costat, la baixa del nombre de preveres planteja inèdites qüestions vitals en vista a la nova configuració de les comunitats cristianes, com poden ser el debat entorn del concepte de territorialitat, estretament vinculat fins ara a la parròquia, o la celebració dominical reduïda, a causa de l'absència de preveres, a la celebració de la Paraula. Aleshores, si els elements

d'identitat de l'Església local, com s'ha exposat al llarg d'aquest escrit, són l'Eucaristia, així com el bisbe amb el seu presbiteri i la comunitat de feels, com es podrà reconèixer aquella part de l'Església local que no seguint, habitualment, el mateix ritme de les altres comunitats, no es retroba entorn de la taula eucarística? El problema, doncs, que es deriva d'aquella situació és el del "reconeixement". Com explica Tillard, per "reconeixement" s'entén "l'actitud des de la qual una Església discerneix, partint de la diversitat d'expressions o ritus i la pluralitat de tradicions, la fe i la pràctica evangèlica que li són pròpies"(Tillard 1987). Dit altrament, el reconeixement consisteix en el fet de poder percebre, en la diferència de paraules i formes, la fidelitat a la mateixa i única revelació de Déu. Així, doncs, les assemblees dominicals celebrades en l'absència de prevere, són l'exemple més proper sobre el qual també es pot formular la mateixa qüestió: com reconèixer-se com a Església? No hi ha dubte que el mateix fet també aporta altres aspectes positius per a la comunitat, com és la corresponsabilitat dins l'àmbit eclesial, fet que, a la vegada, ens obliga a retrobar-nos en allò que és essencial: ser deixebles de Jesús i no fer de les distintes funcions eclesials un mur de divisió. Això no obstant, el culte dominical no eucarístic ha de ser viscut en referència eucarística, ha de mostrar els seus límits en referència a la Cena del Senyor i ha d'explicitar els lligams de comunió tant amb el pastor de l'Església local com amb les altres comunitats celebratives, eucarístiques i no eucarístiques.

L'Església local, realització de l'Església de Déu

No és massa freqüent trobar, entre els assaigs anteriors al Vaticà II, un plantejament teològic sobre l'Església local; i tanmateix, aquest és l'horitzó vers el qual miren els Pares quan en els seus escrits parlen de l'Església. Mes per comprendre l'Església local, vista com el sagrament de l'Església universal, cal parlar directament, i prendre en gran consideració, la persona del bisbe del lloc. Aquest segon element, la presència del bisbe, recurrent en la literatura patristica més genuïna com és la Tradició apostòlica d'Hipòlit de Roma, hi apareix en la línia de l'Església local. Malgrat tot, sembla que qualche pare del Vaticà II no se sentia massa còmode davant plantejaments que teòlegs com el pare K. Rahner i J. Ratzinger (1965) feien en una de les seves obres conjuntes sobre qüestions relacionades amb l'Església local. La dificultat que tenien aquells bisbes per avançar vers noves formulacions que valoraven la realitat i riquesa que aporten les Esglésies locals a l'Església universal, se centrava en la comprensió del primat definit a la *Pastor Aeternus* del Vaticà I. La barrera que els impedia acceptar el nou plantejament del Concili sobre les Esglésies locals quedava fortament imbricada amb el tema de la col·legialitat episcopal i la seva articulació amb la funció del primat de Roma; fet que obligà Pau VI a intervenir per tal de llimar aspreses i així, malgrat que es rompés la manera habitual de fer de les comissions,

s'arribava a la formulació de la Nota Explicativa Prèvia per aconseguir que la majoria de bisbes presents en el Concili acceptàs el text del tercer capítol de *Lumen Gentium*.

De fet, en el tercer capítol de *Lumen Gentium*, el Concili es proposava redescobrir la figura del bisbe, teològicament enterrada des de temps endarrere, i, d'alguna manera, completar la doctrina que el Vaticà I havia deixat inacabada, a pesar de la voluntat manifesta d'aprovar una segona constitució sobre l'Església en la qual es volia parlar també de l'episcopat; una intenció que, a causa dels esdeveniments polítics d'aquella hora, no es va dur mai a terme. Dissortadament, l'absència d'una teologia sobre l'episcopat comportà, durant molt de temps, no poder comptar tampoc amb una teologia renovada del prevere i de la seva inserció dins un presbiteri; un aspecte que ja es troba present en la mateixa Tradició apostòlica de sant Hipòlit, aspecte que es fa visible en el moment de l'ordenació del nou elegit quan, un cop ja ordenat, rep també la imposició de mans dels seus germans preveres, no per completar la gràcia de l'ordenació sinó com a signe de la seva acceptació, esdevenint membre del presbiteri.

Però, és aquest el vertader retrat de l'Església local? No sembla que tot el que acabam de dir resulta excessivament clerical? En la nostra exposició, lluny de voler reafirmar les barreres, tant de temps existents, entre els membres d'una comunitat local, hem volgut recollir el que era cabdal per l'Església primitiva, la comunió de la mateixa Església entorn de l'Eucaristia i del bisbe com a pare de la comunitat; ja que, com es desprèn, amb tota claredat, del segon capítol de *Lumen Gentium*, el subjecte eclesial queda constituït pel poble de Déu en el seu conjunt: un poble sacerdotal, profètic i reial. Precisament aquesta convicció teològica fou la que justificà el canvi d'ordre dels capítols segon i tercer de l'esmentada Constitució, anteposant la realitat del poble al servei jeràrquic, com assenyalàvem anteriorment.

El magisteri de l'immediat Concili dóna testimoni de la recepció que tingué el nou plantejament teològic sobre l'Església local. És el que verifica A. Nocent en la seva col·laboració a l'obra d'Alberigo i Jossua, *La Reception de Vatican II* (1985), fent un repàs a tot un conjunt de textos magisterials a través dels quals hom percep la lenta, però real acceptació i exposició de la teologia de l'Església local, en alguns casos relacionada amb l'Eucaristia. No obstant això, i malgrat el camí fet en el postconcili, avui es constata de nou la necessitat de formular unes catequesis sobre diferents elements que resulten imprescindibles per comprendre l'Església local; només a través d'aquests mitjans pedagògics, com poden ser les catequesis, es podrà fer arribar al poble de Déu el pes de l'Església local i les conseqüències que en surten. Per altre costat, només una sana teologia d'aquella Església podrà reorientar falses visions eclesiològiques que poden derivar-se de les funcions que han anat assolint les Conferències Episcopals, sovint en detriment de les Esglésies locals

i particulars, quan en lloc de ser considerades instàncies intermèdies entre l'Església local i l'Església universal, i instrument de comunió i d'intercanvi entre les comunitats locals, són vistes com una instància jeràrquica superior, tant pel que fa al servei magisterial com per la representativitat assolida pel seu president, convertint-lo en l'únic interlocutor vàlid en el diàleg amb les institucions socials o polítiques. Endemés, en la història recent de l'Església, aquest macroorganisme ha estat més aviat un fre més que no un ajut perquè es desenvolupin noves instàncies amb un tarannà més dinàmic, com podria ser la coordinació real de les Esglésies particulars; instàncies que, superant les qüestions merament puntuals i internes de l'Església, es convertissin en plataformes de diàleg i d'intercanvi amb la realitat cultural, social i política d'un indret determinat, realitat que és considerada com la base comuna de llurs identitats.

En definitiva, el ser de l'Església local parla d'aquella força encarnatòria que ha caracteritzat tota la Història de la Salvació. Es podria dir que la seva existència tendeix vers la seva encarnació en un indret concret. En efecte, Déu vol la salvació de tot el món; però, de quina manera pot aconseguir-se aquesta salvació? Als revolucionaris polítics no els preocupa la violència que implica el canvi que volen instaurar, sinó que el justifiquen moguts pels seus interessos o ideologies. El principi de Déu, en canvi, és diferent; Déu ha triat, des del principi de la seva autocomunicació amb els homes, un poble que encarni el desig de salvació i, des del seu lloc concret, esdevingui signe de la mateixa salvació davant els altres pobles. Des d'aquest horitzó, doncs, es pot comprendre i valorar millor la presència de l'Església en un lloc concret, presència que esdevé, en un indret, sagrament universal de salvació i realització de l'Església universal (Tillard 1995).

El poble de Déu, subjecte de l'eclesialitat

No fou pura casualitat ni simple oportunisme el canvi en l'ordre dels capítols segon i tercer de *Lumen Gentium*, dedicats a la teologia del poble de Déu i al ministeri jeràrquic respectivament, fet ja comentat, el qual es fa ben palès en el nou Codi de Dret Canònic de l'any 1983, on es constata l'evolució del concepte de "poble de Déu" si es compara amb el Codi de l'any 1917. Si abans es parlava, primerament, dels clergues i religiosos per assenyalar les seves diferències amb els laics, el nou Codi, amb una mirada més ampla i recollint la doctrina del capítol II de LG, no sols parla de la igualtat de tots els fidels, sinó que afirma que tots els fidels de Crist queden constituïts en poble de Déu.

La qüestió és lògica, si es parteix del número vuitè de LG, on el Vaticà II defineix l'Església com una realitat teàndrica, per això, afirma el Concili, ella manté una considerable analogia amb el Verb encarnat, quedant constituïda en sagrament universal de salvació. Mes, podem seguir demanant-nos, qui és el subjecte de la sacramentalitat?, o dit altrament, qui encarna la sacramen-

talitat de l'Església? Aleshores, tot el segon capítol de LG pot ser considerat com una àmplia resposta a la qüestió.

Així doncs, l'expressió "Poble de Déu" subratlla la igualtat fonamental de tots els batejats, "quant a la seva dignitat i a la seva activitat comuna" (LG 32). Aquesta igualtat radical és molt més important que totes les posteriors distincions; és una igualtat que té com a fonament la identitat baptismal, que ens fa a tots membres d'un poble sacerdotal; és a dir, partícips del mateix sacerdoci de Crist. Així, igual que els laics, els ministres ordenats són també fidels que han estat, primerament, revestits del sacerdoci primordial, condició necessària per a qualsevol altra concreció posterior. Pel baptisme, doncs, hom rep l'estatut de ciutadà de l'Església, d'on es desprèn que la corresponsabilitat eclesial no és una qüestió sociològica, sinó que té unes arrels teològiques. La carta de Pere ja és prou explícita al respecte, quan diu "vosaltres sou un poble escollit, un regne sacerdotal, una nació sagrada, la possessió personal de Déu, per proclamar l'alabança d'aquell que us ha cridat de les tenebres a la seva llum admirable" (1 Pe 2, 9).

En realitat, l'exercici del sacerdoci universal ve a ser el desenvolupament de la pròpia vocació baptismal, que consisteix a fer tot el possible perquè l'evangeli impregni la vida del món. Una vocació comuna a tots els deixebles de Jesús que es desenvolupa a través de la participació amb la seva triple funció, profètica, sacerdotal i reial, tota una visió que serví per a estructurar el capítol II de *Lumen Gentium*.

El fet de parlar de la funció sacerdotal del poble de Déu suposa reconèixer dues coses: primerament, que el culte que ofereix el poble és el de la seva pròpia existència, tal com va fer Jesús, el qual arribada la seva hora presentà la pròpia persona com a ofrena, superant totes les ofrenes irracionals de l'AT. Però, endemés, la funció sacerdotal del poble acaba, sobretot, en la celebració eucarística, signe i sacrament de la comunió del mateix poble de Déu. La seva funció sacerdotal es veu completada amb l'exercici de les altres dues vocacions que hom rep en el baptisme, la profètica i la reial.

Queda patent, doncs, després del que acabam de dir, que en tots els àmbits de la vida de l'Església existeix una prioritat pel fet de ser membres de la comunitat eclesial, la qual és anterior a la diversitat de càrregues i de serveis. La realitat primera del poble de Déu, tal com ha volgut posar de manifest el Vaticà II, no es troba en les diferències de rols o de ministeris, sinó en el "nosaltres eclesial", subjecte que queda constituït pel conjunt de batiats. Això, per altre costat, fa veure que qualsevol tasca o ministeri no s'exerceix a títol personal, sinó en nom de la comunitat i per una comunitat concreta. Per tant, ningú no realitza una missió en el seu nom personal, sinó en el nom eclesial; és a dir, en nom del poble de Déu del qual hom forma part. Aquesta afirmació es fa més palesa encara a través del *sentit de la fe* (*sensus fidelium*) i *l'acció litúrgica* (Rigal 1996).

El Vaticà II, assolint l'ensenyament tradicional sobre el sentit de la fe del conjunt dels cristians, afirma que "la totalitat dels feels que han rebut la unció del Sant no es pot equivocar en creure, i manifesta aquesta seva prerrogativa peculiar mitjançant el sentit sobrenatural de la fe de tot el poble, quan des dels bisbes fins als darrers feels seglars expressa el seu consens universal sobre coses de fe i costums" (LG 12); aquesta teologia no sols s'exposa a *Lumen Gentium*, sinó que també es troba explicitada en altres documents del mateix Concili. Parlar d'aquest sentit de la fe implícitament suposa dues coses: valorar el seu fonament, el do de l'Esperit que ha estat vessat sobre tot el poble, i assolir el discerniment comunitari com a procediment eclesial.

Seguint en la mateixa línia, segons la tradició patristica el subjecte integral de l'acció litúrgica és l'Església; és a dir, tota la comunitat cristiana que celebra la Cena del Senyor. Sant Joan Crisòstom, comentant el diàleg que precedeix el prefaci de l'Eucaristia, diu "que la pregària eucarística és comuna, ja que no és només el prevere el qui dona gràcies, sinó tot el poble amb ell, suposant que l'acció de gràcies pròpiament dita comença un cop el prevere ha recollit l'acord dels fidels, tot dient: és realment just i necessari..." (2 Cor. hom, 18, 3). Malauradament, al llarg dels segles posteriors es va passar a una concepció d'Església centrada sobre el poder, entenent la mateixa ordenació al ministeri com un poder personal. Cal reconèixer el mèrit del Vaticà II d'haver retornat a la celebració eucarística tota la seva dimensió comunitària, explicitant que la participació plena i activa de tot el poble és un dret i un deure del poble cristià (SC 14), que descansa, com dèiem abans, sobre l'Església en tant que és, tota ella, comunitat sacerdotal (LG 11).

La sinodalitat, un estil de vida comunitari

Segons l'obra conjunta dels teòlegs O'Donnell i Salvador Pié (2001), sembla que fou el pare Congar qui per primera vegada emprava el terme sinodalitat per traduir la *sobornost* russa, mot que fa referència al sentit més genuí de la catolicitat o a la comunió tant entre les Esglésies com entre els seus membres. Tanmateix, la seva pràctica semblava ser la que millor s'acoblava al ser de l'Església comunió. D'aquesta forma, un recorregut per les eclesiologies neotestamentàries, i més en concret pel llibre dels Fets, fa adonar-se que l'Església de comunió no és una originalitat del Vaticà II, sinó que des dels orígens els deixebles de Jesús varen comprendre que l'estil de vida que els havia de caracteritzar era l'estil sinodal, entès com un "fer camí junts", un fet que evidenciava la dimensió pràctica de la comunió.

Malgrat que amb el pas del temps els sínodes o concilis quedassin lligats, principalment, a les assemblees de bisbes, dutes a terme en diferents nivells, com: l'ecumènic, el provincial, el local, etc., l'eclesiologia de comunió sortida del darrer concili aconseguí activar de bell nou tota una praxi eclesial de

tipus sinodal, la qual ha marcat i segueix tenint la seva influència sobre moltes de les estructures pastorals de l'Església.

L'estil sinodal, doncs, d'una o altra forma, amb més o menys intensitat, sempre ha estat present en la vida de l'Església, encara que la seva recepció ha restat fortament lligada a la idea teològica que en cada moment es tenia de la mateixa Església. No hi ha dubte que la reflexió teològica sobre l'Església que presenta la *Lumen Gentium* permet parlar obertament d'una Església de comunió, fent d'aquest principi la força que ha de configurar la comunitat dels deixebles de Jesús, enviats a comunicar a molts de germans la bona nova del Regne. La comunió, doncs, no és quelcom d'accidental per a la vida de l'Església i per a la seva configuració, sinó que es converteix en la seva **forma de ser i estar** enmig del món, un estil de vida que té com a fonament la relació.

La pràctica sinodal, mantinguda des de sempre en l'Església, ha estat, tanmateix, més valorada per l'Orient que per l'Occident. No obstant això, caldrà que la seva pràctica sigui, cada cop més, recuperada a casa nostra si es vol fer de l'eclesiologia de comunió l'estil de vida no sols de l'Església universal, sinó també de les Esglésies particulars i de cada comunitat concreta.

A MANERA DE CONCLUSIÓ

No escapa a ningú el canvi de paradigma que se'ns està imposant, voluntàriament o involuntària, des d'unes dècades endarrere; un canvi, per altra part, que comporta repercussions sobre moltes de les esferes humanes: social, política, familiar, religiosa, etc. És des d'aquesta òptica de canvi, doncs, que hem pensat la nostra reflexió teològica, amb la voluntat de centrar-nos sobre la teologia de l'Església, i més concretament partint d'aquell model eclesiològic que consideram el més genuí de tots: l'Església comunió. Una visió que fou recuperada pel Vaticà II i així la trobam exposada en els documents.

Així, doncs, mirant de bell nou vers els orígens, hom descobreix que una Església de comunió obliga, en primer lloc, a passar de la mirada externa i superficial a contemplar-la com a part del misteri de Déu; és la darrera etapa de la Història de la Salvació que cobreix el temps i l'espai que corre entre l'ascensió del Senyor i el dia del seu retorn o parusia. Una etapa, el protagonisme de la qual recau sobre la persona de l'Esperit Sant; etapa carismàtica, per tant, que ens convida a la construcció del Cos de Crist històric –l'Església–, a través de l'aportació dels dons personals.

El Cos de Crist històric viu entorn de l'Eucaristia el moment més preuat de la seva sacramentalitat, sacrament que és per al món. Així, una Església que es comprèn a ella mateixa com a sacrament, ha de ser, necessàriament, una Església humil, que posa tota la confiança en el seu Senyor, ja que el que

justifica la seva presència en el món és la salvació i l'alliberament de Déu a favor de l'home, salvació de la qual l'Església és portadora.

Mes, aquest esdeveniment sacramental té lloc en un indret concret; una concreció que permet comprendre, primerament, que la salvació és un fet històric, manifestat en i a través de l'Església local. Endemés, l'Església local és l'única capaç d'encarnar-se en una cultura determinada fent-se, així, esdeveniment significatiu per a un grup humà amb identitat cultural pròpia. Potser el gran repte del moment actual, pel que respecta a l'evangeli, sigui el de la seva inculturació, no sols pel que fa als indrets on és anunciat per primera vegada, sinó sobretot aquí, a casa nostra, per la mutació i el dinamisme cultural que es viu. Aquest fet, il·luminat per les primeres experiències apostòliques, ens ha de fer valorar de nou i donar la seva importància a l'Església local, el subjecte de la qual és el poble de Déu que peregrina en un indret concret. És aquest poble el qui és subjecte de l'eclesialitat, i el qui és enviat en missió.

Sembla evident, doncs, que la interiorització d'aquests elements que configuren l'Església de comunió ha de comportar, necessàriament, uns canvis tant en el camp de l'estructura de la mateixa Església, com en el de l'acció pastoral, per tal de trobar vies de resposta en vista a la nova situació històrica d'aquest principi de segle.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BROWN R., *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1998.
- CONGAR Y., *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.
- LOHFINK G., *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid 1999.
- MOËHLER J.-A., *L'unité dans l'Église*, París 1980.
- NOCENT A., "L'Église local, réalisation de l'Église du Christ et sujet de l'Eucharistie" in: *La réception du Vatican II*, París 1985.
- O'DONNELL C. – PIÉ S., *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001.
- RAGNER K. – RATZINGER J., *Episcopado y Primado*, Barcelona 1965.
- RIGAL J., *Le mystère de l'Église*, París 1996.
- RUIZ D., *Padres Apostólicos*, BAC 1974.
- SCHNAKENBURG R., *La Chiesa nel nuovo testamento*, Brescia 1975.
- TILLARD J.-M., *Église d'Églises*, París 1987.
- , *Chair de l'Église, chair du Christ*, París 1992.
- , *L'Église locale*, París 1995.
- ZIZIOULAS J.-P., *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église*, París 1994.