

COMUNICACIÓ

REVISTA DEL CENTRE D'ESTUDIS TEOLÒGICS DE MALLORCA



Reforma Luterana 500 anys

Josep Amengual i Batle, M.SS.CC

Jordi Gayà Estelrich

Gabriel Amengual Coll

Francesc Ramis Darder

Bartomeu Villalonga Moyà

Joan Andreu Alcina

Santiago M. Amer Pol

Margalida Moyà Pons

134

2017

COMUNICACIÓ

Núm. 134
2017

Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

COMUNICACIÓ

Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

Director:

Francesc Ramis Darder

Consell de Redacció:

Jordi Gayà Estelrich
Gabriel Seguí Trobat
Joan Andreu Alcina
Ramon Lladó Rotger
Francesc Ramis Darder

Correcció lingüística:

Santiago M. Amer

Redacció i Administració:

Seminari, 4 · Telèfon 971 21 46 04
Fax 971 72 58 47
07001 Palma (Mallorca)
E-mail: cetemisucir@yahoo.es

Dipòsit Legal:

P.M. 197-1975

Fotocomposició i impressió:

Serveis Gràfics Eugeni
Temple, 16 - Tel. 971 24 49 79
07001 Palma (Mallorca)
E-mail: tgeugeni@gmail.com

SUMARI

1a PÀGINA	5
Josep Amengual i Batle, M.SS.CC. LA REFORMA I LES REFORMES. DE L'ARREL BÍBLICA DE LA MISSIÓ DE MOISÈS, DELS PROFETES, DE CRIST I DELS APÒSTOLS, A L'AUTOCOMISSIÓ DELS REFORMADORS. MARTIN LUTHER	7
Jordi Gayà Estelrich PISTES LUL·LIANES EN TEMPS DE LA REFORMA: PHILIPP MELANCHTON	71
Gabriel Amengual Coll HEGEL SOBRE LA REFORMA LUTERANA	115
Francesc Ramis Darder LA CARTA ALS ROMANS, HORITZÓ DE LA REFORMA LUTERANA	139
Bartomeu Villalonga Moyà <i>UNITATIS REDINTEGRATIO:</i> EL DECRET DEL CONCILI VATICÀ II SOBRE L'ECUMENISME	159
Joan Andreu Alcina LUTER I LA LLIBERTAT DEL CRISTIÀ	179
Santiago M. Amer Pol CARLES SALVADOR <i>Llibret eucarístic</i>	209
Margalida Moyà Pons RECENSIÓ	219
Santiago M. Amer Pol RESSENYES	223

El 31 d'octubre de 2017 es compleixen els cinc-cents anys exactes de l'inici dels complexos fets històrics que són coneguts amb el nom genèric de Reforma luterana. El sant pare Francesc volgué participar, convidat per la comunitat luterana, en els actes que marcaren a la catedral de Lund, a Suècia, l'inici de les commemoracions de la Reforma.

Un esdeveniment com aquest, que marcà sense cap dubte un abans i un després en la història de l'Església, i que capgirà profundament la mateixa història d'Europa en un moment crucial de la seva civilització, quan aquesta s'estenia a mons desconeguts i experimentava l'obertura a camps abans insospitats, demana que li dediquem un número de *Comunicació*. En efecte, encara que semblin fenòmens històrics coneguts, no hi ha dubte que sempre és possible afegir-hi nova llum, ja sigui en matisos o en visions de conjunt més enriquides o objectives.

Per això presentam en primer lloc una acurada síntesi d'història de la Reforma a càrrec del professor Josep Amengual per situar els esdeveniments, personatges i situacions en la dita història sempre en relació amb la nostra realitat més immediata.

El professor Jordi Gayà ens presenta a continuació un dels personatges clau de la Reforma, Philipp Melanchton, en la seva possible relació amb Ramon Llull i el fenomen del lul·lisme renaixentista, de tanta projecció europea en el món de l'humanisme.

Del Renaixement passam a un altre moment clau, la Modernitat, tan ben representada per Hegel, de la mà del professor Gabriel Amengual; el seu article analitza la manera com Hegel interpretà la figura de Luther.

La Reforma començà, en bona mesura, des del comentari a la carta de sant Pau als cristians de Roma. El professor Francesc Ramis ens ofereix una visió global de la Carta en el si del Nou Testament.

Arribant ja a la contemporaneïtat, el professor Bartomeu Villalonga analitza el decret del concili Vaticà II sobre l'ecumenisme, de tanta importància en el diàleg amb les comunitats sorgides de la Reforma. Després, el professor Joan Andreu comenta des de l'horitzó de la Reforma el concepte de la llibertat del cristià.

Finalment, el professor Santiago Amer, a partir de l'anàlisi dels poemes eucarístics de l'escriptor valencià del segle XX Carles Salvador, esbossa unes breus reflexions sobre la fe en l'Eucaristia, ja que l'Eucaristia ha de ser la meta i l'objectiu de qualsevol esforç ecumènic.

Pistes lul·lianes en temps de la Reforma: Philipp Melanchton

Jordi Gayà Estelrich

Introducció

És un fet prou documentat que durant els segles XVI i XVII el nom de Ramon Llull era ben present en els cercles intel·lectuals del Centre d'Europa. Les històries del lul·lisme, principalment a partir de l'obra dels germans Joaquim i Jordi Carreras i Artau,¹ donen compte dels autors que fan referència a Ramon Llull i de l'edició d'obres seves, i d'altres que se li atribueixen.² És, però, una història complicada per motius diversos. En primer lloc, perquè s'ha de resseguir una història doble: la del Llull conegut a través de les seves obres autèntiques, per una part, i, de l'altra, la del Llull divulgat per un cúmul d'obres que porten el seu nom, però definitivament no autèntiques.³ Ara bé, construir aquesta doble història no ens pot permetre oblidar que en aquells moments Ramon Llull era conegut com un de sol, autor d'unes i d'altres obres. Encara que, en les referències generals que trobam en els autors d'aquell moment, percebem la consciència que es tracta d'un personatge amb interessos molt diversos, fins i tot contradictoris, i que, en cada cas, pot interessar per un tema concret. D'aquesta manera, i per regla general, hom es refereix a Ramon Llull no pel conjunt de la seva obra, sinó

1 T. CARRERAS Y ARTAU, J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II, Madrid 1943 (Ed. facsimil, Barcelona Girona 2001).

2 Estanislaou ROGENT, Elies DURAN, *Bibliografía de las impresiones lul·lianes*, Barcelona, 1927 (reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991). Per a més informació sobre autors i publicacions és imprescindible consultar Anthony BONNER (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona, <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.

3 Una bona mostra de la quantitat de textos atribuïts a Ramon Llull, es pot veure, pel que fa a doctrines alquimistes, a M. PEREIRA, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, Londres 1989.

per un aspecte particular.

A inicis del segle XVI, el coneixement que es podia adquirir de Ramon Llull comptava ja mig segle de publicacions. Pel que fa a obres autèntiques de Ramon Llull, la primera que va sortir d'impremta fou l'*Ars breuis*, que els catàlegs donen com a editada a Venècia vers 1475, seguida de l'*Ars generalis ultima* (Venècia 1480). Els anys 90 es publicaren la *Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (Lió 1491) i el *Liber de Sancta Maria* (París 1499). El primer volum de *Liber contemplationis* s'imprimí a París el 1505. El 1515 sortí a València un volum que aplegava l'*Ars inuentiua* i la *Tabula generalis*, mentre a Lió s'imprimia l'*Arbor scientiae*, obra que ja havia estat editada a Barcelona dues vegades (1482 i 1505).

Entre els autors lul·listes que durant aquestes dècades publicaren les seves obres, hi trobam Pere Daguí (m. 1500) i Jaume Janer (m. 1506). La majoria d'edicions veren la llum a Barcelona, València i Sevilla, però la *Ianua artis* de Pere Daguí també fou impresa a Roma (1485) i a París (1491).

En els primers decennis del segle XVI destaca amb força el cercle parisenc de Charles de Bouvelles (c. 1470 - c. 1553) i Jacques Lefèvre d'Étaples (c. 1455 - 1536), que promouen l'edició d'obres de Ramon Llull i la difusió de la seva figura, més tost en el vessant místic, entre els cercles renaixentistes europeus.⁴ Ara bé, per a la història que aquí ens interessa, el fet més remarcable és la publicació d'*In Rhetoricam isagoge*, que s'imprimeix a París el 1515 com a obra de Ramon Llull.

⁴ Cf. J. M. VICTOR, «The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516», *Renaissance Quarterly* 28 (1975) 504-534; M. D. JOHNSTON, «The Reception of the Lullian Art», *Sixteenth Century Journal* 12 (1981) 31-48.

És en aquest punt on s'inicia la nostra història. És a dir, un moment en què hom disposa d'una quantitat raonable d'obres importants de Ramon Llull, entren en escena els lul·listes no catalans i es difonen les obres metodològiques atribuïdes a Llull (mentre les de caràcter alquímic començaran la seva vida impresa entorn de 1546).

En aquest moment Philipp Melanchton rep noves de Ramon Llull.

La referència de Philipp Melanchton a Ramon Llull

Philipp Melanchton (1497-1560) és l'estret col·laborador de Martí Luter, que carregà amb el pes de moltes de les disputes inicials de la Reforma, però també és el *Praeceptor Germaniae*, l'humanista editor i comentador dels clàssics, el pedagog innovador, dimensió que no negligí quan s'apuntà a la causa reformadora l'any 1518, quan abandonà Tübingen per passar a Wittenberg, on restaria fins a la seva mort.⁵ En el seu curriculum acadèmic comptava ja el títol de batxiller en Arts, obtingut a Heidelberg l'any 1511 (sols tenia 14 anys), i el de mestre en Arts, obtingut a Tübingen el 1514. A Wittenberg, el setembre de 1519 fou promogut batxiller en Teologia.

És a Wittenberg on, entre el 28 d'octubre de 1544 i el 8 de juny de 1546, dicta 77 lliçons, que han estat conservades en un manuscrit que té per títol *Rapsodiae in Dialecticam D. Philippi Melanthonis ipso auctore praelegente*.⁶ En el text de la lliçó

⁵ Per a una introducció a l'aspecte de l'obra de Melanchton que aquí tractam, es pot veure P. МАСК, *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford 2011, pàg. 106-122. Bona mostra de la influència de les obres de Melanchton són les moltes edicions que tingueren. Els *Elementa Rhetorices* tingueren 34 edicions entre 1530-1550, i *Erotemata dialectices* en tingué 39 entre 1547 i 1579.

⁶ El manuscrit es troba a la Bayerische Staatsbibliothek, Clm 26081, i es pot consultar a <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0003/bsb00031772/images/>.

48, del dia 25 d'agost de 1545, s'hi troba la referència que fa a Ramon Llull. El text ha estat citat sovint en la bibliografia, tant sobre Llull com sobre Melanchton, encara que sempre d'una manera fragmentària.⁷ Donam ara, en traducció i en original, el text complert, començant pel motiu que porta Melanchton a parlar de Ramon Llull:

«Inventora és un terme retòric, és a dir, els rêtors usaven aquest terme. Més encara, se l'apropriaven més del que tocava, perquè pretenien ser els artífexs d'arts que no havien après. Per això titllaven d'inventora la seva art.

Quan jo era un jove adolescent, circulava un llibret de Llull que encara es pot trobar. Aquells que havien aconseguit aquest llibre, l'amagaven com si fos un tresor únic. Es titulava *Ars multiplicandi*, és a dir, doctrina sobre la còpia per allargar el discurs quan hom parla. Proclamaven que si hom tingués o aprengués aquell llibre, li seria possible parlar de totes les coses de la manera més prolíxa.

Jo, adolescent aleshores, el vaig tenir a les mans, i vaig trobar que no era altra cosa més que una explicació dels llocs i dels predicaments. I pel que em sembla, crec que fou d'aquell llibre d'on Erasme prengué peu per escriure el *De copia*, ja que hi segueix el mateix orde que Llull en el seu. En efecte, la segona part del *De copia* és, en realitat, un llibre dialèctic sobre els llocs, i tot allò que els rêtors exposen sobre les maneres d'amplificar (el discurs), ho prenen dels llocs dialèctics. Doncs, no troba res la dialèctica? La dialèctica no és inventora, sinó que, de les coses que té al davant, elegeix les més adients. La dialèctica és l'art d'elegir

⁷ Qui me posà en la pista del text de Melanchton fou A. TRANINGER, «The Secret of Success: Ramism and Lullism as Contending Methods», in S. J. REID, E. A. WILSON (eds.), *Ramus, Pedagogy and the Liberal Arts. Ramism in Britain and the Wider World*, Farnham 2013, pàg. 113-132.

allò més idoni i escaient segons la matèria proposada i segons les coses.»⁸

A l'historiador del lul·lisme són moltes les pistes de recerca que se li obren amb aquest text. Per començar caldrà identificar les circumstàncies en què l'adolescent Melanchton pogué conèixer una obra de Ramon Llull o que circulava sota el seu nom. Després caldrà identificar la doctrina que li atribueix i, per fer-ho, caldrà exposar les discussions d'aquell temps sobre la retòrica i rastrejar quin paper hi ocupava el nom de Ramon Llull. En aquest context seria necessari estudiar més de prop el tema dels llocs, tema cabdal en l'obra retòrica i teològica de Melanchton. A més, la referència a Erasme fa necessari dedicar certa atenció a aquest personatge, encara que sols sia pel que fa al tema de la còpia, tema punter de l'ensenyament de l'època. I després de tot això, caldria avaluar més detingudament la relació que, parlant de Llull, s'estableix entre *ars inventiva*, el tema *de copia verborum et rerum* i els *loci*, aquests també en el seu vessant de *loci theologici*.

Aquest treball no pretén exhaurir de forma cabal totes aquestes pistes. Ens bastaria haver ofert una millor comprensió de

⁸ «Inventrix est vocabulum rhetoricum id est, rhetores usi sunt illo vocabulo, ac multo plus sibi arrogabant, quam poterant, id est, volebant esse artifices artium quas non didicerant. Ideo vocabant suam artem inventricem.

Me adolescentulo circumferebatur libellum Lulli, qui iam extat, et illi qui hunc librum habuerant eum occultabant tanquam singularem thesaurum, qui dicebatur ars multiplicandi, id est, doctrina de copia augendae orationis in dicendo. Illi iactitabant, si quis haberet vel sciret illum librum, posse eum de omnibus rebus quam copiosissime dicere.

Ego adolescens vidi illum librum, et inveni nihil aliud esse, nisi doctrinam locorum et prae-dicamentorum. Et ut mihi videtur, credo ex illo libro Erasmum sumpsisse occasionem scribendi de copia, ubi eodem ordine procedit, quo hic Lullus. Quia secunda illa pars de copia est dialecticus liber de locis, et quidquid rhetores tradunt de ratione amplificandi, sumitur ex locis dialecticis.

An non invenit dialectica? Dialectica non est inventrix, sed propositis rebus eligit aptiora. Dialectica est ars eligendi idonea et convenientia proposita materia et rebus.» Ms. citat, pàg. 713-715.

les paraules de Melanchton i, amb això, animar a explorar amb noves perspectives la presència de Ramon Llull en uns segles tan importants de la cultura europea.⁹ A continuació plantejarem algunes preguntes que ens ajudin a respondre els interrogants abans oberts.

Comencem, però, amb algunes observacions sobre l'escrit on trobam la referència transcrita.

Les *Rapsodiae in Dialecticam*: títol i autor

El títol de l'escrit és *Rapsodiae in Dialecticam*. No és un títol freqüent. El terme *rapsodiae* resulta ambigu, encara que d'entrada el puguem justificar pel ressò clàssic que havia de tenir en els coneixedors de la cultura grega i llatina. En aquells anys, però, gaudia de gran prestigi una obra que incloïa el terme en el seu títol. Era l'obra de l'historiador venecià Marcus Antonius Coccius Sabellicus (1436-1506) titulada *Enneades sive Rhapsodia historiarum*, redactada entre els anys 1498-1504. L'autor hi reuneix textos antics per construir una extensíssima història del món que divideix en 11 parts (enneades). Al començament de la sisena part, l'autor introduí una «Epistola apologetica» al final de la qual, amb una certa ironia, fa referència al títol que ha escollit. Ha escollit «Enneades» perquè no en troba una de contemporània més adequada, i afegeix «rapsodiae» perquè, en un principi, es cantava allò que ara es troba escrit en els historiadors. Recorre al terme grec, afirma, per no trobar-ne un d'actual més adequat. Suggereix, a més, una relació entre la narració de les històries i el cant poètic.¹⁰

⁹ Altres vegades ja he manifestat el meu parer crític a una línia historiogràfica que gairebé domina la història del lul·lisme i que consisteix a separar els autors entre a favor de Llull i els contra Llull, sense arribar a entrar en l'examen d'allò que diuen uns i altres.

¹⁰ «Quamquam meminisse poterunt illi fuisse (quod ad reliquum dictionis attinet) canere apud maiores quod nunc eloqui est, si Strabo verus est author. Nec quia modulatus sit po-

No és difícil imaginar que la massiva presència de l'obra de Sabellicus, gràcies al gran nombre d'edicions que se'n feren, establís una relació conceptual entre *rapsodiae* i narracions històriques, aprofitables per embellir els discursos, del tot comprensible en un lector com Melanchton, no sols per la seva immersió en els clàssics, sinó també per la seva atenció a la història en general. El fet és que, per una part, l'estudi de la història en els clàssics feu de Melanchton un traductor i comentador de Tucídides.¹¹ Per altra banda, Melanchton està plenament convençut que la història, tant la pagana com la bíblica, ofereix tot allò que l'home, i especialment el bon cristià, ha mester per a la seva vida social i religiosa.¹² Bona part de la utilitat de la dialèctica, per tant, haurà de consistir a ajudar a entendre i a extreure tot el significat que es pot trobar en els fets històrics. En la pedagogia de Melanchton, comprendre una història, saber destriar-ne l'argument, és tan important com analitzar un raonament doctrinal.

etarum sermo minus quadrat nobis ratio. Est enim poeticae cognata historia...». *Posterior pars eiusdem Rapsodiae Historiarum M. ANTONII COCCHII SABELLICI, continens sex Enneades reliquas cum earundem Repertoriis et Epitomis*. Vaenunduntur ubi et reliqua pars an Ioanne Paruo et Iodoco Badio Ascensio, (1528) [s.p.]

¹¹ Li dedicà diversos cursos al llarg de la seva docència. Al començament d'una de les seves obres més populars, *Dialecticae praeceptiones*, sense justificació explícita, hi publicà la traducció d'un capítol de Tucídides sobre la guerra civil. L'«estat de la ciutat» a què aboca la guerra civil, quan l'home «uindictam religioni et lucrum iustitiae anteponit, et potentiae innoxiae inuidet», ens fan pensar amb els moments de la lluita entre catòlics i protestants en aquells anys 1541-1542 (el febrer de 1541 tingué lloc el col·loqui de Ratisbona), quan Melanchton publica l'obra, sense deixar d'intervenir en les disputes i multiplicar els seus oficis de mediador.

¹² El pensament de Melanchton sobre la importància de la història es troba clarament exposat en la presentació de la seva edició del *Chronicon* de Johannes Carion el 1558. Hi destaca la complementaritat que subratlla entre història pagana i bíblica, i l'ensenyament que dels fets històrics se'n pot treure per interpretar el present. És així que la història, diu explícitament, serveix per a desemascarar els errors «ut, cum falsa decreta facta sunt, non solum in Ecclesia, sed etiam in transferendis imperii mundi. Item de adoratione hominum mortuorum, de circumgestatione panis in pompa persica, de sacrificio venali, de caelibatu». *Chronicon Carionis expositum et auctum multis et veteribus et recentibus historiis [...] a Philippo Melanthon et Casparo Peucero [...] Francofurti ad Moenum, 1624, pàg. 109*

Les *Rapsodiae*, però, no són unes lliçons sobre història, sinó un ensenyament de l'aplicació de la dialèctica. En aquest sentit, resulta quasi forçós recordar l'oposició entre «rapsòdia» i sistema que establirà la filosofia moderna. En efecte, el que llegim a Melanchton, i en els altres dialèctics contemporanis, és majorment un mètode per ajustar l'anàlisi de qualsevol argument a l'esquema predicamental aristotèlic, ara de nou formulat amb la doctrina dels *loci*. I és exactament això, l'esquema aristotèlic, el que Kant anomena irònicament «rapsòdia», un senyal per als posteriors, però no una idea consolidada, la base d'un sistema.¹³ Encara que equivocat, des del punt de vista de Kant, no podem negar que l'esforç de Melanchton pretenia dotar els seus alumnes tant d'un instrument analític fiable com d'un cos doctrinal compacte, sistèmic, on poguessin confluïr l'herència clàssica i la vivència religiosa reformada.

En el concepte de Kant hi ha un altre element destacable, la fragmentarietat.¹⁴ Aquest és el tret que ressalta en les *Rapsodiae*. Els exemples s'encadenen un a l'altre tractant dels temes més dispars i referits a un esquema expositiu que ben sovint no hi ha mode d'identificar clarament. De forma que, en resum, el títol *rapsodiae* faria referència més immediatament a aquesta fragmentarietat, tot declarant que no es tracta d'un text sistemàtic, sinó d'un recull d'exemples de tipus divers, entre els quals figuren també les narracions històriques.

De totes maneres queda un dubte: és el mateix Melanchton l'autor del títol? Més encara, és Melanchton l'autor de l'escrit? Comencem per analitzar el manuscrit. El volum, de format mitjà, consta de 1.231 pàgines escrites amb lletra gran,

13 I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, & 39.

14 *Ibid.* & 43.

ressaltant amb majúscules molt marcades conceptes, noms propis o inicis de pregunta i de resposta.¹⁵ El text ocupa les pàgines 1-1131, seguit d'un «Index rerum» (pàg. 1132-1204) i un «Elenchus locorum sacrae scripturae» (pàg. 1205-1231). El text, sense cap mena de preàmbul, presenta el contingut de 77 classes, cada una amb la seva data, impartides entre el 28 d'octubre de 1544 i el 8 de juny de 1546. La regularitat sol ser setmanal, encara que hi ha ocasions en què l'interval és més gran, i en altres ocasions se succeeixen les classes dos dies seguits. El dimarts és el dia de la classe i quan s'indiquen dos dies seguits el primer correspon al dilluns, la qual cosa dona peu, de vegades, a referir-se a l'evangeli llegit el diumenge.¹⁶ Aquest fet és compatible amb l'anunci del curs, on s'oferien dues exposicions, una sobre la Poètica d'Horaci, a impartir el dilluns, i l'altra sobre Dialèctica, a impartir el dimarts.¹⁷

El contingut, en efecte, es distribueix en quatre llibres sobre Dialèctica, sense reprendre el títol que s'ha donat a tot l'escrit. Com a mostra dels títols que es posen, llegim «Primus liber dialectices» o «Finivit secundum librum Dialectices Dominus Philippus XXIII die iunii anno MDXLV».

El contingut de *Rapsodiae*

Podem definir el contingut com apunts de classe. No sembla, però, que siguin apunts preparats pel mateix Melanchton,

¹⁵ No estic en condicions de poder fer un estudi paleogràfic del manuscrit, però una simple comparança amb autògrafs de Melanchton mostra trets remarcablement semblants. De fet, la seva cal·ligrafia fou força canviant, com es pot veure a S. L. SOTHEY, *Observations upon the Handwriting of Philip Melanchthon*, London 1839 (amb diverses reimpressions).

¹⁶ Ho fa, per exemple, a la lliçó 39 (13 juliol 1545), pàg. 569, o a la lliçó 74 (24 maig 1546), pàg. 1056.

¹⁷ PHILIPPI MELANCTHONIS *Opera quae supersunt omnia*, ed. C. G. Bretschneider, vol. V, Halis Saxonum 1838, col. 521.

sinó els presos per un oient que reflecteix bastant fidelment les paraules del mestre, encara que no necessàriament tot el que s'ha exposat. De l'autenticitat dels apunts, en són indicatiu les paraules de correcció amb què el mestre es dirigeix als alumnes, que hem d'imaginar joves de 13 a 15 anys, si no més joves, i no sempre ben disposats a escoltar. Prop del Nadal de 1545 els adverteix: «Si vultis esse auditores, praestate obedientiam, quam debetis praestare. Quia si non vultis audire, quid attinet me multum clamare. Ascendite ergo. Nemo tamen vult ascendere. Ergo ego quoque abibo.»¹⁸ Altres vegades els exhorta amb to paternal: «Tantes vegades vos he exhortat, que ara no sols vos exhort sinó que vos implor que sigueu aplicats, per amor de Déu», com també els indica que s'ho estimin com un joc («ludentes componatis syllogismos»).

Amb el to escolar d'aquestes paraules s'acumulen els exemples pràctics a mode d'exercicis sobre els més diversos temes, encadenats amb preguntes i respostes.¹⁹ Encara que manquen indicacions precises, la divisió en quatre parts segueix l'esquema usual, tal com, per exemple, ho fa a *De dialectica*.²⁰ Serien aquestes parts: predicaments, proposició, argumentació i llocs. L'extensió que les *Rapsodiae* dediquen a cada part és molt desigual, ja que la segona i la tercera part compten molt manco lliçons. La segona part, en concret, s'explica amb sols quatre lliçons.

L'inici de les lliçons de les *Rapsodiae* dona per fet que els oients

18 L. 61 (15 desembre 1545), pàg. 892.

19 El sistema de pregunta i resposta era particularment apreciat per Melancton que el considerava confirmat per l'ús («longo iam usu edocti»), tant en les arts com en la catequesi («ut breuibus et perspicuis erotematis quasi praeformata haberet iuuentus nostra et artium dicendi, et Christiane catecheseos elementa»). Cf. «Epistola nuncupatoria» a *Erotemata Dialecticae et Rhetoricae* PHILIPPI MELANTHONIS, Francoforti 1554.

20 *De Dialectica libri quatuor* PHILIPPI MELANCHTHONIS, Witembergae 1528.

ja han llegit alguna cosa sobre la dialèctica. Les primeres paraules serveixen per a posar de relleu la importància de les escoles («part privilegiada de l'Església»)²¹ i tot seguit formula la primera pregunta junt amb la resposta: «Digues-me, què has après de la Dialèctica? R/. Vaig aprendre a analitzar aquesta frase: “En el principi hi havia la Paraula”, i aquesta: “Les paraules de les nines són més lleugeres que les fulles caduques”. També vaig aprendre la definició de persona.»²² Són dos dels exemples que es repeteixen una i altra vegada al llarg d'aquest comentari i en altres obres. Reuneixen els dos aspectes de l'interès de Melanchton en l'estudi de la Dialèctica, poder comprendre el text bíblic i poder llegir amb profit els autors clàssics.

La lliçó primera i part de la segona serveixen per a insistir en la utilitat de la Dialèctica, comparant-la amb les altres arts. Després dona la definició de Dialèctica: «— Què és la Dialèctica? És l'art que ensenya el mode d'ensenyar correctament? — De quina manera ensenyam correctament? Definint, dividint i raonant.»²³

Aquesta definició, per tant, es refereix clarament als tres primers llibres de l'escrit. De fet, el llibre quart s'inicia amb una discussió sobre la naturalesa de la dialèctica que té com

21 «Scholae debent esse officinae virtutum, disciplinae, modestiae, imo pietatis. Quia sunt praecipua pars Ecclesiae, studium veritatis, virtutis, castitatis, moderationis, iustitiae. Illa debent apud nos florere. Alioquin enim nihil sunt disciplinae et respublicae.» L. 1, pàg. 1.

22 «Dicas mihi, quid didicisti ex dialectica? Discernere illam propositionem “In principio erat Verbum.” Et “Verba puellarum foliis leuiora caducis.” Item definitionem personae.» La primera frase pertany a Jo 1, 1, mentre la segona es troba a Ovidi, *Amores* II, elegia 16, v. 45.

23 «Quid est Dialectica? Est ars quae docet rationem recte docendi. Quomodo recte docemus? Definiendo, diuidendo et ratiocinando.» pàg. 35. De variants d'aquesta definició, en trobam, per exemple, en les primeres edicions del *De Dialectica* («Dialectica est ars definiendi, diuidendi et argumentandi»), que és ampliada en edicions posteriors («Dialectica est ars ac uia docendi, haec enim est proprie uis dialecticae. Porro omnis docendi uia ac ratio consistit in definiendo, diuidendo et argumentando.»)

a punt central la *inuentio* i que és el motiu de la referència a Ramon Llull. És el passatge que cal analitzar més de prop.

A la pàgina 706, hi figura aquesta portada interior: «Liber quartus dialectices, quem inchoavit dominus Philippus die XXV augusti MDXLV.» La pàgina 708 titula «Lectio XLVIII, XXV die augusti» i comença amb una pregunta: «Quomodo usitate diuiditur Dialectica.» Una breu resposta fa referència a la divisió entre lògica i crítica, i assenyala que la crítica és la part que s'ha explicat en els llibres anteriors. A mode de resum es fa aquest comentari: «Vosaltres adolescents, considerau que allò que s'anomena dialèctica, bé es presenti com una introducció o com algun altre exercici infantil, té la utilitat d'avesar el vostre enginy a la simplicitat i a la facilitat per explicar les coses, de manera que els adolescents compreguin quina és la manera més útil i necessària per a fer un judici dels temes que es proposen. Fins ara hem exposat la part de la dialèctica que podem donar per ben encaminada, encara que sols haguéssiu après les normes més comunes, com són: “Què, Qual, Quant.” “En el principi era el Verb.” “Persona, en quin predicament s'inclou.” “Definicions de fe, esperança, temor i caritat.”»

A continuació especifica un poc més aquesta referència al contingut ja explicat. Dedicava dos breus comentaris a les dues frases que des de les primeres classes s'usaren com a exemples: «In principio erat Verbum» i «Verba puellarum foliis leviora caducis.»

Els dos comentaris plantegen d'una manera implícita allò que diferencia el llibre que ara s'inicia, respecte dels tres anteriors. La pregunta central es dirigeix ara a la naturalesa del fet formulat en la frase, i, per tant, als mitjans que tenim per accedir a la naturalesa d'aquest fet. En el primer cas,

és a dir, que el Fill sia anomenat Verb, hom hi accedeix pels «vestigia» que Déu mateix ens ha procurat. En el segon cas, la intel·lecció de la frase ens porta a la consideració de la naturalesa. Melanchton pondera la importància del coneixement de la naturalesa, recordant que «ella ens mostraria Déu, si en nosaltres hi hagués encara aquella llum que es donava en la naturalesa íntegra dels nostres pares abans de la caiguda».

Aquesta explicació és confirmada per un argument, sols formulat en els seus termes, però en què s'apunta una reflexió fonamental. L'esment als primers pares dona peu, doncs, a aquest argument: «Adan fixà el nom de les coses. Per tant, Adan penetrà la naturalesa de les coses.»

Els termes de l'argument suposen, en primer lloc, la correspondència entre els noms i la naturalesa de les coses. En segon lloc, estableixen la conveniència d'aplicar a la pregunta per la naturalesa de la cosa aquells mateixos procediments ja aplicats en l'ordenació dels termes en la proposició i l'argument (matèria del tres primers llibres).

En el comentari que segueix, Melanchton accentua, en conseqüència, la importància de saber aplicar els preceptes ja apresos per assolir un coneixement superior. I, molt pedagògicament, aconsella als seus oients que juguin a comprendre sil·logismes («ludentes componatis sillogismos»), afegint l'advertència: «I no cregueu aquells necis que pensen poder aprendre les arts sense aquests preceptes, sols perquè han llegit algunes pàgines de Ciceró o d'algú altre i n'han manllevat algunes paraules, perquè per molt que puguin arreplegar una pila de paraules (copia verborum), cap certesa no s'acumula sense aquesta doctrina pueril.»²⁴

²⁴ Amb el qualificatiu de *puerilis* o *iuvencilis* Melanchton es refereix a l'ensenyament esco-

L'exhortació a exercitar-se en els preceptes apresos, es prolonga amb alguns exemples d'argumentacions mal construïdes, perquè incorren en la fal·làcia que la conclusió és més extensa que les premisses. La qual cosa el porta a introduir el tema de la *inuentio*, i demanar-se si la dialèctica pot ser inventora (*inuentrix*). Detallem el raonament que se segueix.

La classe havia començat recordant el que s'havia après de la dialèctica. En aquest sentit, el que s'havia après eren preceptes i regles, per tal de saber «definir, dividir i argumentar» i així augmentar els recursos d'interpretació de textos i de defensa d'opinions. La pregunta plantejada ara es girava sobre la possibilitat d'aplicar aquests preceptes a la naturalesa de les coses i així augmentar el seu coneixement, per tal d'enfortir les argumentacions. Introduït ara el tema de la *inuentio*, Melanchton procedeix a discutir el sentit del terme i conclourà sobre les condicions en què efectivament es pot parlar de la «dialectica inventrix».

D'entrada, però, es rebutja que la dialèctica ho sigui i se situa el concepte en el camp de la retòrica: «Inuentrix erat rhetorum.» És encertat que els retòrics s'atribueixin aquest caràcter inventiu? En opinió de Melanchton, no. La raó fonamental és que en parlar de la *inuentio* ens referim a la matèria («invenire est de materia»). Es posa l'exemple d'algú que entra a un obrador de pelleteria. El que hi trobarà serà, d'una part, les pells («materiam corium») i, de l'altra, els estris («formulos») usats per tallar-les.

La brevetat dels apunts no ens permet completar gaire més la reflexió. De totes formes la comparança visualitza força bé les dues parts: el material que es fa servir i els instruments

lar, de cultura general, podríem dir, a diferència de l'estudi professional o universitari.

amb què es pot donar forma a aquest material. El material procedeix de la naturalesa, mentre els estris són allò que el pelleter ha inventat.

Tot seguit es demana si «la dialèctica troba (*inueniat*) la matèria», reintroduint la referència als retòrics, ara amb acusacions més greus: els retòrics no sols usen aquell terme, sinó que fins i tot «pretenen ser els creadors d'arts no apreses («volebant esse artifices artium quas non dedicerant»). Per això anomenaven la seva art inventora («*artem inventricem*»). La línia següent inicia el record de la lectura de Llull.

Potser podríem entendre que l'autor ens vol dir el següent: la naturalesa és el punt de referència. Ni la dialèctica ni la retòrica la inventen. Ara bé, la invenció de mitjans per parlar de la naturalesa és pròpia de la retòrica, mentre la dialèctica sols es pot considerar inventora en la mesura que, servint-se també d'allò que guia la retòrica, va descobrint tots els aspectes de la naturalesa d'una manera ordenada i més exhaustiva possible.

Com hem apuntat, la referència a Llull, relaciona l'ensenyament lul·lià amb temes molts presents en l'ensenyament de Melanchton i del seu temps: la relació entre la dialèctica i la retòrica, així com els conceptes de *loci* i de *copia*.

Dialèctica i retòrica en el programa educatiu reformador

La distinció entre dialèctica i retòrica i la relació que guarden entre elles, és una qüestió que Melanchton es plantejà en diferents moments.²⁵ Fins i tot per explicar la seva pròpia

²⁵ Fou, en efecte, una qüestió que envoltà l'inici de la seva formació intel·lectual. En els seus anys d'estudi a Heidelberg (1509-1512, a l'edat de 12-15 anys), tractà Jakob Wimphling (1450-1528). Entre les preocupacions d'aquest autor figurava la reforma pedagògica. L'educació havia de proporcionar uns bons coneixements gramaticals, però també am-

dedicació.

En una de les seves primeres obres parla clarament de la renovació de la Dialèctica com una tasca imprescindible si es vol obtenir «el millor camí per als estudis més alts». Aquesta renovació ha d'arribar a «un judici sever dels autors antics» i ell mateix es proposa fer-ho amb ulteriors comentaris a Aristòtil.²⁶

pliar-se cap a la retòrica. Síntoma d'aquesta ampliació dels estudis i, en conseqüència, dels objectius pedagògics, el trobam en el seu escrit *Elegantiae*, publicat primer el 1491 amb el títol *Elegantiarum medulla* (que és bàsicament una gramàtica), i posteriorment com *Elegantiae maiores*, amb l'afegit d'una breu *Rhetorica*, on es fa esment dels *loci*. Cal apuntar, també, que fou Wimphling qui introduí Melanchton en les obres d'Erasmus. La relació, però, no fou mai gaire intensa, ja que Wimphling es distancià dels reformadors. El tema de l'evolució de la retòrica i la dialèctica compta, com es pot suposar, una bibliografia immensa.

Recordem, a més, que el 1515, quan Melanchton havia passat a la universitat de Tübingen, es publicaren el *De inventionem dialecticam* de Rudolphus Agricola i el *De copia* d'Erasmus. 26 «Necessaria est haec pars dialexeos ad comparandum acre iudicium de ueterum scriptis, et digna profecto, quam in scholis diligenter exerceat iuuentus [...] Quin et nos si dabitur, in Aristotelicis olim commentariis haec agemus latius. Nec enim reflorescent uera studia, nisi dialecticorum impuras et indoctas nugae prorsum deputemus.» PHILIPPI MELANCHTHONIS *De Rethorica libri tres*, Basileae apud Io. Frobenium [1519], pàg. 47. Melanchton publicà diversos comentaris a obres d'Aristòtil. Entre els quals podem esmentar el primer, que fou *In Ethica Aristotelis commentarius Philipp[i] Melanchtho[nis]*, Witebergae 1529, on hi ha una exposició introductòria «sobre la diferència entre la doctrina cristiana i la filosofia». L'any següent es publicà *Commentarii in aliquot Politicos libros Aristotelis*. PHILIPPI MELANCHTHONIS, 1530 Witebergae. En aquesta obra exposa com es decidí a estudiar Aristòtil en grec, però en atenció als alumnes optà per enllestir-ne una nova traducció llatina que milloràs les que es tenien a mà. Durant els anys 1543-1545 anuncià i impartí classes sobre l'Ètica, i el 1548 anuncià una «interpretationem Organi graece scripti, ubi uidebunt studiosi, non spinosam esse Aristotelis Dialecticam, cum auctorem ipsum legent» (*Corpus Reformatorum*, 8, c. 784). En el mateix avís s'anunciaven classes sobre Dialèctica i sobre l'*Art poètica* d'Horaci.

Podem afegir que aquesta actitud vers Aristòtil era compartida per altres reformadors. Melanchton ho insinua quan en el seu *Commentarius de anima*, anima a llegir, a més de Lluís Vives, el comentari escrit per Velcurius, de qui parlarem més avant. Cf. *De anima commentarius* PHILIPPI MELANCHTHONIS, Parisiis 1540, pàg. 8. Amb les correccions pertinents de la investigació posterior, una història de conjunt es pot veure a P. PETERSEN, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921; les pàg. 19-108 tracten de Melanchton.

En el pròleg a *Elementa rhetorices*²⁷ hi ha una reflexió molt il·lustradora. Explica que la seva tasca literària s'inicià amb la publicació de la Dialèctica, no per llevar de les mans dels estudiants els autors d'obres més extenses, sinó per oferir una introducció elemental a Aristòtil. Insisteix a recomanar els autors anteriors, en especial Rudolphus Agricola i Johannes Caesarius com a lectura imprescindible.²⁸ Pel que fa a la Retòrica, explica, no hi ha autors, ni bons ni dolents, que hagin escrit sobre el tema, de forma que en la introducció que ell presenta haurà de seguir necessàriament la lectura de Ciceró i de Quintilià.

En el cos de l'obra, després de definir la retòrica i l'ofici de l'orador, tracta explícitament de la distinció (*discrimen*) entre Dialèctica i Retòrica. La posició que adopta és la d'una imprescindible unió de totes dues, basada en una ampliació de la Retòrica, tant pel que fa als temes tractats com en l'assumpció de preceptes que també figuren en la Dialèctica. En temps anteriors, afirma, la distinció es fonamentava a reservar per a la Retòrica els temes legals i exhortatius, mentre la Dialèctica tractava de tots els altres temes, de forma que es podia dir «que la finalitat de la Dialèctica era ensenyar i la de la Retòrica commoure».²⁹ De fet, però, qui pretén convèncer i commoure, ho ha de fer des del coneixement de la cosa de la qual es tracta, de forma que les mateixes preguntes que es

27 *Elementorum rhetorices libri duo. Authore PHILIPPO MELANCHTHONE, Haganoae 1532, [s.p.]*

28 «Quare haec elementa non deterrent ab Aristotele, sed inuitant studiosos ad eius lectionem. Extant et Rodolphi Agricolae libri, quos diligentissime legendos censeo. Nuper aediti sunt libri Iohannis Caesarei, qui totam artem continent, et ad captum primae aetatis scripti sunt. Quare optarim eos proponi adolescentibus in omnibus scholis pro iusta methodo. Certe his qui meos libellos legunt, consulo, ut adiungant Caesareum et Rudolphum, quod qui fecerit, mihi quidem absoluisse artem uidebitur, ac perfectus artifex erit.» *Ibíd.*

29 «Veteres ita discernabant, Rhetoricae tribuebant forenses et suasorias materias, Dialecticae uero omnes quaestiones alias, de quibus certa quadam methodo et ratione docendi sunt homines. Iuxta hoc discrimen proprius Dialecticae finis est docere, Rhetoricae autem permouere, atque impellere animos, et ad affectum aliquem traducere.» *Ibíd.*

fa per arribar a aquest coneixement hauran d'estar presents en el discurs. La distinció, per tant, es podria descriure dient que «la Dialèctica tracta de les coses sense més, mentre la Retòrica hi afegeix l'eloqüència com un vestit».³⁰

Aquesta supeditació o nova relació entre la Retòrica i la Dialèctica té a veure amb el programa reformador de la pedagogia en general i de la catequètica en particular. La Dialèctica s'uneix a la Retòrica perquè les lleis que aquella dona han de ser aplicades a la pràctica i explicades amb exemples.³¹ En les *Rapsodiae*, en efecte, com en altres obres, Melancton posa sempre exemples de com explicar els textos bíblics i els temes doctrinals.

El programa pedagògic de la Reforma fou impulsat pel mateix Martí Luter en dos escrits amb una intenció no sols religiosa sinó també social. Aquests dos escrits són una exhortació *Als consellers de totes les ciutats d'Alemanya sobre el deure d'erigir i mantenir escoles cristianes* (1524) i un sermó *Que hom ha de fer assistir els nins a escola* (1530). Amb la seva visió peculiar, Luter denuncia l'abandó de les escoles com una de les més terribles armes del dimoni i, amb un cert sentit nacionalista, com la pervivència del tarannà inculte que ha fet famosos els alemanys entre les altres nacions europees. Per fer front a una cosa i a l'altra, és necessari que es promogui la creació d'escoles «per aprendre llatí, grec i hebreu, i totes les arts liberals». I les autoritats han de fomentar que hi hagi ciutadans que facin donacions per tal d'ajudar aquells alumnes de famílies mancades de recursos.

30 «Verum hoc interesse dicunt, quod Dialectica res nudas proponit. Rhetorica uero addit elocutionem quasi uestitum.» Ibid.

31 Cf. V. WELS, «Melancthon's textbooks on dialectic and rhetoric as complementary parts of a theory of argumentation», in: E. CAMPI (et. al.) eds., *Scholarly Knowledge. Textbooks in early modern Europe*, Genève 2008, pàg. 139-156.

Ell mateix de bona gana es dedicaria a fer escola als nins.³² En els dos escrits, Luter repeteix diverses vegades la referència a un prejudici o una excusa que podien posar els pares per no enviar els nins a escola. Els pares, diu, pensen que els qui van a escola és per fer-se sacerdots, frares o monges. Més enllà del sentit confessional que té per a Luter aquesta excusa, per ella mateixa indica el punt de ruptura del sistema educatiu que es vivia en aquells moments. Dissoltes les institucions eclesiàstiques que havien pràcticament monopolitzat el saber des de l'Edat Mitjana, no sols es creà un buit en el teixit acadèmic, sinó que mancava definir una nova finalitat pedagògica. Luter amb les seves exhortacions i Melanchton amb la seva tasca pedagògica respongueren a aquesta doble mancança. Sobretot en els escrits de Melanchton es dibuixa la institució d'una escola cristiana, on els alumnes obtenen un bon coneixement de la doctrina, tant en vista a la seva actuació en l'església i en la societat com per a les freqüents ocasions en què hauran de fer ús de l'apologètica.

Melanchton exposà el seu programa en la famosa lliçó inaugural de la seva activitat acadèmica a Wittemberg el 28 d'agost de 1518 i que és coneguda com *De corrigendis studiis sermo*. És una proclama a favor del renaixement («studium litterarum renascentium») que vol connectar amb el primer intent de Carlemany i superar la barbàrie («barbari barbaris artibus») hereva de l'Edat Mitjana.³³

Per a Melanchton aquesta alliberació del tancament en què s'han reclòs les famílies escolàstiques (que defineix com

32 «Und ich, wenn ich vom predig ampt und andern sachen ablassen kundte, odder muste, So wolt ich kein ampt lieber haben, den Schulmeister odder knaben lerer sein.» *Eine Predigt Marti. Luther, das man Kinder zur Schulen halten solle*, Wittemberg 1530 [s.p.]

33 «Sensim neglectae meliores disciplinae, eruditione graeca excidimus, omnino pro bonis non bona doceri caepta. Hinc prodiere Thomae, Scoti, Durandi, Seraphici, Cherubici, et reliqui, proles numerosior Cadmea sobole.» PHILIPPI MELANCHTONIS *de corrigendis studiis sermo*, Paris 1527, pàg. 8.

«barbarorum commentandi ratio»), comença per retornar a les arts de la gramàtica, de la lògica, de la dialèctica i de la retòrica. Unes arts, però, que, en el pensament de Melanchton, han de ser restaurades segons els autors antics, com Aristòtil, Ciceró, Quintilià. En aquest programa, precisament, s'haurà de repensar la relació entre dialèctica i retòrica.³⁴ La dialèctica s'ha de configurar com a «compendi de qüestions» a posar, en taules que ajudin a guiar la investigació, com a mètode, en definitiva.³⁵

Arran d'aquesta menció a la qüestió del mètode, ens hem de permetre un parèntesi en l'exposició, per apuntar una hipòtesi sobre alguns episodis de la història del lul·lisme. Com ja indicava, un dels problemes als quals ha de fer front la reforma pedagògica és alliberar la ciència del marc del comentari escolàstic, sia filosòfic, sia teològic. Durant els segles XIV i XV l'estudi científic, és a dir, de la naturalesa, es mou dins del comentari; se'n podrien multiplicar els exemples, com qüestions del moviment físic en discutir el moviment dels àngels. Per extreure aquestes qüestions del seu lloc actual i dotar-les d'una autonomia pròpia, era necessari construir un marc nou, un orde de qüestionament també autònom. Encara que totes les ciències, des de la medicina a la teologia o al dret, tinguessin unes indicacions específiques sobre el tractament de les seves matèries, es necessitava un marc més general, un que, en últim terme, definiria allò que és ciència (ciència nova).

34 «Hae partes illius sunt, quam vos dialecticam, alii rhetoricam vocant: nominibus enim variant auctores, quum ars eadem est.» *Ibid.*, pàg. 10.

35 Pens que el text és prou important per a reproduir-lo sencer, és un text programàtic: «Primum, dialectica, methodus quaedam est omnium quaestionum compendiaria dioke-tikete kai diakritike, qua constat ordo et iudicium cuiusque rei tractandae, ut in quoque videamus, quid, quantum, quale, quur, quomodo, Si simplex sit, sin complexum, Verumque, an falsum, Simplicium discrimina, notionesque, isti per loca senta situ cogunt, noctemque profundam...». *Ibid.*, pàg. 11.

Aquesta discussió omplí la segona meitat del segle XVI. Podem recordar, com a mostra, el *De methodis* (1578) de Jacopo Zabarella (1533-1589). En la discussió es remet a Ciceró, en els inicis, a Aristòtil, a Galè, i de vegades també a Ramon Llull. Ell és un dels autors recents, és a dir, contemporani dels escolàstics, que és necessari superar, però amb la particularitat d'haver establert un orde, un mètode, abans i part damunt totes les ciències particulars. És des d'aquest punt de vista que Ramon Llull és investigat com a possible model de mètode.

Inuentio i loci

Retornant a Melanchton, resulta obvi que la seva reflexió és un capítol d'aquesta recerca del mètode. Un capítol inicial, és ver, que encara es demana on acudir per trobar resposta. Una cosa és clara, la doctrina dels *loci communes* és una resposta.

A l'inici, però, en el moment de la reflexió de Melanchton, és discutible encara com la Dialèctica i la Retòrica poden ajudar a trobar el mètode. I la indefinició sobre el nom, que apareixia en el discurs inaugural de Wittenberg, es prolonga en la discussió sobre la *inuentio*, que, com vérem, és el context on apareix el record de Llull.

El punt de partida és la doctrina d'Agricola. Com ensenya a la *De inuentione Dialectica*, el plantejament d'una qüestió dirigeix, primer de tot, cap a la consideració de les propietats que són presents en totes les coses, són comunes, per tal de trobar aquelles que podran constituir l'argumentació. Aquesta és pròpiament la tasca de la Dialèctica. Després, es construïran els arguments segons les regles de la Retòrica.³⁶

³⁶ «Haec igitur communia, quia perinde ut quicquid dici ulla de re potest, ita argumenta omnia intra se continent, idcirco locos uocauerunt, quod in eis uelut receptu et thesauro

En conseqüència, a l'inici del llibre quart del *De dialectica*³⁷ Melanchton recomana: «Primer de tot s'ha d'advertir als adolescents que en les arts no es preceptua res sobre com cercar el tema o la qüestió. És després de les circumstàncies.»³⁸ Té present, en primer lloc, que els seus alumnes hauran d'escriure una carta al pare «per demanar-li que pagui la factura de l'escola» o «per fer alguna exhortació a un company». De fet, però, succeeix el mateix quan es tracta de les deliberacions o controvèrsies eclesiàstiques i dels sermons. Són les circumstàncies que determinen el tema («causas fere tempora offerunt»). Una vegada donat el tema, s'haurà de recórrer a la Dialèctica per tal de saber determinar la naturalesa de l'objecte (*res*), distingir les seves parts i relacionar-les una amb l'altra. Després la Retòrica suggerirà com convèncer, exhortar, impulsar, reprendre.

Contra qui es dirigeix aquesta crítica de la Dialèctica, tan severa en la diatriba sobre la *dialectica inuentrix* que introdueix Melanchton a *Rapsodiae*? Possiblement, com altres autors del seu temps, Melanchton ataca aquells que inicien l'ensenyament de la Dialèctica directament amb l'exposició del sil·logisme, sense demanar-se per aquelles propietats que cal estudiar en cada cas. És la tradició perpetuada sota l'autoritat de Pere Hispà.

El cert és que la insistència de Melanchton, com la de tants

quodam omnia faciendae fidei instrumenta sint reposita. Non ergo aliud est locus, quam communis quaedam rei nota, cuius admonitu, quid in quaque re probabile sit, potest inueniri. Sit ergo nobis locus hoc pacto definitus.» RODOLPHI AGRICOLAE PHRISII, [*De inventione Dialectica*, [Lovaina] 1515 [s.p.], I, c. 2. Procediment que trobam resumit en Melanchton en parlar del predicador: «Dialectica non est inuentrix, sed propositis rebuts eligit aptiora. Dialectica est ars eligendi idonea et conuenientia proposita materia et rebus... [Concionator] debet nihil inuenire sed delectu bonarum rerum eligit conuenientia sua materiae, ut uideat illa ante inuenta.» *Rapsodiae*, pàg. 715.

³⁷ *De dialectica libri quatuor* PHILIPPI MELANCHTHONIS, Witembergae 1528. [s.p.]

³⁸ «Primum autem admonendi sunt adolescentes nihil de inuenienda causa, aut quaestione in artibus praecipii. Nam hanc casus aut tempora offerunt.»

d'altres del seu temps, en la reforma de la Dialèctica, guia els seus esforços vers l'estudi dels *loci*. I aquest és un punt neuràlgic de l'obra de Melanchton, al qual ens hem de referir, breument.

En el *De dialectica*, l'origen dels llocs es col·loca en el principi elemental de l'argumentació. Aquest no és altre que la proposició, en la qual es distingeix entre subjecte i predicat. Ara bé, l'anàlisi dels termes («de simplicibus vocis») es concentra en tres capítols: definicions, causes i efectes. Aquestes tres parts es presenten com a tres grans contenidors que, amb les seves subsegüents divisions, formen un índex dels aspectes possibles de la cosa, que s'han de prendre en consideració. Els elements d'aquest índex són els *loci*. Es dona, per tant, una certa jerarquia, perquè aquests llocs poden anar del més general a allò més particular, i, fins i tot pot haver-hi altres llocs que ajudin a il·lustrar l'objecte («ad illustrandam rem et amplificandam»), cosa que ens portarà més avant a la consideració de la *copia*.

Ara bé, una vegada el tema ha estat estudiat ordenadament segons la Dialèctica, l'aportació de la Retòrica, el «vestit», haurà de seguir necessàriament aquest orde. És a dir, els llocs formen part també de la Retòrica, encara que, d'acord amb la naturalesa d'aquesta art, puguin variar els noms. És per això que Melanchton insisteix en una doctrina dels *loci communes*, és a dir, en la construcció d'aquell esquema global segons el qual han de ser compreses i exposades totes les coses.³⁹

³⁹ Encara que no entri en la temàtica d'aquest article, pot ser convenient esmentar l'aplicació d'aquesta doctrina a l'exegètica i a la teologia, amb la fórmula dels *loci theologici*. L'obra *Loci communes theologici* presenta, en la seva versió definitiva, un ampli compendi de la teologia. Com passa amb la majoria de les obres de Melanchton, a l'inici es tractava d'un text més breu i quasi circumstancial. En efecte, en l'edició de 1521 a Basilea, i amb el títol *Loci communes rerum theologiarum, seu hypotyposes theologicae*, Melanchton presentava el seu escrit com una derivació de les notes a la Carta de Sant Pau als Romans, publica-

Els precedents d'aquesta doctrina, com explica Melanchton, es troben en les categories d'Aristòtil, en els comentaris de Simplicí i en les explicacions de Quintilià. Però és una doctrina que s'ha complicat massa, principalment a partir de l'ús que en fa aquest darrer autor. La reserva enfront de Quintilià, tanmateix, és compatible amb el fet que Melanchton en recomana molt sovint la lectura i ell mateix el segueix en la seva exposició.

En l'explicació de Melanchton els *loci* compareixen, per tant, relacionats amb la finalitat de la Dialèctica, és a dir, l'estudi de les definicions, de les causes i dels efectes. Són instruments per tal d'indexar aquells elements que s'han de tenir presents per tal de fer una anàlisi exhaustiva de cada una de les tres parts. S'han d'emprar tant en la Dialèctica com en la Retòrica, fins al punt, opina, «que no sols s'han d'incloure en els llibres de Dialèctica, sinó que s'haurien d'escriure a totes les parets, perquè sempre es tinguin davant els ulls».

des l'any anterior. Aquesta darrera publicació havia suscitat l'interès pel mètode seguit per aclarir els temes teològics més comuns («communissimos rerum theologiarum locos») i alleugerir la complexitat del text paulí. Es tractava d'un mètode, reconeix Melanchton, que usava en les seves explicacions en privat i que ara s'havia fet públic.

Cal subratllar, a parer meu, la importància que tingué aquest comentari bíblic. La primera edició fou presentada pel mateix Martí Luter. El breu text de Luter apunta els nous principis exegètics que ha de seguir la Reforma. Luter dedica a Melanchton molts elogis, primer de caire personal. Li diu, per exemple: «Esto fis humilis, sines tamen me in te superbiere.» Per altra banda, no dubta a afirmar que les anotacions de Melanchton superen en molt tot el que s'havia escrit abans («Hieronimi et Origenis commentaria esse meras nugae et ineptias, si tuis annotationibus comparentur»).

Per Luter, és el mateix Melanchton que ha formulat el nou principi exegètic: «Sola scriptura inquis legenda est citra commentaria.» És sols d'aquesta manera que l'exegesi pot complir la seva tasca: «Tuas annotationes nemo commentarium appellet, sed indicem dumtaxat legendae scripturae et cognoscendi Christi, id quod nullus hactenus praestitit commentariorum, qui saltem extet» (*Annotationes PHILIPPI MELANCHTHONIS in Epistolam Pauli ad Romanos unam, et ad Corinthios duas, Argentorati 1523*, pàg. 2-3)

Melanchton segueix quasi literalment aquest mètode, quan a la presentació de *Loci communes* critica Damascè i Lombard, el qual «preferí acumular opinions d'autors a anotar les sentències de l'Escriptura», i resumeix en tretze conceptes els «llocs d'on depèn el conjunt dels temes» de l'estudi teològic.

Del tractament que en fa Melanchton, podem considerar un triple aspecte de la doctrina dels *loci*. Començant pels més concrets, podem parlar dels *loci* d'un tema particular, com seria el cas dels llocs teològics. És el que exposa en l'obra ja esmentada i, en les edicions primitives, en les paraules que donen inici al text, raona: «En cada una de les arts se solen precisar llocs que abracen el conjunt d'aquella art, com si apuntassin les metes a les quals es dirigeix tot l'estudi.» I unes línies més avant afegeix: «Crec necessari indicar de quins llocs parteix el conjunt dels temes pels quals es compregui la disposició dels estudis.» A continuació apunta simplement una llista de temes: «Deus. Unus. Trinus. Creatio. Homo...».

El segon aspecte del tractament dels *loci* es dona d'una manera més general quan són derivats de l'estudi de les definicions, de les causes i dels efectes, i també de l'argumentació. Les divisions que comporta el seu tractament es tradueixen en llocs comuns que indiquen el mètode precís per a un estudi complert.⁴⁰

Finalment, en un tercer aspecte, els *loci* guarden una relació particular amb els predicaments. Hom diria que els predicaments es consideren com a *loci* universals i transversals, ja que en qualsevol moment es poden formular les preguntes categorials. Això, que resulta molt evident en els exemples que trobam en les *Rapsodiae*, ho formula explícitament en comentar la doctrina dels predicaments segons Aristòtil i Quintilià, anomenant-los *communes loci*. Seguint el costum de l'escola, com diu Melanchton, es proposen uns quadres en els quals «a cada categoria s'ajunten alguns termes, assignant així a cada terme la pròpia cambra (*certum domicilium*), precisant així no sols les paraules, sinó també la naturalesa de les coses».

⁴⁰ Anotem aquesta relació dels *loci* amb el mètode, comentada ja anteriorment.

Amplificatio i copia

Tota la doctrina dels *loci* és elaborada, ho indicàvem abans, «ad illustrandam rem et amplificandam». L'*amplificatio* és així un dels objectius finals de la Dialèctica i de la Retòrica, després d'haver ensenyat els instruments de la definició i de la demostració. Com diu en el segon llibre d'*Elementorum Rhetorices Libri duo*, «l'obra suprema de l'eloqüència és amplificar i reduir». L'*amplificatio* es refereix a l'acumulació d'arguments, però també al desplegament dels mateixos arguments mitjançant l'acumulació de termes (*verba*) i l'explicitació dels fets (*res*). I els *loci* són un instrument que regula i fa possible aquesta tasca. L'*amplificatio*, en definitiva, és assegurada per un cúmul de termes i de fets, la *copia verborum et rerum*.

No es tracta, adverteix, d'una cosa fàcil, «requereix un art i un maneig singulars». El mestre és Erasme.⁴¹

L'obra d'Erasme de Rotterdam fou un èxit editorial espectacular. L'obra fou estampada per primera vegada el 1512 i durant el mateix segle XVI fou editada un centenar de vegades, mentre era resumida o comentada amb moltíssimes altres edicions.

41 Aquesta és la descripció que fa Melanchton en aquest punt, aprofitant per resumir el seu concepte general sobre la Retòrica: «Ad hanc rem scripti sunt utilissimi libri de Copia Erasmi, quorum prior continet figuras, quibus uerba uariantur. Posterior continet figuras, quae maiorem rerum copiam suppeditant. Idem nos in hoc tertio figurarum ordine docebitur, quomodo crescat oratio, partim uerbis, partim etiam rebus aucta. Sed nos breuiore erimus, quia omnibus in manu sunt Erasmi libelli, quorum quidem mentionem et ob hanc causam hoc loco fecimus, ut obiter admoneremus immos imperitos, qua in parte Rhetorices praecipue usus sit illorum Erasmi praeceptorum. Cum enim res inuentae atque dispositae sunt, quae nogocii substantiam continent, postea uidendum est, ubi pluribus uerbis in una re utendum sit, ut uerbis tanquam pictae et illuminatae res fiant illustriores. Deinde ubi etiam prosit addere rerum. Horum alterum docet Erasmus efficere priore libello, alterum posteriore.» *Elementorum rhetorices*... l. II, c. «Tertius ordo figurarum.»

Un d'aquests comentaris, repetidament editat, es deu a Johannes Velcurius (Johannes Bernhardi), persona molt propera als reformadors i a l'enterrament del qual Martí Luter predicà. Tot just després de la seva mort, l'obra fou editada el mes d'agost de 1534. El volum és presentat amb un breu escrit de Philipp Melanchton, on expressa la seva admiració de sempre pel llibre d'Erasme,⁴² en recomana la publicació i s'excusa de no poder corregir-lo ell mateix pels molts de negocis que l'ocupen «en aquest temps inquiet».

La intervenció de Melanchton és la prova més palesa que la seva admiració per l'obra d'Erasme no es limitava a les paraules d'elogi que trobam en els escrits. Per altra banda, la iniciativa ens pot fer pensar que ell mateix estava d'acord amb el que es diu en el comentari, de forma que d'alguna manera reflecteix els seus pensaments.

En el prefaci, Velcurius ens defineix la *copia* com «la capacitat de transformar una mateixa sentència o un fet, ja sia mudant la forma de l'oració o diversificant els arguments i les figures». La gramàtica ensenya com fer el primer, mentre el segon ens ho mostra la dialèctica. «Però, a ambdues coses hi aporta la Retòrica el seu ornament i la seva guia.»

En el capítol segon de la seva obra, Erasme indica Quintilià com l'autor que insistí el primer en la necessitat d'acumular paraules i fets en preparar un discurs convincent.⁴³ En els

42 «Quanti autem hos Erasmi libros de duplici copia semper fecerim, et quantopere studiosis nunc quoque commendatos esse uelim, minime poteris ignorare.» *In D. Erasmi Libros de duplici copia verborum ac rerum, commentarius non minus utilis eruditus M. VELTKIRHII, oratoriae professoris in schola Wittenbergensi, Parisiis 1539*, pàg. 3

43 El text de referència és aquest: «Nam neque solida atque robusta fuerit umquam eloquentia nisi multo stilo vires acceperit, et citra lectionis exemplum labor ille carens rectore fluitabit, et qui sciet quae quoque sint modo dicenda, nisi tamen in procinctu paratamque ad omnis casus habuerit eloquentiam, velut clausis thesauris incubabit... Eae constant copia rerum et verborum.» QUINTILIÀ, *Institutiones*, X, 1.

capítols següents Erasme esmenta aquells autors en els quals es poden trobar molts d'exemples a seguir, així com les diverses recomanacions sobre la concisió o l'amplària del discurs degudes en cada cas.

Ara bé, l'obra d'Erasme es presenta com a conjunt de propostes, preses d'autors antics o inventades, que poden ajudar a l'objectiu de la *copia*. Per això, a pesar de les esporàdiques indicacions que s'hi poden trobar en capítols concrets, no es raona l'esquema que segueix en distribuir el contingut o uns criteris que puguin sistematitzar les diferents parts.

Precisament aquesta mancança és el que sembla percebre Velcurius, sobretot en comentar el segon llibre. Ho fa insistint una i altra vegada en què els diferents temes tractats per Erasme es poden fer derivar «de la Dialèctica», dels «llocs de la Tòpica Dialèctica», «dels llocs comuns»... I de manera ben explícita ho indica en comentar el primer capítol del segon Comentari d'Erasme: «En aquest segon comentari es descriu un conjunt de 20 capítols, que deriven directament dels llocs de la Tòpica dialèctica, com veurem i comprovarem seguidament un per un.»⁴⁴

En el comentari al capítol 18 del segon llibre, exposa amb certa amplària el concepte de *locus communis*. Notem, en primer lloc, que Velcurius parla del lloc comú com a eina pròpia dels retòrics, derivació, per tant, pel que ha dit abans, de la consideració dialèctica. Aquesta restricció implica que es refereix al lloc comú humanista: «Anomèn lloc comú retòric, no a qualsevol principi simple que toca qualsevol tema, sinó solament aquell que interessa als estudis humanistes

44 «Sunt autem in uniuersum in hoc secundo commentario 20 capita copiae rerum descripta, quae quidem nascuntur prorsum ex locis Topicae Dialecticae, ut infra sigillatim uidebimus et experiemur.» Obra citada, pàg. 63.

(*ad humanitatis studia*), com són la poesia, la història i oratòria, i molt especialment la filosofia moral.» Els altres camps (Velcurius parla de «professions»), com són la teologia, el dret o la medicina, hauran d'especificar els seus llocs. A continuació proposa una divisió dels llocs comuns. Primer dona una llista de 12 «llocs comuns primaris» i després afegeix una altra llista de 180 d'«altres llocs comuns», que es poden considerar subdivisions dels anteriors.⁴⁵

45 Per a l'argument últim d'aquest treball, és a dir, la pervivència de l'Art lul·liana, crec útil transcriure íntegra la divisió que es presenta: «Sint ergo primarii loci communes hi: 1. Deus, 2. natura, 3. homo, 4. animus, 5. sermo, 6. affectus, 7. uirtus, 8. prudentia, 9. iustitia, 10. respublica et politica, 11. fortitudo, 12. temperantia. Sub his 12 locis primariis recensentur et alii loci communes rhetorici circiter 180 ut eorum sit haec series et catalogus: 1. **Deus**, 2. pietas et impietas, 3. superstitio, 4. ceremoniae, 5. prodigia et miracula, 6. diuinatio, 7. fatum, 8. necessitas, 9. fortuna et casus, 10. fortuna bona, 11. fortuna mala, 12. felicitas et infelicitas, 13. poenae flagitiorum ultioque diuina, 14. **natura**, 15. mundus, 16. coelum, 17. elementa, 18. terrae, regiones et urbes, 19. regionum populorumque uarii mores, et ritus atque mutationes, 20. meteora, 21. metalla et metallaria, 22. lapides et gemmae, 23. liquores et unguenta succi, uinum, potus, 24. plantae, 25. fruges, 26. animantia, 27. uita, 28. mors, 29. testamenta, 30. aetas, 31. temporum res gestae, 32. ualetudo, 33. uictus, 34. medicinae, 35. **homo**, 36. anima, 37. corpus, 38. sensus, 39. labor, 40. otium negligentia, 41. consuertudo, 42. quaestus, 43. diuitiae, 44. paupertas, 45. luxus, 46. forma uel deformitas corporis, 47. **animus** et ratio, 48. sapientia et intellectus, 49. exercitatio et meditatio, 50. ingenium et indoles, 51. Philosophia, id est, uerborum ac rerum scientia et copia, 52. artes liberales literariae, 53. artes mechanicae ingenuae, 54. artes sordidae et questuaria opificia, 55. iustitia, 56. **sermo**, 57. institutio et disciplina, 58. praeceptores, 59. discipuli, 60. facundia, 61. comitas, 62. facetiae, 63. garrulitas et taciturnitas, 64. infacundia, 65. **affectus**, 66. uoluntas et liberum arbitrium, 67. spec, 68. laetitia, 69. timor, 70. dolor, 71. bona conscientia, 72. mala conscientia, 73. **uirtus**, 74. modus uel mediocritas, 75. officium, 76. decorum et ordo, 77. gloria et auctoritas, 78. fama, 79. uitium, 80. turpitudinem et flagiositas, 81. infamia, 82. **prudentia**, 83. consilium et deliberatio, 84. temeritas, 85. ueritas, 86. mendacium, 87. curiositas, 88. error, 89. stoliditas et socordia, 90. **iustitia**, 91. iniustitia, 92. fides, 93. dolus, 94. suspicio, 95. perfidia, 96. pietas erga suos, ut coniuges, liberos, parentes etc., 97. cognationes et affinitates, 98. impietas in suos, 99. caritas et humanitas, 100. inhumanitas et morositas, 101. facilitas et clementia, 102. seueritas, 103. ira, odium et inuidia, 104. crudelitas, 105. liberalitas et beneficentia, 106. gratitudo, 107. ingratitude, 108. auaritia, 109. prodigalitas, 110. magnificentia, 111. iniuria et malignitas, 112. calumnia et obtreccio, 113. amicitia, 114. inimicitiae, 115. adulatio, 116. simulatio et hypocrisis, 117. **respublica et politica**, 118. societas humana, 119. regnum, 120. tyrannus, 121. aristocratia, 122. oligarchia, 123. democratia, 124. timocratia, 125. magistratus, 126. iura et leges et statuta et consuetudines, 127. pacta et contractus, 128. iuris scientia, 129. rerum ciuilius usus et experientia, 130. mores et discrimina ciuilius et popularium, 131. iudicia, 132. licentia, 133. crimina et flagitia, 134. poenae capitales, 135. mulcta et notae

Aquests llocs comuns, diu l'autor, es poden tractar de diferents maneres, ja sia d'una manera senzilla (*tractatio iuuenilis*), ja sia d'una manera més professional (*tractatio dialecticae*). Aquesta consisteix en el fet de tractar cada lloc responnent a una sèrie de preguntes. En el text se n'especifiquen 12.⁴⁶ Són preguntes, indica, que deriven del que diu «Aristòtil al començament dels Analítics Posteriors, encara que amb molta freqüència es muda el nombre i l'orde d'aquestes qüestions». Em sembla que, d'aquests comentaris, en podem extreure dues observacions. Per una part, ens venen a confirmar la motivació de Melanchton quan insisteix en la definició i en la identificació dels *loci*. Es tracta d'obtenir uns índexs generals i altres d'específics per donar consistència al tractament de les matèries doctrinals. Aquest intent es fa, és ver, sense allunyar-se gaire de la tradició d'Aristòtil i de Cicerò, però l'opció és mantenir-se en les usuals coordenades que emmarquen la pràctica de la retòrica i la dialèctica, és a dir, l'àmbit escolar (la *tractatio iuuenilis*, que deia Velcurius, i que s'avé amb les preocupacions didàctiques de Melanchton). I és precisament aquesta intenció didàctica la que ens permet una segona observació, és a dir, la relació dels *loci* amb la *copia*.

ensoriae, 136. sacerdotes et sacra, 137. senatus, 138. optimates, 139. equestres et generis nobilitas, 140. plebei et ignobilitas generis, 141. seruitus, 142. pax, 143. factiones inter optimates et inter nobiles et bella ciuilia, 144. seditio, 145. bellum, 146. scientia rei militaris et disciplina militaris, 147. agricultura, 148. aedificia et opera priuata, publicaue, 149. uita priuata, 150. fortitudo, 151. ignauia, 152. constantia et leuitas animi, 153. patientia et mollicies, 154. popularitas et ambitio, 155. repulsae, 156. pietas erga patriam, 157. fortitudo muliebris, 158. temperantia, 159. uerecundia et impudentia, 160. castitas et amor honestus, 161. coniugium et liberi, 162. coelibatus, 163. amor inhonestus, 164. sobrietas, 165. crapula et ebrietas, 166. modestia et grauitas morum, 167. libido et dissoluti mores, 168. superbia, 169. ciuilitas, 170. candor et libertas in sermone uel actione, 171. ludus, 172. uoluptas licita, 173. uoluptas turpis, 174. societas honesta, 175. societas praua, 176. res fatales, 177. res naturales, 178. res uoluntariae, 179. res artificiales, 180. res fortuitae.» lbid., pàg. 136-139.

46 «1. an sit, 2. quid sit, 3. quae partes, 4. quae species, 5. quae causae, 6. quae effectus, 7. quae propria, 8. quae accidentia, 9. quae affinia, 10. quae diuersa, 11. quae circumstantiae, 12. quae exempla.» lbid., pàg. 141.

Són dues observacions interessades. Ens serveixen per a avançar en la comprensió del text amb què Melanchton recorda Ramon Llull. És a dir, en el resum que en fa: «No era altra cosa més que una explicació dels llocs i dels predicaments.» Però ens serveixen també per a comprendre el sorprenent comentari que relaciona Ramon Llull amb l'origen de la cèlebre obra d'Erasme.

L'obra lul·liana que conegué Melanchton

Des d'aquestes consideracions, hem de plantejar la que és possiblement la pregunta més interessant: quina obra de Ramon Llull va llegir Melanchton quan era joveçà? Analitzem la informació que ens pot proporcionar el text.

1. «Ars inuentiua»

La primera informació que podríem extreure prové del context de la referència. Melanchton parla de Llull dins la diatriba contra una certa «dialectica inuentrix».

La pregunta seria, l'Art de Ramon Llull era coneguda com *ars inuentiua*? Un primer argument negatiu seria que Melanchton usa l'expressió *ars multiplicandi* i no *ars inuentiua* o *inueniendi*. Hem de dir que l'*Isagoge*, atribuïda a Llull i de la qual parlarem a continuació, quan es refereix a la *inuentio*, ho fa en la línia del que afirma Melanchton, és a dir, amb una referència a les causes i a la necessitat d'obrir-se camí en la «selva de paraules i coses». És un dels sis instruments que ha d'emprar l'orador.⁴⁷ No se li atribueix, doncs, cap preeminència en el conjunt del tractat.

⁴⁷ «Oratoris quaecumque instrumenta: Inuentio est rerum quae causam probabilem reddunt: hic syluam verborum et rerum debemus nobis comparare.» Els altres instruments són: *dispositio*, *elocutio*, *memoria* i *pronunciatio*. RAIMUNDI LULLI *anachorite diuinitus illuminati in rhetoricen Isagoge*, [Paris 1515], pars II; en l'edició de Zetzner, pàg. 216.

I en el cas que Melanchton haguera conegut aquella denominació de l'art de Llull, li podia donar un altre significat que anàs més enllà del que es podia conèixer amb la *Isagoge*? És ver que podríem formular la hipòtesi que hagués arribat a les seves mans l'edició d'*Ars inuentiua* acabada d'estampar a València el 1515. Ara bé, crec que una obra com aquesta, encara que sols l'haguera fullejada molt superficialment, no justificaria la descripció que Melanchton en fa.

Per aclarir un poc aquestes preguntes voldria imaginar la situació de Melanchton el 1545 respecte del seu coneixement de l'Art de Llull, avançant alguns punts que tractarem més tard. Partim de la hipòtesi que el record de Melanchton es refereix a un coneixement de la *Isagoge* molt pròxim a la seva publicació el 1515. L'opuscle desperta el seu interès, però no esdevé rellevant per al seu projecte. És un intent poc aprofitable. D'això en tenia també la confirmació a través del text d'Agripla sobre Llull.⁴⁸ Però el nom de Llull segueix circulant, cada vegada més intensament, i compta més seguidors. El 1530 Agripla de Nettesheim afirma que Llull trobà (*inuenit*) una prodigiosa art de la Dialèctica, i tres anys després, en els *In Artem Breuem Raymundi Lulli Commentaria* defineix: «Aquesta art es diu *ars inuentiua*, perquè ensenya a trobar i multiplicar coses, termes...».⁴⁹

Possiblement Melanchton no s'entretingué a estudiar els llibres d'Agripla i el seu coneixement de Llull tampoc no s'amplià significativament. La situació el 1545 ben bé podia ser aquesta: Melanchton coneixia l'existència del moviment d'aquells que, en nom de l'art inventiva de Llull, propagaven un saber enciclopèdic al marge de l'escola, amb procediments d'aprenentatge accelerats i amb promeses d'una inimaginable fecunditat de paraules. Contra aquestes pretensions,

⁴⁸ Cf. nota 65.

⁴⁹ Cf. notes 69 i 70.

Melanchton dona testimoni del que coneix directament de Llull, és a dir, un intent amb un cert sentit aprofitable per a la *copia*, però del tot insuficient.

2. «Ars multiplicandi»

També les paraules amb què ell es refereix directament a l'obra de Llull resulten confuses. La frase exacta és: «Qui dicebatur ars multiplicandi, id est doctrina de copia augendi orationis in dicendo.» Tenim, per tant, el que podria ser un títol (*ars multiplicandi*) i una descripció que podria figurar com a segona part del títol o subtítol, o simplement ser ja una descripció del contingut, segons que ho recorda l'autor. La primera qüestió és, per tant, si hi ha alguna obra de Ramon Llull o a ell atribuïda que porti el títol d'*Ars multiplicandi*. La consulta de la *Base de dades Ramon Llull*⁵⁰ ens dona una resposta negativa.⁵¹

Ara bé, encara que el terme no figuri en cap títol, la seva provenença de l'art de Llull és ben clara. Ja en el *Llibre de contemplació* la possibilitat de formular molts arguments és un propòsit central. És, però, en l'*Ars inuentiua ueritatis* on la *multiplicatio* entra a ser una part constitutiva de l'Art de Llull. En aquesta obra, en parlar de la quarta figura, es fa referència a la necessitat que l'artista pot sentir «de multiplicar els arguments». En aquest cas, la figura ofereix la possibilitat de combinar «els diversos significats i les diverses combinacions» dels termes de la càmera per anar sumant

50 *Base de dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona, <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/>>).

51 En el catàleg d'obres no autèntiques hi figura FD II.273, *De multiplicatione*. El títol prové d'una referència del P. Pasqual a una obra *De multiplicatione*, que seria un fragment de la distinció 30 d'*Ars compendiosa Dei* (ROL 134). El contingut, per tant, no coincideix en res amb la descripció que en fa Melanchton. Per la mateixa raó descartam també l'obra autèntica que té per títol *Liber de multiplicatione, quae fit in essentia Dei per diuinam trinitatem* (ROL 247)

arguments.⁵²

La *Tabula generalis* i les obres posteriors van definir cada vegada més explícitament la quarta figura com a eina de la multiplicació d'arguments, fins al punt de considerar que «una vegada entesa la part teòrica d'aquesta ciència, aquesta quarta figura abasta a resoldre totes les qüestions segons aquesta Art».⁵³ Després, a *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis*, ja s'introdueix un capítol «de modo multiplicandi»,⁵⁴ mentre *Ars generalis ultima* i *Ars brevis* parlen sols «de multiplicatione quartae figurae». De totes formes, segons aquesta darrera obra, l'objectiu de l'ensenyament de l'Art és que els escolars sàpiguen multiplicar els arguments.⁵⁵

52 «Si autem artista *multiplicationibus* indigeat *argumentorum* uoluat circulos. Illorum enim reuolutio terminos mutat, quibus mutatis eorum significationem accipiat, ut, si primo habuerit BCD et CDE etc., uoluat ultimum circulum per unam cameram, et habebit: BCE et CEF etc. Quorum diuersa sunt significata et diuersis conditionibus a primis reductibiles artificialiter ad eandem uel oppositam conclusionem quaestionis eiusdem. Vnde per primam adaptationem potest artista nouem elicere argumenta, et per secundam nouem alia *multiplicare*, et per tertiam alia nouem, et sic deinceps, donec necessario ad primam redeat, quam formauit. Itaque per hanc artem argumentorum confluit magna multitudo, sic igitur pro utraque parte conditionis habetur argumentorum *copia*.» *Ars inuentiua ueritatis*, I.4, ed. J. USCATESCU, ROL XXXVII, pàg. 38 seg. Subratllat meu. Curiosa l'aparició del terme *copia*.

53 «Quarta figura de tribus circulis constat, quorum duo sunt mobiles. Et ratio huius mobilitatis stat in hoc, ut camerae possint multiplicari et ut per multiplicationem camerarum solutiones factae quaestionis multiplicentur [...] Vnde intellecta theoricam huius scientiae sola ista quarta figura est sufficiens ad quaestiones soluendas in hac Arte.» *Tabula generalis*, I.4, ed. V. TENGE-WOLF, ROL XXVII, pàg. 24-26.

54 *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis*, X, ed. J. GAYÀ, ROL XX, p. 425. La multiplicació s'obté per les figures tercera i quarta, i per la taula.

55 «Quarta pars est, quod artista faciat scholaribus quaestiones, ut ipsi de illis respondeant. Et dicat illis, quod multiplicant rationes ad unam et eandem conclusionem. Et adhuc, quod inueniant loca, quorum ratione sciant respondere et multiplicare. Si uero scholares nesciant respondere nec rationes multiplicare nec inuenire, tunc temporis artista siue magister doceat scholares de praedictis.» *Ars brevis*, XIII, ed. A. MADRE, ROL XII, pàg. 254. Em permet imaginar que un lector del temps de Melancton podria interpretar *loca* segons els conceptes del seu temps.

3. «**Doctrina locorum et praedicamentorum**»

Recorreguem ara a la descripció del contingut que ens en fa Melanchton: «Vaig trobar que no era altra cosa més que una explicació dels llocs i dels predicaments.» La descripció no ens és de gran ajuda, però seria difícil de justificar si l'obra en qüestió fos alguna de les ja editades abans de 1515. Les alternatives serien *Ars generalis ultima*, *Ars brevis*, *Ars inuentiua*, *Tabula generalis*, *Arbor scientiae*. Cap de les quals, en la meua opinió, no dona peu a aquell resum, ni a partir d'una lectura superficial, ni molt manco després d'un estudi més intensiu.

Una altra obra també disponible, de la qual s'ha mantingut fins a temps recents l'atribució a Ramon Llull, és *Introductorium magnae Artis generalis*, coneguda també com *Liber de uniuersalibus*. Fou editada a Lió també el 1515. Es tracta simplement del llistat dels termes emprats en l'Art i de les seves definicions. S'hi inclou, per tant, l'índex i les definicions de les regles, que el lector havia de relacionar amb els predicaments, i l'índex i les definicions de les cent formes, que es podien relacionar amb els *loci*.⁵⁶

No podem negar que *Introductorium* resulta una hipòtesi molt plausible com a font de la descripció de Melanchton. Ara bé, hi ha algunes raons que ens decanten cap a l'altre candidat, l'*Isagoge*.

En la *In Rhetoricam Isagoge*, de 1515, queda reflectida una modificació important respecte de la doctrina original de Llull. Més exactament en el breu pròleg, firmat amb el pseudònim Remigius Rufus Candidus Aquitanus. En les paraules del pròleg trobam, per començar, una referència a Bernat de Lavinheta. Amb el seu magisteri a diferents indrets

⁵⁶ Els texts citats a les notes 45 i 46 recorden molt aquest capítol de l'Art.

i la seva iniciativa en l'edició d'obres de Llull, duia a terme una revaloració de l'Art, ben acceptada fins i tot pels cercles lul·listes representats per Lefèvre d'Étaples.⁵⁷ L'obra magna de Lavinheta, l'*Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli*, s'imprimiria el 1523. Remigijs afirma que ha estat Lavihneta que l'ha convençut per editar la *Isagoge* («impellente Bernardo Lauinetha amico nostro»). A part d'això, és el vocabulari usat pel prologuista allò que ens fa pensar en el nou horitzó on es vol col·locar l'obra de Llull. Vegem-ho passa a passa.

D'entrada, la dedicatòria al mecenes de l'edició li recorda la trajectòria educativa que ha seguit i com ara l'obra de Llull pot ajudar-lo a aconseguir uns fruits més esplèndids, ja que en brolla «omnigena bene dicendi copia» i es pot considerar com mirall de totes les ciències («omnium disciplinarum»). Amb una paraula, les necessitats de coneixements enciclopèdics («orbem illum disciplinarum, quem encyclopaediam vocant») per part dels oradors es veuran satisfetes mitjançant l'ensenyament d'aquesta obra, on Llull mostra com ordenar tota la realitat.⁵⁸

En considerar el text de l'obra, podríem pensar que són exagerades les lloances que n'hem llegit. L'opuscle encadena, sense gaire comentaris, tota una sèrie de divisions que donen lloc a esquemes o taules que distribueixen les diferents parts de la realitat. Per al nostre treball no és necessari entrar a comentar-ne el contingut, n'hi haurà prou de remarcar alguns detalls que guarden relació amb el que ja hem anat estudiant.⁵⁹

57 Cf. Carreras i Artau II, pàg. 209 seg.

58 «Voluit breuiter et succincte illa complecti quae uniuscuiusque disciplinae perceptionem concernunt, quo fit ut tanta scateat vbertate, copia, falcultate ac varietate omnium quae in caelo et terra collocantur.» Ed. Zetzner, pàg. 179.

59 Cercam de subratllar aquells elements que ens poden aclarir el text de Melanchton. Per això mateix llegim el text en l'edició de 1515, on manquen els títols que, per exemple,

Just al començament hi llegim: «Tota l'art del parlar es divideix en subjectes i aplicacions. Els subjectes, que molts anomenen llocs o termes o coses, són nou en total: Déu, àngel, cel, home, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa, instrumentativa.»⁶⁰ Continua, després, parlant de la instrumentativa o, més precisament, del «conjunt d'instruments dels quals se serveix qualsevol cosa en el seu obrar». Especifica que aquests instruments poden ser naturals, artificials o morals, i continua: «En el concepte d'instruments s'inclouen també tots els predicaments dels accidents, i tot els accidents del món.»⁶¹ Amb els dos temes (és a dir, la divisió en nou subjectes i els predicaments) i altres aspectes propis de la retòrica (com la divisió en gèneres judicial, deliberatiu i argumentatiu) es van redactant les taules, que són la característica principal de l'obra.⁶²

4. Ramon Llull segons Agricola i segons Agrippa

Potser no seria massa equivocat parlar d'una reutilització d'elements de l'Art lul·liana per formar una proposta acordant amb el nou horitzó de la Dialèctica de les primeres dècades del segle XVI. Crec que aquesta possibilitat és suggerida també per un altre text, al qual ja ens hem referit sovint i que fou publicat el mateix 1515. Em referesc al *De inuentione dialectica* de Rudolphus Agricola, pel qual Melanchton manté una especial consideració.

Sense deturar-nos en la doctrina d'Agricola,⁶³ vegem la seva

apareixen en l'edició de Zetzner de 1598.

60 «Tota ars dicendi diuiditur in subiecta et applicationes. Subiecta quae plerique locos seu terminos siue res aepellant, in toto sunt novem...». Ed. Zetzner, pàg. 184.

61 «Sub instrumento subiecto compraehenduntur etiam omnia praedicamenta accidentium et omnia accidentia totius mundi.» Ibíd.

62 Esmentem que la divisió en capítols que podem veure a l'edició Zetzner, podem veure, primer, els subjectes, i, després, els predicats, que aquí són els principis de l'Art lul·liana.

63 Fonamental, sens dubte, per entendre el pensament de Melanchton, en especial la doctrina dels *loci* i la definició d'*inuentiu*.

presentació de Ramon Llull. La trobam a l'inici del llibre segon, el que dedica a «de locorum usu». El primer capítol s'enceta amb una lamentació, que les ciències no han fet ús de la dialèctica per a construir les seves argumentacions. Com a única excepció, concedeix, es pot pensar en Quintilià, que indicà i assajà l'aplicació dels llocs, però que ha tingut pocs seguidors i aquests, a més, s'han tancat en les seves elucubracions «considerant que han de fer la gent enfora el més possible del seu santuari».⁶⁴ I immediatament recorda Ramon Llull.

Agricola aprecia Llull, almanco la seva intuïció i el seu coratge, lamenta, però, la seva ignorància en tot el que no sia l'Art, i la seva incapacitat d'explicar la seva doctrina. Per això resulta obscur i ha empeltat l'obscuritat a aquells que llegeixen la seva Art, i sols es preocupen de confondre l'altre amb un cúmul de paraules. De totes formes s'ha de donar testimoni del seu enginy i alabar el seu bon propòsit.⁶⁵

64 Semblant al que diu Melanchton dels possessors del llibre de Llull: «L'amagaven com si fos un tresor únic.»

65 El text complet diu: «Fuit patrum nostrorum memoria Raimundus quidam cognomento Lullus Hispanus, uel quod proprium est Balearis, qui artem quandam quam ex nomine illius Lulli vocant extulit, acuti quod equidem non negauerim et non segnis ingenii indicium, sed quoniam, quod vltro quoque studiosi ipsius solent eius nomine gloriari, non literas sciebat, non aliam dignam docti viri nomine perceperat doctrinam, hoc et ipsum quod inuenerat quale esset perspicere, et si forte perspexit eloquendo aperire et ut perspexisse videretur, consequi nequibat. Obscuritas ergo ingens est in diserendo et horror incultus qui etiam eos qui didicerint vbique sequitur, nisi alioqui eruditione ipsum ingenique bonitate vincant, copiam sane cuius sola est ipsis cura suppeditat. Sed talem qualis in omnibus rebus esse solet, eorum qui numerant non iudicant: Quod autem non est difficile videre: loci sunt nonnulli ex his quos tradidimus: verum non satis diligenter expliciti: quibus omnis artis eius materia continetur. Usus deinde illorum tam perplexe obscureque traditus, ut haec ars quae reliquis aperiendis parata debebat esse, maioribus quam ulla circumfusa tenebris sit penitioribusque latebris eruenda ut ausim contendere: nisi quis maiori mentis vi superet difficultates: non modo non iuuari ab ipsa, sed etiam ingenii aciem nisi sit acerrima retundi. Donandus tamen sic quoque vir ille ingenii praestantis testimonio: nec merita honestissimi propositi laude fraudandus, qui quum plurimum studiis conferre cuperet: contulit certe quod potuit, quoque recte factis satis est, si quid animo suo parum responderit: voluntatem quidem laudes ignoscat ingenio.» RODOLPHI AGRICOLAE PHRISII *Dialectica*, Louanii 1515 [s.p.]

Agricola no dona més detalls. No ens diu en quins escrits o doctrines de l'Art es du a terme l'intent d'«usar els llocs». Reivindica molt fermament la bona intenció de Llull i l'excel·lència de la seva descoberta, i lamenta la seva incapacitat expositiva. D'aquesta manera, salvant en bona mesura Ramon Llull, pot accentuar el seu judici negatiu sobre els comentadors de Llull i criticar aquells que ara s'interessen per l'Art amb una intenció errònia. És una primera formulació del contingut de la crítica al lul·lisme que es farà usual en aquests segles: cerquen aprendre aviat i sense esforços per poder parlar de qualsevol cosa.

Crec que cal insistir-hi. El lloc que Agricola reserva a Ramon Llull en la història, almanco en la de l'ús dels *loci*, és únic. Aristòtil i Ciceró serveixen de precedents, Quintilià no passà de ser un intent (*conatus*), sols Llull escometé el projecte, encara que amb la mancança de no saber-ho exposar.

De les paraules d'Agricola cal subratllar aquests detalls: la referència a aquells que «enumeren, sense jutjar»; en l'obra de Llull hi són presents molts de llocs dels quals ha parlat Agricola en el primer llibre de la seva obra; hi ha una relació directa entre els llocs i la «matèria de l'Art».

Podem amb aquests detalls establir que la font d'informació és *Isagoge*?

Aquesta és, sembla, l'opinió d'Alardus Aemstelredamus en el seu comentari a l'obra d'Agricola.⁶⁶ És un comentari molt interessant per conèixer quina és la figura de Llull vint anys

66 RODOLPHI AGRICOLAE PHRISII *De Inventione Dialectica... per Alardum Aemstelredamum accuratius emendati et additis annotationibus illustrati*. Coloniae, 1539.

després del text d'Agricola.⁶⁷ Una de les informacions que ens dona és aquesta, com a comentari a les paraules d'Agricola: «Loci sunt nonulli ex his quod tradidimus», afegeix: «Ad haec omnia plurimum adiumenti attulerit *Isagoge Raimundi in Rhetoricen*, et alia item *Isagoge in artem brevem*.»

Alardus remet a l'obra d'Agrippa de Nettesheim per a un més ampli coneixement de l'obra de Ramon Llull. Es tracta dels *In Artem Breuem Raymundi Lullii Commentaria*, publicats a Colònia el 1533. Una obra certament capital per al lul·lisme del segle XVI i posteriors. En relació amb el tema que aquí tractam, serà suficient recordar que Agrippa enfoca l'explicació del sistema lul·lià definit com «l'Art que és regina de totes les arts, i que condueix al coneixement de totes les altres ciències i arts». A més, el seu aprenentatge es pot aconseguir sense cap preparació i a qualsevol edat. Entre els diversos adjectius que Llull mateix li donà, Agrippa es queda amb el d'*ars inuentiua*, perquè «ens ensenya com trobar i multiplicar coses, termes, proposicions, definicions, divisions, mitjans, llocs, arguments, qüestions, solucions a les qüestions i als arguments, deduccions, veritats i ciències, sobre qualsevol tema, i per a qualsevol objectiu que hom es proposi».⁶⁸

No és el cas, ara, d'estudiar tota la qüestió del lul·lisme

67 Alguns detalls: per a la biografia de Llull cita dues vegades l'*Epistola* de Charles de Bouvelles. Sobre Mallorca, cita la referència de Lucà als foners [de *La Farsàlia*, l. I] i explica que era un regne, del qual Llull era senescal. Per a un major coneixement de l'Art, remet als comentaris d'Agrippa. Dona mostres del llenguatge estrany usat per Llull, i fins i tot reproduïx la cèlebre definició d'home («Homo est ens cui proprie competit hominificare»). El judici que li mereixen, però, la doctrina i les obres de Llull, es pot resumir en aquestes paraules: «Quorum uel recordatio nauseam moueat generosis animis ac bene natis ingeniis.»

68 «Dicitur autem haec ars inuentiua, quia docet nos inuenire et multiplicare res, et terminos, et propositiones, diffinitiones, diuisiones, media, loca, argumenta, quaestiones, quaestionum et argumentorum solutiones atque deductiones, ueritates et scientias, de omni re, et ad omne id quod proponitur.» HENRICI CORNELII AGRIPPAE... *In Artem Breuem Raymundi Lullij Commentaria*, Colònia 1533, s/p.

d'Agrippa, que mereix, com tants altres casos, una revisió aprofundida. Però, per a l'objectiu d'aquest treball es fa imprescindible afegir algun comentari més.

L'any 1530 Agrippa publicà la que seria la seva obra més famosa, el *De incertitudine et uanitate scientiarum*. En aquest escrit l'Art de Ramon Llull és presentada de forma molt negativa, justament com totes les altres ciències. Resumint: la «prodigiosa art» de Llull pertany al camp de la dialèctica i té per objectiu trobar manera d'allargar amb paraules i detalls tota classe de disputes, derivant tot més en l'ostentació que no en l'erudició.⁶⁹

Observem que la referència a Llull apareix com un capítol a part, amb el títol *De Arte Lulli* (així és destacat tipogràficament a les primeres edicions i de forma explícita en les posteriors). Segueix els capítols sobre la Retòrica, la Dialèctica i la Sofística i, en la definició de l'Art, es considera una forma de Dialèctica. De bell nou els dos aspectes més destacats són la *inuentio* i la *multiplicatio*.

Hi ha un altre detall que és rellevant per al nostre estudi. Al final del capítol sobre la Retòrica, en parlar dels mals que

⁶⁹ «Inuenit autem Raymundus Lullius recentioribus (*sic*) temporibus Dialecticae, haud adsimilem prodigiosam artem, per quam, [...] de quouis subiecto sermone, abunde quis ualeat disserere, atque inuenire quadam artificiosa nominum ac uerborum perturbatione, atque in utranque partem de omni sermone curioso hoc plusquam eleganti artificio, garrula loquacitatis ostentatione disputare, neque ullum uincendi locum aliis relinquere, et res minutissimas et pusillas in immensum dilatare. Sed haec altius repetere non est necesse: nos ampla satis commentaria in hanc artem dedimus alibi, uerum nolo haec alicui fucum faciant in artificio admodum leui, quod et si eisdem extollere uisi sumus, tamen res ipsa palam se facit, ut opus non sit circa hanc magnopere depugnare. Hoc autem admonere uos oportet, hanc artem ad pompam ingenii et doctrinae ostentationem potius quam ad comparandam eruditionem valere, ac longe plus habere audaciae, quam efficaciae, esse praeterea totam ineruditam ac barbaram, nisi elegantiore quadam literatura adornetur.» HENRICI CORNELII AGRIPPAE [...] *De Incertitudine Scientiarum et Artium atque excellentia Verbi Dei declamatio*, Paris 1531, f. 29v-30.

han vingut per aquesta art, conclou amb un atac a Luter i aquells que «volent fer-se ciceronians, es fan pagans» i que, estudiant Aristòtil i Plató, han acabat en la impietat.⁷⁰

Conclusió

Tractant de confegir les informacions que hem pogut ajuntar, podem proposar algunes línies per a la comprensió i avaluació de la referència que Melanchton fa de l'Art de Ramon Llull.

1. Per a Melanchton Llull és un record. El conegué quan era molt jove, i sembla, per tant, que ja no s'ocupà d'ell en anys posteriors.

Podem pensar, per tant, que Melanchton no està del tot al corrent de les obres «lul·lianes» que s'han anat publicant, diguem amb posterioritat als anys 30.

2. El record va unit a dos fets. Primer, l'aura de misteri que envoltava aquells que es deien coneixedors o seguidors de Ramon Llull.

En aquest cas, la descripció vaga dels «lul·listes» sembla desconèixer els greus qualificatius que es llegeixen en obres de l'època, centrades en l'obscuritat del text de Llull i en la pretensió dels seus seguidors que l'Art es pot aprendre en dos dies i que per aquella s'accedeix a un coneixement enciclopèdic.

70 «Sed quid ueterum Haereticorum exemplis insistimus? nostra tempora spectemus. Qui sunt duces Germanicarum haeresum, quae ab uno Luthero suscepto exordio, hodie tam multa sunt, ut fere singulae ciuitates suam peculiarem habeant Haeresim? nonne auctores illorum homines disertissimi, linguae eloquentia, et calami elegantia instructi? et quos ante annos aliquot ad linguarum peritia, a sermonis ornatu, a dicendi scribendique promptitudine sic laudatos uidimus, ut nihil illorum laudibus potuisset adiici: hodie uidemus capita et principes Haereticorum: ita sunt adhuc multi, qui eloquentiae dediti, dum uolunt Ciceroniani fieri, efficiuntur pagani, et qui Aristoteli et Platoni impensius student, fiunt illi quidem superstitiosi, hi uero impii.» *Ibid.*, f. 26v. Em sembla legítim interpretar que Melanchton és entre els destinataris d'aquesta diatriba. A més de les seves moltes edicions d'obres de Ciceró, la lloança que en fa en els seus escrits i el fet que dedicà cursos a llegir Ciceró justifiquen aquesta opinió. Precisament els anys 1534-1535 Melanchton dedicà uns cursos a llegir el *De oratore* (Cf. *Corpus Reformatorum* II, 798).

3. El segon fet que recorda Melanchton és que l'obra on es transmetia el pensament de Llull no era una obra ben estructurada, sistemàtica, sinó un escrit on, entre altres coses, es tractaven «els llocs i els predicaments».

Tot fa pensar que efectivament aquesta obra era la *In Rhetoricam Isagoge*, publicada el 1515. Aquesta data pot ser que no s'ajusti a la lletra de la narració, que parla «quan jo era un jove adolescent». En efecte, Melanchton tenia aleshores 18 anys.⁷¹

4. Pel que fa al contingut de la doctrina lul·liana, empra, en primer lloc, el terme «ars multiplicandi».

És un terme que no és emprat per *Isagoge*, ni per Agricola. Sí, a canvi, el trobam en la definició de l'Art que dona Agrippa. En realitat Agrippa parla d'*ars inuentiua*, que ensenya a «inuenire et multiplicare». Si tenim en compte que Melanchton parla de Llull precisament a l'interior d'un al·legat contra una errònia interpretació del que és «*ars inuentiua*», podem suposar que hi ha una influència d'Agrippa. Això, però, no obliga a pensar que Melanchton ha vist l'obra d'Agrippa, basta suposar que són els termes ja popularitzats per definir l'Art.

5. En segon lloc, defineix l'Art de Ramon Llull com un projecte que s'inscriu en la recerca d'un instrument que faciliti a l'orador l'acumulació (*copia*) de paraules i de fets que puguin embellir, però també estructurar, el seu discurs.

El terme *copia*, és troba en el pròleg d'*Isagoge*. Melanchton el llegeix segons el seu propi concepte, en el qual la teoria dels *loci* ha derivat de les doctrines clàssiques sobre els predicaments, entre d'altres. En l'Art de Llull hi veu un

71 Es podrien proposar dues explicacions. Una, que Melanchton durant una explicació escolar tampoc no cerca una datació gaire estricta. Segona, que hagués tingut accés a l'obra abans de publicar-se. El pròleg a la *Isagoge* diu que es tracta d'un text sobre el qual ja s'ha posat molta pols. De totes formes, aquest mateix autor parla de «libellum», que és el terme que usa en primer lloc Melanchton.

intent no massa reeixit, però que no es pot oblidar del tot.⁷²

6. Aquesta definició de l'Art el porta a considerar-la un precedent de l'obra d'Erasme. Més concretament, considera que l'esquema de Llull i l'esquema de la segona part de l'obra d'Erasme «segueixen el mateix orde».

Certament, aquesta opinió és el més remarcable del text de Melanchton. Sols que la justificació històrica de la versemblança d'aquest parer no existeix. Almanco per ara.

Potser la conclusió final és decebedora. En realitat ja ho sabíem abans de començar la tasca. No hi ha lul·lisme en Melanchton.

El nom de Ramon Llull i la seva Art és omnipresent al llarg dels segles, però, per la major part, és una figura imaginada que s'ha teixit i s'alimenta de fragments autèntics, d'atribucions forçades, de moltes interpretacions que cerquen veure-hi reflectides les pròpies elucubracions. Allò admirable és que, per tot això, la memòria de Ramon Llull es mantingui viva i operant.

Amb la benvolença que mostra Agricola: «Uoluntatem quidem laudes, ignoscas ingenio.»

⁷² Molts anys més tard, el concepte de *copia* segueix unit a l'Art. En efecte, l'any 1618 Giulio Pace publicà el seu resum de l'art lul·liana. El títol complet és *Ivlii Pacii Artis Lullianae emendatae libri IV, quibus docetur methodus, per quam magna terminorum generalium, attributorum, propositionum argumentorumque copia, ad inveniendum sermonem de quacumque re, amplificandam orationem, inveniendas quaestiones, easdemque dissoluendas, suppetat*. Almanco quatre d'aquests termes (*methodus, copia, inuentio, amplificatio*) han comparegut al llarg d'aquest treball. I encara un detall que l'assembla a Melanchton: segons el que diu Pace a la introducció de l'obra, ell s'havia entretingut (*passetemps*, en la versió francesa que ell mateix publicà) amb l'estudi de Ramon Llull en la seva joventut. Segons els meus càlculs, entorn de 1595, més de vint anys abans de la publicació.

Hegel sobre la Reforma Luterana

Gabriel Amengual Coll

Presentar la incidència de Martí Luter (1483-1546) en el pensament filosòfic modern seria una empresa tan interessant com desproporcionada per a mi i per aquesta circumstància; per la qual cosa em limitaré a assenyalar algunes línies tenint com a referència pràcticament un sol autor, Hegel, intentant esbrinar com veu la Reforma luterana, quina aportació en valora, com la situa en la història. Per a una lectura de la Reforma luterana, des del punt de vista filosòfic, si es prescindeix de les al·lusions que es puguin trobar en la tradició marxista, és sobretot a Hegel a qui hom pot acudir, ja que la Reforma no té cap lloc en la història del ser de Heidegger ni en la filosofia analítica.¹ Encara que hom es limiti a un sol autor, no és certament un autor secundari i especialment en aquesta qüestió, tant pel coneixement teològic que demostra com per la seva aportació a la filosofia, i sobretot si tenim en compte que Hegel és, com afirmà Xavier Zubiri, «la maduresa intel·lectual d'Europa», és a dir, de la modernitat europea i, per tant, «tota autèntica filosofia comença avui per ser una conversa amb Hegel».²

1 OEING-HANHOFF, Ludger, «Hegels Deutung der Reformation», in: ID., *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen*, hrsg. v. Theo Kobusch und Walter Jaeschke. München: Wewel 1988, pàg. 212-230, ref. pàg. 212.

2 ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional 1963, pàg. 225: «La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. [...] Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución de la Metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema.»

El cristianisme és per a Hegel la religió de la llibertat i això ho ha posat de manifest i ho ha realitzat de manera rellevant la Reforma luterana, almanco així ho veu Hegel en la Modernitat.³ La Reforma inaugura no sols un nou període en la història del pensament, la Modernitat, sinó també una nova edat, el Regne de l'Esperit, a diferència de l'Edat Mitjana, que fou el del Fill, que implica sempre alguna exterioritat.⁴

Hegel es va confessar sempre cristià i luterà. En nom de la Universitat de Berlín va pronunciar el discurs en la commemoració del III Centenari de la *Confessió Augustana* (1830). Malgrat aquesta indestructible i gojosa adhesió a la Reforma, en té una idea pròpia, amb uns accents propis, considerant-la com l'entrada en la modernitat, amb l'assentament del principi de la subjectivitat i la llibertat i la igualtat, com també és molt valorat el fet que Luter traduís la Bíblia a l'alemany; en canvi a penes hi juguen qualque paper conceptes més teològics com els de *sola fide*, *sola scriptura*, *sola gratia*.

Per la mateixa raó que la religió té una forta i ampla presència en la filosofia hegeliana, també la hi té la Reforma luterana. A més d'una presència puntual al llarg de tota la seva obra,

3 Sobre la importància que Hegel dona al cristianisme cf. OEING-HANHOFF, Ludger, «Der Beitrag des Christentums zu einer menschlichen Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels», in: ÍD., *Metaphysik und Freiheit*, pàg. 231-261; ÍD., «Das Christentum als "Religion der Freiheit". Hegels Rechtsphilosophie und die gegenwärtige Theologie», in: ÍD., *Metaphysik und Freiheit*, pàg. 166-186; PANNENBERG, Wolfhart, «Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hrsg. v. H.-G. Gadamer. Bonn: Bouvier 1974 (Hegel-Studien Beiheft 11), pàg. 175-202; (in: ÍD., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1972, pàg. 78-113); PEPERZAK, Adriaan Th., «Hegels Philosophie der Religion und die Erfahrung des christlichen Glaubens. Korreferat zu Pannenberg's Vortrag: Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, pàg. 203-213; MAURER, Reinhart, «Hegels politischer Protestantismus», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, pàg. 383-415; PEPERZAK, Adriaan Th., «Religion et politique dans la philosophie de Hegel», in: Planty-Bonjour, Guy (ed.), *Hegel et la religion*. Paris: PUF 1982, pàg. 37-76.

4 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 881; vers. cast.: LFHu-Gaos, 660. L'explicació de totes les abreviatures es troba al final.

amb al·lusions significatives, cal destacar tres escrits on de manera condensada en fa una exposició, com són els capítols inicials a la part que tracta de la Modernitat, tant a la Filosofia de la Història⁵ com a la Història de la Filosofia,⁶ i el tercer escrit és el discurs, ja esmentat, en la celebració commemorativa del III Centenari de la Confessió Augustana.⁷

1. Lloc en la història

La primera qüestió és veure quin lloc en la història dona Hegel a Luter (1483-1546). I lloc en la història en el seu doble sentit: en quin moment se'l situa, més enllà de les dates biogràfiques, i quin pes històric se li atribueix. Crec que es pot dir que hi ha un gran consens a afirmar que Luter marca l'inici de la Modernitat, tot i presentar encara elements medievals, per la qual cosa també se'l pot caracteritzar com el qui marca la transició de l'Edat Mitjana a la Modernitat.

Quan els historiadors, des de la perspectiva de la història de l'Església, es plantegen les causes de la Reforma, després d'esmentar i analitzar tota la llarga i complexa sèrie de causes, ocasions i convergències, en darrer terme desemboquen en què fou un canvi d'època el que afavorí o fins i tot feu

5 HEGEL, VPhWg-Iltting, 494-521; VPhWg-Lasson, IV, 877-899, vers. cast.: LFHu-Gaos, 657-673; VPHG: TWH XII, 492-520; LFHu-Quintana 313-785.

6 HEGEL, VGPh-Garniron, 61-70; VGPh: TWH, XX, 49-58; LHF-Roces, III, 192-199.

7 HEGEL, «Oratio in sacris saecularibus tertii traditae confessionis Augustanae» (1830), in: *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*. Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Christoph Jamme: *Gesammelte Werke*. Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der RheinischWestfälischen Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung v. Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner 1999, vol. XVI, pàg. 311-322; «Rede zur dritten Säcularfeier der augsburgischen Confession», in: *Berliner Schriften*. Hrsg. v. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1997, pàg. 429-442; vers. cat.: «Discurs en el tercer centenari de la Confessió Augustana» (1830), in: HEGEL, *Escrits berlinesos sobre religió*. Edició, selecció, traducció, introducció i notes a cura de Gabriel Amengual. Palma: Muntaner 2011, pàg. 261-279. Sobre la importància d'aquesta confessió cf. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero*. Madrid: BAC 1976, 2 vols., vol. II, pàg. 323-367; ISELOH, Erwin, «La reforma protestante», in: JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder 1972, vol. V, 43-588, ref. pàg. 364-378.

necessària la Reforma luterana.⁸ I quan es plantegen com situar la Reforma luterana en la història del pensament, la descriuen com «un esdeveniment dins aquest succés amb què es vertebrava el procés general de l'esperit en el trànsit del món medieval als temps moderns».⁹ «La Reforma és així tant un fet com un reflex de fets, que adquireixen un relleu i una preponderància inusitats a la llum trencada que el crit d'una il·luminació personal llança sobre ells.»¹⁰ En aquest sentit cal entendre Luter, primerament, com una expressió molt clara i llampant del moment o, com dirà Hegel, «en un monjo senzill es va encendre la consciència del present».¹¹

Si per un costat no és possible aïllar el fet de la Reforma de tantes circumstàncies que la propiciaren, tampoc, per altre costat, no se la pot aïllar de tants de camps en els quals va incidir; es pot dir que incideix en totes les dimensions de la història: pensament tant filosòfic com teològic i fins i tot científic, en la política, l'economia, l'art, la literatura, i àdhuc en la vida i els usos i costums dels camperols.¹²

Si es vol anar acotant una mica més el lloc en la història que en termes generals s'ha definit com el pas de l'Edat Mitjana a la Modernitat, es pot afirmar que la Reforma continua la transició, iniciada pel Renaixement, d'un paradigma de conèixer cap a un altre, en el qual el pensament religiós cercarà nous punts de suport, punts que alhora acusaran la presència i influència en tot el pensament filosòfic en general. En concret, hi ha, per una banda, una incidència filosòfica en la Reforma (de manera molt especial cal esmentar

8 ISERLOH, Erwin, «La reforma protestante», 43-53 i en esp. pàg. 45.

9 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno», in: *Revista Agustiniana* 24 (1983) 373-403, citació pàg. 374.

10 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo...», pàg. 374.

11 HEGEL, VPhWg-Lasson, vol. IV, pàg. 878; vers. cast.: LFHu-Gaos, pàg. 658.

12 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo...», pàg. 374 seg.

l'occamisme –el temor i tremolor amb què vivia la seva relació amb Déu fins a la retrobada amb ell només s'explica des d'una perspectiva d'una concepció d'un Déu totalment arbitrari, potència absoluta i també la tradició agustiniana)–, i, per altra banda, hi ha la incidència que la Reforma tingué en el pensament posterior, actuant com d'incubadora i iniciant un procés de retroalimentació de la filosofia en les arrels religioses de la Reforma.¹³

Tant Luter com el luteranisme se'ns presenten amb una doble cara, com un Janus bifront: per una cara mira cap al passat, que és l'Edat Mitjana i la reafirma amb el seu teocentrisme radical (*solí Deo*), encara radicalitzat per l'occamisme, però igualment el nega i pren distància d'aquest passat oposant-se a totes les seves construccions mentals. Per l'altra cara mira i continua el Renaixement amb la seva afirmació de l'home i la seva pròpia subjectivitat, però també s'oposa a l'esperit renaixentista amb el seu pessimisme radical sobre la natura humana, sobre l'home deixat a la seves pròpies forces, que no produeix més que pecat i fems.¹⁴

Explicat així el lloc de Luter en la història entre l'Edat Mitjana i la Modernitat encara no dona compte de la revolució que significà.¹⁵ Això és el que ens resta d'exposar.

13 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo...», pàg. 375.

14 FLÓREZ, Ramiro, «La incidencia del luteranismo...», pàg. 378.

15 Consignem la total oposició que Luter sigui considerat com un pensador de la modernitat per part d'Ernst Troeltsch (1865-1923), teòleg i filòsof de la cultura, per al qual Luter és un home totalment medieval. Cf. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906). Schutterwald/Baden 1997 (n'hi ha vers. cast.: *El protestantismo y el mundo moderno*. Méjico: FCE ³1967); *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tubinga 1912. Cf. ABELLÁN, Joaquín, «Estudio preliminar», in: LUTERO, Martín, *Escritos políticos*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos 1986. pàg. IX-XLI, ref. pàg. XXXV.

2. Pas de l'exterioritat a la interioritat

El primer que defineix la Reforma, segons Hegel, és el rebuig de l'exterioritat en què havia degenerat la pietat i el culte, la fe i les obres en l'Església i, consegüentment, el pas a la interioritat, pròpia de la fe i de la religió de la llibertat.

Si es pot afirmar segons Hegel que el que provocà la Reforma fou la corrupció de l'Església, aquesta corrupció no s'ha d'entendre simplement com a abús de poder o domini, com a satisfacció individual de les passions i els interessos subjectius; si fos així es tractaria solament d'una corrupció exterior, casual i subjectiva. L'arrel de la corrupció és més interna, afecta la pràctica de la religió mateixa. En efecte, Luter, segons Hegel, veu la corrupció com quelcom que afecta la concepció i la pràctica de la religió mateixa, per la qual tot és concebut de manera externa, com a coses, i això es dona precisament perquè l'Església no ha sabut integrar el sensible i alhora tracta el sagrat com a cosa sensible. Això es posa de manifest en el fet que la fe es basa en autoritat, en l'«esclavatge de l'autoritat, perquè l'esperit, com fora d'ell mateix en ell mateix, es troba privat de llibertat i retingut fora d'ell».¹⁶ D'aquesta exterioritat Hegel en detecta moltes expressions, com la fe en els miracles, que converteix la «salvació en un mitjà exterior», que es realitza per mitjans externs, com actes de penitència o diners, amb els quals es guanya el perdó: «La remissió dels pecats, aquest màxim d'acontentament que cerca l'ànima d'estar segura de la seva amistat amb Déu, el més profund i el més íntim, són coses oferides a l'home de la manera més exterior i més frívola, fent que pugui comprar-les amb diner.»¹⁷ Aquesta cosificació del sagrat i satisfacció de la sensibilitat o sensualitat, per

¹⁶ HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 744.

¹⁷ HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 745.

altra part, és compensada amb el fet que la virtut és sempre entesa com a negativa contra la sensibilitat, com a renúncia, de manera que no sap ser ètica en aquesta sensibilitat.¹⁸

La «proscripció de l'exterioritat» afecta tota la manera de viure la fe. En primer lloc afecta la doctrina de les obres humanes, atès que aquestes no es realitzen en la fe, sinó «externament atenent l'autoritat i altres coses», quan de fet la fe mateixa «no és fe en coses absents, esdevingudes o pretèrites, sinó la certesa subjectiva de l'etern, de la veritat que és en si i per a si, de la veritat de Déu», certesa «que és promoguda únicament per l'Esperit Sant, o sigui, que aquesta certesa advé a l'individu no per les seves peculiaritats, sinó per l'absència d'elles».¹⁹ Aquesta superació de l'exterioritat fa que el Crist no sigui purament un personatge històric, «sinó que l'home té amb ell una relació immediata en l'esperit».²⁰ D'aquesta manera es realitza una obra de reconciliació en la pròpia intimitat del creient, perquè, segons la fe luterana, «la subjectivitat i certesa de l'individu venen a ser tan necessàries com l'objectivitat de la veritat».²¹ La veritat no és un objecte fet i constituït, sinó que «el subjecte mateix ha de fer-se vertader abandonant el seu contingut particular davant la veritat substancial i apropiant-se aquesta veritat».²² «L'esperit subjectiu ha d'acollir i deixar romandre en ell l'esperit de veritat. Amb això l'Església ha adquirit l'absoluta intimitat de l'ànima, que pertany a la religió mateixa i també la llibertat.»²³ Amb aquesta apropiació el mateix subjecte es fa vertader i es

18 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 745 seg.

19 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 746.

20 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747. Malgrat les distàncies, un no pot menys de pensar en S. Kierkegaard i la seva comprensió de la relació amb el Crist com a contemporaneïtat amb ell. Cf. AMENGUAL, Gabriel, «Utilitat i inutilitat de la història. Història, memòria i contemporaneïtat de la fe segons S. Kierkegaard», in: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 10 (2008:1-2) 103-122.

21 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747.

22 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747.

23 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747.

fa lliure, perquè la subjectivitat no rau només en el sentiment ni roman com a purament natural i particular.

Un altre fonament de la llibertat és, tal com exposa en *La llibertat del cristià* (1520),²⁴ és la justificació per la sola fe, que en aquest escrit es considera en la seva primera conseqüència, que és la llibertat de tota llei i treure's de sobre qualsevol jou.

A més de les obres i la relació amb Crist, hi ha un punt que Hegel repetidament exposa com a característic de l'exterioritat de la fe catòlica: l'adoració al Santíssim Sagrament, a la qual ell al·ludeix simplement amb l'expressió «l'hòstia».²⁵ El fet

24 LUTERO, Martín, «La libertad del cristiano», in: *Obras*. Edició preparada per Teófanos Egido. Salamanca: Sígueme 1977, pàg. 155-170. Sobre aquest escrit cf. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero*, I, 517-519.

25 Aquesta crítica a la fe catòlica li va valer a Hegel una acusació de difamació, de la qual es defensà en aquest escrit «Sobre una acusació de difamació pública de la religió catòlica» (1826) (HEGEL, «Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion», in: TWH, XI, 68-71; vers. cat.: *Escrits berlinesos sobre religió*, pàg. 101-105). Es tracta de l'escrit de resposta de Hegel a la denúncia, presentada per un estudiant davant el Ministeri, que a la classe ha difamat el sagrament de l'Eucaristia parlant-ne en to burlesc, explicant en concret la transsubstanciació segons la concepció catòlica i afirmant que, d'acord amb aquella, si un ratolí menjàs l'hòstia consagrada els seus excrements haurien de ser objecte de veneració divina. A diferents llocs qualifica Hegel l'hòstia, és a dir, la fe en la presència real sacramental de Crist en l'hòstia consagrada, com una doctrina típica i específica del catolicisme, a diferència del protestantisme que creu en la presència tan sols en l'acte litúrgic i l'acte de combregar, de menjar. Així a *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 3 vols. Hrsg. v. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1983-1985 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 3, 4a, 4b y 5), vol. III, pàg. 90, 166, 260s.; vers. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 vols. Edició i traducció de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza 1987, vol. III, pàg. 87 seg.: «La veritat, l'esperit, existeix en figura objectiva en la doctrina, mentre que el sagrament és el gaudi de Déu pel subjecte. [Hi ha una] diferència: la qüestió si aquest objecte aïllat, en tant que exterior, és el diví. Els catòlics veneren l'hòstia com a tal, encara que no combreguin [... La] doctrina evangèlica luterana i evangèlica: l'hòstia [val] solament en la fe i en la comunió mateixa; aquesta [és] la seva consagració en la fe i en l'esperit de cada u.» Cf. o.c., vol. III, pp. 158s., 245s., vers. cast. vol. III, pàg. 86, 88, 154, 158, 268 seg., 272 seg. Altres llocs: VPhWg-Lasson, vol. IV, pàg. 822-824; vers. cast.: LFHu-Gaos, pàg. 616-618, 658; *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister, 3a ed. a cura de Fr. Nicolin. Hamburg: Meiner 1966, pàg. 180 seg.; vers. cast.: *Introducción a la historia de la filosofía*. Trad. i pròleg d'E. Terrón. Buenos Aires: Aguilar 1980, pàg. 143 seg.

que la fe catòlica mantingui que la presència real de Crist en el Sagrament va més enllà del moment de la celebració eucarística li sembla com una mena de fetitxisme, comparable al de les relíquies, que només s'explica per l'afany catòlic per fixar i fer sensible l'objecte de la seva fe, a diferència de la fe luterana, que manté la presència eucarística només en l'acció litúrgica i especialment en la de menjar el pa consagrat.

Amb la reconciliació de la veritat objectiva i la subjectivitat del creient s'aconsegueix «l'absoluta intimitat de l'ànima, que pertany a la religió mateixa, i també la llibertat». Entrant en la interioritat la fe aconsegueix el seu àmbit propi, però no resta tancada en la pura subjectivitat, atès que aquest àmbit és on arrela la llibertat. Aquesta llibertat té de manera immediata dues conseqüències. Una afecta l'Església mateixa: ja no hi ha diferència entre clergues i laics, no hi ha autoritat que imposi doctrina, llevat de la Bíblia que és a l'abast de tothom; l'altra afecta la presència i acció del creient en el món; en efecte, portar «la senyera de l'esperit lliure» implica «informar aquest principi en el món, tenint cura que la reconciliació es faci en si i la veritat es converteixi en objectiva segons la forma», la forma és allò que dona la cultura, obrant sobre la forma de l'universal.²⁶ I la cultura engloba el pensament, el dret, la propietat, la moralitat, el govern, la constitució, etc.

Enfront de l'exterioritat pròpia de la pràctica catòlica, la Reforma proposa la interioritat i per això, segons Hegel, va trobar l'ambient propici per al seu sorgiment i desenvolupament a Alemanya, en la «interioritat del poble alemany [...]. Mentre la resta del món es dirigia cap a les Índies Orientals i Amèrica, sortint a guanyar riqueses i a procurar-se dominis temporals, els territoris dels quals, com anell, donin la volta a la Terra i en els quals mai s'hi havia

²⁶ HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 747.

de pondre el sol, hi ha un simple monjo que cercà allò que la cristiandat va buscar en el sepulcre de pedra i terra, i ho trobà millor en aquest sepulcre més pregon que és l'absoluta idealitat de tot el sensible i extern».²⁷

3. La consciència

Des del començament hi ha termes que fan la seva aparició, perquè no es pot parlar de la Reforma sense esmentar-los, com són els d'interioritat, intimitat, subjectivitat, consciència, esperit, llibertat, reconciliació, etc. Intentem esbrinar aquest nucli, que sens dubte afecta el cor mateix de la Reforma luterana, atès que toca el contingut de la fe i l'accés a aquest i la seva justificació.

Com se sap, una passa decisiva en la Reforma luterana fou negar l'autoritat de l'Església, del papa i dels concilis, establint al seu lloc la Bíblia (com a *norma normans*) i el testimoni interior de l'esperit (com a *norma normata* i com a testimoni immediat). Això implica afirmar la capacitat de discernir la veritat en cada creient. Així ja ho afirmà Luter en l'escrit «A la noblesa cristiana de la nació alemanya sobre la reforma de la condició cristiana» (1520), quan nega que el papa sigui l'única autoritat en qüestions religioses i afirma que tots els creients («tots som sacerdots»), «tots tenim una fe, un Evangeli, un sol sagrament: com no hauríem de tenir també el poder per a apreciar i jutjar allò que és just o injust en la fe? [...]. Hem de convertir-nos en lliures i valents i no hem de deixar refredar l'esperit de la llibertat [...], sinó que hem de jutjar lliurement tot el que ells [els papes] fan o ometen segons la nostra fidel comprensió de l'Escriptura».²⁸ La seva negativa a tot criteri

27 HEGEL, LFHu-Quintana, pàg. 745. HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 877; vers. cast.: LFHu-Gaos, pàg. 657: «La intimitat de l'esperit germànic fou el terreny apropiat per a la Reforma».

28 LUTERO, Martín, «A la noblesa cristiana de la nació alemana acerca de la reforma de la condició cristiana» (1520), in: *Escritos políticos*. Estudi preliminar i traducció de Joaquín

eclesiàstic de coneixement religiós queda patent també en un altre escrit, prou significatiu, on afirma: «Em vaig adonar que les opinions dels tomistes, encara que estiguessin aprovades pel papa o pels concilis, no passaven de ser opinions que mai podrien convertir-se en articles de fe [...]. Allò que s'afirma sense comptar amb l'Escriptura o amb la revelació és matèria opinable, mai qualche cosa que s'hagi de creure necessàriament.»²⁹ Però el gest i l'afirmació més rotunda i gairebé dramàtica fou el seu discurs a la Dieta de Worms (1521), on, convidat a retractar-se, es reafirmà de manera rotunda; el discurs acaba així: «Llevat que se'm convenci pel testimoniatge de l'Escriptura o per raons evidents [...], estic encadenat pels textos escripturístics que he citat i la meua consciència és una captiva de la paraula de Déu. No puc ni vull retractar-me en res, perquè no és segur ni honest obrar contra la pròpia consciència. Que Déu m'ajudi. Amén.»³⁰ Molt aviat ja va circular un afegit apòcrif abans de la conclusió que accentua més l'actitud decidida de Luter: «No puc fer d'altra manera, aquí som jo.»³¹

Aquesta apel·lació a la consciència, atès que és ella la que discerneix el sentit de l'Escriptura, plantejà ja des del començament molts de problemes. Si s'admet el sol criteri de l'Escriptura, aquest ha d'anar precedit per una il·luminació de l'Esperit que ens faci comprendre que l'Escriptura és la Paraula de Déu i seguit d'una altra il·luminació sobre el sentit de la Paraula llegida. Val a dir que el testimoniatge de les Escriptures no simplifica la qüestió dels criteris de credibilitat, atès que de fet ell mateix es troba emmarcat en

Abellán. Madrid: Tecnos 1986. pàg. 3-20, citació pàg. 16-17.

29 LUTERO, Martín, *La cautividad babilónica de la iglesia (1520)*, in: *Obras*, pàg. 88-154, citació pàg. 94.

30 LUTERO, Martín, *Discurso pronunciado en la dieta de Worms (1521)*, in: *Obras*, pàg. 173-175, citació pàg. 175.

31 LUTERO, *Discurso*, ed. cit., pàg. 175 nota 8: «Ich kann nicht anders, hier stehe ich». Sobre la Dieta de Worms cf. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero*, I, 560-570.

la percepció de la il·luminació de l'Esperit, la qual té una criteriologia encara més difícil i que fàcilment s'entremescla amb la pròpia i particular subjectivitat, de manera que fàcilment hom es fica en un veritable raonament circular.

Davant aquest plantejament es poden constatar dues reaccions. Una consisteix a veure en Luter l'inici de l'escepticisme modern, en el sentit que no hi ha criteris objectius.³² L'altra reacció és considerar l'apel·lació a la consciència com despuntar del principi modern de la subjectivitat, de la llibertat, la primacia del jo i per tant el sorgiment de l'esperit:³³ «Amb l'autoconsciència hem entrat ara en el reialme propi de la veritat.»³⁴ En definitiva es pot afirmar que la Reforma no sols arrela en la interioritat de l'individu, sinó que posa la consciència i la subjectivitat com a principi i com l'àmbit a l'interior del qual es juga i arrela tot, de manera semblant com en filosofia ho farà un segle després René Descartes (1596-1650).

32 Així ho entén POPKIN, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE 1983, pàg. 22-43.

33 Aquesta interpretació de Luter com inici de la Modernitat ha estat qualificada de «difícilment compaginable amb el seu pensament real», GONZÁLEZ MONTES, Adolfo, *Reforma luterana y tradición católica. Naturaleza doctrinal y significación social*. Salamanca: Univ. Pontificia 1987, pàg. 41, cf. pàg. 40-45 dedicades a «La cuestión de la modernidad de Lutero y la racionalidad política». Les raons de la inadequació de tal qualificatiu amb el seu pensament real és que Luter fou un home religiós no polític. És una mala interpretació de Luter «veure en ell l'inici de la trajectòria que conduiria a l'autonomització de la consciència en el sentit que després li donaria la filosofia de la subjectivitat impulsada per l'idealisme» (pàg. 40). De tota manera el mateix autor admet que encara que no es pot negar que «la tradición generada por la teología del reformador [es] la que ha hecho de la conciencia y de la subjetividad del hombre que la sustenta la instancia última de la conducta; la misma a la que apelaba el libre examen de las Escrituras sagradas y la oposición radical a la mediación institucional de la salvación en la Iglesia, tal y como ésta ha sido definida y configurada por la dogmática católica» (pàg. 38).

34 HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1952, pàg. 134; vers. cat. de Joan Leita: *Fenomenologia de l'esperit*, 2 vols., Barcelona 1985 (Col. Textos Filosòfics, 35), vol. 1, pàg. 186; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Roces amb la col·laboració de R. Guerra, México: FCE 1971, pàg. 107.

4. L'aportació luterana

De la Reforma luterana, Hegel en destaca sobretot la seva repercussió en la cultura, la moral i la política, encara que tota la seva força arranqui del seu cor: l'afirmació de la subjectivitat i de la llibertat, la qual ha creat una nova actitud del creient enfront de l'Església (com ja hem vist) i del món i el mundà.

4.1. La Reforma, la Il·lustració i la Revolució Francesa

La consciència o interioritat ens ha posat en camí cap a la consideració del punt central de l'aportació luterana: «La principal revolució de l'esperit és la que es du a terme amb la Reforma de Luter, amb la qual [...] l'esperit es remunta a la consciència de la reconciliació amb ell mateix i ho aconsegueix sota la forma d'una reconciliació duta –i que necessàriament s'ha de dur– a terme en el si de l'esperit.»³⁵ És el leitmotiv que recorre gran part de l'exposició de la Reforma, especialment en la filosofia de la història, segons el qual no hi pot haver «una revolució sense Reforma»,³⁶ i en aquest sentit és que la Reforma és la base de tota revolució. La raó d'aquesta pressuposició necessària és que «amb la Reforma comença el Regne de l'Esperit, on Déu és conegut realment com Esperit. Amb això s'aixeca la nova i darrera senyera, entorn de la qual es congreguen els pobles, la senyera de l'esperit lliure, que existeix en ell mateix i, per tant, en la veritat».³⁷

Aquesta aportació de la Reforma primerament es fa present en la manera de viure la mateixa fe. Segons Hegel les

35 HEGEL, VGPh TWH, XX, 49; vers. cast.: LHF-Roces, III, 192.

36 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 932; vers. cast.: LFHu-Gaos, 696.

37 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 881; vers. cast.: LFHu-Gaos, 660.

diferències entre el protestantisme i el catolicisme no són de contingut de la doctrina, que és el mateix, de tal manera que Hegel afirma que «la doctrina luterana és completament la catòlica».³⁸ La diferència rau en la forma i en concret que la fe luterana no es recolza en l'autoritat de l'Església, sinó que aquesta és substituïda per l'Escriptura i el testimoniatge de l'esperit humà.³⁹ Aquí es fa present un reconeixement de la subjectivitat de gran abast i que Hegel concep com el principi protestant; així el formula: «No voler reconèixer en el fur intern el que no és justificat pel pensament», proposició que a continuació declara com «el principi propi del protestantisme», donant-li un pes tal que «el que Luter ha iniciat com a fe en el sentiment i en el testimoniatge de l'esperit és el mateix que posteriorment l'esperit madur s'ha esforçat per captar en el concepte»;⁴⁰ de manera que Hegel vindria a afirmar que Luter comença la labor filosòfica de dur a concepte les representacions religioses. En aquest sentit és fàcil de comprendre l'íntima connexió que Hegel estableix no sols entre la Reforma i la Revolució, sinó també entre la Reforma i la Il·lustració.

Segons Hegel, la Reforma va ser per als protestants el mateix que la Revolució per a França i els països llatins (catòlics): «Els protestants han dut a terme la seva revolució amb la Reforma.»⁴¹ Per a Hegel la Revolució Francesa és un fruit de la Il·lustració, de manera que «té en el pensament el seu començament i origen»,⁴² però que, en comptes d'anar madurant pel procés de l'apropiació subjectiva del gran

38 HEGEL, VPhWg-Illting 500; VPhG: TWH XII, 495; LFHu-Quintana, 746.

39 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 883; vers. cast.: LFHu-Gaos, 661: «Luter ha rebutjat aquesta autoritat [de l'Església], substituint-la per la Bíblia i el testimoniatge de l'esperit humà.»

40 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: TWH VII, 27; vers. cast.: *Lineas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducció i notes de María del Carmen Paredes Martín, in: *Obras*. Madrid: Gredos 2010, vol. II, pàg. 9-312, citació pàg. 24.

41 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 925; vers. cast.: LFHu-Gaos, 691.

42 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 920; vers. cast.: LFHu-Gaos, 688.

principi de la llibertat, «el pensament s'ha convertit en violència, allà on el positiu que tenia al davant era violència»,⁴³ i per això és que en els països catòlics, que no tingueren Reforma, tingueren revolució violenta.

Per l'afirmació del dret absolut de la subjectivitat, tant en el terreny ètic i polític com en el del pensament, la Reforma inaugura el camí cap a la Il·lustració i ja n'és el començament, puix amb la Reforma «l'esperit ha assolit el graó en què l'home troba el vertader contingut en ell mateix [...]. El principi de la Il·lustració és l'imperi de la raó, l'exclusió de tota autoritat».⁴⁴ Amb aquesta caracterització de la Il·lustració Hegel al·ludeix a la cèlebre definició kantiana de la mateixa, Il·lustració que es resumeix en la capacitat de pensar per un mateix, sense la direcció d'un altre.⁴⁵ De tota manera una diferència hi observa Hegel entre Luter i el protestantisme posterior: mentre Luter comptava amb l'objectivitat de la Bíblia, les derivacions posteriors a vegades han degenerat en la mala subjectivitat o «arbitrarietat total». En aquest sentit i en referència al protestantisme nord-americà afirma: «Si, per una part, l'església protestant provoca l'essencial de la confiança, [...] per altra part, conté també, per això mateix, la validesa del moment del sentiment, que es pot traduir en els capritxos més variats. Des d'aquest punt de vista es diu que cada un pot tenir una cosmovisió pròpia i, per tant, també una religió pròpia. D'aquí la divisió en tantes sectes, que arriba fins a l'extrem de la bogeria, i moltes d'elles tenen un culte que es manifesta en èxtasi i a vegades en els desbordaments més sensuals.»⁴⁶

43 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 924; vers. cast.: LFHu-Gaos, 691.

44 HEGEL, VPhWg-Lasson, IV, 915; vers. cast.: LFHu-Gaos, pàg. 684 seg.

45 KANT, "Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?", in: *Werke*. Hrsg. v. W. Weischedel, vol. IX. Darmstadt: WBG 1975, pp. 53-61, ref. pàg. 53; vers. cast. de Agapito Maestre i José Romagosa: «Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?», in: J.B. ERHARD et al., *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos 1988, pàg. 9-21, ref. pàg. 9.

46 HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*.

4.2. La Reforma, base de l'Estat modern

La connexió entre Reforma i revolució apunta a una qüestió de gran abast: la necessària integració de la subjectivitat en la legalitat. La vinculació entre el propi esperit (i el sentiment) i l'objectivitat de la doctrina transmesa en la Bíblia presenta tot un model de construcció del si mateix i de la comunitat. Aplicat a l'ordre moral i social, resulta que si l'ordenament ètic i jurídic fos simplement una legalitat (en sentit kantianà), és a dir, un ordenament exterior i de compliment exterior, sense implicar les pròpies conviccions i els sentiments, criteris i motivacions, és a dir, el reconeixement subjectiu de la legalitat, aleshores no es tractaria d'una normativa ètica ni hi hauria compliment ètic, seria solament un ordre administratiu que correria per damunt el cap dels ciutadans, sense que aquests s'hi vessin implicats i s'hi poguessin reconèixer, ni tenir motivació per complir-la fora de la por al càstig. Per això l'eticitat significa compartir unes creences per part dels ciutadans. Aquesta unió de subjectivitat i objectivitat, de moralitat i legalitat, és el que configura el concepte hegelianà d'eticitat.⁴⁷ Aquí arrela l'afirmació que la Reforma és la base de l'Estat modern, que és pensat com l'entitat en la qual s'uneixen l'objectivitat de la llei amb la subjectivitat dels ciutadans, de manera que l'Estat, tot i tenir el seu propi ser, és una construcció mitjançant el saber i el voler dels ciutadans.⁴⁸

L'Estat modern es defineix per la seva relació de defensa, garantia i promoció de la llibertat dels ciutadans. Que l'Estat mateix porti la senyera de la llibertat possiblement porta primerament a la conseqüència de la tolerància i de fet tingué

Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1970; vers. cat.: *La raó en la història*. Introducció, notes i edició de Gabriel Amengual. Barcelona: ed. 62 1998 (Textos filosòfics, 79), pàg. 286 seg.

47 Cf. AMENGUAL, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001.

48 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 257-258, 260, in: TWH VII, 398-402, 406 s.; vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, 226-230, 231 seg.

l'efecte d'implantar el principi «cuius regio, eius et religio». Això es pot considerar com la primera aparició de l'Estat de dret neutral amb el que es refereix a la confessió religiosa dels seus ciutadans garantint la llibertat religiosa, però també es podria considerar com que la religió destrueix l'Estat en el sentit de dividir-lo, creant diverses regions amb diverses maneres de viure¹ i d'estar-hi implicat. A això al·ludeix Hegel el 1802 a l'escrit *La constitució alemanya*, on afirma: «Quan la religió ha esqueixat completament l'Estat, li dona alhora, de manera sorprenent, la idea d'alguns principis en els quals es pot recolzar un Estat [...], un vincle que constitueix el principi de l'Estat modern.»⁴⁹ Malgrat aquest possible inconvenient que hagi pogut significar la divisió religiosa en la cristiandat entre catòlics i protestants, en general Hegel en fa una valoració positiva, fins a l'extrem d'afirmar que «és fins a tal punt erroni que la separació eclesiàstica fos o hagi estat una desgràcia per a l'Estat, atès que *només mitjançant aquesta* ha pogut assolir ell allò que és la seva determinació, la racionalitat i l'eticitat autoconscient».⁵⁰ Aquesta afirmació va més enllà de la constatació del fet que l'Estat ha nascut de les guerres de religió, apuntant que només gràcies a la Reforma ha esdevingut «l'eticitat i la racionalitat autoconscient», «l'univers ètic».⁵¹ És a dir, que l'Estat ha pogut ser una entitat independent quan l'Església s'ha dividit, ha perdut la seva omnipresència i universalitat, la qual és heretada per l'Estat, que deixa de ser un poder patrimonial i fiscal i passa a ser la comunitat de ciutadans.

49 HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands* (1800-02), in: TWH I: *Frühe Schriften*, 451-610, citació 521; vers. cast.: *La constitución alemana*. Intr., trad. i notes de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar 1972, pàg. 82.

50 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: TWH VII, § 270 nota al final, pàg. 428; vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, 249. Sobre aquesta extensa nota del § 270, que tracta de la relació entre religió i Estat cf. AMENGUAL, Gabriel, «Pluralidad de creencias dentro de la unidad ética del estado en Hegel», in: Álvarez Gómez, Mariano (ed.), *Pluralidad y sentido de las religiones*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2002, pàg. 107-134.

51 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: TWH VII, 26; vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, 23.

4.3. Més valoració del mundà

Per la unió de la subjectivitat i de l'objectivitat, constitutiva de la nova eticitat, que realitza la Reforma, l'Estat troba el seu fonament en la religió, portant la reconciliació realitzada al si de cada u en l'àmbit mundà. «L'evolució i el progrés de l'esperit des de la Reforma consisteix que l'esperit, tal com ell ara és conscient de la seva llibertat per la mediació, que es dona entre l'home i Déu, en la certesa del procés objectiu com de l'ésser diví mateix, ara també comprèn aquest procés i el porta a terme en la formació permanent del mundà. A través de la reconciliació aconseguida s'ha donat la consciència que el mundà és capaç de tenir en ell mateix el vertader [...]. Ara s'és conscient que l'ètic i el dret que hi ha en l'Estat és també el diví i el precepte de Déu i que, pel que fa al seu contingut, no hi ha res superior o més sant.»⁵² L'aportació de la Reforma inclou també aquesta reconciliació entre el religiós i el mundà, fent del món el camp de l'elaboració i aplicació de la llibertat aconseguida en el món interior de la fe. «Estats i lleis no són altra cosa que la manera com es manifesta la religió en les relacions de la veritat.»⁵³ La mateixa supressió de les diferències en l'Església entre clergues i seglars porta a concebre i a construir una societat més igualitària.

La Reforma porta a una valoració major del mundà, la qual cosa trastoca alguns pilars de l'Església. En aquest punt és on Hegel repeteix la seva visió dels «vots monàstics», és a dir, religiosos.⁵⁴ Es tracta dels tres vots de castedat, pobresa i obediència que Hegel critica com una desqualificació del

52 HEGEL, VPhG: TWH XII, 502.

53 HEGEL, LFHu-Quintana, 748.

54 Els anomena com a «monàstics», segurament per seguir la terminologia de Luter, cf. LUTHER, *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium*. Wittenberg 1521; vers. cast.: *Juicio de Martín Lutero sobre los votos monásticos*, in: GIL LARRAÑAGA, Pedro M^a, *De los votos a la misión. El tratado de Lutero sobre los Votos religiosos*. Edición bilingüe latín-castellano. Bilbao: Univ. de Deusto 2008, pàg. 35-269. Sobre aquest llibre de Luter cf. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero*, II, 45-55.

mundà, contraposant a la castedat la dignitat ètica del matrimoni, a la pobresa l'activitat, i a l'obediència la llibertat i autonomia de la consciència.⁵⁵

4.4. La traducció de la Bíblia

Entre les aportacions de Luter a la cultura alemanya, Hegel valora enormement la traducció de la Bíblia, de manera que sembla que per a ell aquesta obra és com l'emblema, com un símbol que expressa tot el significat de la Reforma.

En primer lloc, és la nova valoració que rep la Bíblia la que fa que ella anul·li i substitueixi l'autoritat de l'Església: «L'oposició de Luter, que primerament es referia només a uns punts limitats, s'estengué prest als dogmes [...]; es referí no solament a algunes decisions del papa i dels concilis, sinó al mateix poder de decidir en la seva integritat, en definitiva, a l'autoritat de l'Església. Luter ha rebutjat aquesta autoritat, substituïnt-la per la Bíblia i el testimoniatge de l'esperit humà.»⁵⁶ Posar la Bíblia al centre de la vida cristiana significa arraconar l'autoritat com a font i fonament de la fe i la doctrina cristiana, en definitiva significa posar Déu mateix al centre de la vida cristiana, desbancant tota autoritat humana.

Però, en segon lloc, significa també posar al centre la subjectivitat humana, puix és cadascú que l'ha de llegir i assimilar, escoltar i apropiat. Així continua dient Hegel: «El fet que la Bíblia mateixa s'hagi convertit en la base de l'Església cristiana és de la màxima importància; cadascú s'ha d'adoctrinar per ell mateix en ella, cadascú ha de reglar

55 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 887-889; vers. cast.: LFHu-Gaos, 664-666; LFHu-Quintana 752-754; VPhG: TWH XII, 502-504; LHF-Roces III, 192. HEGEL, «Discurs en el tercer centenari de la Confessió Augustana» (1830), in: *Escrits berlinesos sobre religió*, pàg. 272-276.

56 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 883; vers. cast.: LFHu-Gaos, 661. Afirmacions semblants a LFHu-Quintana, 748 seg.; VPhG: TWH XII, 497 seg.; VGPh: TWH XX, 53.

per ella la seva consciència.»⁵⁷

En tercer lloc, a més d'aquests significats interiors a la vida cristiana, cal remarcar el valor cultural del fet. «La traducció que Luter feu de la Bíblia ha estat d'un valor inapreciable per al poble alemany. Aquest hi ha rebut un llibre nacional, com no el té cap nació del món catòlic. Les nacions catòliques tenen una infinitat de llibrets d'oracions; però no un llibre fonamental per a l'adoctrinament del poble.»⁵⁸ Amb aquesta traducció Luter ha fet accessible al poble la veritat en la seva objectivitat, creant una connexió personal, contribuint així que cadascú assimili la fe i el seu contingut, fent-lo pensar pel seu compte. A més, ha fet de la Bíblia un llibre popular i un llibre nacional, creà no sols el llibre religiós per a la comunitat cristiana, sinó el llibre popular nacional, posant a l'abast de tothom un llibre per a tots. A més de la significació religiosa, Hegel li dona clarament un valor cultural.

Aquest valor cultural és alhora expressió d'un canvi de gran abast, que reflecteix el més bàsic de la Reforma: expressió del principi de la subjectivitat i de la superació de l'exterioritat. Aquesta importància de la traducció de la Bíblia li ve del fet que es produeix en el marc de l'abolició de l'ús del llatí, d'una llengua estrangera per a la pregària i per a la ciència i del fet que el llenguatge és «la primera exterioritat de què l'home es revesteix, la més simple forma de l'existència de què cobra la consciència»; aleshores «aquesta primera forma apareix com quelcom de trencat i estrany quan l'home es veu obligat a expressar o sentir en una llengua estrangera allò que toca al seu interès suprem».⁵⁹

57 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 883; vers. cast.: LFHu-Gaos, 661.

58 HEGEL, VPhWg-Lasson IV, 883; vers. cast.: LFHu-Gaos, 661; LFHu-Quintana, 748 seg.; VPhG: TWH XII, 497 seg.; VGPh: TWH XX, 53.

59 HEGEL, LHF-Roces III, 195; VGPh-Garniron, 64; VGPh: TWH XX, 52 seg.

Conclusió

És molt difícil calcular fins a quin punt hi ha incidència o influència de Luter en la filosofia de Hegel; el que en tot cas no es pot negar de cap manera és que hi ha unes convergències clares. El que Hegel qualifica com «el principi propi del protestantisme» és alhora el propi principi de la modernitat i de la pròpia filosofia hegeliana. El que es podria matisar és fins a quin punt el principi de la subjectivitat és el propi principi de la filosofia hegeliana. Sens dubte, ell se sent a casa dins la modernitat, però alhora n'ha estat un dels primers crítics, precisament per la insuficiència d'aquest principi. El gran intent de la filosofia hegeliana consisteix a unir el principi de l'objectivitat de la filosofia clàssica, grega, i el principi modern de la subjectivitat. Precisament a partir d'aquestes dues aportacions de la història de la filosofia, preses com a premisses d'un gran sil·logisme, la filosofia hegeliana és la conclusió d'aquest sil·logisme i per tant de la història de la filosofia. Alguna insinuació sobre la fragilitat del principi de la subjectivitat ha fet ja Hegel, tal com hem vist, encara que no adreçada a Luter mateix, sinó al luteranisme posterior, en concret al nord-americà. La mateixa crítica al principi de la subjectivitat és alhora una insinuació a favor del catolicisme, que enfront del luteranisme ve a representar l'objectivitat, encara que per trobar aquestes insinuacions cal entrar en el desplegament de la seva filosofia i no sols en allò que diu.

Atesa aquesta convergència entre el luteranisme i la filosofia hegeliana, no es pot dubtar de les seves clares i poc freqüents declaracions de cristià i luterà. Tot apunta que s'hi sent a gust, de cor i que no sols va ser estudiant de teologia protestant en el seminari de Tubinga en la seva joventut, sinó que com a persona i com a filòsof s'hi ha format.

Segurament a la Reforma Luterana i tot el seu entorn propi d'una època convulsa li escau aquella afirmació de Ludwig Feuerbach, segons la qual «els períodes de la humanitat es diferencien solament pels canvis religiosos. Un moviment històric va vertaderament a fons únicament quan toca el cor de la humanitat. El cor de la humanitat és la religió. [...] El cor és l'essència de la religió».⁶⁰ Una cosa semblant havia afirmat Hegel sobre la religió en general referint-se al cristianisme: «La consciència que l'home és lliure [...] despertà primerament en la religió, la regió més interior de l'esperit; però, implantar aquest principi també en el mundà, això fou una altra tasca, que per solucionar-la i realitzar-la requeria un treball feixuc i llarg de formació.»⁶¹ Segons Hegel la descoberta és pròpia del cristianisme, l'aplicació a la realitat social i política és fruit de processos llargs i complexos en els quals intervenen diferents instàncies. Aquest esquema explica molt bé el caràcter avantguardista de Luter, precisament perquè fou primordialment un pensador religiós.

Recordem la pregunta inicial sobre el lloc de Luter en la història de la filosofia. En un principi ja es va afirmar que per a Hegel Luter marca l'inici de la Modernitat, una visió que s'emmarca certament dins la visió més compartida pels historiadors, observant com Luter és un pont que des de l'Edat Mitjana es projecta cap a la Modernitat. Després d'aquest repàs pels diversos aspectes s'obre la possibilitat de perfilar un poc més i afirmar que no solament en Luter troba la Modernitat el seu inici, sinó també que en ell es poden detectar el fonament i la base per al desplegament de la Modernitat en pràcticament tots els seus àmbits: filosofia

60 FEUERBACH, Ludwig, «Necessitat d'un canvi» (1842-43), in: *Manifestos antropològics*. Traducció i edició a cura de Gabriel Amengual. Barcelona: Laia 1984 (Textos filosòfics, 28), pàg. 101-117, citació pàg. 102 seg.

61 HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, pàg. 62; vers. cat.: *La raó en la història*, pàg. 120 seg.

i política, ciència i economia, moral i dret, a més òbviament del terreny pròpiament religiós. Almenys aquesta sembla ser la visió de Hegel.

TWH: HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel. 20 vols. Frankfurt/M: Suhrkamp 1970 (Theorie-Werkausgabe).

VPhWg-Lasson: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. v. Georg Lasson. Hamburg: Meiner 1968, 4 vols. en 2 toms.

LFHu-Gaos: HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Occidente 1974 (és la versió castellana de l'obra anterior).

VPhWg-Ilting: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822-23)*. Hrsg. v. Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelman. Hamburg: Meiner 1996 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 12).

VPhG: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: TWH XII.

LFHu-Quintana: HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de Josep Maria Quintana Cabanas. in: *Obras*, vol. II. Madrid: Gredos 2010), pàg. 313-785.

VGPh-Garniron: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hamburg: Meiner 1986 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 9).

VGPh: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: TWH, XX.

LHF-Roces: HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.
Trad. de Wenceslao Roces. México: FCE 1977, 3 vols.

La Carta als Romans, Horitzó de la Reforma Luterana

«No et deixis vèncer pel mal;
ans bé, venç el mal a força de bé»
(Rom 12,21)

Francesc Ramis Darder

La Commemoració del cinquè centenari de la Reforma luterana encoratja la lectura de l'Epístola als Romans; doncs el cèlebre verset, «viurà el que és just per la fe» (Rom 1,17), constituí una peça clau del pensament reformador. Contemplarem la Carta des de la perspectiva de la Saviesa divina; amb la major evidència, el camí conjunt dels cristians pel camí de la saviesa portarà l'Església cap a la unitat tan desitjada per la comunitat sencera.

Al llarg de les seves pàgines, l'Antic Testament mostra com la Saviesa orienta la vida humana vers l'horitzó de Déu. Sens dubte, la Saviesa de l'AT albira en la figura de Jesús de Natzaret, revelat en la Nova Aliança: «Moltes vegades i de moltes maneres parlà Déu antigament als nostres pares [...], ara en aquesta etapa final ens ha parlat per mitjà del seu Fill, a qui ha constituït hereu de totes les coses i per qui ha fet també l'univers» (Hb 1,1-2). El Senyor es manifestà a Pau en el camí de Damasc seduïnt-lo per sempre (Fets 9,1-9). Pau visqué des d'aleshores la saviesa de Jesús, i sembrà el cristianisme en el món pagà. Ens acostarem a la vivència evangèlica de Pau per adonar-nos que la saviesa cristiana és el ferment transformador de les nostres comunitats i de la societat sencera. Començarem presentant la figura de Pau de Tars. Després esbossarem la noció de Saviesa traçada a

la Carta als Romans. Seguidament en comentarem el capítol dotzè.. A continuació contemplarem la nostra vida a la llum de la saviesa evangèlica. Una succinta bibliografia conclourà l'estudi.

1. Introducció: Reflexió sobre la saviesa de Pau

«Per mi ser feliç és estar vora Déu i em refugii en el Senyor per poder contar-ne les meravelles» (Sal 73,28). Aquest verset del Saltiri és un bon exemple del testimoni cristià. Durant la vida sol preocupar-nos allò que podem fer per Déu i el proïsme; i per molt que facem sempre sembla poc. Tanmateix, el més important no és el que podem fer per Déu, sinó ser conscients del que Déu fa per nosaltres. El cristià comprèn la seva vida com el teixit brodat entre les mans de Déu (cf. Sal 139,13), o com la ceràmica modelada en el torn del Senyor (cf. Jr 18). El cristià forjat per Déu esdevé llavor del Regne enmig del món. En contemplar la vida com a resultat de la tasca de Déu en nosaltres esdevenim la terra bona (cf. Mt 13,8) on creix la Paraula, o el llevat transformador de la societat (cf. Mt 13,33).

La vida de Pau relata l'experiència d'una història brodada per Déu. Nasqué a Tars de Cilícia (Fets 22,6) i, com a jueu de la diàspora, pertanyia a la tribu de Benjamí (Rom 11,1). Posseïa la ciutadania romana, indicatiu de pertinença a la classe distingida. En néixer rebé, junt amb el nom jueu de Saule, el nom romà de Pau (Fets 13,9). La vida a la ciutat de Tars el familiaritzà amb la llengua, la cultura i la religió gregues i romanes. Aprenqué l'ofici de fabricant de tendes (Fets 18,3). Durant tota la vida patí el dolor provocat per una malaltia crònica (Ga 4,13; 2Col 12,7). Educat en la més estricta religiositat jueva (Fl 3,5), fou enviat a l'escola de Gamaliel. Assimilà la mentalitat rabínica, i esdevingué fervent defensor

del judaisme i un fariseu exemplar (Fets 22,3; Ga 1,14). La vida de Pau està marcada per dos moments principals en què Déu transformà de soca-rel el seu cor: l'encontre personal amb el Senyor en el camí de Damasc, i la predicació a l'Areòpag d'Atenes.

1r. El camí de Damasc (Fets 9,1-19)

Com a fariseu exemplar, Pau perseguia els cristians: «Saule, que perseguia amenaçant de mort els deixebles del Senyor, es presentà al summe sacerdot i li demanà cartes per a les sinagogues de Damasc, amb el fi d'endur-se'n encadenats a Jerusalem tots quants seguidors d'aquest camí, homes o dones, trobàs» (Fets 9,1-2). Camí de Damasc, «una resplendor del cel» l'envoltà; Pau caigué a terra i sentí una veu que deia: «Saule, Saule, per què em persegueixes?» (Fets 9,3).

Qui és la llum i d'on procedeix la veu?

En el Nou Testament, sovint, el mot «llum» revela la presència de Déu. Així, el sacerdot Zacaries, en el Temple, diu referint-se al Senyor «per la misericòrdia entranyable del nostre Déu ens visitarà un sol que neix de dalt per a il·luminar els qui viuen a les tenebres» (Lc 1,78); i Joan en el pròleg de l'Evangeli afirma respecte de la Paraula: «Però la Paraula era la llum vertadera, que amb la seva vinguda al món il·lumina tot home» (Jo 1,9). Jesús, el Senyor, és la llum que il·lumina tot home, i el sol que ve de dalt i aixopluga l'existència humana.

L'experiència de Pau certifica la certesa que Déu ens ha estimat primer (1Jo 4,10). El Senyor, sense que Pau li ho hagués demanat, envolta el futur apòstol amb la seva llum i li dirigeix la paraula. Pau, atònit, pregunta: «Qui ets, Senyor?» (Fets 9,5). La utilització del terme «Senyor», emprat per Pau

per a dirigir-se a la veu que li parla, conté un significat teològic. L'Antic Testament mostra com l'expressió «Senyor», quan es dirigeix a Déu, constitueix sempre l'expressió de fe que delata la presència divina (Gn 15, 2; Is 40, 10; Ez 4, 14). Rere el so de la veu, Pau entreveu la presència de Déu i per això demana: «Qui ets, Senyor?». La veu respon a Pau dient-li: «Jo som Jesús, a qui tu persegueixes» (Fets 9,5). De la mateixa manera que l'Antic Testament es dirigeix a Déu amb el terme «Senyor»; el Nou Testament reconeix Jesús com «el Senyor» (Fets 11,20; 15,26). Percebre en Jesús la presència del Senyor suposa penetrar en la intimitat de Crist (cf. Fets 7,54-59), i descobrir en Jesús la identitat del qui confereix sentit ple a la vida humana (Fets 15,11).

Notem un detall important. Pau perseguia els cristians, però la veu afirma: «Jo som Jesús, a qui tu persegueixes» (Fets 9,5). Pau perseguia l'Església, però Jesús li assegura que el persegueix a Ell mateix. El text identifica Jesús amb la comunitat cristiana perseguida. Aqueixes paraules del Senyor marcaran la vida de Pau. La comunitat cristiana perseguida per la seva fidelitat al Senyor no és un grup entre d'altres sinó el Cos de Crist, el lloc privilegiat on es troba Jesús ressuscitat (cf. Rom 12,1-8).

La comunitat cristiana i els avatars del món són els llocs privilegiats on experimentam Jesús que ens fa deixebles seus (1Cor 12,12-31). Els qui acompanyaven Pau l'ajudaren a aixecar-se i el conduïren a Damasc. En arribar a la ciutat, la comunitat representada per Ananies acollí Pau i el rebé com a germà (Fets 9,10-18).

2n. La predicació a Atenes (Fets 17,16-32)

Camí de Damasc, Pau experimentà la manera en què Déu

modela la seva vida. El Senyor s'ha avançat a parlar-li i l'ha introduït en el camí de l'Església. Però la veu del Senyor és exigent i afegeix: «Aquest és un instrument elegit per a portar el meu nom a totes les nacions, als seus governants, i al poble d'Israel»; i insisteix encara: «Jo li mostraré el que haurà de patir pel meu nom» (Fets 9,15-16). Pau es llança a donar testimoni de Jesús, però encara ha d'aprendre que la vivència evangèlica implica la contradicció i el patiment. La predicació a la ciutat d'Atenes li mostrarà la lliçó i constituirà el segon moment en què Déu forjarà la vida de l'apòstol.

Observem com presenta el llibre dels Fets l'estil de vida dels habitants d'Atenes: «Tots els atenencs i els estrangers que hi vivien no tenien altre passatemp que xerrar sobre les darreres novetats» (Fets 17,21). Pau dialoga, a l'Areòpag, amb els filòsofs epicuris i estoics que l'escolten per curiositat i ganes d'entretenir-se. Mentre Pau comenta algunes dades sobre Jesús, els filòsofs escolten atents. No obstant això, quan anuncia que Jesús viu i actua en la vida de cada persona, es posen a riure i es burlen de l'apòstol (Fets 17,31). La disputa d'Atenes ensenya a Pau que l'evangeli és molt més que una teoria brillant per a distreure's en temps d'oci. L'evangeli constitueix un estil de vida que passa per la creu.

Després de l'experiència d'Atenes, quan Pau parli de Jesús no dissertarà sobre la caricatura de Jesús, fàcil i ensucrada, que satisfà l'expectativa de l'entreteniment. Pau dirà convençut: «Nosaltres predicam un Crist crucificat, que és escàndol per als jueus i follia per als pagans; emperò per als qui han estat cridats [...], es tracta d'un Crist que és força de Déu i *saviesa de Déu*» (1Cor 1,23-24).

La decisió de donar testimoni de Crist passa per la contradicció i el conflicte amb els qui exerceixen el poder opressor,

sembren la injustícia i manipulen la Paraula de Déu. La vida de Pau esdevé d'aquesta manera testimoni de Crist. Jugant amb el model catequètic, podriem dir que, quan li demanaven a Pau: «Quin testimoni dones de Crist?», no responia dient «mirau la quantitat de cartes que he escrit, o fixau-vos en els admiradors que tenc», com dirien, segurament, els filòsofs d'Atenes.

Pau responia dient: «Cinc vegades he rebut dels jueus els trenta-nou assots de rigor; tres vegades he estat assotat amb vares, una vegada apedregat, tres vegades he naufragat; he passat un dia i una nit a la deriva a la mar [...], els viatges han estat incomptables; amb perills en travessar els rius, perills provinents d'assaltants, dels mateixos compatriotes i dels pagans [...] sovint nits sense dormir, molts de dies sense menjar, passant fred i nuesa» (2Cor 11,18-30). Tota aquesta tasca sacrificada la realitzava Pau per la seva cura a favor de les Esglésies que havia fundat: «La preocupació diària que suposa la sol·licitud per totes les Esglésies» (2Cor 11,28). L'amor apassionat de Pau consistia a créixer les comunitats cristianes; i, per aqueixa causa, no escatimava cap esforç. Sabia que en el cor de les comunitats batejava la presència del Senyor ressuscitat.

Pau, camí de Damasc, cregué en el Senyor; i d'aleshores ençà, Jesús de Natzaret, es convertí en la llum definitiva de la vida de l'apòstol. Predicant als atenencs experimentà que el cristianisme no és una il·lusió adolescent, sinó la vivència de l'amor que traspasa el llinar de la creu. Pau transmet el testimoni que encomana la certesa que el més important de la vida és adonar-nos de tot el que Déu fa per nosaltres. Com experimentà Pau, quan l'amor traspasa la creu és quan la vida cristiana reflecteix fidelment el rostre de Jesús de Natzaret, i aquest és, sens dubte, el cor de la saviesa de Déu (1Cor 1,23-24).

2. Quin tipus de saviesa transmet la Carta als Romans?

Com dèiem abans, la saviesa de Pau traspua la saviesa de Déu: «Nosaltres predicam un Crist crucificat, que és escàndol per als jueus i follia per als pagans; emperò per als qui han estat cridats, es tracta d'un Crist que és força de Déu i saviesa de Déu» (1Cor 1,23-24). La saviesa de Déu apareix reflectida en els escrits de l'apòstol. La majoria d'estudiosos de l'obra paulina divideix les cartes en dos grups. Per una banda, existeixen les «cartes protopaulines» nascudes de la ploma del mateix Pau: la primera als Tessalonicencs, les dues als Corintis, les escrites als Gàlates i als Romans, la carta als Filipencs, i l'adreçada a Filèmon. D'altra banda, les anomenades «cartes deuteropaulines» haurien estat escrites, segons l'opinió majoritària dels comentaristes, després de la mort de Pau per autors anònims vinculats a les comunitats de fundació paulina. Aquestes cartes són: segona als Tessalonicencs, Colossencs, Efesis, primera i segona de Timoteu, i l'epístola a Titus.

La carta als Romans és la més extensa; tal volta el capítol 16 fos part d'una segona carta afegida posteriorment al contingut de la primera. Com sabem, Pau realitzà una col·lecta entre les esglésies nascudes en el món pagà per socórrer la comunitat de Jerusalem. Un poc abans de partir cap a la Ciutat Santa, Pau redactà la carta als Romans des de la ciutat de Corint, urbs on llavors residia (anys 54-57). A la carta, Pau recapitula i sintetitza el seu pensament, però també recull l'expectativa de la comunitat romana per reconduir-la per la senda evangèlica.

L'apòstol es dirigeix als romans amb gran delicadesa: «Els que estau a Roma heu estat elegits amorosament per Déu per a constituir el seu poble» (Rom 1,7). La ciutat de Roma

entorn dels anys 54-57 tenia prop d'un milió d'habitants de tota raça i condició. La població jueva resident a Roma estava constituïda per persones de totes les categories socials; però el col·lectiu més nombrós estava integrat per esclaus, lliberts i estrangers residents, amb una capacitat econòmica i cultural baixa.

La proclamació de l'Evangelí arribà prest a Roma. Segurament, alguns jueus procedents de Palestina iniciaren les primeres comunitats; i, segons sembla, el cristianisme s'escampà ràpidament entre els jueus. Dos detalls evidencien la importància de la comunitat cristiana. Per una part, l'arqueologia ha descobert la làpida funerària d'una matrona romana cristiana enterrada l'any 43. Per l'altra, coneixem l'edicte de l'emperador Claudi expulsant els jueus de Roma (cf. Fets 18,2); des de llavors, les comunitats cristianes deixaren d'estar dominades pels fidels procedents del judaisme, expulsats de la ciutat, i començaren a ser dirigides pels qui procedien del paganisme.

Transcorregut l'any 54, el decret de Claudi deixà d'aplicar-se amb rigor, i molts de jueus pogueren tornar a Roma incorporant-se a les seves comunitats. En integrar-se en les comunitats d'origen i advertir que eren constituïdes per cristians convertits del paganisme, sorgiren els primers problemes. L'entesa entre els cristians provinents de la religió jueva i els del món pagà fou difícil. Els jueucristians desitjaven imposar-se sobre els cristians gentils. Pau, conscient de les dificultats, escriu als cristians de Roma amb una doble intenció: per una part, desitja calmar les tensions; i per l'altra, vol dirigir a la comunitat una síntesi ordenada i serena de la fe cristiana.

Així i tot, encara aflora una tercera motivació en la carta

de Pau, la gran passió missionera de l'apòstol. Pau, cap a les acaballes de l'any 57, ha desenvolupat la seva labor evangelitzadora a la zona de la Mediterrània oriental, i creu que ha arribat el moment d'eixamplar horitzons fins al punt d'assolir Hispània (Rom 15,24). Com que per arribar-hi, ha de fer escala a Roma, també escriuria la carta als Romans per exposar-los el seu pensament i abordar les dificultats de la comunitat. Tanmateix, malgrat el seu esforç missioner, sap que el projecte ha d'esperar; car abans d'embarcar-se cap a Occident l'urgeix arribar a Jerusalem i lliurar la col·lecta reunida a favor de l'Església mare (Rom 15,25-32).

La carta als Romans mostra la maduresa teològica de l'apòstol i la seva habilitat literària. Pau, entregat a l'ideal cristià, carrega el contingut de la carta amb himnes (Rom 11,33-36), catequesis (Rom 12,9-21), sèries encadenades de textos bíblics (Rom 15,9-13), comentaris a la Sagrada Escripura (Rom 13,8-10), etc. Literàriament, utilitza les tècniques literàries hebrees i també la retòrica clàssica, especialment l'antítesi i la diatriba. El contingut teològic, entreteixit amb un estil elegant, confereix a la carta grandesa i fondària.

La carta comença amb la salutació inicial, l'acció de gràcies, i l'expressió del desig de l'apòstol de visitar la comunitat de Roma (Rom 1,1-15). A continuació, figura una llarga secció de contingut teològic (Rom 1,16-11,36) que desenvolupa el tema central de la carta: «No m'avergonyesc de l'evangeli, que és la força de Déu perquè se salvi tothom qui creu, tant si és jueu com si no ho és. Perquè s'hi manifesta la força salvadora de Déu a través d'una fe en creixement continu, com diu l'Escripura: "Viurà el qui és just per la fe"» (Rom 1,16-17).

Amb la intenció de comprendre el sentit de Rom 1,16-17 tornem, per un moment, enrere en l'orde de l'exposició. Al

principi, la comunitat romana estava constituïda per cristians procedents del judaisme; per tant, cal afirmar que l'assemblea es trobava aferrada al compliment de les normes legals del judaisme. Potser, en qualque moment, arribà a donar més importància al compliment de les normes externes que a la fidelitat al mateix Evangeli.

L'edicte de Claudi forçà la fugida de Roma dels jueus i amb ells la dels cristians procedents del judaisme; així la comunitat cristiana passà a estar formada per cristians procedents del paganisme. Aquests, en desconèixer l'aplicació precisa de la legislació jueva, donaven menys importància al compliment dels preceptes externs i atorgaven tota la rellevància a la Bona Nova del Senyor. La comunitat anà centrant la seva vida entorn de la fe en Jesús i obviant la pràctica externa de la Llei.

Ara bé, en tornar els jueus a Roma tornaren amb ells els cristians convertits del judaisme. Trobaren una comunitat distinta a la que havien deixat. L'important era el seguiment fidel de Jesús i no tant el compliment dels preceptes rituals. Els judeocristians que havien retornat desitjaren restablir les coses a l'estat anterior afavorint el compliment de les normes legals, i oblidant la necessària radicalitat evangèlica. Esclata el conflicte intracomunitari entre jueucristians i paganscristians. Pau pren partit a favor dels paganscristians, i amb una bona dosi de realisme mitiga el furor dels jueucristians. L'apòstol afirma que el decisiu no és el compliment de les obres de la Llei sinó la fe en Jesús. Trobarà el sentit de la vida qui diposita la seva fe en Jesús al marge del compliment de les normes externes de la llei jueva: «Però ara, amb independència de la llei, s'ha manifestat la força salvadora de Déu testimoniada per la llei i els profetes» (Rom 3,21). Pau sosté la primacia de la fe sobre la Llei: «Amb

independència de la llei, s'ha manifestat la força salvadora de Déu» (Rom 3,21a). Això no obstant, recorda que l'Antiga Aliança no ha estat inútil, perquè la força salvadora de Déu ha estat «testimoniada per la llei i els profetes» (Rom 3,21b).

Una volta confirmada la fe en Jesús com a eix de la vida cristiana, comença una nova secció de la carta de caràcter exhortatiu (Rom 12,1-15,13). Pau aclarirà que la fe no es redueix a un contingut teòric ni al rebuig de les normes del judaisme. La fe en Jesús es palesa en la vivència de l'amor. La vertadera fe adquireix l'aspecte de l'amor. Pau proposa a la comunitat l'inici d'una vida nova, basada en la fe incondicional en Jesús entrunyellada en la capacitat de viure l'amor proposat per l'Evangeli: «Els preceptes [...] es resumeixen en aquest: "Estimaràs el proïsme com a tu mateix." El qui estima no fa mal al proïsme; en resum, l'amor és la plenitud de la llei» (Rom 13,9).

Pau continua la carta relatant els seus projectes missioners i el seu interès per visitar les comunitats (Rom 15,1-32). Conclou l'epístola amb un capítol de salutacions (Rom 16,1-24), i una pregària de lloança (Rom 16,25-27). La saviesa de Déu que exigia Pau als Corintis (1Cor 1,23-24) s'explicita a la carta als Romans. Viure la saviesa de Déu rau a saber-nos sostinguts per la fe en Jesús, i en el propòsit d'irradiar des de la fe la caritat evangèlica.

3. La saviesa de Déu. La nova vida en Crist

A. Lectura de Rom 12,9-21

Que el vostre amor no sigui fingit; avorriu el mal i abraçau el bé. Estimau-vos de veritat els uns als altres com a germans i provau-vos en l'estimació mútua. No sigueu peresosos per

a l'esforç; manteniu-vos fervents i promptes al servei del Senyor. Viviu alegres per l'esperança, sigueu pacients en la tribulació i perseverants en l'oració. Compartiu les necessitats dels creients; practicau l'hospitalitat. Beneïu els qui us persegueixen; beneïu, no maleïu. Alegrau-vos amb els qui s'alegren; plorau amb els qui ploren. Viviu en harmonia uns amb els altres i no sigueu altius, ans bé posau-vos al nivell dels senzills. I no sigueu autosuficients.

No torneu a ningú mal per mal; procurau fer el bé davant tots els homes. Feis tot el possible, en tant que depengui de vosaltres, per viure en pau amb tothom. No prengueu la justícia per la vostra mà, estimats meus, sinó deixau que Déu castigui, car diu l'Esclatúra: «A mi em correspon de fer justícia; jo donaré a cadascú el que li pertoca.» Això és el que diu el Senyor. Per tant, si el teu enemic té fam, dona-li de menjar; si té set, dona-li de beure. Actuant així, faràs que torni vermell de vergonya.

No et deixis vèncer pel mal; ans bé, venç el mal a força de bé.

B. Comentari

La segona part de la carta als Romans (Rom 1,16-11,36) insisteix en la necessitat de centrar la vida en la fe i no en la servitud a les normes de la Llei. Però Pau no presenta la fe com un conjunt teòric aliè al camí de la vida. En la tercera part de la carta (Rom 15,14-16,27) insisteix en la necessitat d'expressar la fe mitjançant la vivència de l'amor. El fragment Rom 12,9-21 conté normes de conducta per a manifestar la fe en el compromís de l'amor.

Els consells de Rom 12,9-21 confereixen la saviesa de Déu a qui els practica (1Cor 1,23-24). Com palesa l'antropologia bíblica, el savi desenvolupa sis actituds que li possibiliten

el creixement humà i el compromís social: la consciència de ser qualcú limitat; el sentiment de la responsabilitat; la capacitat de pensar, de pregar i d'estimar; la consciència de pertànyer a una comunitat concreta; el desig d'encarrilar la vida en el projecte de Déu; i la intuïció i després la certesa que el destí final de la vida reposa en les bones mans de Déu. Vegem succintament la referència a aquestes actituds a Rom 12,9-21.

L'apòstol afirma la necessitat de fer el bé a tothom: «procurau fer el bé davant tots els homes» (Rom 12,17). Però Pau és molt realista i percep la limitació humana en la pràctica de la bondat, sap que no sempre podem acontentar tothom i per això diu: «Feis tot el possible, en tant que depengui de vosaltres, per viure en pau amb tothom» (Rom 12,18).

La responsabilitat humana davant l'existència implica dues coses. Per una part, suposa un estil de vida semblant al dels profetes, és a dir, el compromís per sembrar l'amor i la justícia en el nostre entorn; així Pau aprofundeix en aquest aspecte: «Que el vostre amor no sigui fingit; avorriu el mal i abraçau el bé» (Rom 12,9). Per l'altra, la responsabilitat humana davant la història humana implica la decisió de viure com un savi, saber observar en la naturalesa i en la societat el batec del projecte de Déu, i com a conseqüència de l'observació sembrar la llavor del Regne; per això afirma l'apòstol: «No sigueu peresosos per a l'esforç; manteniu-vos fervents i promptes al servei del Senyor» (Rom 12,11).

L'ésser humà és espiritual per excel·lència (Rom 2,14-16). Viure espiritualment implica desenvolupar la capacitat de pensar, pregar i estimar. La capacitat de pensar es desenvolupa des de dues perspectives. D'una banda, suposa un sentit crític notable, una capacitat notòria de discernir;

com sabem, només discerneix les situacions de la vida el qui posseeix la humilitat per demanar consell. Per això, Pau comenta la necessitat d'adquirir un pensament propi: «No et deixis vèncer pel mal; ans bé, venç el mal a força de bé» (Rom 12,21). De l'altra, la capacitat de pensar requereix assossec, paciència i reflexió: «Sigueu pacients en la tribulació i perseverants en l'oració» (Rom 12,12).

La vivència de l'amor és el tret més rellevant de l'espiritualitat expressada a Rom 12,9-21. L'amor ha de manifestar-se en el si de la comunitat cristiana: «Compartiu les necessitats dels creients; practicaeu l'hospitalitat» (Rom 12,13). El text recalca l'aspecte més difícil de l'amor i per això el més compromès, l'amor als enemics: «Per tant, si el teu enemic té fam, dona-li de menjar; si té set, dona-li de beure» (Rom 12,20); l'apòstol manlleva les paraules al llibre dels Proverbis (Prov 25,21). Pau recorda a la comunitat la força essencial per a la vida cristiana que confereix la pregària. L'apòstol insisteix en l'oració: «Sigueu perseverants [...] en l'oració [...], beneïu els qui us persegueixen» (Rom 12,12-14).

Les normes pràctiques sobre la vivència de l'amor no remetent a l'ús privat de cada cristià, sinó que s'han de viure en el si de la comunitat i en la transformació de l'entorn social. El fragment contingut a Rom 12,9-21 refereix la vivència de l'amor en el si comunitari; mentre l'episodi següent, Rom 13,1-14, extrapola la pràctica de l'amor a l'àmbit social on la comunitat cristiana ha de ser testimoni de Crist.

L'apòstol sap que la vida cristiana ha d'encarrilar-se en el projecte de Déu; per això diu: «No prengueu la justícia per la vostra mà, sinó deixau que Déu castigui, car diu l'Escriptura: "A mi em correspon de fer justícia; jo donaré a cadascú el que li pertoca." Això és el que diu el Senyor» (Rom 12,19). [En

lloc del terme «castigui» podríem valer-nos del mot «actuí»; en el sentit de «deixar que Déu actuï per posar cada cosa al seu lloc». La nostra missió no és prendre'ns la justícia per la nostra mà, sinó estar atents a la nostra pròpia conducta (Rom 14,12), i comprometre'ns en la transformació del món (Rom 13,8-14).

La vida cristiana no persegueix l'èxit efímer sinó la victòria final. L'home fidel és cridat a depositar la confiança en les mans de Déu, en aqueix sentit la carta traspua transcendència i remet constantment a la vida en plenitud: «Perquè si hem estat empeltats en Crist a través d'una mort semblant a la seva, també en compartirem la resurrecció [...]. Déu ofereix com a do la vida eterna per mitjà de Crist Jesús, nostre Senyor» (Rom 6, 5.23). Des de l'òptica cristiana, l'Antic Testament desemboca en el Nou Testament. Pau sintetitza entre els versets de Rom 12,9-21 la saviesa de l'Antiga Llei, però centrant-la en la saviesa de Crist. La saviesa no s'assoleix solament contemplant el batec del món com a imatge del batec de Déu, sinó, sobretot, contemplant Jesús mort i ressuscitat, que omple de sentit i curulla de saviesa la vida humana.

4. Síntesi final

Al llarg de les seves pàgines l'Antic Testament ha revelat com la saviesa orienta la vida de l'ésser humà envers la certesa de saber-se segur en les mans de Déu (Sav 3,1).

El llibre dels Proverbis presenta la saviesa rere la figura de «Dama Saviesa», i ens convida a deixar-nos guiar per ella. Conduït per «Dama Saviesa», l'home topa amb la realitat del sofriment que glateix dins el llibre de Job. Davant la prova del dolor, «Dama Saviesa» recorda que el sofriment pot ser una

ocasió privilegiada per a l'encontre personal amb el Senyor.

La presència de Déu no aflora només en el patiment, sinó en tota circumstància de la vida. Per aqueix motiu, l'Eclesiastès sosté que tot té el seu temps i moment (Ecl 3,1); afirma que en el fons de tota situació humana pot bategar la presència de Déu, fins i tot de forma callada i incomprensible.

La certesa de la presència divina en el camí de la vida mou el llibre de l'Eclesiàstic a oferir multitud de consells per practicar la llei en qualsevol situació. Finalment, el llibre de la Saviesa descriu la meta cap on es dirigeix l'existència del savi. El savi es compromet en la lluita per la justícia (Sav 2,12), gaudeix d'un esperit intel·ligent (Sav 7,22-23), i sap que la seva meta és viure per sempre en el si de Déu (Sav 3,1).

La Saviesa de l'Antic Testament desemboca en la figura de Jesús de Natzaret, revelat en la Nova Aliança: «Moltes vegades i de moltes maneres parlà Déu antigament als nostres pares [...], ara en aquesta etapa final ens ha parlat per mitjà del seu Fill, a qui ha constituït hereu de totes les coses i per qui ha fet també l'univers» (Hb 1,1-2). Així, el Senyor es manifestà a Pau per fer-lo testimoni fidel de la saviesa de Déu: «Nosaltres predicam un Crist crucificat, que és escàndol per als jueus i follia per als pagans; emperò per als qui han estat cridats, siguin jueus o grecs, es tracta d'un Crist que és força de Déu i saviesa de Déu» (1Cor 1,23-24).

Pau aprengué la saviesa de Déu en dues ocasions privilegiades. Camí de Damasc cregué en el Senyor, car Jesús esdevingué la llum que il·luminà la seva existència (Fets 9,1-9). Predicant a Atenes, experimentà que el cristianisme rau en la vivència de l'amor, que transcendeix la foscor de la creu (Fets 17,16-34). Ambdues experiències provocaran que Pau centri la vida en

la fe deïpositada en Jesús ressuscitat, i des de la fe proposi la vivència de l'amor com a manifestació de la fe vertadera (Rom 12,9-21).

Bibliografia

La bibliografia respecte de la Carta als Romans i el ministeri de l'apòstol és immensa; oferim al lector un elenc bibliogràfic succint per poder aprofundir en la temàtica.

Bachmann; J.M. (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive: Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, ed. Mohr Siebek (Tübingen 2005).

Barbaglio, J., *Pablo de Tarso y los orígenes del cristianismo*, ed. Sígueme (Madrid 1992).

Brodeur, S. N., *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*, ed. Gregorian and Biblical Press (Roma 2010).

Barth, K., *Carta a los Romanos*, ed. BAC (Madrid 1998).

Bartolomé, J. J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* ed. Sígueme (Madrid 1997).

Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, ed. Sígueme (Salamanca 1992).

Campbell, W. S., *Paul and the Creation of Christian Identity*, ed. Continuum (London 2013).

Ehrensperger, K. *Paul and the Dynamics of Power*, ed. Continuum (London 2007).

Eliot, N., *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*, ed. Fortress Press (Minneapolis: MI 2010).

Given, M. D., *Paul Unboard*, ed. Peabody (Hendrickson 2010).

Gnilka, J. *Pablo de Tarso. Apóstol y Testigo*, ed. Herder (Barcelona 1998).

- Grindheim, S., *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*, ed. Mohr Siebeck (Tübingen 2005).
- Gombis, G. T., *Paul: A Guide for the Perplexed*, ed. Continuum (London 2010).
- Gormann, M. J., *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, ed. Eedermans (Grand Rapids: MI 2009).
- Haacker, Kl. *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, ed. Cambridge University Press (Cambridge 2004).
- Köster, H., *Introducción al Nuevo Testamento*, ed. Sigueme (Salamanca 1988).
- Moyse, S., *Paul and Scripture: Studying The New Testament of the Old Testament*, ed. Baker Academic (Grand Rapids: MI 2010).
- Murphy-O'Connor, J., *Histoire de Paul de Tarse*, ed. Cerf (Paris 2004).
- Pervo, R. I., *The Making Paul: Construction of the Apostle in Early Christianity*, ed. Fortress Press (Minneapolis: MI 2010).
- Porter, S. E., *Paul: Jew, Greek and Roman*, ed. Baker (Grand Rapids: MI 2009).
- Richard, B. H., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, ed. Eedermans Publishing (Grand Rapids: MI 2005).
- Richard, H. B., *The Irrevocable Call of God: An Inquiry into Paul's Theology of Israel*, ed. Mohr Siebeck (Tübingen 2005).
- Sánchez Bosch, J., *Nacido a tiempo*, ed. Verbo Divino (Estella 1994).
- Sánchez Bosch, J., *Escritos paulinos*, ed. Verbo Divino (Estella, 1999).

Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo*, ed. Sígueme (Salamanca 1996).

Wilckens, U., *La Carta a los Romanos*, ed. Sígueme (Salamanca 1993).

***Unitatis redintegratio*: el decret del concili Vaticà II sobre l'ecumenisme**

Bartomeu Villalonga Moyà

1. Context històric anterior al text i la seva aprovació

El 21 de novembre de 1964, en la tercera sessió del concili Vaticà II, s'aprovà i es promulgà de manera solemne el decret *Unitatis redintegratio* sobre l'ecumenisme. La votació amb 2.137 vots a favor i només onze pares que no hi donaren el seu vot afirmatiu, és el punt final a gairebé sis anys de treballs i tensions. El papa Joan XXIII quan anuncià el concili, el gener de 1959, ja convidà els altres cristians a unir-se a la recerca de la unitat i de gràcia que és un concili.¹

Hem de començar exposant que el Decret sobre l'ecumenisme no sorgeix del no-res. L'hem de situar dins el context del moviment ecumènic que nasqué al segle XIX fora de l'Església catòlica i que visqué el moment decisiu l'any 1948 amb la creació del Consell Ecumènic de les Esglésies. Hem de ser conscients, però, que l'Església catòlica mirà amb molta prevenció aquest moviment.

L'acceptació, però, per part del Concili crec que l'hem de situar en la teologia catòlica del segle XIX. Johann Adam Möhler i John Henry Newmann són els capdavanters en la matèria. Posteriorment els papes estimularen a l'oració per la unitat i es posà en marxa la Setmana de Pregària per la Unitat dels Cristians. Lleó XIII va començar amb l'obertura ecumènica i Pius XI aprovà les Converses de Malines (1921-1926) amb els anglicans. Però fou Pius XII qui donà suport

¹ Cf. Discurs del 25-1-1959, AAS 51 (1959) 69.

expressament al moviment ecumènic posant de relleu que en el seu origen hi havia l'acció de l'Esperit Sant. Per tant, seguint paraules del cardenal Kasper, «seria erroni ignorar aquesta continuïtat fonamental, considerar el Concili com una ruptura amb la Tradició i identificar-lo com l'arribada d'una nova Església».²

Però no hem de ser tampoc ingenus, les relacions de l'Església catòlica amb l'ecumenisme no han estat senzilles. Les divisions s'han anat donant al llarg de la història de l'Església, des del trencament amb les anomenades comunitats monofisites, les esglésies ortodoxes i les comunitats que sorgiren de la Reforma. La unitat ha estat sempre un desig i una recerca, des de l'antiguitat, passant pels concilis de Lió II (1274) i de Florència (1439-1445), fins al segle XX. Però sempre amb una base, el retorn dels dissidents a l'única Església vertadera que un dia varen abandonar. Així com anteriorment hem parlat afirmativament dels papes sobre el tema ecumènic, també hem de parlar de Pius IX, que convidà els cristians no catòlics a participar en el concili Vaticà I, a condició que retornassin al si de l'Església catòlica. O Lleó XIII que declarà nul·les les ordenacions anglicanes. O Benet XV que es negà a participar del moviment ecumènic naixent. O Pius XI que afirmà que l'Església catòlica és l'Església de Crist i per tant les altres confessions cristianes no tenen valor eclesial. Per tant seguint aquesta línia argumental, amb paraules d'Antoni Matabosch, podríem afirmar que el Concili Vaticà II representaria una gran novetat i un canvi copernicà en el tema ecumènic.³

² W. KASPER, *Conferencia sobre el 40 aniversario de la promulgación del Decreto conciliar «Unitatis Redintegratio»*, novembre de 2004, 1-2.

³ Cf. A. MATABOSCH, *El Decret Unitatis Redintegratio*, a AAVV. *Concili Vaticà II. Constitucions, Decrets, Declaracions*. Edició bilingüe. Barcelona 2003, 86-87.

2. La seva validesa doctrinal

Des del punt de vista de la jerarquia magisterial, un decret no està al mateix nivell que una constitució. Ara bé, no podem oblidar, en paraules del professor Santiago Madrigal, el seu pes específic i la seva notorietat si es consideren els quatre objectius que fixà al concili Pau VI en l'obertura de la segona sessió:

- 1) la noció d'Església;
- 2) la renovació;
- 3) el restabliment de la unitat;
- 4) el diàleg amb el món.⁴

En conseqüència el Decret compleix un dels objectius principals del concili. I ha de ser del tot evident que el Decret sobre l'ecumenisme no pot ser interpretat de manera aïllada, com un text autònom i com si fos l'únic tema del Concili.

Durant l'acte de promulgació del Decret, que tingué lloc quan finalitzà el tercer període de sessions, el papa Pau VI declarà expressament que aquest decret explica i completa la Constitució sobre l'Església.⁵ Per tant, el papa no considera el decret de poca importància des del punt de vista teològic, sinó que té la seva rellevància teològica en ser associat a la Constitució dogmàtica sobre l'Església. Així veiem, segons Kasper, que no se'n pot separar, ni interpretar-se en el sentit d'un relativisme dogmàtic o d'un indiferentisme, ja que el Decret sobre l'ecumenisme ens indica alhora també la direcció en què s'han d'interpretar els enunciats de *Lumen Gentium*, és a dir, en direcció clara cap a una obertura ecumènica teològicament consistent. Vistes les coses, no hi hauria d'haver oposició entre obligatorietat doctrinal i pastoral o disciplinària, ja que desestimar teològicament el decret sobre

⁴ Cf. S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecuménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 364.

⁵ Cf. Discurs del 21-11-1964, AAS 56 (1964) 1007.

l'ecumenisme seria contrari a la intenció ecumènica general del Concili.⁶

Com és natural, un text del concili sempre haurà d'interpretar-se d'acord amb les regles generals. Els pares, conciliars amb la intenció d'evitar un fals irenisme i un pur pragmatisme ecumènic, no acceptaren la proposta d'alguns pares conciliars d'eliminar els elements teològics del text. Volgueren mantenir el principi fonamental segons el qual les afirmacions pastorals es basen en principis dogmàtics i, a l'inrevés, els principis dogmàtics fan referència a situacions històriques específiques.⁷

El Decret sobre l'ecumenisme ha estat acceptat pel magisteri autèntic de l'Església i pel comú sentit de la fe de tots els fidels («sensus fidelium») i en aquests anys ha contribuït que maduri una consciència ecumènica en molts cristians, encara que hi hagi hagut interpretacions exagerades i aplicacions inadequades.

3. Cap a una nova comprensió de la mateixa Església

Amb paraules del cardenal Kasper diríem que «amb el Concili començà qualque cosa nova: no una Església nova, sina una Església renovada... (amb el Decret) s'abandonà definitivament la visió restringida de l'Església de la Contrareforma i posttridentina i es promogué, no un “modernisme”, sinó un retorn a la tradició bíblica, patrística i medieval que va permetre una comprensió nova i més nítida de la naturalesa mateixa de l'Església».⁸

6 W. KASPER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, Madrid 2008, 26-27.

7 *Ibid.* 28-29.

8 W. KASPER, *Conferencia sobre el 40 aniversario de la promulgación del Decreto conciliar «Unitatis Redintegratio»*, novembre de 2004, 2.

El concili pogué assumir el moviment ecumènic perquè entengué l'Església com el poble de Déu en camí.⁹

El papa Joan Pau II a la seva encíclica *Ut unum sint* (1995) ens indica una clau il·luminadora que no podem perdre de vista: «A l'hora de fer referència als principis catòlics de l'ecumenisme, el decret *Unitatis redintegratio* enllaça amb tot amb l'ensenyança sobre l'Església de la constitució *Lumen gentium*, en el capítol que tracta sobre el poble de Déu.»¹⁰

No hi ha cap dubte que guarda una relació particular amb la constitució dogmàtica sobre l'Església. Al parer del professor Madrigal, en la relació presentada als pares conciliars juntament amb la segona redacció de l'esquema «De Oecumenismo», que tingué lloc durant la tercera sessió, es diu que les declaracions doctrinals de la constitució són premisses normatives per al decret. Segons ell per això el decret sobre l'ecumenisme ha de ser interpretat partint de la constitució sobre l'Església i d'això en queda constància a l'article primer o en el proemi¹¹ quan s'afirma: «Aquest sagrat Concili [...], després d'haver exposat la doctrina sobre l'Església, mogut pel desig de restablir la unitat entre tots els deixebles de Crist, vol proposar a tots els catòlics els mitjans, els camins i les formes amb què puguin respondre a aquesta vocació i gràcies divines.»¹²

En el número vuit del primer capítol de *Lumen gentium* hi trobam escrit: «Aquesta Església, constituïda i ordenada en aquest món com una societat, subsisteix en l'Església catòlica, governada pel successor de Pere i pels bisbes en

9 Cf. LG 2,8,9,48-51; UR 2.

10 UUS, 8.

11 Cf. S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecuménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 364-365.

12 UR 1.

comunió amb ell, encara que es trobin fora del seu clos molts elements de santificació i de veritat que, com a dons peculiars de l'Església del Crist, empenyen devers la unitat catòlica.»¹³ Pel professor Francis A. Sullivan, el significat i la importància del Vaticà II està en dir, en referència a l'Església de Crist, no *que ella és*, sinó que ella *subsisteix en* l'Església catòlica romana.¹⁴ I aquest terme, al seu parer s'ha d'entendre en el sentit de: persistir, quedar-se, continuar, romandre. Per tant l'Església que Jesús confià a Pere i als altres apòstols amb l'encàrrec de propagar-la i governar-la, continua existint i que aquella es troba encara en l'Església catòlica, és a dir, en aquella que és governada pels successors de Pere.¹⁵

Però la pregunta més important és pel com, de quina manera, l'Església de Crist subsisteix en l'Església catòlica. I la resposta la trobam en el Decret sobre l'Ecumenisme en el seu número dos, ja que és la millor descripció que es pot trobar en els documents conciliars per a qualificar la unitat donada per Crist a la seva Església. Essent essencialment una comunió de fe, esperança i amor, en què l'Esperit n'és la causa principal, l'Església ha de ser també considerada en el seu ser visible unida a la professió de la mateixa fe, en la celebració dels mateixos sagraments, en la concòrdia fraterna d'un sol poble de Déu. Per a realitzar i mantenir la dita unitat, Crist dotà la seva Església d'un triple ministeri de la paraula, dels sagraments i del govern, primerament confiat als apòstols i després continuat amb els bisbes sota el papa.¹⁶

Ni la separació entre orient i occident al segle XI, ni les

13 LG I, 8.

14 Cf. R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1990(2), 607-616.

15 *Ibid.* 610.

16 *Ibid.* 610-611.

divisions dels cristians a partir del segle XVI han significat la pèrdua de la unitat. Ella subsisteix, segons Sullivan, en l'Església catòlica. Sense que això signifiqui que no es pugui trobar alguna unitat eclesial en altres esglésies cristianes, ni que tampoc existeixi real, encara que imperfecta, comunió que uneixi tots els batejats i les seves comunitats.¹⁷ Així hem de dir, com fa el Decret en el seu número tres, que els germans separats i les seves esglésies no gaudeixen d'aquella unitat que Crist ha volgut donar a la seva Església.¹⁸

Crec que és bo recordar com l'encíclica *Mystici corporis* (1943), anterior al Concili, defensava que el cos místic de Crist, l'Església de Crist i l'Església catòlica i romana eren la mateixa i l'única cosa. Però en el Concili es va veure millor que fora de l'estructura global podien trobar-se nombrosos elements de santificació i que aquests pertanyien a l'Església de Crist. Per tant es mantingueren dues postures: la de la identitat de l'Església de Crist amb l'Església catòlica, i per altra, l'admissió que existeixen elements eclesials fora d'ella. Així el Concili volgué no manifestar l'absoluta i exclusiva identitat entre l'Església de Crist i l'Església catòlica romana.¹⁹ Segons el que exposa el professor Santiago Madrigal, es troba a *Lumen gentium* vuit el primer suport d'un plantejament catòlic de l'ecumenisme. Segons ell, dues són les afirmacions centrals que podem destacar en aquest text. Per una banda l'autoconsciència de l'Església catòlica i per l'altra, l'eclesialitat de les altres Esglésies i comunitats cristianes.²⁰ Elements de santificació i veritat que trobaran resposta en el

17 *Ibíd.* 611.

18 UR 3.

19 Cf. S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecueménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 366.

20 Cf. S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecueménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 365.

número quinze del capítol segon de *Lumen gentium*.²¹

Seguint aquest raonament veurem com la fonamentació catòlica de l'ecumenisme està estretament unida a la noció de poble de Déu i a la lectura que es fa del terme catolicitat. El segon capítol de *Lumen gentium* en el número tretze dirà: «Tots els homes són, doncs, cridats a aquesta catòlica unitat del poble de Déu, que prefigura i promou la pau universal; a aquesta unitat en diverses maneres pertanyen o són ordenats els fidels catòlics, els altres creients en Crist i, en fi, tots els homes sense excepció, que la gràcia de Déu crida a la salvació.»²² Ara bé, en quin sentit els altres creients en Crist pertanyen a la unitat catòlica del poble de Déu? Quina seria, per tant, l'eclesialitat de les altres Esglésies o comunitats cristianes?

Hem començat apuntant que fora dels límits visibles de l'Església catòlica es troben, de diverses maneres, elements de santificació i de veritat,²³ i per respondre a les preguntes formulades hem de mirar bé el número quinze del segon capítol de *Lumen gentium*: «L'Església se sent unida per moltes raons amb aquells qui, pel fet de ser batejats, s'honoren amb el nom de cristians, però no professen íntegrament la fe o no guarden la unitat de comunió sota el successor de Pere.»²⁴

Com veiem clarament en el text s'afirma que sobre la base de l'únic baptisme es construeix la comunió eclesial, i a més existeixen elements de santificació i de veritat presents en les altres comunitats cristianes que constitueixen la base objectiva de la comunió existent, encara que imperfecta, entre elles i l'Església catòlica. El baptisme, sagrament de

21 UUS 12.

22 LG II, 13.

23 Cf. LG I,8.

24 LG II, 15.

la fe a través del qual els batejats pertanyen a l'únic cos de Crist que és l'Església, és vist al decret només com el punt de partida i la base d'una comunió que arribarà a la plenitud amb l'Eucaristia.

Si seguim llegint aquest numero quinze de *Lumen gentium*, veurem que ens va descrivint quins són aquests elements operants fora de l'Església catòlica:²⁵ «Són molts, en efecte, els qui veneren la Sagrada Escripura tenint-la per norma de fe i de vida, manifesten un zel religiós sincer, creuen amorosament en Déu Pare totpoderós i en el Fill de Déu, el Crist Salvador, tenen el caràcter baptismal que els lliga al Crist i àdhuc reconeixen i reben en les seves pròpies esglésies o comunitats eclesials altres sagraments. Molts d'ells tenen també episcopat, celebren la Sagrada Eucaristia i fomenten la devoció envers la Mare de Déu. Cal afegir la comunió de pregàries i d'altres béns espirituals; més encara, una veritable unió en l'Esperit Sant, vist que amb la seva força santificadora obra també en ells per mitjà de dons i de gràcies i omple alguns d'ells de la fortalesa del martiri. D'aquesta manera l'Esperit promou en tots els deixebles del Crist el desig i l'acció perquè tots s'uneixin en pau en un sol ramat sota un sol Pastor, tal com el Crist va deixar expressat.»²⁶

Gos dir que en aquest text se sintetitza tota l'eclesiologia del Poble de Déu i l'eclesiologia de comunió, en definitiva els fruits més importants i destacats de la renovació conciliar. I com diu molt bé Santiago Madrigal, *Unitatis redintegratio* pot ser llegit en la clau que és «la primera aplicació de tota la doctrina continguda en la constitució sobre l'Església».²⁷

²⁵ Cf. UUS 12.

²⁶ LG II, 15.

²⁷ S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Eucuménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 370.

4. Principis catòlics de l'ecumenisme extrets del decret conciliar

Si el Concili tenia un desig inicial explícit, segons la mentalitat de Joan XXIII, era el de ser ecumènic i pastoral. I així també ho apunta el professor Joan Bosch en el seu article «El largo camino hacia la reconciliación cristiana», on es fa ressò d'unes notes i comentaris fets per un equip de laics i sacerdots el 1966 sobre el text del decret sobre ecumenisme: «Este decreto es, en definitiva, más que un texto: es un acto. Sean cualesquiera las dificultades para su aplicación, aquí o allí, consituye un gesto de alcance irreversible: compromete a la Iglesia catòlica en todos los planos, dentro de la dimensión ecumènica.»²⁸

El document ecumènic consta de vint-i-quatre paràgrafs numerats, dividits en tres capítols, precedits d'un breu proemi. El cap. I tractarà els principis catòlics sobre l'ecumenisme, el cap. II sobre la pràctica de l'ecumenisme i el cap. III parlarà de les Esglésies i comunitats separades de la Seu apostòlica romana.²⁹

Hem de començar apuntant que si el Vaticà II és ecumènic no ho és només perquè així ho descrigui el Codi de Dret Canònic (c. 337-338), sinó perquè obre l'Església catòlica al moviment ecumènic. Fixem-nos com el cap. I no diu principis de l'ecumenisme catòlic, sinó principis catòlics de l'ecumenisme. D'aquesta manera es reconeix que no hi ha pròpiament un ecumenisme catòlic en contraposició a un ecumenisme ortodox o protestant. Es reconeix que hi ha un sol moviment ecumènic a què es van afegir les diferents Esglésies, cada una amb les seves posicions doctrinals.

²⁸ J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Pamplona 1991, 141.

²⁹ Cf. D. PALAU, *La Iglesia-Sacramento y los sacramentos de la Iglesia*, Barcelona 2014.

Per la seva part l'Església catòlica deixant endarrere la manera de pensar en una unitat de l'Església com a retorn a Roma, s'ha afegit, segons el professor Bosch, al moviment ecumènic amb el seu propi bagatge passant pel Vaticà II, sense el qual no seria possible la incorporació a tal moviment.³⁰

El capítol I del decret amb els seus paràgrafs dibuixa tot un recorregut. Primer de tot reflexiona sobre l'Església una i única, fundada en el mateix misteri d'unitat del Déu u i tri. Segueix tractant l'Església en la seva realitat concreta, és a dir, teològica sobre la separació des del punt de vista de comunió. Finalment pren postura respecte del fet global del moviment ecumènic modern com a procés de recerca de la unitat entre les Esglésies i comunitats cristianes, subratllant la importància del diàleg.³¹

Seguint el numero dos del nostre decret veiem com s'afirma per part dels pares conciliars que és l'Esperit, que habita en els cristians, el principi de la unitat de l'Església. Com bé diu sant Pau, l'Esperit és qui realitza la comunió dels feels i els uneix a Crist, distribueix els seus dons i gracies, per a uns ser apòstols, altres ser profetes, altres evangelitzadors, i altres ser pastors i mestres; i així ha preparat els qui formen el poble sant perquè exerceixin el ministeri d'edificar el cos de Crist.³² Per tant, és l'Esperit qui actua de forma essencial en el Poble de Déu.

En el mateix número dos es posa de manifest la doctrina del col·legi apostòlic al qual Crist ha confiat, fins als finals dels temps, la tasca d'ensenyar, governar i santificar, conferint a Pere un encàrrec especial. Això fa que el text del decret

30 Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Pamplona 1991, 142.

31 S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecueménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 371-372.

32 Cf. Ef. 4, 11-12.

no vulgui obviar alhora de parlar de la comunió eclesial de l'estructura jeràrquica del poble de Déu i del paper del ministeri petrí en relació amb el col·legi episcopal. Una jerarquia eclesiàstica i un papat que es presenten sempre al servei de la unitat del poble de Déu.

Sense deixar de dirigir l'atenció a la realitat històrica de l'Església en la seva condició més humana, cada una de les Esglésies està cridada a valorar i apreciar el valor eclesial de les altres Esglésies. Per tant, segons el parer del professor Madrigal, el decret convida a apreciar i garantir el valor eclesial de les altres Esglésies i comunitats cristianes separades de la Seu apostòlica de Roma.³³

El número tres d'*Unitatis redintegratio* ens assenyala la situació d'anormalitat que representen les escissions dutes a terme en l'una i única Església. Defensa una certesa important: «... els qui avui hagin nascut en aquestes comunitats separades de la comunió de l'Església catòlica, no poden ser acusats del pecat de la separació.»³⁴ Aquest fet ens fa adonar-nos que les divisions tenen a veure amb culpes per ambdues parts i s'inaugura així una nova forma de parlar en raó de la plena o no plena comunió: «...els qui creuen en Crist i reberen el baptisme degudament, queden constituïts en una comunió, encara que no sigui perfecta, amb l'Església catòlica.»³⁵

Posteriorment aquest mateix número tres del decret conciliar sobre l'ecumenisme enumera els elements que edifiquen i donen vida a la mateixa Església, i de manera especial aquells que es troben fora del recinte visible de l'Església catòlica. Cal destacar també com el decret parla en aquest mateix número

33 S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecuménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 375.

34 UR 3.

35 *Ibíd.* 3.

de les Esglésies i comunitats, de les quals se serveix l'Esperit Sant com a medis de salvació, reconeixent-los així un estatut teològic.³⁶ I referent a això, l'encíclica *Ut unum sint* de Joan Pau II afegirà: «...fora de la comunitat catòlica no existeix el buit eclesial. Molts elements de gran valor (*eximia*), que a l'Església catòlica són part de la plenitud dels mitjans de salvació i dels dons de gràcia que constitueixen l'Església, es troben també en les altres Comunitats cristianes.»³⁷

El decret parla de comunió, encara que parcial, però real: «En efecte, els qui creuen en Crist i han rebut ritualment el baptisme estan en una certa comunió, encara que no perfecta, amb l'Església catòlica.»³⁸ Per això, seguint el cardenal Kasper, podem afirmar que els diàlegs posteriors han assumit bé la idea d'una unitat visible de tots els cristians com a comunió-unitat en sentit analògic al misteri trinitari, no en clau d'uniformitat sinó com a unitat en la diversitat i diversitat en la unitat.³⁹

Com bé apunta el professor Madrigal, parlar de comunió més o menys plena implica afirmar que existeix una comunió en la qual la incorporació a la comunió amb Crist es realitza d'una manera més plena.⁴⁰ Per això s'apunta al final del número tres del decret, que en l'Església catòlica romana podem obtenir la plenitud dels mitjans de salvació, per tant hi ha totes les característiques essencials d'Església volgudes per Crist. Però al mateix temps subratlla que tots els cristians pertanyen ja en certa manera al poble de Déu, i que han

36 Cf. UR 3.

37 UUS 13.

38 UR 3.

39 S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecueménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 370-371.

40 Cf. S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecueménico* t. XXXIX, n^o 124-125 (2004), 378.

estat incorporats a l'Església.

El numero quatre del decret exhorta tots els fidels catòlics a participar en el treball ecumènic. A més convida a llevar del nostre comportament, dels nostres judicis, de la nostra pregària, tot allò que no és just ni vertader cap als nostres germans cristians. Així suggereix la necessitat de trobades basades en el diàleg.

Un diàleg en sentit fort, sostingut i dut a terme per experts. Un diàleg que apareix com a actitud i com a mètode. No és una tàctica que cerca la conversió de l'altre per a la pròpia causa, és més aviat el medi hermenèutic en el qual es possible conèixer millor les demandes i posicions de l'interlocutor, alhora que permet expressar la pròpia fe en un llenguatge més assequible als altres.⁴¹ Diu així el número quatre: «...“el diàleg” entaulat entre perits i tècnics en reunions de cristians de les diverses Esglésies o comunitats, i celebrades en esperit religiós. En aquest diàleg exposa cadascun, per la seva banda, amb tota profunditat la doctrina de la seva comunió, presentant-ne clarament els caràcters. Per mitjà d'aquest diàleg, tots adquireixen un coneixement més autèntic i una estima més justa de la doctrina i de la vida de cada comunió...».⁴²

Però un diàleg sense oblidar el principi de la jerarquia de veritats. Aquestes fan referència al fonament de la fe cristiana (nucli cristològic i trinitari), veritats revelades bíblicament i les veritats objecte de definició eclesiàstica. Una incorrecta relació d'aquestes categories de veritats podria afavorir una lectura que posàs en el mateix pla totes les doctrines i realitats cregudes i així s'equiparassin en importància els nuclis de la

41 Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Pamplona 1991, 143.

42 UR 4.

revelació amb les veritats connectades a aquest nucli de fe.⁴³

I tot aquest diàleg tenint en compte la jerarquia de veritats, apunta el decret, per arribar a superar els obstacles que impedeixen la perfecta comunió eclesiàstica, on tots els cristians se sentin congregats en l'única celebració de l'Eucaristia.⁴⁴ Encara que afirmi clarament que la unitat d'una sola i única Església que Crist concedí des del principi subsisteix de manera indefectible en l'Església catòlica, i per tant no s'abandona l'esperança d'anar superant els obstacles que impedeixin la comunió eclesial i la celebració de l'única Eucaristia al final de tota l'activitat ecumènica.⁴⁵ Per K. Rahner la incorporació a l'Església arriba a la seva plenitud en l'Eucaristia, que és la font i el cim de la vida cristiana i eclesial. Per això, segons ell, el decret afirma que en l'Eucaristia se significa i es realitza la unitat de l'Església.⁴⁶ Quan parla de les Esglésies ortodoxes, el decret en el seu número quinze, referent a l'Eucaristia, diu que aquesta edifica i crea l'Església de Déu i mitjançant la celebració es manifesta la comunió entre elles.⁴⁷ I això ens duu a recordar que on se celebra l'Eucaristia, hi està present l'Església. Amb aquest axioma s'afirma que tota Església particular que celebra l'Eucaristia és l'Església en sentit ple de la paraula, però no és tota l'Església.⁴⁸ I fet que hi ha un sol Crist i una sola Eucaristia, cada Església que celebra l'Eucaristia està en una relació de comunió amb totes les altres Esglésies. L'única Església existeix en totes les Esglésies particulars i a partir d'elles, així com les Esglésies particulars existeixen en

43 Cf. J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Pamplona 1991, 143.

44 Cf. UR 4.

45 Ibid 4.

46 Cf. W. KASPER, *Conferencia sobre el 40 aniversario de la promulgación del Decreto conciliar «Unitatis Redintegratio»*, novembre de 2004, 6.

47 Cf. UR 15.

48 Cf. LG 26 i 28.

l'única Església i a partir d'ella, com afirma la Congregació per a la Doctrina de la Fe a la carta als bisbes de l'Església catòlica sobre alguns aspectes de l'Església considerada com a comunió de 1992.⁴⁹

Aplicat aquest concepte d'unitat al problema ecumènic, la unitat ecumènica cap a la qual tendim, al parer del cardenal Kasper, significa molt més que una xarxa d'Esglésies confessionals que a l'hora d'entrar en comunió d'Eucaristia es reconeixen mútuament. Segons ell, la concepció catòlica de l'ecumenisme pressuposa el que ja existeix, o sigui, la unitat en l'Església catòlica i la comunió parcial amb les altres Esglésies i comunitats eclesials, per arribar, partint d'aquesta comunió incompleta, a la comunió plena,⁵⁰ que inclouria la unitat en la fe, en els sacraments i en el ministeri eclesiàstic.⁵¹

És important tenir clar que la unitat en el sentit de la comunió plena no significa uniformitat, sinó unitat en la diversitat i diversitat en la unitat. Dins de l'única Església, per Kasper, hi ha lloc per a una diversitat legítima de mentalitats, tradicions, ritus, regles canòniques, teologies i fins i tot espiritualitats. Per tant, la gran contribució del decret per ell és haver aportat la distinció entre comunió plena i no plena. Per això es pot dir que l'ecumenisme no es basa a crear associacions, sinó a realitzar i dur a terme una comunió, que en cap cas significa absorció mútua ni fusió.⁵²

En aquesta mateixa línia, el professor Santiago Madrigal

49 Cf. S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio», a Diálogo Ecuménico t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 381.*

50 Cf. UUS 14.

51 Cf. LG 14; UR 2.

52 Cf. W. KASPER, *Conferencia sobre el 40 aniversario de la promulgación del Decreto conciliar «Unitatis Redintegratio»,* novembre de 2004, 7.

afirmarà que la meta de la plena comunió, que comporta la confessió de la mateixa fe, la comunió de la vida sacramental i la unitat de govern, no és una nova reedició del retorn al si de l'Església romana.⁵³

I finalment el número sis apuntarà que la renovació de l'Església consistirà a augmentar la fidelitat a la seva vocació perquè l'Església cridada per Crist i que peregrina en aquest món es renovi constantment com a institució terrena i humana. Sens dubte això fa que totes les Esglésies hagin de fer i afrontar un examen de consciència sobre la seva fidelitat al Senyor i a la seva voluntat històrica.⁵⁴

Així es poden entendre les paraules de K. Rahner quan afirma que l'esdeveniment del Vaticà II és el principi d'un començament, la instauració d'una nova tendència per arribar a una unió com a resultat d'una transformació mútua, d'una conversió recíproca d'uns cap als altres i no com a retorn, sinó més aviat com a reconciliació; no com a submissió, sinó com a acollida recíproca de la comunió.

5. Conclusió

Crec que després d'acostar-nos a *Unitatis Redintegratio* podríem arribar a la següent conclusió: el document ajuda a l'eliminació d'un ecumenisme de retorn i de certes intransigències que pesen sobre la coexistència dels cristians separats i que fan dubtar de la sinceritat ecumènica.

Com bé afirmà el papa Joan Pau II amb el concili Vaticà II l'Església catòlica s'ha compromès de manera irreversible

53 Cf. S. MADRIGAL, *Concilio Vaticano II Decreto sobre el ecumenismo: «Unitatis Redintegratio»*, a *Diálogo Ecuménico* t. XXXIX, núm. 124-125 (2004), 379.

54 Cf. UR 6.

a recórrer el camí de l'acció ecumènica.⁵⁵ Amb aquestes paraules es reafirmava a l'encíclica *Ut unum sint* el compromís ecumènic de l'Església catòlica en ocasió de la celebració dels trenta anys de l'aprovació del decret sobre ecumenisme. Així podem dir que més enllà dels innombrables progressos concrets, podem destacar el redescobriment de la fraternitat entre els cristians.

El Concili pogué fer seva la causa ecumènica perquè encertà a entendre l'Església com a poble de Déu en camí. Així es va donar molta d'importància a la seva dimensió dinámicoescatològica i posà les bases perquè poguéssim entendre l'ecumenisme no com un apèndix, sinó com una part integrant i fonamental de la vida orgànica de l'Església i de la seva activitat pastoral.

M'atreviria a dir que el decret és un inici, perquè com hem intentat assenyalar, ha tingut amples i importants repercussions, tant dins l'Església catòlica com en l'àmbit ecumènic, i ha canviat la situació de l'ecumenisme durant els darrers cinquanta anys.

No hi ha dubte que *Unitatis redintegratio* també ha deixat obertes algunes qüestions. Per aquestes el decret ha rebut crítiques, però també s'ha intentat desenvolupar-ne amb posterioritat el contingut més posat en qüestió. Crec no equivocar-me si afirm que el decret posà en marxa un procés irrevocable i irreversible, ja que ens mostra el camí que s'ha de seguir en el diàleg ecumènic del segle XXI. Un diàleg que ha de ser com un camí, recorregut amb prudència, però al mateix temps valent, amb molta paciència però sense perdre mai l'esperança.

En paraules del concili i del cardenal Walter Kasper, pens que

⁵⁵ Cf. UUS 42.

és fonamental tenir en consideració l'Esperit, que encara que hàgim de treballar per la unitat aquesta és una gràcia divina. Això, més que fer-nos caure en un excessiu relaxament, ens ha d'ajudar a caminar, ja que ens fa ser més conscients que això de l'ecumenisme no és una lluita ideològica, ni una moda passatgera ni tan sols una simple qüestió moral, sinó més tost un mandat del mateix Jesucrist que ens anima amb el seu Esperit.

L'ecumenisme en definitiva, diríem seguint el cardenal Kasper, és una aventura de l'Esperit. Per això en aquest mateix sentit el cardenal Bea afirmà obertament que es tracta d'una obra superior a qualsevol esforç o una empresa purament humana, per això és necessari posar tota la confiança només en Déu. I no podem acabar més que amb paraules de sant Pau, que són amb les que acaba el decret per animar-nos a seguir oberts a la voluntat de l'Esperit que no és altra que la plena unitat: «... l'esperança no enganya, perquè Déu, donant-nos l'Esperit Sant, ha vessat en els nostres cors el seu amor.»⁵⁶

⁵⁶ Rm 5,5 (UR 24).

Luter i la llibertat del cristià

Joan Andreu Alcina

Introducció

A partir del segle XV i en les primeres dècades del XVI la comprensió de la llibertat humana experimentà un seriós replantejament al voltant de l'humanisme renaixentista, però també pel sotrac que va suposar la reflexió teològica de Martí Luter.

La perspectiva de Luter sobre la llibertat desborda amb escreix l'àmbit estricte de la teologia i, més enllà de les repercussions directes en els esdeveniments relacionats amb la Reforma del segle XVI, influí en el pensament de filòsofs posteriors com ara Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Kierkegaard... És indubtable que la influència d'aquests pensadors ha configurat en gran mesura alguns dels plantejaments de la reflexió del segle XX fins als nostres dies.

Amb el seu habitual olfacte, Nietzsche ens ho diu de manera contundent en un passatge de *L'Anticrist*, en el qual detecta la presència soterrada de Luter i, per tant, de la teologia en la filosofia alemanya:

«Entre alemanys se m'entén de seguida quan jo dic que la filosofia està corrompuda per sang de teòlegs. El pastor protestant és el padrí de la filosofia alemanya, el protestantisme mateix, el seu *peccatum originale*. Definició de protestantisme: la hemiplegia del cristianisme –i de la raó... Basta pronunciar la paraula “Seminari de Tubinga” per comprendre què és en el fons la filosofia alemanya –una *astuta* teologia... [...] A què es va deure l'alegria desbordada que, quan va

aparèixer Kant, recorregué el món dels savis alemanys [...], de què amb Kant comença un gir vers quelcom *millor*? [...] L'èxit de Kant és simplement un èxit de teòlegs: Kant fou, igualment que Luter, el mateix que Leibniz, una rèmorà més en l'honestedat alemanya, res que es pugui considerar ferm.»¹

Aleshores, tal com també va veure Nietzsche, la reforma teològica de Luter impregna tot el pensament posterior i esdevindrà un dels eixos vertebradors del nou paradigma filosòfic de la Modernitat.

Per altra banda, una de les premisses d'aquest nou paradigma és, precisament, la descoberta del subjecte com a punt de partida del pensament i de la filosofia. L'autoconsciència d'un mateix, la pròpia subjectivitat, és reconeguda com la instància que permet construir una nova manera d'entendre l'home, el món i la relació amb Déu. Ara bé, el primer postulat d'aquesta subjectivitat és experimentar la *llibertat* que la constitueix. No hi ha subjectivitat sense llibertat. El subjecte només pot donar contingut a la seva consciència desplegant la llibertat constitutiva que el fa possible. En definitiva, l'eix que articula la nova comprensió només es pot entendre des d'una acurada reflexió sobre la llibertat. Per corroborar el que diem, donarem la paraula a un dels grans mestres que ajudà amb el seu propi pensament a desenvolupar tot aquest procés: em referesc a Hegel. En un moment determinat de les *Lliçons sobre la Història de la Filosofia*, el pensador alemany fa referència explícita a la Reforma i ho fa, precisament, destacant-ne el nou concepte de llibertat:

«La principal revolució de l'esperit és la que es duu a terme amb la *Reforma* de Luter [...]. Una obediència

¹ Nietzsche, F: *El anticristo*, & 10, Alianza, Madrid 1991, pàg. 34-35 (si no es diu res en contrari, les traduccions al català són meves).

cega, opressiva de la llibertat humana, era el tercer vot monàstic; ara comença a besllumar la consciència de la *llibertat* com un do diví, igualment que el matrimoni i la possessió de béns materials.»²

Aquest reconeixement i descoberta de la llibertat com a do diví és la condició de possibilitat perquè l'home pugui prendre consciència de la seva pròpia realitat i reivindicar allò que vertaderament és. Des d'aquesta perspectiva, la llibertat és posada com a primer principi que el pensament i la filosofia posterior no faran altra cosa que aprofundir i explicitar. Aleshores:

«[...] en això consisteix i no en altra cosa la fe luterana, amb virtut de la qual l'home es troba en una relació tal amb Déu que ha d'existir ell mateix com a persona, és a dir, la devoció i l'esperança de la salvació exigeix que hi prenguin part el seu cor i la seva subjectivitat [...]. L'home ha de fer penitència en el seu cor i penedir-se, sentint-lo ple de l'Esperit Sant.

D'aquesta manera, no tan sols es reconeix aquí el principi de la subjectivitat, de la relació pura de l'home amb ell mateix, de la llibertat, sinó que també s'exigeix purament i simplement que tot el culte religiós descansi sobre això. En això consisteix la suprema confirmació del principi: en què aquest només preval davant Déu i en què per això tan sols són necessàries dues coses: la fe i la victòria sobre el propi cor; és així i només així com s'instaura aquest principi de la llibertat cristiana i com s'eleva a la vertadera consciència de l'home.»³

Per la nostra banda, i amb aquests antecedents ens proposam fer una petita aportació en aquests 500 anys commemoratius

² Hegel, G. W. F: *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, F.C.E., México, 1985, pàg. 192.

³ Hegel, G. W. F: *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, F.C.E., México, 1985, pàg. 194.

de la Reforma impulsada per Luter al voltant d'aquesta idea clau que fou i que és la *llibertat*.

Alguns antecedents de l'antropologia de Luter: la comprensió renaixentista de la llibertat de la persona

Abans d'entrar a analitzar amb algun detall els posicionaments de Luter en relació amb la llibertat de la persona humana i el seu abast, pot ser aclaridor fer referència al context de l'humanisme renaixentista. És precisament en aquest context que el terme «llibertat» comença a ser sinònim del nucli més excels de la persona humana, és a dir, la llibertat de l'home és vista com allò que el constitueix com a tal, com allò que el diferencia de la resta de criatures i com allò que esdevé el fet antropològic fonamental. La dignitat de la persona està relacionada de manera directa amb la seva llibertat.

En aquest context, la llibertat entesa com a «llibertat individual» (més enllà de la llibertat com a ciutadà o llibertat política) és reconeguda com una propietat essencial inherent a tots els membres de l'espècie humana. Testimonis d'aquest posicionament no són difícils de trobar entre els autors del renaixement. Per la nostra banda, per la seva claredat, farem referència a dos humanistes que, de manera explícita i especialment bella, desenvolupen aquestes idees. El primer text que hem seleccionat correspon al llibre titulat *Tractat sobre la immortalitat de l'ànima* de Pietro Pomponazzi, que, sense encara superar el llenguatge i les categories de la filosofia aristotèlica ni els esquemes de pensament platònics, fa referència al caràcter «indeterminat», és a dir, lliure de l'home. Pomponazzi, tot just tracta el caràcter específic de l'home immediatament en el primer capítol del seu llibre «en què es mostra que l'home és de naturalesa indeterminada i és intermediari entre els éssers mortals i els immortals». Sense

anomenar-la explícitament, tota la reflexió de Pomponazzi insinua la llibertat de l'home com aquella instància més preuada i al voltant de la qual gira la seva dignitat:

«Vaig pensar que l'inici de la nostra consideració havia de fer-se a partir del fet que l'home és d'una naturalesa no simple, sinó múltiple, no certa, sinó incerta, i que és intermedi entre els éssers mortals i els immortals. I pot veure's clarament això si analitzam les operacions essencials de què és capaç, a partir de les quals es coneixen les essències. Efectivament, pel fet que exerceix les funcions de les ànimes sensitiva i vegetativa, les quals [...] no poden exercir-se sense instrument corporal i caduc, se situa al costat de la mortalitat. Però pel fet que té intel·ligència i voluntat, que són operacions que [...] s'exerceixen sense instrument corporal, atès que aquestes operacions demostren la separabilitat i la immaterialitat, i aquestes per la seva part la immortalitat [l'home], ha de ser considerat entre els éssers immortals. A partir d'aquests fets pot arribar-se plenament a la conclusió que no és de naturalesa simple, ja que inclou tres ànimes [...], la vegetativa, la sensitiva i la intel·lectiva, i a partir que pot reivindicar per a si una naturalesa indeterminada, ja que no és per si mateix ni mortal, ni immortal, sinó que inclou una i altra naturalesa. Per aquest motiu, bé feren els antics quan el posaren entre els éssers eternals i els temporals, perquè no és ni purament etern ni purament temporal, car participa d'una i altra naturalesa, i a ell mateix, estant en posició intermèdia, se li ha concedit la potestat [la llibertat] d'apropar-se a la que vulgui d'ambdues.»⁴

4 Pomponazzi, P: *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, Tecnos, Madrid, 2010, pàg. 7-8.

Aleshores, segons que acabam de llegir, Pomponazzi beslluma l'essència lliure de la persona humana a partir de la capacitat que té d'apropriar-se d'una de les tres ànimes que el constitueixen. El caràcter indeterminat del seu ser ha de ser progressivament modulats i concretats a partir de les decisions que la persona humana va prenent en cada moment. D'aquesta manera, l'home es va construint a si mateix «determinant» la seva essència a través de l'exercici de la seva llibertat. Fruit d'aquesta tasca d'autodeterminació, l'home va esdevenint allò que vol ser, podent aspirar, fins i tot, a assolir una naturalesa quasi divina:

«[...] trobam tres classes d'homes: alguns, en efecte, es troben entre els déus, tot i que són molt pocs: aquells que, subjugant les ànimes vegetativa i sensitiva, s'han fet racionals quasi al complet; altres, en canvi, abandonant per complet l'intel·lecte, i preocupant-se tan sols de l'ànima vegetativa i la sensitiva, pràcticament han passat a ser bèsties [...]. A altres, al contrari, se'ls ha denominat simples homes; i aquests són els que visqueren moderadament segons les virtuts morals, però no s'entregaren completament a l'intel·lecte, ni abandonaren totalment les funcions corporals.»⁵

Un altre representant excepcional que, a partir d'aquest plantejament, el duu fins a un grau d'aprofundiment major és Giovanni Pico della Mirandola. En el seu llibre *Discurs sobre la dignitat de l'home*. *Nou-centes tesis* reivindica i analitza la peculiar dignitat de la persona humana, que, una vegada més, està associada íntimament amb la seva llibertat. Paga la pena reproduir un dels seus textos més emblemàtics:

«Finalment, però, m'ha semblat haver entès per què l'home és l'animal més afortunat i, per això, digne de tota admiració, i quina és, en definitiva, la condició que

5 Pomponazzi, P: *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, Tecnos, Madrid, 2010, pàg. 8-9.

li ha tocat en l'ordre de l'univers, envejable no solament per a les bèsties sinó també per als astres i per a les intel·ligències ultramundanes. [...] Però escolteu, pares, quina és aquesta condició i, amb orelles benèvoles, fent gala de la vostra amabilitat, rebeu benignament aquest discurs.

Déu, arquitecte i Pare suprem, ja havia construït d'acord amb les lleis d'una saviesa arcana aquesta mansió terrenal que veiem, temple venerabilíssim de la divinitat. Havia ornat amb intel·ligències la zona més elevada del cel, havia vivificat amb ànimes eternes les esferes celestes, havia emplenat amb un munt d'animals de tota mena les parts tènues i feculentes del món inferior. Però, acabada la seva obra, el creador desitjava que hi hagués algú que fos capaç de ponderar el perquè d'un treball tan gran, que fos capaç d'estimar-ne la bellesa, que fos capaç d'admirar-ne la immensitat. Per això, creades ja totes les coses [...], finalment va pensar de crear l'home. Però, entre els arquetips, no n'hi havia cap a partir del qual modelar la nova estirp ni, entre els tresors, n'hi havia cap per a atorgar en herència al nou fill ni, en el cadirat de tot el món, cap lloc on aquest pogués asseure's a contemplar l'univers. Tot ja era ple, tot ja havia estat distribuït entre les jerarquies superior, mitjana i inferior. Tanmateix, no hauria estat propi de la seva saviesa haver vacil·lat en una obra necessària per manca de decisió; no hauria estat propi del seu amor benèfic que qui estava destinat a lloar la liberalitat divina en les altres criatures es veiés obligat a blasmar-la en ell mateix.

Finalment, l'òptim artífex va decidir que a qui no podia atorgar res de singular, li fos comú tot el que era privatiu de cada una de les altres criatures. És així, doncs, que va acollir l'home com una obra d'imatge indefinida i,

havent-lo situat en el centre del món, li parlà així: “No t’hem atorgat, Adam, ni un lloc concret ni una aparença pròpia ni cap obligació particular, amb la intenció que tinguis i posseeixis el lloc, l’aparença i les obligacions que tu mateix triïs d’acord amb el teu desig i amb el teu criteri. La naturalesa de les altres criatures es manté dins els límits d’unes lleis que els hem prescrit. Tu, lliure de cap restricció, et delimitaràs la teva segons el teu arbitri, en les mans del qual t’hem posat. T’hem situat al mig del món per tal que, des d’allí, guaitis més còmodament el que hi ha en el món que t’envolta. No t’hem creat celestial ni terrenal, ni mortal ni immortal a fi que, com a lliure i noble terrissaire i escultor de tu mateix, et donis la forma que prefereixis. Podràs degenerar en les criatures inferiors, que són les bèsties; podràs regenerar-te en les criatures superiors, que són divines, seguint els criteris del teu esperit.”

Oh suprema liberalitat de Déu Pare, oh suprema i admirable felicitat de l’home, a qui ha estat donat d’obtenir el que desitgi i d’èsser el que vulgui! [...] En l’home, el Pare hi va introduir en el moment de néixer llavors de tota mena i gèrmens de tot tipus de vida. Creixeran aquelles que cadascú haurà cultivat i donaran els seus fruits en ell. Si són les vegetals, esdevindrà una planta; si són les sensitives, esdevindrà una bèstia; si són les racionals, en resultarà un ésser celeste; si són les intel·lectuals, serà àngel i fill de Déu. I si, insatisfet amb la sort de cap de les criatures, es retira al centre de la seva unitat i esdevé un únic esperit amb Déu, en la foscor solitària del Pare, el qui ha estat col·locat per damunt de tot serà superior a tot.»⁶

⁶ Pico della Mirandola, G: *Discurs sobre la dignitat de l’home. Nou-centes tesis*, Edicions 62, Barcelona, 2001, pàg. 60-63.

Imatge divina indefinida i llibertat sense cap restricció són, doncs, els constitutius antropològics de la persona humana. A partir d'aquí, l'home s'autodescobreix com una subjectivitat autònoma que s'ha d'anar fent a ell mateix i ha de donar comptes de la seva responsabilitat. L'home és un terrissaire i escultor d'ell mateix, car, per la llibertat que el constitueix, està obert a transcendir-se indefinidament. La llibertat és, per tant, la clau de volta de la persona humana, el nucli que el situa en el centre de l'univers, en el centre de la polis i el posiciona davant Déu.

En aquest sentit, la llibertat humana és, tal com la presenta l'humanisme renaixentista:

«[...] una força espontània capaç de configurar noves entitats, una espècie de meravellosa activitat pràcticament sense preparatius ni reglamentacions, una voluntat autònoma i autosuficient, poderosíssima en les seves decisions - realitzacions, les quals amb la seva simple presència ja la legitimen i la certifiquen: aquests enunciats insinuen que els camps de l'art plàstica i de la literatura són el seu principal referent analògic, portents que pareix que juguem tost amb la denominada resistència dels materials, i de fet projecten sobre tot el gènere humà allò que més bé tan sols eren atributs peculiars i debatuts de determinats mestres en restringits grups socials visibles després de laboriosos aprenentatges. En aquest moment es transfereixen als humans prerrogatives que fins aleshores únicament s'havien atribuït a la divinitat: la terra comença a poblar-se de petits déus que aviat reclamaran l'exercici de la seva sobirania. Aquesta reinterpretació antropològica, com és ben sabut, activa la constitució de l'espai de la modernitat.»⁷

⁷ Llinares, J. B: «La "libertad" en el humanismo renacentista y la Reforma», in: *Ensayos sobre libertad y necesidad*, València, març de 1997, pàg. 48.

Ens podríem estendre en escriure sobre la qüestió, però creiem que amb el que hem dit i els textos presentats hom es pot fer una idea bastant aproximada del rerefons antropològic que, sense dubte, Luter visqué en la seva formació acadèmica i, de manera més significativa encara, experimentà en la seva vivència personal, tant humana amb els altres com cristiana davant Déu. Però a tota aquesta reflexió, Luter hi afegirà un matís molt important que els humanistes no acabaven de destacar, l'experiència de l'ensorrament de la llibertat de la persona com a conseqüència del pecat d'Adam. Un ensorrament que tocà de soca-rel precisament la dimensió que els humanistes tant destacaven, precisament allò més preuat de la persona humana, precisament la seva llibertat. Ho veurem tot de seguida.

L'estat de l'home caigut segons Luter: el serf albir en vistes a la salvació

Un dels aspectes importants en relació amb les exigències de reforma religiosa de Luter fou la manera de llegir i d'interpretar les Escriptures. Les Escriptures són clares i mostren Déu de manera diàfana. No calen gaire intermediaris. El criteri exegetíc fonamental per fer una lectura adequada de les Escriptures és, sempre que sigui possible, el sentit pur, simple i natural de les paraules que s'hi troben:

«[...] plantegem-nos, doncs, de no admetre ni conclusions ni metàfores en cap passatge de l'Escriptura, si no ens hi obliguen el context evident de les paraules i l'absurditat manifesta d'una qüestió que vagi en contra d'algun article de fe. Al contrari, cal aferrar-se sempre al sentit simple, pur i natural de les paraules, sentit que serveix la gramàtica i l'ús de la llengua que Déu va crear en els homes. [...] Cal, doncs, evitar, com si es tractés d'un verí instantani, qualsevol metàfora a què

no ens empenyi l'Esriptura mateix». ⁸

Per Luter, aquest criteri exegetíc de la claredat de les Esriptures és fonamental, car en depèn que el cristià sàpiga què ha de fer per a salvar-se: les obres de la Llei i la fe en l'Evangelí. Seria contrari a Déu que hagués parlat a l'home a través de metàfores obscures o de sentit ambigu. Ara bé, que conegui el que cal fer en vistes a la salvació, no significa que hom ho pugui fer pels seus propis mitjans. De fet, com veurem més endavant amb més detall, el compliment de les obres de la Llei només és possible quan la persona ha estat justificada per la fe en Crist i ha estat aglapit per la seva gràcia:

«Amb tot, penso que “allò que el condueix a la salvació eterna” són les paraules i les obres de Déu, que es lliuren a la voluntat humana, per tal que aquesta s'hi apliqui i/o se n'allunyi. Però, el que jo anomeno paraules de Déu són la Llei i l'Evangelí. La Llei exigeix obres; l'Evangelí, fe. Car no hi ha res que condueixi a la gràcia de Déu i a la salvació eterna que no siguin la paraula i l'obra de Déu, atès que la gràcia o, si vols [aquí Luter es refereix a Erasme], l'Esperit són la vida mateixa a què som conduïts mitjançant la paraula i l'obra divines.» ⁹

Aleshores, Luter no nega la llibertat de l'home en vistes a les decisions necessàries per dur una vida personal i social, tampoc no nega fins i tot la possibilitat de poder arribar a ser un bon membre de la societat. Malgrat el pecat d'Adam, l'home no perd el senyoriu sobre tota la creació. En canvi, el que sí que afirma Luter és la manca de llibertat per assolir la pròpia salvació en vistes a les exigències de Déu: complir les

⁸ Luter, M: *Del serf albir*, Edicions 62, Barcelona, 1996, pàg. 316.

⁹ Luter, M: *Del serf albir*, Edicions 62, Barcelona, 1996, pàg. 248.

obres de la Llei i tenir fe en l'Evangelí. Per tant, la idea clau que Luter no es cansa de repetir és que malgrat que amb el lliure albir l'home fa moltes de coses, tanmateix, no som res davant Déu. Una vegada que l'home ha perdut la gràcia original del Paradís, és incapaç de fer res per tal d'assolir la seva salvació. En aquesta nova situació, la salvació de l'home està condicionada absolutament al sacrifici de Crist i a la fe incondicional en Ell. La sola fe en Jesucrist és el requisit indispensable perquè, sense que Déu li imputi els pecats, l'home pugui ser recreat per la gràcia del seu Fill. Aleshores, és cert que des d'una perspectiva intramundana l'home manté el seu senyoriu sobre la creació; també és cert que usant la raó i la voluntat pot organitzar lliurement els diferents àmbits socials i personals que la vida humana implica. Ara bé, aquesta dimensió de la llibertat humana és absolutament inoperant en vistes a la seva salvació, car el pecat d'Adam i les estructures de pecat del món han anul·lat completament la seva capacitat de col·laborar a través de les obres amb el pla salvífic de Déu. Perquè l'home pugui tornar a l'òrbita divina, és necessari que Déu mateix l'atregui, car «ningú no pot venir a mi [a Jesucrist], si el Pare que m'ha enviat no l'atreu» (Jo 6, 44). En aquest sentit soteriològic de l'existència humana, els esforços del lliure albir són vans. Deixem que Luter ens plantegi la qüestió amb les seves paraules:

«Sabem que l'home ha estat erigit senyor de totes les coses que són inferiors a ell, sobre les quals té dret i lliure albir perquè l'obeeixin i facin el que ell vol i pensa. Ens preguntem, però, si té lliure albir envers Déu, perquè aquest l'obeeixi i faci el que l'home vol, o si, més aviat, Déu té lliure albir sobre l'home, perquè aquest vulgui i faci el que Déu vol, i no pugui fer altra cosa que allò que Déu vulgui i faci.»¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, pàg. 466.

Una vegada plantejada la qüestió i donant a entendre que el lliure albir de la persona humana és ineficaç en vistes a la seva salvació, Luter ho justifica apel·lant a una polarització o posicionament dual en relació amb les forces que governen el món: Satanàs o Déu, el mal o Crist. No hi ha terme mig. Aleshores, tot allò que està mancat de l'Esperit de Crist, i després del pecat d'Adam l'home n'està mancat, està sotmès a Satanàs, a la impietat, a la desviació, a la foscor, al pecat, a la mort i a la ira de Déu. Comprendre aquesta polarització ontològica que Luter defensa és imprescindible per a la coherència de les seves tesis. Per tant, entre el bé i el mal, entre Déu i Satanàs, entre la llum i la tenebra, entre la gràcia i el pecat..., no existeix més intermediari que Jesucrist. O som de Crist o som de Satanàs, o estam sota la gràcia de Déu o sota la desgràcia del pecat. No hi ha terme mig:

«[...] Si és aliè al regne i a l'Esperit de Déu, necessàriament s'ha de concloure que està sotmès al poder i a l'esperit de Satanàs, ja que no existeix un regne intermediari entre el regne de Déu i el regne de Satanàs, els quals lluiten entre si perpètuament.»¹¹

En aquest altre text, Luter torna a exposar la mateixa tesi amb més detall i de manera molt més ampliada:

«[...] en el món hi ha dos regnes [i només dos] que lluiten aferrissadament entre si. [...] En un regna Satanàs, que, precisament per això, Crist anomena príncep del món (Jn 12, 31), i Pau, Déu d'aquest segle (2 Co 4, 4); aquest té sotmesos a la seva voluntat tots aquells que no li han estat arrabassats per l'Esperit de Déu, tal com testimonia Pau, i no permet que li siguin arrabassats per cap altra força a excepció de l'Esperit de Déu, tal com en dóna testimoni Crist en la paràbola del valent que guarda la seva casa en pau (Lc 11, 21).

¹¹ *Ibid.*, pàg. 393-394.

En l'altre, que s'oposa constantment al de Satanàs i lluita contra ell, hi regna Crist. A aquest regne som traslladats no pas per la nostra força [el lliure albir], sinó per la gràcia de Déu, mitjançant la qual som alliberats de l'actual segle de maldats i som arrencats del poder de les tenebres. Només el fet de reconèixer i de confessar l'existència d'aquests regnes, que lluiten aferrissadament entre si per sempre amb totes llurs forces i llurs armes, ja bastaria per a refutar el dogma del lliure albir, atès que en el regne de Satanàs som forçats a ser esclaus, llevat que en siguem arrencats pel poder de Déu.»¹²

De textos que repeteixen el mateix argument, en podem trobar moltíssims i mostren sempre la mateixa idea: a partir del pecat d'Adam tots els homes han quedat sotmesos a l'esclavatge de les tenebres i són retinguts per Satanàs; només l'Esperit de Déu pot lluitar de manera eficaç contra aquesta força destructora de la humanitat. El lliure albir de l'home ha quedat corromput de tal manera que res no pot fer davant aquesta força destructora, de tal manera que l'home sense la gràcia de Déu només pot voler el mal, incapaç com és d'acomplir els preceptes que la llei de Déu li mana. Tan sols ens cal esperar ser *atrets, arrencats, traslladats...*, al regne de l'Esperit per la gràcia de Déu, que exigeix una fe absoluta i incondicional en Crist.

La claredat de les Escriptures i la visió polaritzada dels dos regnes en lluita per apoderar-se del món són, per si mateixos, els dos arguments que fan inútil voler defensar el lliure albir de la persona humana en vistes a la seva salvació. Acceptant aquestes dues premisses, no hi ha espai per a cap ulterior discussió. Deixem la paraula novament a Luter, que, en el

¹² *Ibíd.*, pàg. 468-469.

següent text, combina i sintetitza els dos arguments exposats en les reflexions anteriors:

«[...] les Escripures –que no són ambigües ni obscures– han reeixit a provar que Satanàs és, de bon tros, el príncep més poderós i més astut del món [...]; sota el seu regnat la voluntat humana ja no és lliure ni autònoma, sinó que, esclava del pecat i de Satanàs, no pot voler sinó allò que ha volgut el seu príncep [és a dir, el mal i el pecat].»¹³

A partir de totes aquestes consideracions la conclusió que en treu Luter és clara i contundent:

«Per tant, concloem: l'home, abans de ser regenerat en una nova creatura del regne de l'Esperit, no fa res ni intenta res per a preparar-se per a aquesta renovació i per a aquest regne. Després, un cop recreat, no fa res ni intenta res per a continuar en aquest regne, sinó que és únicament l'Esperit qui fa ambdues coses en nosaltres, el qual ens recrea sense nosaltres i, una vegada recreats, vetlla per nosaltres, tal com també afirma Jaume: “Ell ha volgut donar-nos la vida per mitjà de la paraula de la seva veritat, perquè fóssim com una primícia de les seves creatures” (Jm 1, 18). Parla de la creatura renovada. Però Déu no obra sense nosaltres, ja que ens ha recreat i vetlla per nosaltres precisament per tal d'obrar amb nosaltres i per tal que nosaltres col·laborem amb ell. Així, per mitjà de nosaltres predica, s'apiada dels pobres i consola els afligits. De veritat, a partir de tot això, què pot atribuir-se al lliure albir? Més encara, li resta alguna cosa? Realment, no res.»¹⁴

¹³ *Ibid.*, pàg. 407.

¹⁴ *Ibid.*, pàg. 413-414.

Un altre tipus d'arguments per a negar el lliure albir fa referència al paper de mediador universal de Jesucrist. Són uns tipus d'arguments que hom pot qualificar de cristològics. L'afirmació del lliure albir implicaria que hi ha una part (una partícula) de l'home que no necessitaria ser redimida per la gràcia de Crist, car pels seus propis mèrits seria de justícia que se li atorgàs la salvació. Si acceptam el lliure albir, hem de reconèixer que Crist no és absolutament necessari per a la nostra salvació, ja que s'està afirmant un intermediari en certa manera eficaç i diferent a Crist entre el Fill de Déu i Satanàs. Si creiem que Crist ha redimit els homes (siguin jueus o gentils) mitjançant la seva mort en la creu, s'ha d'afirmar que l'home sencer estava perdut (també el seu lliure albir). En cas contrari, Crist esdevindria quelcom innecessari o seria, tan sols, el redemptor de la part menys noble de l'home, car el seu lliure albir podria reclamar els mèrits de les seves bones obres. En el text següent, Luter sintetitza aquestes idees utilitzant la contundència expressiva que el caracteritza:

«Fins aquest punt arriba la gràcia a no tolerar cap partícula del lliure albir ni la seva força! Però, no és solament l'Esriptura la que demostra que els valedors del lliure albir neguen Crist: també ho demostra la seva pròpia vida. Sí, a partir d'aquí, es varen afaïçonar un Crist que ja no és un dolç mitjancer, sinó un jutge terrible, que ells procuren aplacar amb les intercessions de la seva mare i dels sants, inventant-se, llavors, múltiples obres, ritus, lligams religiosos i vots, coses amb què fan que Crist s'aplaqui i els concedeixi la gràcia, però no creuen que Crist intercedeixi davant Déu i aconseguixi per a ells la gràcia mitjançant la seva sang i [...] "gràcia per gràcia". I tal com ho creuen, així ho mantenen. En efecte, per a ells, Crist és, merescudament i en veritat, un jutge inexorable,

ja que el deixen de banda com a mitjancer i salvador clementíssim, i consideren la seva sang i la seva gràcia més menyspreables que els afanys i els esforços del lliure albir.»¹⁵

Un cop que Luter ha arribat a la conclusió que el lliure albir de la persona no és eficaç en vistes a la seva salvació, reconeix que, des d'una perspectiva de la racionalitat humana, aquesta conclusió ens és incòmoda, incomprendible i ens costa acceptar-la. Des de la lògica humana no entenem que les obres moralment bones no ens siguin tingudes en compte com a mèrits per assolir la nostra salvació. Davant aquest tipus de preocupacions i dificultats, Luter apel·la a consideracions de tipus epistemològic relacionades amb la incomprendibilitat de Déu per part de la racionalitat humana. *Deus semper maius* i, per tant, els criteris de la justícia humana no són aptes per a entendre la justícia divina. Cal no reduir Déu a simples conceptes humans. En aquest sentit, un dels autors de referència de Luter ja havia afirmat que quan parlem de Déu no el podem abastar amb el nostre pensament, car els seus designis ens són insondables:

«Per què t'admires que no el comprens? Perquè si el comprens ja no és Déu. És millor la piadosa confessió de la ignorància que la temerària presumpció de la ciència.»

(Sant Agustí, *Sermó* 117, 3, 5).

A partir d'aquestes consideracions, cal entendre el posicionament de Luter, que es reflecteix de manera bastant clara en el text següent:

«Però, segurament et preocupa la dificultat de justificar la clemència i la justícia de Déu, pel fet que condemna qui no s'ho mereix –és a dir, els impius, que han nascut

¹⁵ *Ibid.*, pàg. 460.

en la impietat i que no poden, de cap manera, evitar ser impius, no romandre-hi i no ser condemnats, i que es veuen forçats, per necessitat de la seva naturalesa, a pecar i a perdre's, tal com afirma Pau: "Tots érem fills de la ira, igual que els altres" (Ef 2, 3), perquè foren creats així per Déu mateix, de la llavor malmesa pel pecat d'un sol home, Adam. Aquí et dic: Déu clementíssim ha de ser honorat i temut en aquells que justifica i salva, tot i no ser-ne dignes; i cal fer confiança, si més no, en la seva saviesa divina, confiant en la seva justícia, encara que a nosaltres ens sembli injust. En efecte, si la seva justícia fos tal que la ment de l'home pogués jutjar-la justa, ja no seria divina i no es distingiria gens de la justícia dels homes. Però, com que ell és el Déu únic i veritable i, a més, tot ell insondable i inaccessible a la ment humana, és convenient –més i tot, necessari– que la seva justícia també sigui insondable, tal com Pau exclama, dient: "O profunditat de la riquesa, de la saviesa i del coneixement de Déu! Que en són, d'insondables, els seus judicis, i d'impenetrables els seus camins! (Rm 11, 33). Però no serien insondables, en cas que nosaltres poguéssim capir, punt per punt, per què són justos.»¹⁶

En aquest context, Luter apel·la a un triple nivell de coneixement: la llum de la naturalesa, la llum de la gràcia i la llum de la glòria. A la llum de la naturalesa, és incompreensible que sigui just el fet que les afliccions aclaparin els bons i els dolents prosperin en el món. Aquesta aparent contradicció, la llum de la gràcia la integra sense dificultat. Per altra banda, a la llum de la gràcia és incompreensible que Déu condemni aquell qui, amb les seves forces, no pot fer altra cosa que seguir pecant, essent esclau del pecat. Però la llum de la

¹⁶ Ibíd., pàg. 471-472.

glòria ens farà entendre que Déu és d'una justícia totalment misericordiosa i perfecta.

Finalment, Luter apel·la a la seva consciència (tal com fa reiteradament sant Pau a qui tan sovint segueix i posa d'exemple el pastor protestant)¹⁷ i a l'experiència personal per tal d'explicitar els inconvenients que suposaria el lliure albir de la persona en vistes a la seva salvació:

«Quant a mi, confesso verament que, encara que d'alguna forma pogués esdevenir-se, no voldria pas que se'm concedís un albir lliure ni que se'm deixés a les meves mans res amb què pogués esforçar-me envers la salvació. I això, no solament perquè, enmig de tantes adversitats i perills i, a més, enmig de tants dimonis atacant-me, no seria capaç de fer-hi front ni de mantenir allò que se m'hagués concedit –atès que un sol dimoni és més poderós que tots els homes junts i cap d'aquests no se salvaria–, sinó perquè, encara que no hi hagués cap perill ni existís cap adversitat ni cap dimoni, tanmateix em sentiria obligat a esforçar-me sempre per una cosa incerta i a donar cops de puny a l'aire (1 Co i, 26). Car la meva consciència, si jo visqués i obrés fins a l'eternitat, mai no tindria la certesa ni la seguretat de quant hauria de fer per a satisfer Déu. En efecte, fos quina fos l'obra acabada, em quedaria la inquietud si ha agradat a Déu o bé si ell volia quelcom més, tal com demostra l'experiència de tots els qui cerquen la justícia, i tal com jo mateix prou he après durant tants d'anys, pel meu gran mal. Però, ara que Déu ha llevat del meu albir la meva salvació i l'ha acollida en el seu, i m'ha promès guardar-me, no en virtut de les meves obres i de la meva cursa

¹⁷ A *ibíd.*, pàg. 157 podem llegir: «L'apostol Pau, respon-me, ¿quants cops exigeix la plerofòria, és a dir, l'asserció categòrica, segura i ferma, de la consciència? (1 Te 1, 5; Col 2, 2; He 6, 11).»

(Rm 9, 16), sinó en virtut de la seva gràcia i de la seva misericòrdia, estic confiat i segur que ell és fidel i que no em mentirà, poderós i gran com és, de manera que cap dimoni ni cap adversitat no el podran vèncer ni podran arrencar-me de la seva mà. “Ningú –diu– no me’ls arrencarà de la meva mà, perquè el Pare, que me’ls ha donat, és més gran que tot” (Jn 10, 28s.). Així s’esdevé que, si no tots, tanmateix són alguns i molts els qui se salven, mentre que, per la força del lliure albir, absolutament ningú no seria preservat, ans tots ens perdriem alhora. Per altra banda, també estem confiats i segurs que agradem Déu, no pel mèrit de les nostres obres, sinó pel favor de la seva misericòrdia, que ens va prometre, i, si hem obrat poc o malament, estem segurs que no ens ho té en compte, sinó que ens perdona com un pare i ens corregeix. Aquesta és la glòria de tots els sants en el seu Déu.»¹⁸

Fins aquí l’exposició dels arguments més importants que Luter desplega per demostrar la seva tesi de la impotència i l’esclavatge a què està sotmesa la llibertat de l’home en vistes a procurar de manera eficaç la seva salvació. A continuació veurem com, malgrat aquest aparent pessimisme, Luter reconduirà la qüestió de la llibertat del cristià a una dimensió cristològica que farà possible donar un gir a aquesta situació. Ho veurem tot de seguida.

La sola fe en Jesucrist: font de la llibertat del cristià

En aquest apartat farem referència de manera especial a l’obra de Luter titulada *La llibertat del cristià*. Podem afirmar que aquest breu escrit és, indiscutiblement, una de les perles de la producció teològica de tots els temps. Fou composta

¹⁸ Ibíd., pàg. 470-471.

l'any 1520 abans de la controvèrsia amb l'obra d'Erasme *De libero arbitrio*. A l'apartat anterior, ens hem centrat en aquesta disputa que Luter contestà l'any 1525 en l'escrit *De servo arbitrio*. Aquest tractat és, certament, un tractat polèmic contra Erasme i molt més especulatiu que *La llibertat del cristià*. És en aquest darrer escrit on hom pot trobar la profunditat teològica de Luter i, tal vegada, el nucli de la seva experiència personal de Déu; una experiència que Luter fonamenta en el tu a tu de la seva consciència serena situada lliurement i espontània davant Déu. En pot ser prova ser que Luter tan sols esmerçà dotze dies en la seva redacció, una redacció que fluí de dins ell com un riu que vigorosament es condueix vers la mar. Aquest curt espai de temps crec que es pot interpretar com un clar indicatiu de l'espontaneïtat i la llibertat de consciència que el teòleg alemany manifesta en aquestes pàgines i que, com hem indicat anteriorment, representa una de les seves reivindicacions reformadores més importants. Paga, doncs, la pena fer un breu recorregut expositiu pels seus principals arguments.

En primer lloc, tot i que el llibre no fou concebut com una resposta a ningú, ja des del principi hi traspua l'estil paradoxal i polaritzat característics de la manera d'escriure de Luter. Luter contraposa la llibertat i el servei com dues actituds que, malgrat ser oposades, finalment es complementen en la vida del cristià quan aquest arrela la seva existència en Crist. Aleshores, Luter comença el seu llibre presentant el que aparentment són dues tesis oposades:

«El cristià és lliure senyor de totes les coses i no està subjecte a ningú. El cristià és servidor de totes les coses i està supeditat a tothom».¹⁹

¹⁹ Luter, M: *La llibertat del cristià i altres escrits*, Proa (Clàssics del cristianisme, núm. 62), Barcelona, 1996, pàg. 62.

Aquest és, doncs, el punt de partida de la reflexió de Luter el qual anirà desmuntant l'aparent contradicció de les dues afirmacions. I ho farà elaborant una teologia fonamentada especialment en les cartes de Pau i l'evangeli de Joan. A partir d'aquí, es va elaborant una teologia que desembocarà en la necessària justificació del cristià per la fe en Jesucrist, l'enviat de Déu per capgirar l'esclavatge generalitzat del pecat i les potències malignes d'aquest món i que, com diu sant Pau, ha fet que «tots s'hagin desviat de Déu i s'han pervertit» (Rm 3, 10-11).

La tesi nuclear que fonamenta les afirmacions del tractat és que l'home només pot salvar-se per la fe sola. Per la fe, Jesucrist s'apodera del cristià, se'l fa seu i l'allibera de tota llei i de tot jou. En definitiva, la persona humana tan sols pot ser lliure per la fe, car tan sols la fe l'allibera de tot esclavatge. L'única possibilitat de salvació de l'home és la fe en Jesucrist, una fe que no deriva del lliure albir, que pel pecat d'Adam ha esdevingut captiu de les potències del mal, sinó de la justificació de l'home interior duta a terme per Jesucrist, el seu únic redemptor. Deixem, doncs, que el mateix Luter prengui la paraula:

«Primerament examinarem l'home interior per tal de saber què el pot fer just, lliure i un veritable cristià (espiritual, interior i home nou). I trobarem que cap cosa externa, per molt elevada que sigui, no pot portar-lo a justícia o llibertat, com tampoc a injustícia o esclavatge. [...] Una sola cosa és necessària per a la vida, la justícia i la llibertat cristianes. És la sagrada paraula de Déu, l'evangeli de Crist, com diu ell en Joan 11, 25: *Jo sóc la resurrecció i la vida; qui creu en mi, encara que mori, viurà.* També en Joan 8, 36: *Si el Fill us fa lliures, sereu lliures de debò.* [...] Qui té la Paraula és ric i no li manca res, perquè en la Paraula hi ha veritat, llum, pau, justícia, salut, alegria, llibertat,

saviesa, virtut, gràcia, glòria i tota cosa bona de forma superabundant.»²⁰

Creure de cor en Jesucrist és la porta de la llibertat humana, perquè la paraula de Déu no pot ser compresa ni acceptada a través de les obres dels homes, sinó tan sols per la fe. Solament la fe, i no les obres, justifica l'home. Per altra banda, la impotència davant Déu de les obres externes fa que la fe en Crist tan sols pugui brotar de l'home interior. Cal una transformació del cor perquè la persona pugui ser arrencada del mal i portada a l'esfera divina. I aquesta transformació de l'home interior no és possible per les obres externes. L'únic accés a la salvació és creure en aquell que Déu ha enviat. Ens trobam, doncs, en el nucli de la teologia de Martí Luter:

«Com que aquesta fe no pot regnar sinó en l'home interior, com diu Pau en Romans: *Amb el cor es creu per a obtenir justícia* (Rm 10, 10), i solament la fe justifica, és ben clar que l'home interior no pot ser justificat ni alliberat per cap obra exterior. És per la seva impietat i incredulitat de cor, que l'home es fa culpable i és servent del pecat, i no per cap pecat o obra externs. La primera preocupació del cristià, doncs, hauria de ser deixar de banda qualsevol vana confiança en les obres i enfortir la sola fe, i per ella créixer en el coneixement, no de les obres, sinó de Crist, mort i ressuscitat per ell [...]. Res d'altre constitueix el cristià.»²¹

A partir d'aquí, l'interrogant que se'ns planteja de manera espontània és com conjugar l'afirmació que la fe sola justifica sense les obres si en les mateixes Escriptures ens són prescrits tants manaments, lleis, obres i ritus. Luter, prou conscient d'aquesta aparent dificultat, troba la resposta, una

²⁰ Luter, M: *La llibertat del cristià i altres escrits*, Proa (Clàssics del cristianisme, núm. 62), Barcelona, 1996, pàg. 63-64.

²¹ *Ibid.*, pàg. 65.

vegada més, en la teologia paulina. La primera diferenciació que fa és que en les Escriptures hi trobam manaments i promeses. Quant als primers, ens ensenyen el que hem de fer per actuar de manera recta, però no està escrit enlloc que tinguem la força per fer-los. Els manaments, nucli de l'Antic Testament, ens han estat mostrats perquè l'home es pugui conèixer a ell mateix i experimenti la impotència per a poder assolir-los adequadament. Les soles obres humanes són inoperants per a dur a terme el compliment sostingut en el temps dels manaments. A partir d'aquesta constatació, ens adonam de la dimensió de pecat que opera en nosaltres mateixos i experimentam la impossibilitat de sortir d'aquesta situació per les nostres soles forces. D'aquesta manera, hom desespera d'ell mateix sentint-se humiliat i anorreat als seus propis ulls sense trobar res en ell en què poder justificar-se i aconseguir la salvació:

«Aleshores és quan se li acostal'altra part de l'Escriptura, les promeses de Déu, que proclamen la glòria de Déu i li diuen: "Si vols deixar de cobejar i complir la llei, creu en Crist, en qui t'han estat promeses la gràcia, la justícia, la pau i la llibertat i en qui tindràs totes les coses si tens fe. Si no creus, no tens res." Perquè tot allò que t'és impossible amb les obres de la llei [...], fàcilment ho rebràs per la fe. Déu Pare ho va posar tot en la fe, per tal que el qui la posseeixi ho tingui tot i el qui en manqui no tingui res.»²²

Tan sols a partir d'aquí pot brollar en la persona la llibertat cristiana. Agafat per Crist, el cristià ha quedat transformat en autèntic fill de Déu. A partir d'aquí, el cristià ha quedat alliberat del jou de la llei, car no necessita cap obra per a ser justificat. La llibertat del cristià és la seva fe, una fe que el deslliga de la necessitat d'observar la llei o de realitzar

²² Ibíd., pàg. 66.

obres per tal de ser justificat i salvat. Tot aquest procés de transformació del cristià esdevé, doncs, per pura gràcia, no cal res més.

Ara bé, aquesta és tan sols la primera característica de la fe. Alliberat del pecat, el cristià és conduït a l'esfera de Déu. Portat a aquest nou nivell d'existència on la naturalesa malmesa pel pecat d'Adam ha estat transformada en llibertat per la gràcia de Crist, el cristià ha esdevingut una nova creatura. Ara bé, l'alliberament en Crist experimentat per la persona és un alliberament interior i escatològic. La nova llibertat assolida no pertany a la dimensió social, política ni econòmica de la vida humana. Abans d'aquesta llibertat interior, l'home certament ja gaudia de l'anomenada llibertat cívica. Simplement Luter ens recorda que aquesta dimensió de la llibertat no és eficaç en vistes a la salvació.

Aquest és, doncs, el fruit de la gràcia de Crist experimentat pel cristià que ha cregut en Ell: l'alliberament de les obres en vistes a la salvació i l'experiència de sentir-se nova creatura en Crist.

A partir d'aquí, brolla la segona característica de l'home justificat per la fe. Perquè la fe té el deure d'entregar-se a aquell en qui creu de manera cordial i sincera. Ja nova criatura i essent lliure de tota obra, lliurement agafarà la condició de servent de Jahvè i farà tot el que pugui pel bé del seu proïsme. Així com Crist s'entregà lliurement per nosaltres, el cristià, alliberat del pecat, esdevindrà una ofrena de si mateix pels altres. Tota la importància de les obres és recuperada per Luter en aquest segon moviment de la fe. Certament, justificat per la sola fe, el cristià ha estat alliberat de les obres de la Llei en vista a la seva salvació, però ara, nou temple de Déu, tota la potència del Fill de Déu desborda

l'interior de la persona i esdevé un servidor franc i joiós del seu proïsme. Des d'aquesta nova perspectiva, totes les obres de l'home assoleixen el seu sentit i deriven espontàniament de la seva consciència arrabassada al Maligne i transformada en Crist.

Finalment, la tercera característica de la fe és la unió indissoluble de la persona interior a Crist. La nova criatura justificada en la fe va esdevenint progressivament un *alter Christus* fins al punt d'arribar a identificar-se amb Ell. Crist i la persona interior esdevenen una sola carn en una unió que és consumada de manera perfecta. Tan sols la fe s'interposa entre l'home justificat i Crist, fent que la vida, la gràcia i la salut caiguin sobre l'ànima, i que el pecat, la mort i l'infern recaiguin sobre Crist. Una unió perfecta entre l'home justificat i Crist que culmina tot aquest procés de transformació i d'alliberament de la persona. Luter ens ho explica recuperant el llenguatge nupcial entre els esposos:

«Qui, doncs, podrà valorar suficientment aquestes noces reials? [...] Aquest espòs ric i pietós, Crist, es casa amb una pobra i impia bagassa, redimint-la de tots els seus mals i ornant-la amb tots els béns d'ell. Ja és del tot impossible que l'ànima sigui condemnada pels seus pecats, perquè han estat donats a Crist i han estat absorbits per ell mateix. L'ànima disposa de la justícia en Crist, el seu espòs, i pot ensenyar-la com a seva, i pot lluitar contra els pecats, la mort i l'infern amb confiança, dient: “Si jo vaig pecar, el meu Crist, en qui crec, mai no pecà, i allò que és meu és d'ell, i tot allò que és d'ell és meu.”»²³

En conclusió, en un preciós i viscut text, Luter ens expressa condensadament el seu pensament i, tal vegada, la seva

²³ *Ibid.*, pàg. 69.

experiència personal a partir de la qual visqué la seva llibertat com a cristià i articulà gran part de la seva teologia:

«Així també el cristià, com Jesucrist, el seu cap, per la fe es veurà complet i satisfet i estarà content de la forma [o imatge] de Déu obtinguda per la fe i tindrà l'obligació de fer-la créixer i perfeccionar-la perquè aquesta li és vida, justícia i salvació. El salva i li dóna tot el que és de Crist [...]. El cristià, essent lliure de tota obra, en la seva llibertat i sense enorgullir-se'n, agafarà gustosament la forma de servent, i es farà com els homes, i els servirà i ajudarà, i farà tot el que pugui pel bé del seu proïsme, i els farà el mateix que ell veu que Déu ha fet amb ell i encara fa, diàriament, a través de Crist. Ho farà de forma gratuïta, no pensant sinó a agradar a Déu, i es dirà: "Encara que sóc un home indigne i condemnable, i sense cap mèrit, Déu, gratuïtament, i per pura misericòrdia, m'ha donat en Crist una molt rica justícia i una salvació tan gran que res no em manca, si no és la fe per a creure fermament en Crist. Tenint un pare així, que m'ha regalat coses tan inestimables, què no faré per tal de complaure'l lliurement, alegrement i gratuïtament? Em donaré a mi mateix, com Crist, al meu proïsme, com ell s'ha donat a mi, i no faré res en aquesta vida transitòria sinó el que veig que el meu proïsme necessita o li és bo, perquè en Crist posseeixo totes les coses per la fe.»²⁴

Algunes conclusions

Al marge dels arguments derivats de la «claredat de les Escriptures» adduïts arreu per Luter, la negació del lliure albir en vistes a la salvació o a la condemnaió de la persona és fonamentada en tot un conjunt d'arguments de diversa

²⁴ *Ibid.*, pàg. 81.

índole. Una classificació senzilla d'aquests arguments pot ser la següent:

- a) arguments de tipus teològic;
- b) arguments relacionats amb l'economia de la salvació;
- c) arguments antropològics i
- d) arguments cristològics.

Aleshores, en un intent de sistematitzar breument les principals tesis defensades per Luter i que el conduïren a l'afirmació del serf albir com a estat de l'home caigut en vistes a la seva salvació, podem destacar-ne les següents:

a) Des d'una perspectiva teològica, la presciència, l'omnipotència, la providència i la predestinació divines són incompatibles amb l'afirmació de cap mena de llibertat creada en vistes a la salvació de la persona. L'espontaneïtat de la llibertat, pensa Luter, suposaria introduir quelcom de nou en el pla salvífic de Déu, un pla que, com afirma sant Pau, ha estat concebut des de sempre. Aleshores, teològicament parlant, no hi ha per Luter cap espai que faci possible l'existència d'una llibertat finita si com a tal se la vol entendre en sentit estricte.

b) Des d'una perspectiva d'economia de la salvació, Luter parteix d'un esquema soteriològic molt polaritzat. No existeix un regne intermedi entre el regne de Déu i el regne de Satanàs, els quals lluiten entre si perpètuament. La persona humana o és de Déu o és de Satanàs. Tota l'economia de la salvació està penetrada per una aferrissada lluita entre Satanàs i l'Esperit. Dins aquest context, la persona humana sempre pertany a alguna d'aquestes dues forces còsmiques, o es pertany a Satanàs o es pertany a l'Esperit. No hi pot haver terme mig, l'home o és posseït per Satanàs o és posseït per l'Esperit.

c) Des d'una perspectiva antropològica, el pecat d'Adam introduí un trencament en el diàleg entre Déu i els homes que no pot ser revertit per les obres de la persona humana, car ha quedat presonera de Satanàs. Gran part de la lectura que Luter fa de la *Carta als romans* de sant Pau i sobre la qual fonamenta la majoria del seu pensament, es fa amb aquesta clau. Aleshores, només la fe pot justificar l'home i és una bogeria pensar que qualsevol bona obra és la que fa justa i lliure la persona. La fe en Jesucrist és, doncs, la font de tota llibertat i el sentit profund de la llibertat cristiana.

d) Finalment, des d'una perspectiva cristològica, l'eficàcia salvífica assolida pel sacrifici de Crist només pot operar plenament si actua sobre una humanitat absolutament perduda i destruïda completament pel pecat d'Adam. Crist ha de salvar tota la persona (l'home complet) i, per tant, no pot restar en ell ni tan sols una petita espurna (el lliure albir) capaç de fer el bé (per poc que sigui). Aleshores, totes les obres humanes són condemnables perquè, abans de ser justificat per la fe, no és capaç de fer res que pugui comptar com a mèrit per a la seva salvació.

Ara bé, dit això, en el pensament de Luter hi trobam dues dimensions clarament diferenciades de la llibertat humana. Per una banda, un lliure albir que, després del pecat d'Adam, no pot assolir per si mateix la finalitat pel qual fou creat: la resposta confiada a Déu. Des d'aquesta perspectiva, com hem dit de manera reiterada, el lliure albir està captiu per les potències del mal i és reduït a la servitud a causa del pecat i només és lliure per al mal. Per altra banda, l'autèntica llibertat humana només s'explicita quan la persona està arrelada en

Crist. En aquest sentit, ser lliure o serf no ve de les obres, sinó de l'arrelament en Crist per la fe. Tan sols quan Crist amara tota la persona, el lliure albir, fins ara presoner de Satanàs, s'allibera de les potències del mal i, de manera espontània, comença a donar els seus fruits. Un cop que som de Crist, podem subjectar els impulsos de la carn i experimentam el goig i la llibertat necessària per servir els altres sincerament i lliure en les seves necessitats i no per imperatiu de la llei. Quan pertany a Crist, l'home no pot restar ociós en aquesta vida sense donar el fruit que cal en vistes al seu proïsme. Una vegada justificats per la sola fe, hem esdevinguts una nova criatura en una unió perfecta amb Crist. Ha començat un procés de cristificació que ens ha transformat en temples de Déu i en una oblació lliure i volguda vers el proïsme. Una vegada assolida la condició de fills de Déu pel nostre empeltament en Crist, treballarem de grat pels altres, portant els uns la creu dels altres i complint així, sense esforç, la llei de Crist. Aquesta és, doncs, la veritable llibertat del cristià, aquesta és la fe eficaç a través de l'amor i el goig en el servei lliure i desinteressat vers els altres.

*Consell, 29 de juny de 2017,
solemnitat de Sant Pere i Sant Pau*

Carles Salvador
Llibret eucarístic

Santiago M. Amer Pol

A l'exposició que serveix de marc a les activitats que organitza l'Acadèmia Valenciana de la Llengua entorn de l'autor triat com a «escriptor de l'any», el 2015 el gramàtic normatiu (decisiu en el procés que conduí a les anomenades Normes de Castelló el 1932 i a la normativització moderna al País Valencià), poeta i docent Carles Salvador Gimeno (València, 1893-1955), em cridà l'atenció la portada d'un opuscle que reproduïa un bell gravat a l'estil dels millors editors litúrgics del primer terç del segle XX, entre el Neogòtic i el Modernisme, amb qualque detall simbolista. Es tractava de la imatge d'un altar disposat per a la celebració o adoració de l'Eucaristia, substituïda aquesta pels bells i expressius símbols del nom de Jesús i de l'àguila als seus peus. Era pulcrament editat el 1928 per la coneguda dinastia d'impressors castellonencs Armengot, tan lligats a la Societat Castellonenca de Cultura i altres entitats benemèrites en els camps de la promoció cultural, i duia per títol *Llibret eucarístic. Poesies*.

En tractar d'accedir-hi, ho vaig aconseguir en línia, on figura i pot consultar-se en un exemplar reproduït en pdf que el mateix autor dedicà el 1932 a la biblioteca de l'Escola Graduada de Carcaixent.¹ No podem deixar passar el valor del gest altament testimonial: un mestre, funcionari públic, regala a una escola estatal una de les seves obres inequívocament catòlica en un moment oficial i legal d'auge del laïcisme agressiu.

¹ Al web de la Universitat Jaume I de Castelló <http://repositori.uji.es> (consultat el 17 d'agost de 2016).

El motiu de la publicació de l'obra és la primera comunió del seu primogènit, Carles Salvador Monferrer, rebuda com ens informa, en companyia dels pares, «a la Església parroquial de Benassal [vila castellonenca de l'Alt Maestrat on exercí per llarg temps el magisteri], la diada de l'Ascensió del Senyor, 17 de Maig de 1928».

A primer cop d'ull podríem pensar, doncs, que es tracta d'alguns versos de circumstàncies, àdhuc de caràcter pueril, que de vegades es dediquen als nins en ocasions semblants o, vista la categoria de l'autor, el pretext per a un exercici poètic de certa altura. Res d'això. Fins i tot l'única referència a la primera comunió infantil no són versos propis de l'autor, sinó manllevats al gran poeta nacional, Jacint Verdaguer, que encapçalen un «Pòrtic» a manera d'introducció: el seu bellíssim «Convit a la primera comunió». La resta, l'obra de Carles Salvador, constitueix una esplèndida confessió de la seva fe i la seva pietat eucarístiques: el millor que pot oferir al seu fill, composta segurament al llarg d'anys i en moments distints, que tractarem de sintetitzar i comentar encara que sigui de forma succinta.

És un conjunt de vint-i-tres poemes d'elaboració pròpia, en què són representats, vora la tradició clàssica, els corrents en voga de la poesia europea del moment, l'univers simbolista i avantguardista, que conreà en altres composicions d'aquell període.²

La recerca de la sonoritat i l'ús constant de l'aliteració per aconseguir-la també gràficament, característiques d'aquells corrents, es fan presents ja en la primera:

² Recordem *Rosa dels vents* (1930) i *El bes als llavis* (1934), amb altres de més tradicionals en la postguerra.

Forma Santa,
Sacrosanta.
del viril d'argent i d'or
abrasiu-me,
consumiu-me
dintre el forn del vostre cor.

Que utilitza per a una confessió precisa de fe:

Sou l'Altíssim,
amantíssim
Home-Déu: Crist immortal;
l'espectacle
de miracle
grandiós i divinal.

I per a la paradoxa, no sols literària, de la pròpia humilitat
i transformació per la gràcia del sagrament de l'Autor de la
gràcia:

Soc indigne
de tan digne,
resplendent, amorós pit.
Soc de terra
que m'aterra!.. ..
Transformeu-me en esperit.

I la confessió de l'hàbit de comunió diària amb les imatges
agosarades pròpies d'aquella poesia:

Baixa en un vol,
al meu cor,
la vostra amor.
Puja, volant, cap al cel
la meua amor.

Eres ocell volador
cada dia,
Senyor de l'Eucaristia.

En una imatge més clàssica, expressa l'actitud adoradora, igualment diària, que voldria com la de l'encenser ardent:

Mon cor és una brasa
no l'apagueu, Senyor,
que en ell pose l'amor
cada dia que passa
i com d'un incenser
tranquilla a Vós s'eleva
i en braços de la fe.

En l'estil abans esmentat defineix el Sagrament com:

Espiga daurada de blat.
Xanglot de raïm moscatell.
Mansoi Anyell.
Déu adorat!

El buit existencial, tan característic del segle XX, és magníficament descrit en aquests versos:

Caminar i caminar
i trobar
cansament i cansament.
No encontrar
un repós per un moment [...]
Trista sort del no creient!

I el seu antagònic, paral·lelisme de contrastos, en la fe eucarística:

Però Vós sou clara estrella
guiadora;
fontanella
d'aigua fresca, apagadora
de la sed devoradora [...]
Sou repós del caminant...

En altres versos, de factura més tradicional, exposa els efectes de l'Eucaristia com a llum per a l'enteniment i la transformació de la nostra vida, els nostres hàbits i obres:

Dintre la fosca hi vivia
i ara sóc en claretat [...].
Vora de l'Eucaristia
el que buscava he trobat:
claror per l'ànima mia
i pel cos, la castedat.

O l'eco de les formes populars i l'ús que en feu el gran doctor místic carmelità, sant Joan de la Creu, en aquella *fonte que mana y corre [...]* *escondida en el vivo Pan que nos da vida:*

Vora la Font
que bé m' hi trobe!
vora la Font
que abeura el món!

Continua la sèrie d'imatges:

Quin violí tinc al cor,
quin violí!
Quin argent té el cantor

clavecí!
Quin refil més sonor
el matí!
Quina veu tota amor
el camí!

[...]

Jorn de Amor.
Ha baixat al meu cor
el Diví.

O:

Jo soc les penes
Vós el conhort.
Jo soc el náufreg
Vós sou el Port.
Vós sou la Vida
jo soc la mort.
Esperaveu ma arribada
net de pecat.
M'oferieu l'abraçada
i a Vós he anat.
Dins vostra casa sagrada
ja soc salvat.

Però assoleix el vertader cim de la contemplació en unes quartetes dignes de la poesia mística de més volada, que ho paga de reproduir senceres. Hi arriba a demanar al Senyor que el despulli de tot llevat de l'Eucaristia. I així va relacionant sentits, potències, sentiments i afectes que no vol en tant que siguin desordenats i el decantin o distreguin de la voluntat de Déu, però que romanguí sempre la prodigiosa presència

eucarística:

Lleveu-me, Senyor, la llum,
que a vegades m'enlluerna.
Però no el Foc que'm consum
esta vida meua interna.

[...]

Lleveu-me, Senyor, l'amor,
que a vegades me capgira.
Però no l'alta fervor
que la vostra Amor m'inspira.

Pot renunciar a la seva estimada poesia, però no al Sagrament:

Lleveu-me, Senyor, el tast
i el copsar la poesia.
Però no'm lleveu el past
de la Sacra Eucaristia.

I a la vida mateixa:

Lleveu-me, Senyor, el bri
d'esta vida torpe, humana.
Però no'm deixeu morir
essent l'Hòstia llunyana.

Arriba al cim quan demana la creu, com en el corpus paulí del Nou Testament, com en els coneguts versos de santa Teresa de Jesús o sant Joan de la Creu, como en el *Tractat dels Amics de la Creu* de sant Lluís Maria Grignon de Monfort, com en l'expressió, poètica o prosaica, de tots els sants:

Lleveu-me, Senyor, la veu,
que a vegades és impura.

*Però no la vostra creu
que és un ancla de ventura.*

Comprèn i viu perfectament el sentit sacrificial de l'Eucaristia com a actualització de l'únic sacrifici salvador i Misteri Pasqual del Senyor, participant-hi amb l'associació a aquest de la pròpia creu de *cada dia*, esdevinguda així també salvadora per a nosaltres i el món sencer.

Crec que la breu obreta que ens ha ocupat mereix ésser considerada un clàssic eucarístic dins la literatura catalana i consagra Carles Salvador com a poeta igualment eucarístic en tota la història de la literatura, singularment contemporània, un dels bons poetes eucarístics del nostre temps, ja que amb els seus propis estils i expressions, a més de recollir les consolidades, sabé cantar i glossar la fe eucarística perenne.

Consider que es escaient presentar-lo en el marc del cinquè centenari de la *pretesa* reforma de Luter, com adjectivava sempre aquest mot el bisbe Bossuet en tractar de les diferents formes de *protestantisme*, tot oposant-les a les reformes que no s'han allunyat de la fe catòlica ni han trencat la unitat de l'Església.³

És indiscutible que, tot i les imprecisions del seu argumentari, hi ha en Luter una gran valoració de la fe,⁴ entesa molt majoritàriament en la dimensió de «confiança», més que no pas d'adhesió intel·lectual, encara que aquestes no s'exclouen en absolut, ans bé, poden complementar-se. Tot plegat, cal recordar que el concili de Trento la definirà com a «arrel i fonament de la justificació», en sentit propi i no

3 Jacques-Bénigne Bossuet. «Histoire des variations des églises protestantes» dins *Œuvres choisies de Bossuet*, tom II. L. Hachette et C^{ie}. París 1865, pàg. 290-466.

4 Martí Luter. *La llibertat del cristià i altres escrits*, Proa (Clàssics del cristianisme, núm. 62), Barcelona, 1996.

senzillament «imputat»,⁵ definint també en els seus cànons la impossibilitat de merèixer aquesta justificació, com tampoc la perseverança final, i presentant la fe mateixa i la salvació com a dons gratuïts de Déu.⁶ Realitats totes en què ha trobat possibles punts de convergència la Declaració conjunta luterana i catòlica sobre la doctrina de la justificació signada l'any 1999.⁷

No ha estat així, en canvi, per desgràcia en la fe en l'Eucaristia i la incomprensió de la doctrina tradicional de l'Església des de l'època patristica, tant pel que fa a la presència substancial del Senyor en el sagrament⁸ com al caràcter sacrificial de la missa i de la pregària eucarística, com constata l'esmentat concili de Trento,⁹ i així s'esdevé el gran obstacle per a restablir la comunió.

No obstant això, continua essent un nexce d'unió la distribució de l'any litúrgic luterà, gairebé coincident amb el propi del temps del ritu romà tradicional, la *forma extraordinària* actual. En són testimoni els cicles de les grans cantates de J. S. Bach per cadascun dels diumenges i solemnitats, curulles de meditació i pregària validíssimes sobre aquelles epístoles, aquells evangelis i graduals, i fins i tot introïts i algunes col·lectes, de vegades sobre paràfrasis de diversos poetes i autors teològics contemporanis, aprofitant també, com havia passat i passava en l'Església, formes i melodies populars.¹⁰

5 Concili de Trento. Decret sobre la justificació, cap. 8. Denzinger online (consultat arreu l'agost de 2017).

6 Ibídem, i cànons 3 i 16. Denzinger online.

7 *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*. Web <La Santa Sede. Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos> (consultat l'agost de 2017).

8 Concili de Trento. Decret sobre l'Eucaristia. Cànon 1. Denzinger online.

9 Concili de Trento. Cànons sobre el santíssim sacrifici de la Missa, especialment el núm. 6. Denzinger online.

10 Resulta molt interessant en aquest sentit el magnífic programa dominical de Catalunya Música *La ruta Bach*.

Déu faci, doncs, que el testimoni del nostre poeta sigui un més dels granets d'arena que contribueixin a la professió de la fe eucarística per part de «tots els qui es glorien del nom de cristians».

Joan Bestard Comas

***Valores que humanizan,
365 reflexiones, una para cada día del año***
Editorial PPC, Madrid 2016.

És el darrer llibre de Mn. Joan Bestard sobre valors.

Aquest llibre de Joan Bestard ens ofereix una reflexió per cada dia de l'any sobre valors-virtuts, ideals d'humanització. Les 365 reflexions estan estructurades es tres apartats: I) Reflexions humanes, filosòfiques i pedagògiques. II) Reflexions ètiques, socials, econòmiques i polítiques. III) Reflexions teològiques i religioses.

És una obra, ens diu l'autor, que se centra en l'estudi de 63 virtuts o valors humans i 47 defectes o contravalors. Per l'autor, l'estudi dels valors i dels contravalors resulta apassionant des del punt de vista psicològic, pedagògic i sociològic. Aquests valors humans dinamitzaran la vivència de la fe, l'esperança i la caritat.

Es un treball acurat, delicat i sistèmic, pensat i preparat per reflexionar i per aplicar a la vida. En destacaria la feina feta per l'autor en la recerca i selecció de textos breus, clars, suggeridors, d'autors de tots els temps, des dels clàssics, fins als nostres dies. A partir del text elabora una reflexió, clara, precisa, serena, ponderada, ordenada..., per recordar, per interioritzar, per acompanyar cada dia el lector i ajudar-lo en el seu propi procés d'humanització.

Per altra banda la selecció precisa de cada mot, la senzillesa, el rigor i la brevetat de les reflexions, en fan una obra per a un públic molt ampli.

El pròleg del llibre ens fa notar com en la selecció dels valors i virtuts i en la selecció dels contravalors, se'ns mostra l'ànima de l'autor, *En Bestard Comas se da un abrazo cálido y atractivo entre la realidad y el ideal.*

Pens que en aquesta característica i habilitat de relacionar la realitat, per més crua que sigui, amb l'ideal de l'humanisme cristià i amb l'esperança *d'un món nou i d'una terra nova*, hi ha el tresor amagat de l'obra. I és el que li dona un fort atractiu en una societat farta de negativisme i ajupida per les reflexions que no s'aixequen d'arran de terra i ni tan sols apunten a l'horitzó.

El llibre tracta dels valors com a sinònims de virtut perquè no es tracta de nocions ideals sinó de valors viscuts, propostes ideals que arribin al cor per transformar-lo, per convertir-lo als valors de l'Evangelí. El ser humà ha de viure els valors perquè els necessita per viure; en paraules de l'autor, en un món sense valors no es pot respirar. Connecta amb Ramon Llull, en l'any del VII centenari de la seva mort, que en la seva immensa obra proposava que el coneixement de la veritat portàs a estimar la veritat i a fer-la vida.

Un valor afegit a les obres de Joan Bestard està en els índexs. Com a docent experimentat, cuida de facilitar la recerca i l'aplicació del seu treball. Hi trobam l'índex per matèries i l'índex onomàstic dels autors que han estat citats. Aquesta sistematització pot ajudar a fer-ne un ús molt variat segons la necessitat del lector de llegir el text per un dia o bé aprofundir sobre aquell valor a partir d'altres autors i altres matisos.

L'editorial PPC ha cuidat molt en la publicació els detalls, tipologia, qualitat del paper i de maquetació i la fotografia de portada ens mostra l'ànima del llibre. Els valors talment un

far il·luminen la nit, mostren els entrebancs i les dreces,
els penyals i les platges, els cims i les valls..., i la serenitat de
la mar fosca multiplica la il·luminació.

Margalida Moyà i Pons
Germana de la Caritat

Luis Gállego Castejón

***Las figuras de animales en las vidrieras de la
Catedral de Mallorca***

Publicacions de la Catedral de Mallorca,
col. Campins-Gaudí 2. AImprenta, Palma 2016.

Mancava una aproximació rigorosa a un tema poc estudiat com són les representacions zoomòrfiques presents a la nostra Seu. L'ha feta qualcú ben preparat, el doctor en Biologia Luis Gállego, a partir de les imatges d'èssers vius que apareixen en la iconografia catedralícia de Mallorca, una mica per tot arreu, però sobretot a les vidrieres. Amb descripcions acurades i les corresponents referències científiques, tenim accés per primera vegada a la plasmació en les diverses arts de la lloança del *Benedicite*, tan sovintejada entre aquells murs venerables, en el present i a través de la història.

Teodor Suau Puig

Les històries de la Bíblia que conta la Seu

Publicacions de la Catedral de Mallorca, col.
Campins-Gaudí 3. AImpremta Palma 2016.

Mn. Teodor Suau, canonge i biblista, ens ofereix el que s'ha conegut tradicionalment com una *història sagrada* amb molta cura i exquisida fidelitat als textos originals de l'Esriptura, que segueix ben de prop. Amb la particularitat que s'il·lustra exclusivament amb imatges de la història de la salvació que són presents en diferents indrets de la nostra Seu, de les vidrieres més recents a les cadires i polseres més antigues del cor, passant pels tapissos renaixentistes i els retaules barrocs, sense deixar els elements arquitectònics. És una

obra utilíssima per a la catequesi en qualsevol etapa i edat i especialment indicada per mostrar la referència cristiana ineludible del nostre art i cultura en l'Ensenyança Religiosa Escolar. Presenta també una versió castellana: *Las historias de la Biblia que cuenta la Catedral*.

Joan Bauzà i Bauzà

**A qui canta la Seu? Els deu homenatges
de la Catedral de Mallorca**

Publicacions de la Catedral de Mallorca,
col. Mirador 5. AImpremta Palma 2017.

Partint d'una conferència que pronuncià en el marc de les Jornades de la Confederació de Capítols Catedrals i Col·legials d'Espanya, Mn. Joan Bauzà, degà de la Seu, desglossa en deu punts els *homenatges* o funcions al servei de les quals existeix l'estructura catedralícia o que es desenvolupen en el seu espai. La passejada virtual, i visual, que en resulta per les meravelles de la nostra Seu, en especial per aquells racons més amagats, inaccessibles a primera vista o al gran públic, amb especial predilecció pels detalls més significatius, constitueix una delícia per als qui ja la coneixen i per als qui s'hi acosten per primera vegada. Presenta també la versió castellana: *¿A quién canta la Catedral? Los diez homenajes de la Seo de Mallorca*.

Santiago M. Amer Pol