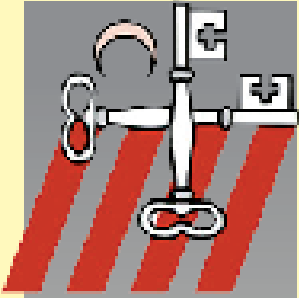


COMUNICACIÓ

REVISTA DEL CENTRE D'ESTUDIS TEOLÒGICS DE MALLORCA



*Oberts a l'Esperit
de Déu i atents al batec
del món: miscel·lània en
honor dels doctors
Josep Amengual i Batle,
Joan Bestard i Comas,
Gabriel Amengual i Coll*

130
2014

Joan Andreu Alcina, Joan Carles Cànovas Miranda,
Dr. Miquel Gual Tortella, Dr. Francesc Ramis Darder,
Antonio Cabrera Olmedo, Bartomeu Villalonga Moyà,
Dr. Josep Amengual Batle, Jaume Reynés Matas,
Santiago M. Amer Pol, Dr. Jordi Gayà Estelrich

COMUNICACIÓ

Núm. 130
2014

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:

Joan Andreu Alcina

SENTIMIENTO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN W. JAMES:
UNA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO RELIGIOSO

Joan Carles Cànovas Miranda

TEMPS HIPERMODERNS

Per a una interpretació de les crisis contemporànies

Miquel Gual Tortella

ANTE LA URGENCIA DE UN NUEVO HUMANISMO

Lección Inaugural, leída en el Centro de Estudios Superiores Al-
berta Giménez en el acto de apertura del curso 2014-2015

Francesc Ramis Darder

INTRODUCCIÓ A LA MITOLOGIA UGARÍTICA.

EL CICLE DE BA'LU/ANATU

Antonio Cabrera Olmedo, CR

EN EL HALDA DE ABRAHAM. COMENTARIO EXEGÉTICO A LC 16,19-31

Bartomeu Villalonga Moyà

L'AXIOMA *EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS*

A LA LLUM DEL VATICÀ II

Lliçó inaugural en l'obertura del curs 2014-2015 del Centre
d'Estudis Teològics i de l'Institut de Ciències Religioses de Ma-
llorca

Josep Amengual i Batle, M.SS.CC.

TRETS DEL MODEL D'ESGLÉSIA DE L'IMMEDIAT
POSTCONCILI I LÍNIES DE FORÇA DE L'ESGLÉSIA
A MALLORCA, EN EL LLINDAR DEL SEGLE XXI

SUMARI

Jaume Reynés Matas, MSSCC
DÉU I EL P. JOAQUIM ROSSELLÓ

Santiago M. Amer Pol
LA RECEPCIÓ DEL CONCILI VATICÀ II EN L'ESGLÉSIA EN
COMPLIR-SE ELS QUARANTA ANYS DEL SEU ACABAMENT
SEGONS BENET XVI

Jordi Gayà Estelrich
UNA TEOLOGIA DE LA HISTÒRIA, COM A PREMISSA DEL
DIÀLEG INTERCULTURAL PROPOSAT PER RAMON LLULL

ELENC DE REVISTES QUE REBEM AMB INDICACIÓ
D'AQUELLES AMB QUÈ HI HA INTERCANVI I ADREÇA
POSTAL DE TOTES

El present número de *Comunicació* és una miscel·lània oferta en homenatge a tres dels professors del nostre Centre d'Estudis Teològics i Institut Superior de Ciències Religioses. Es tracta dels doctors Josep Amengual i Batle, Joan Bestard i Comas, i Gabriel Amengual i Coll.

El P. Josep Amengual, missioner dels Sagrats Cors, és recordat pels alumnes dels nostres centres com el que els ensinistrava en l'adquisició dels coneixements metodològics imprescindibles per entrar en el món dels estudis i la investigació universitaris, i així els ho ha fet possible a molts d'ells, ara col·legues i successors en la responsabilitat docent i en la tasca investigadora. També els sabé comunicar la passió per la història, mestra de tantes coses, clau d'interpretació del present i, àdhuc, averany del futur sempre incert. És imprescindible la seva aportació al coneixement i estudi del primitiu cristianisme a les Balears i en l'edat tardoantiga. Fou la seva tesi doctoral a la Universitat de les Illes Balears, que ha refermat amb multitud d'estudis, publicacions i comentaris, també amb edicions d'alguns d'aquells venerables monuments. Ha hagut de passar anys fora de Mallorca per responsabilitats dins la seva Congregació, fins a la màxima com a superior general, i això li ha donat l'experiència del contacte directe amb les realitats extraeuropees, singularment les del centre d'Àfrica, Sud-amèrica i el Carib. Retornat a Mallorca, on reprèn el mestratge en la història dels nostres orígens més remots com a comunitat cristiana i en la història de l'Església en general, rep el nostre sentit homenatge.

Mn. Joan Bestard, especialista en Doctrina Social de l'Església, que no s'ha cansat d'ensenyar durant llarg temps en els nostres centres i en totes les oportunitats que li brindaven l'educació no formal, les distintes formes de predicació i la dedicació pastoral en

tots els càrrecs i encàrrecs que ha ocupat, tant a la nostra Diòcesi com a la Conferència Episcopal Espanyola com a director de la seva Comissió Episcopal de Pastoral a Madrid. Culminà amb el doctorat per la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma sobre la relació entre la Doctrina Social de l'Església i els Objectius de Desenvolupament per al Mil·lenni de l'Organització de les Nacions Unides. D'entre els càrrecs diocesans, tothom en recorda l'extensa etapa com a vicari general del bisbe Teodor Úbeda, al cel sia, fins a culminar en l'organització i la celebració del darrer Sínode Diocesà (1998-1999). També ha estat degà de la Seu i continua com a membre actiu del Capítol i delegat diocesà de Pastoral del Turisme i la Carretera, responsabilitats on treballa des del seu ample coneixement d'idiomes i, especialment, de la cultura i el món germànics.

Mn. Gabriel Amengual, també canonge, presenta una dilatada trajectòria en la docència filosòfica tant als nostres centres com a la Universitat de les Illes Balears, i en l'àmbit de la pastoral universitària com a delegat diocesà i consiliari del Moviment d'Universitaris i Estudiants Cristians. Són molts els qui han tret profit del seu mestratge en les diverses disciplines de la Filosofia, així com en l'estudi dels grans sistemes d'aquesta que han configurat les idees de la modernitat i de la postmodernitat. Les seves darreres aportacions bibliogràfiques i els seus estudis han esdevingut imprescindibles en la qüestió, sobretot en el camp difícil de la relació amb l'evangelització i la pastoral possibles en els ambients, actualíssims, de referència.

Rebin, doncs, així mateix el nostre homenatge aquests dos membres il·lustres del Capítol Catedral de Mallorca.

El número present s'enceta amb l'estudi per part del professor Joan Andreu Alcina d'un autor representatiu d'una època determinant en la història de l'Occident i d'Europa, en la qüestió de l'experiència religiosa, Wiliam James. I continua en la nostra,

rigorosament coetània de la postmodernitat, amb la descripció sobre aquests temps per part del professor Joan Carles Cànovas. Presenta de qualque manera la resposta als reptes adduïts el professor Miquel Gual, també docent al Centre Superior Alberta Giménez, on pronuncià la lliçó inaugural del curs. Segueix un retorn als temps primordials, podríem dir, amb l'estudi d'una antiga civilització oriental, Ugarit, a càrrec del doctor Francesc Ramis, director del CETEM i la més recent incorporació al Capítol de la Seu.

En el capítol de Teologia, el professor P. Antonio Cabrera, clergue regular, ens regala una exegesi de la paràbola lucana del ric epuló i del poble Llätzer, i el professor Bartomeu Villalonga, rector del Seminari Major, comparteix la que va ser la lliçó inaugural de curs dels nostres centres sobre el principi *Extra Ecclesiam nulla salus* a la llum del Vaticà II. Recordant l'aniversari proper d'aquest concili, un dels homenatjats, el mateix doctor P. Amengual, ens l'evoca en els moments inaugurals i immediatament previs en paral·lel amb els actuals. Estudiós dels *sants* de la seva congregació, els Beats màrtirs i el pare fundador, el Venerable Joaquim Rosselló, deixa pas a un dels seus germans, el professor Jaume Reynés, que ens en mostra el seu concepte de Déu i les relacions que hi tenia, traspuades en el ministeri de la predicació que tant va exercir.

Completen el número el professor Santiago M. Amer, amb la traducció del cèlebre discurs de Benet XVI sobre les hermenèutiques del darrer Concili ecumènic i unes reflexions sobre la continuïtat del Magisteri suggerides per aquelles, i el doctor Jordi Gayà, director de l'ISUCIR, amb un extens estudi sobre la teologia de la història en el Beat Ramon Llull, a punt d'enfilat els esdeveniments que han de recordar el setè centenari de la seva santa mort.

Clou la publicació la relació de les revistes amb què la nostra manté intercanvi, a càrrec de la secretària de CETEM i ISUCIR, senyora Esperança Beltran Perelló.

SENTIMIENTO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN W. JAMES: UNA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO RELIGIOSO

Joan Andreu Alcina

W. James impartió entre los años 1901 y 1902 un curso de veinte conferencias en la Universidad de Edimburgo invitado por la Fundación Guilford. Resultado de estas conferencias fue el estudio *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* publicado como libro ya en el año 1902.¹ Tras su publicación, el libro se agotó rápidamente convirtiéndose en un clásico para todos aquellos interesados en la psicología de la experiencia religiosa si bien, como veremos, sus contenidos desbordan claramente la perspectiva que esta ciencia puede aportar en materia de religión.

Por nuestra parte, las reflexiones de James nos interesan en la medida en que pueden aproximarnos al núcleo específico de la religión, un núcleo que, como ya ha quedado dicho, desborda irremisiblemente el ámbito de la Psicología. De hecho, creemos que es este el propósito y el convencimiento de James. Por tanto, partimos del supuesto metodológico de que la Psicología por sí misma no tiene el alcance suficiente para introducirnos en aquello que constituye el núcleo estricto de la religión. Como afirma Aranguren, «una cosa es que, de hecho, los *domines religiosi* hayan sido, frecuentemente neuróticos, y otra, incidiendo en reduccionismo, concluir que la religión “no es más que neurosis”».² En esta misma línea se manifiesta también Zubiri cuando en su libro *El hombre y Dios* distingue nítidamente entre las peculiaridades

1 JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*, Routledge Classics, 2008.

2 ARANGUREN, J. L., *Prólogo a la edición castellana Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana de W. James*, Barcelona, Península 2002, p. 15.

psicológicas de la persona que vive el acto de fe y el término sobre el que recae tal acto. La Psicología se interesaría temáticamente por aquellas peculiaridades, siendo el contenido y las implicaciones del acto de fe vivido personalmente lo que nos podría acercar al núcleo específico de la religión. Así, pues, nos dice Zubiri que cuando se afirma que «tal persona cree porque es un neurótico [...] esto sólo quiere decir que [esa persona] será creyente neuróticamente, pero no que no sea personalmente creyente. Es una personalidad distinta, pero es una personalidad *mía* con sus neurosis, con sus lacras, con sus cualidades y disposiciones, y es esa persona la que decide [...]. Será la misma fe que la que tiene otra persona con otra personalidad, pero esto lo es por razón del término sobre que recae la fe».³ Esta parece ser, también, la postura de G. Bueno cuando afirma explícitamente que «[...] es precisamente en esta supuesta naturaleza psicológica de la obra de James en donde encontramos límites demasiado estrechos para una concepción de la religión que se resiste a mantenerse en tal recinto. Porque W. James entiende, de hecho, la experiencia religiosa como algo que es “más” que una experiencia psicológica; por tanto, algo que no podría ser abarcado por el método psicológico».⁴ De hecho, en su momento veremos que el núcleo de la religión tal como lo entiende James consiste en un intento de determinar en qué consiste este «más» de la vivencia psicológica implícita en la experiencia religiosa. En consecuencia, a pesar de que el acercamiento de James a la experiencia religiosa es muchas veces calificado de acercamiento psicológico-subjetivo, un procedimiento que nos permitiría desentrañar el núcleo de esa experiencia reduciéndolo a una experiencia psicológica sin más, no podemos estar en absoluto de acuerdo con esta apreciación. Intentaremos, pues, justificar más concretamente estas consideraciones recorriendo las principales aportaciones que James realiza en su detallado y profundo análisis de las variedades de la experiencia religiosa.

³ ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza 1984, pp. 301-302.

⁴ BUENO, G., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori 1989, pp. 276-277.

En la primera y segunda conferencias, tituladas *religión y neurología*, la primera, y *delimitación del tema*, la segunda, James intenta circunscribir el campo de su investigación en función de la metodología y del punto de vista que pretende seguir:

«Cuando la investigación es de orden psicológico, el tema de la misma no puede ser la institución religiosa, sino más bien los sentimientos e impulsos religiosos; habré de ceñirme, pues, a aquellos fenómenos subjetivos más desarrollados que algunos hombres inteligentes y conscientes de sí mismos dejaron registrados en sus testimonios religiosos autobiográficos».⁵

Se trata, pues, de enfrentarse con las experiencias y los sentimientos vividos por los hombres en soledad que emergen a partir de la relación con lo que consideran el ámbito de lo divino.⁶ Esta opción metodológica llevada a cabo por James muestra el punto en que se encontraba la reflexión filosófica sobre la religión cuando presentó estas conferencias. Ya han pasado los esfuerzos de la filosofía kantiana para la disolución de la teología natural y de la teodicea. En el ámbito de la razón teórica, Dios ha quedado limitado a una simple *idea* no susceptible de verificación *fenoménica* alguna. La función epistemológica de la idea de Dios ha quedado reducida a un uso regulativo para conferir la mayor

5 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 25.

6 La opción metodológica adoptada por James le obliga a prescindir de cualquier referencia a las estructuras e instituciones religiosas, es decir, tiene que dejar de lado la dimensión comunitaria e institucional de la experiencia religiosa haciendo abstracción de la necesaria concreción que aquellas experiencias personales reciben del tejido eclesial (en sentido amplio) e histórico de tales instituciones. Ello arrastra consigo una evidente limitación a sus planteamientos. Por tanto, la metodología adoptada por James es explícitamente clara: va a atenerse a los contenidos inmediatos de la conciencia religiosa tratándolos con los instrumentos de análisis psicológico tan bien conocidos por él y basándose, por ello, en una abundante documentación de testimonios personales fundamentalmente cristianos, protestantes y católicos, pero sin desdeñar las experiencias de los testimonios budistas o musulmanes. El conjunto de testimonios aportados por James es muy extenso. Abarcan desde personajes absolutamente privados y anónimos a las grandes figuras presentes y pasadas de la religión. Así, pues, pueden encontrarse referencias a George Fox (fundador del cuaquerismo), Lutero, San Francisco de Sales, San Pablo, Santa Teresa, R. W. Emerson, San Agustín, Tolstoi, Marco Aurelio, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola...

sistematización y unidad posible a nuestro conocimiento. A pesar de todo ello, la idea de Dios no es en absoluto un concepto arbitrario, sino que tiene su origen en las condiciones *a priori* del sujeto trascendental. Utilizando las categorías no como conceptos puros del entendimiento, sino como conceptos trascendentales de la razón referidos a la totalidad de la cadena de condiciones, es posible buscar una causa incondicionada capaz de fundamentar esta totalidad. Ahora bien, a esta realidad incondicionada no la podemos determinar a través de la aplicación de ninguna de las categorías, ya que ello supondría un uso trascendental ilegítimo incapaz de constituir objeto de conocimiento alguno, sino tan solo un ente imaginario. La conclusión es clara: la idea de Dios solamente tiene un uso legítimo como principio lógico o regulativo del conocimiento. La idea de Dios es una ley necesaria de la razón teórica que proporciona el horizonte, nunca alcanzable del todo, de la pretendida integridad y unidad del saber.⁷ Se cierra, por tanto, la posibilidad de fundamentación teórica de la Teología filosófica sobre la cual James afirma enfáticamente que:

«[...] nuestra literatura sobre las pruebas de la existencia de Dios deducida del orden de la naturaleza, que hace un siglo parecía abrumadoramente convincente, ahora se cubre de polvo en las bibliotecas, por la sencilla razón de que nuestra generación ha dejado de creer en el tipo de Dios que defendía».⁸

Pero también ya han pasado los esfuerzos de Kant, Fichte y Hegel que entendían la religión como garantía de la moralidad, que harían de aquella una instancia derivada de esta. De lo que se trata ahora es de encontrar una experiencia o sentimiento

7 Un análisis más amplio de esta cuestión: CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, especialmente pp. 68-83. También puede consultarse: ANDREU, J., «De les demostracions a les mostracions de l'existència de Déu: L'home com a experiència de Déu segons Xavier Zubiri», *Comunicació: Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca*, 109-110 (2004), pp. 111-132.

8 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 116.

originario e irreducible a cualquier otra instancia que nos permita sacar a la luz el núcleo específico de la religión. Es en este sentido cómo han de interpretarse el sentimiento de desesperación de S. Kierkegaard, el sentimiento de absoluta dependencia de F. Schleiermacher o el sentimiento trágico de la vida de M. Unamuno, por citar tres claros ejemplos que se mueven por estos nuevos derroteros. Es, pues, en este contexto más amplio en el que hay que entender los intentos de James. Si de sentimientos se trata, es decir, si estamos buscando una experiencia originaria, inmediata, intuitiva y no reductible a ninguna otra, radicada en la esfera particular del sujeto que la lleva a cabo, tal vez el análisis psicológico pueda venir en nuestra ayuda. De hecho, algo de esto le ronda por la cabeza a James cuando nos dice:

«Vemos en las psicologías y filosofías de la religión que los autores intentan especificar de qué entidad se habla. Alguien lo relaciona con el sentimiento de dependencia [F. Schleiermacher], otros lo convierten en un derivado del miedo [K. Marx], otros lo enlazan con la vida sexual [S. Freud], otros aun lo identifican con el sentimiento de infinitud, y así sucesivamente. Formas tan diferentes de concebirlo deberían, por ellas mismas, provocar serias dudas sobre si es posible que constituya una cosa específica. Cuando pretendemos utilizar el término “sentimiento religioso” como enunciado colectivo para todos los sentimientos que los objetos religiosos pueden provocar alternativamente, vemos que con toda probabilidad no contiene psicológicamente nada de una naturaleza específica».⁹

James parte decididamente de los nuevos planteamientos que pretenden abordar la experiencia religiosa, pero, a diferencia

⁹ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 56-57.

de las alternativas ya ensayadas por otros autores empeñados muchas veces en la búsqueda de un sentimiento religioso específico, se sitúa en la esfera de los sentimientos ordinarios. James trata, pues, de considerar la experiencia religiosa como una modulación de los sentimientos naturales habituales producida por la relación del sujeto creyente con el objeto religioso en cuestión. Por tanto, a pesar de que el punto de partida de James sea estrictamente psicológico, pretende no encerrarse de entrada en el carácter estrictamente endógeno y subjetivo de los sentimientos, dejando al menos margen para ensayar la hipótesis de que la modulación de tales sentimientos sea inducida por alguna instancia objetiva, exógena o externa al propio sujeto religioso, identificable en último término con el ámbito de la divinidad, sea lo que esta finalmente sea. En palabras del propio James:

«Existe el temor religioso, el amor religioso, el miedo religioso, la alegría religiosa, etc., pero el amor religioso tan sólo es la emoción natural del amor humano dirigida hacia un objeto religioso; el temor religioso es el temor ordinario, por decirlo así, el temblor normal del pecho humano en la medida que la noción de retribución divina lo pueda alterar; el temor religioso es el mismo temor orgánico que sentimos en un bosque al atardecer o en un desfiladero angosto, con la diferencia de que esta vez se presenta cuando pensamos en nuestras relaciones sobrenaturales y, de manera similar, en los diversos sentimientos que puedan formar parte de las vidas de los individuos religiosos. Como los estados de ánimo concretos, constituidos por un sentimiento *más* un tipo específico de objeto [como veremos, no necesariamente fruto de la conciencia del creyente], las emociones religiosas son obviamente entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento cierto para suponer que una simple “emoción religiosa” abstracta exista

por sí misma como una afección mental elemental distinta, patente en cada experiencia religiosa sin excepción».¹⁰

Aquí es, precisamente, donde se pone de manifiesto la potencia pero también la limitación de los sutiles análisis de James. Por un lado, esta estricta apelación al método psicológico, atendiendo solamente a los contenidos subjetivos de la conciencia creyente expresados en el sentimiento religioso, nos abre a una esfera amplia que estaría en la base de todas las religiones independientemente de su concreta presentación cultural e histórica. Pero, por otro lado, el enfoque psicológico adoptado por James es incapaz de dar cuenta de *todo* lo implicado en la experiencia religiosa. Ello es así sobre todo cuando se atiende a la pretensión de realidad del contenido implicado en dicha experiencia. Dicho de otro modo, el método psicológico no tiene la potencia suficiente para poder decidir sobre la objetividad de las pretensiones de verdad o los «sentimientos de realidad o de presencia objetiva» implícitos en toda experiencia religiosa sin destruir el significado mismo de la religión.¹¹ Ello es así porque la respuesta de la Psicología supone la imposibilidad de que este sentimiento de realidad o de presencia objetiva *trascienda* los límites de la conciencia del sujeto religioso, con lo cual se anularían todos los constitutivos específicos que se atribuyen a la religión si tales conclusiones fueran admitidas como definitivamente válidas. El propio James es consciente de esta dificultad:

10 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 57.

11 La primacía e inmediatez de este sentimiento de realidad inherente a la experiencia religiosa es fundamental para entender adecuadamente el sentimiento de absoluta dependencia también presente en ella y sobre el que Schleiermacher hizo girar su comprensión de la religión. Por ejemplo, R. Otto refiriéndose a James nos dice explícitamente que «[...] ese sentimiento de realidad, dato primario e inmediato; con relación al sentimiento de un algo numinoso, dado objetivamente, es, pues, el sentimiento de dependencia un efecto subsiguiente, a saber: una desestima del sujeto respecto de sí mismo. En consecuencia, el sentimiento de *mi* absoluta dependencia tiene como supuesto previo el sentimiento –si es lícita la expresión– de *su* “absoluta inaccesibilidad” (la inaccesibilidad del numen)»: OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza 1991, p. 20.

«Así pues, psicología y religión están en perfecta armonía hasta este momento, ya que las dos admiten que existen fuerzas aparentemente al margen del individuo consciente que redimen su vida. No obstante, la psicología, al definir tales fuerzas como “subconscientes” y al hablar de sus efectos afirmando que se deben a la “incubación” o a la “meditación” [esto es, inmanentes al propio sujeto], implica que no trascienden la personalidad del individuo y en esto diverge de la teología cristiana que insiste en que constituyen mediaciones directamente sobrenaturales de la Divinidad».¹²

Por ahora, dejaremos en suspenso la solución que James propone a esta divergencia para volver sobre ella en su momento cuando analicemos qué entiende el pensador neoyorquino por verdad y cómo afronta la unidad de los fenómenos del mundo que se pone de manifiesto en el decurso de la experiencia. Así, pues, el método psicológico no puede pretender por sí mismo alcanzar el núcleo radical de los fenómenos religiosos y, menos aún, las pretensiones de verdad y de unidad con la experiencia ordinaria que tales fenómenos insisten en llevar incorporados en su estructura. Sirve, pues, tan solo como punto de partida para aproximarnos en un primer análisis a los contenidos de conciencia que identificamos como religiosos. Desde esta perspectiva, James cree encontrar en lo que denomina «estados de conciencia místicos» la raíz de la experiencia religiosa personal. De hecho, para James, el estado de fe religiosa y el estado místico son términos prácticamente intercambiables. Precisamente, las conferencias XVI y XVII llevan por título *El misticismo*, en cuyo contenido James identifica este tipo de experiencias a partir de cuatro características muy concretas: la inefabilidad, la cualidad de conocimiento, la transitoriedad y la pasividad.¹³ Reflexionemos

12 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 291.

13 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 507.

un momento sobre ellas. El carácter inexpresable de la experiencia mística es reiteradamente repetido por James.¹⁴ No es, pues, posible comunicar o transferir lingüísticamente a otra persona el contenido específico de la experiencia mística. De esto se sigue que la comprensión que tenemos de tales experiencias viene siempre mediatizada a través de la experimentación directa por el propio sujeto. No obstante, ello no es óbice para que quienes han experimentado los estados místicos atribuyan indefectiblemente un carácter cognoscitivo a su experiencia hasta tal punto que:

«[...] son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera».¹⁵

Finalmente, transitoriedad y pasividad son las otras dos características presentes en los estados de conciencia místicos. El carácter pasivo del estado de conciencia místico conlleva la irrupción de «algo» que, de manera incontrolable por quien lo experimenta, se manifiesta con absoluto poder y prepotencia cuyo ímpetu apenas es posible soportar, lo cual hace comprensible, finalmente, la transitoriedad de tales estados. Todo ello provoca, al margen de los diferentes credos religiosos, un sentimiento de fusión entre el individuo y el Absoluto. La conciencia mística se hace una con lo que denomina Dios, pero sin perder la conciencia de la propia identidad, puesto que quien tiene estas experiencias se da perfecta cuenta de su unidad con lo Absoluto. Este es, como indica el propio James, uno de los núcleos unánimes que expresan todos aquellos que son capaces de experimentar tales

14 Wittgenstein, asiduo lector de James y cuya influencia es indudable en este punto, identifica lo inexpresable con lo místico: «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico» (WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522).

15 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 509.

estados de conciencia.¹⁶ Los testimonios que pueden aducirse al respecto son innumerables y, como se ha indicado anteriormente, independientemente del sistema religioso con el que el individuo pueda estar identificado. Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias que tienen estas experiencias para aquellos que las han vivenciado? En su respuesta, James nos deja entrever implícitamente una valoración positiva de las modificaciones que tales estados de conciencia provocan en quienes las viven:

«1) Los estados místicos, cuando están plenamente desarrollados, normalmente son, y tienen derecho a serlo, una autoridad absoluta para el individuo que visitan. 2) De ellos no emana ninguna autoridad que convierte en deber el aceptar acríticamente sus revelaciones por quienes quedan al margen de ellos. 3) Niegan la autoridad de la conciencia no mística o racional, basada sólo en el entendimiento y los sentidos. Demuestran que esta última tan sólo es un tipo de conciencia. Abren la posibilidad de otros órdenes de verdad en los que podemos libremente continuar teniendo fe».¹⁷

Una vez más hay que destacar que esta consideración es estrictamente psicológica sin tocar, todavía, el núcleo religioso que James pretende encontrar. Ahora bien, la Psicología nos permite describir una serie de vivencias que desbordan los límites de la experiencia ordinaria de la conciencia en su estado más habitual, abriendo posibles ventanas a otras dimensiones de la realidad susceptibles de revertir y profundizar, tal vez, en el significado de la experiencia ordinaria. Desde esta perspectiva:

«[se echa abajo] la pretensión de que los estados no místicos son una especie de dictadores únicos y últimos de lo

¹⁶ James es consciente de la simplificación que supone apelar a este carácter unánime de la vivencia mística, la cual no puede sostenerse sin algunas matizaciones importantes. Al respecto véase JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 568-569.

¹⁷ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 565-566.

que podemos creer. [De hecho] los estados místicos añaden simplemente un significado sobresensible a los datos ordinarios externos de conciencia. [...] No contradicen a los hechos como tales, ni niegan nada que nuestros sentidos hayan captado. Siempre ha de quedar abierta la cuestión de si los estados místicos pueden o no ser puntos de vista superiores, ventanas a través de las cuales la mente mira un mundo más extenso e inclusivo».¹⁸

Es decir, desde estas experiencias se reinterpreta el significado de los contenidos «objetivos» obtenidos por las vivencias ordinarias de la conciencia. Pero, por lo demás, en este momento del análisis simplemente hay que reiterar que, *de hecho*, para quien ha tenido una experiencia mística su contenido tiene una validez idéntica que la que atribuimos a las experiencias vividas por nosotros a través de cualquier sensación o situación concreta y que calificamos de «objetivas». Es más, debemos reconocer que las propias creencias del discurso racional se fundamentan en evidencias exactamente de naturaleza similar a las que los místicos aducen como propias de su experiencia. En definitiva, el discurso racionalista en vano puede destruir la calidad epistemológica de la pretensión de verdad de quienes han vivido experiencias místicas de algún tipo, una verdad que consideran al mismo nivel de aquella que ha sido obtenida por las evidencias racionales. Ahora bien, ¿cuál es el valor objetivo del contenido de las experiencias místicas y de los sentimientos religiosos?

Más allá de la Psicología: la hipótesis del «politeísmo pluralista» como comprensión de la experiencia religiosa según W. James

¹⁸ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 572.

Acabamos el apartado anterior dejando abierta la cuestión de la objetividad y el carácter de verdad del contenido de las experiencias relacionadas con los sentimientos religiosos. Entrar en este terreno supone abandonar el plano fundamentalmente descriptivo de los contenidos de la conciencia religiosa adoptado por la Psicología para pasar al plano valorativo de las formulaciones filosóficas sin por ello abandonar completamente el sano contacto con las infraestructuras empíricas mostradas por los fenómenos que se pretenden analizar. Hacer esto supone, pues, adoptar un discurso teórico de segundo orden que presupone el *hecho* de los sentimientos religiosos que se pretenden comprender. Básicamente, estos sentimientos emergen a partir de la insatisfacción personal tan incardinada en la estructura humana y la correspondiente necesidad de liberación así como de la admiración ante la totalidad de lo que hay o la extrañeza de que algo exista. Solo a partir de estos sentimientos religiosos puede surgir la teología filosófica. Es lo que nos dice James al referirse a las fórmulas teológicas o filosóficas como productos secundarios diseñados para sistematizar la pluralidad con la que se presentan aquellos sentimientos. Así, pues:

«[...] en un mundo en el que nunca ha existido un sentimiento religioso, nunca puede formularse ninguna teología filosófica. Dudo de si la desapasionada contemplación intelectual del universo, separada, por un lado, de la infelicidad interior y la necesidad de liberación, y, por otro, de la emoción mística habrían dado nunca como resultado filosofías religiosas como las que poseemos hoy».¹⁹

Todo este trabajo llevado a cabo desde la descripción psicológica nos permite llegar a un primer resultado de síntesis para, posteriormente, acceder al verdadero núcleo del contenido

¹⁹ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 576.

de las experiencias religiosas. James está ya en condiciones de extraer algunas conclusiones sobre las investigaciones que ha venido llevando a cabo hasta este momento. A partir del vasto conjunto de materiales utilizados, correspondiente muchas veces a testimonios extremos seleccionados con toda intención y analizados exclusivamente en perspectiva psicológica, James puede recoger toda una serie de trazos generales capaces de delimitar los contenidos fenomenológicos fundamentales de las vivencias religiosas. Se trata, pues, de acercarnos a los términos más elementales de la religión que se suponen presentes en todas sus diversas manifestaciones constituyendo su núcleo esencial.

En primer lugar, a partir del sentimiento de que en los anhelos más profundos de la persona resta un vacío sin colmar, la experiencia religiosa apela a una realidad supracósmica (invisible y espiritual) de la que se extrae el sentido fundamental o significado profundo tanto de la propia persona religiosa como del mundo visible, ámbito en el que generalmente se mueve el estado de conciencia de la mayoría de los hombres e incluso el místico cuando «regresa» de su trance.

En segundo lugar, la experiencia religiosa nos muestra que la plenitud existencial de la persona puede verse potenciada e incluso plenamente realizada a través de una relación armónica y directa con esa realidad superior. Por otra parte, esta plenitud existencial agregada a la vida natural de la persona es vivida por quien la experimenta como un carácter de don gratuito y sobreañadido provocada por la irrupción incontrolable de algo externo a ella. Además, suele provocar en quien la experimenta una preponderancia de sentimientos positivos e integradores con los demás y con el mundo en general.

En tercer lugar, la íntima comunión con esa realidad supuestamente supracósmica o espiritual produce efectos visibles, psicológicos o materiales, en el mundo fenomenológico o empírico.²⁰

20 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 647-648.

Hasta aquí lo que la Psicología es capaz de ofrecer cuando se la aplica al análisis descriptivo de los sentimientos cargados de contenido religioso, es decir, al margen de la consideración de la realidad de los referentes externos a los que la conciencia religiosa apela. Precisamente, este excedente extrapsicológico presente en estos sentimientos, esto es, el sentimiento de realidad implícito en la experiencia religiosa es tan solo *constatado* por la Psicología, sin que sus análisis puedan pronunciarse definitivamente sobre el carácter objetivo de este excedente sin desbordar claramente sus posibilidades metodológicas. Se hace preciso, pues, acudir a los procedimientos filosóficos para seguir adelante con la investigación. Y en seguida se nos plantea la cuestión crucial: ¿Puede la filosofía dar garantías de verdad de los contenidos supracósmicos asociados con lo divino presentes en la experiencia religiosa o tales contenidos son solo una creencia basada en un sentimiento difuso o en la vívida sensación subjetiva de la realidad de las cosas no visibles? ¿Es posible ir más allá de la utilidad meramente subjetiva que se manifiesta muchas veces en la conciencia y la conducta del creyente o del místico para afirmar objetivamente el contenido intelectual con el que se presenta el sentimiento religioso? Cerrada la vía puramente teórica de la metafísica, James está buscando la transformación de la teología filosófica en una verdadera ciencia de la religión. Fiel a su cosmovisión, James adopta también en este punto una perspectiva radicalmente empirista sin olvidar el acento utilitarista de sus propuestas. A partir de todo ello, James concibe una ciencia de las religiones cuyo contenido fundamental debería partir en un primer nivel de las diferentes propuestas e hipótesis que sobre la religión se han dado históricamente o se van ensayando en la actualidad. Se trata, básicamente, de comparar estas hipótesis entre sí y con los resultados ya consolidados de las demás ciencias (entendidas como canon de racionalidad ineludible), intentando extraer de todo este vasto material unas conclusiones siempre provisionales e indefinidamente revisables pero con pretensiones de alcanzar una aceptación más o menos

generalizada tal como sucede en el resto de ciencias. En definitiva, se trata de introducir un criterio metodológico de selección de las mejores hipótesis diseñadas desde una consideración filosófica a través de la verificación de su coherencia empírica por un proceso de comparación de las mismas en el contexto global de las ciencias:

«La filosofía puede, por comparación, eliminar lo local y accidental de estas definiciones [de la divinidad]. Puedo eliminar las incrustaciones históricas del dogma y la devoción. Comparando las doctrinas religiosas espontáneas con los resultados de la ciencia natural, la filosofía puede suprimir aquellas doctrinas que ahora resultan científicamente absurdas e incongruentes. Tamizando de esta manera las formulaciones inútiles, puede dejar un residuo de concepciones que cuando menos sean posibles. Entonces puede tratarlas como *hipótesis*, verificándolas de todas las formas, positivas y negativas, por las que siempre se comprueban las hipótesis [...]. Quizá pueda llegar a ser el portavoz o representante de una que considere la más verificable o verificada».²¹

Precisamente, lo que encontramos en James es el despliegue de una hipótesis filosófica (una supercreencia, como también la denomina) capaz de integrar los contenidos elementales que el análisis descriptivo de la religión llevado a cabo por la Psicología ha puesto de manifiesto, pero incorporando en ella el «excedente de realidad» al que apuntan tales experiencias. Desde el punto de vista psicológico, el «excedente de realidad» en cuestión vendría posibilitado por la expansión de la conciencia subliminal, en la que, tal como explicó M. Myers en un artículo de 1892, aunque se manifiesta a través de algún tipo de alteración orgánica, «siempre queda alguna parte del yo no manifiesta, y algún poder de expresión

21 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 608-609.

orgánica en suspensión o reserva» que puede ir aflorando.²² Las explicaciones de Myers tienen la ventaja de estar basadas en hechos psicológicos científicamente reconocidos sin excluir que en esta expansión de la conciencia no puedan experimentarse nuevas dimensiones reales identificables con el contenido apuntado por los sentimientos religiosos. Esta posibilidad abierta por la Psicología es aprovechada por James para ensayar una hipótesis construida desde un discurso de segundo orden, como es el de la filosofía que integra elementos de diversas disciplinas sin entrar en contradicción con el estado de desarrollo presente en las ciencias del momento en la medida en que estas son tenidas como el canon de racionalidad de referencia obligada:

«[...] dejadme que proponga como hipótesis, sea lo que sea, en su rincón *más alejado*, el “más” con el que nos sentimos vinculados en las experiencias religiosas que es, en su sentido *más cercano*, la continuación subconsciente de nuestra vida consciente. Comenzando así con un hecho psicológico reconocido, como fundamento, parece que conservamos cierto contacto con la “ciencia” que la teología ordinaria no tiene. Al propio tiempo, la afirmación de los teólogos de que el hombre religioso es dirigido por un poder externo puede replantearse, ya que una de las peculiaridades de la incursión desde la región subconsciente es que toma aspectos objetivos y que sugiere al propio sujeto un control externo. En la vida religiosa el control se percibe como “superior”, pero como en nuestra hipótesis son principalmente las facultades superiores de nuestra propia y no visible mente las que controlan, el sentimiento de unión con el poder del más allá es un sentimiento de alguna cosa no simplemente aparente sino literalmente verdadera».²³

22 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 683.

23 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 683-684.

Esta sería, pues, la perspectiva adoptada por James para intentar profundizar en el desarrollo de una filosofía de las religiones que, sin reducir el sentimiento religioso a la utilidad que proporciona para la supervivencia y el desarrollo existencial de quien la experimenta, integra numerosos aspectos de un fenómeno tan rico y complejo.²⁴ Varias consideraciones se nos ocurren al respecto. James parece que da un salto brusco, un *non sequitur*, al pasar del «sentimiento subjetivo» de la acción de la divinidad de la conciencia a la afirmación de que «existe un determinado ámbito de realidad» en donde efectivamente esta divinidad opera. De hecho, el propio James habla en términos de hipótesis o supercreencia no definitiva que lanza para proceder a su verificación o rechazo a partir de su coherencia con las diferentes disciplinas científicas que tocan con mayor o menor extensión el fenómeno religioso. Una posibilidad, apuntada por G. Bueno, es la relación de esta propuesta con el contacto que James mantuvo con los ambientes cercanos al espiritismo. James parece sugerir la hipótesis de que el sentimiento de realidad presente en la experiencia religiosa obedece, de hecho, a entidades espirituales (en plural)²⁵ que tienen cierta capacidad de intervenir en el mundo fenoménico y que envuelven los estados de conciencia habituales de los humanos, pero que solo son experimentados directa y explícitamente por aquellas personas capaces de expandir su percepción a través de los estados místicos de conciencia. De este modo, cuando James apela a la conciencia subliminal de Myers, ello no supone «ninguna vía de penetración hacia la subjetividad profunda», de hecho,

24 James se aleja explícitamente de los planteamientos que explican el fenómeno religioso exclusivamente en términos de mejora de la «supervivencia» de la especie humana. Tales enfoques son calificados por el filósofo neoyorquino como un «grave error». Desde este horizonte de comprensión, en un estado avanzado del desarrollo humano como es el nuestro, la religión es vista como un resabio anacrónico y perjudicial, entre otras cosas porque perpetúa las tradiciones del pensamiento más primitivo siendo un serio freno para el desarrollo científico y social. Sobre el tratamiento de la «teoría de la supervivencia» y su refutación: JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 654-667.

25 James sostiene explícitamente que la experiencia religiosa tal como ha sido presentada no legitima la afirmación ni de la unidad ni del carácter infinito de Dios: «Lo único que testimonia inequívocamente [la experiencia religiosa] es que podemos experimentar la unión con algo superior a nosotros y que en esta unión encontramos la paz más grande.[...] No ha de ser infinito, no ha de ser solitario; puede tratarse simplemente de un yo superior y más divino asimismo [...]»: JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 701-702.

sucede más bien todo lo contrario, puesto que «el subconsciente desempeña [...] la función de zona interfacial [fronteriza, dice James] a través de la cual las conciencias subjetivas aparecen en contacto con los espíritus, o se nos dan como sumergidas en el continuo espiritual».²⁶ En este sentido, James se ve empujado a afirmar que la experiencia religiosa muestra «inequívocamente» que es posible experimentar la unión con *algo* superior provocando en nosotros una gran sensación de integridad y paz.²⁷ Por tanto, los estados de conciencia místicos tendrían la capacidad de abrir «la puerta subliminal» de la conciencia y expandir su capacidad perceptiva habitual entrando *efectivamente* en contacto con estas realidades espirituales trascendentes (externas a la conciencia) que de otra manera quedarían absolutamente desapercibidas. De hecho, contactar con tales espíritus tiene evidentes ventajas pragmáticas para las sociedades humanas, puesto que permite potenciar determinadas energías espirituales emancipadoras presentes subliminalmente en la conciencia humana que de otra manera quedarían ausentes para siempre. En definitiva, la experiencia religiosa solo cobra sentido para James «con la experiencia espiritista, pudorosamente sugerida [...] con el nombre de politeísmo pluralista»²⁸ y que normalmente identificamos con Dios. Pero, más allá de estas indudables conexiones de carácter más bien extrínseco al pensamiento de James, vamos a intentar mostrar la coherencia de su planteamiento religioso a partir de algunas de las estructuras inmanentes a sus planteamientos epistemológicos. Ello nos obliga a hacer una ineludible referencia al «empirismo radical», que, tal como el propio James afirma, constituye su particular *weltanschauung*, desde la cual se hacen comprensibles sus principales tesis ontológicas y las correspondientes derivaciones epistemológicas.

26 BUENO, G., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori 1989, pp. 281-282.

27 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 701.

28 BUENO, G., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori 1989, p. 283.

El empirismo radical de James y el valor de verdad del sentimiento de realidad implícito en la experiencia religiosa

Las conferencias recogidas en *The varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* son un verdadero ejercicio de coherencia con la metodología de inspiración empirista defendida por James. De acuerdo con esta metodología, la descripción de las cosas comienza necesariamente con la descripción de las partes que presentan para, a través de ellas, reconstruir un todo cuya estructura se considera siempre como una realidad de segundo orden.²⁹ Fiel a esta regla metodológica, James nos proporciona en su libro un extenso muestrario de testimonios y vivencias religiosas, verdaderas experiencias personales que ponen ante nuestros ojos las «partes» del fenómeno global que se pretende analizar: la religión. Solo en las tres últimas conferencias entra en la reconstrucción y posterior valoración del «todo», que, como realidad de segundo orden, alcanza tan solo la categoría de mera hipótesis provisional de trabajo susceptible de modificación y que tiene, además, que convivir con otras hipótesis posibles diseñadas desde la estricta racionalidad filosófica, como por ejemplo la teoría de la supervivencia que tanto critica James, y ha de ser compatible con el estado y los resultados aportados por las diversas disciplinas científicas del momento en cuanto constituyen el marco obligado de racionalidad.

Además, en el caso de la experiencia religiosa, se nos presenta una peculiar e incómoda limitación derivada de la realidad analizada: solamente un pequeño número privilegiado de sujetos (los genios religiosos según denominación del propio James) muestran la capacidad de vivenciar explícitamente el genuino contenido que de manera específica caracteriza el

²⁹ En lo que sigue a continuación nos basaremos en *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press 1976, III, pp. 21-44 (F. Burkhardt-F. Bowers-I. Skrupskelis –editores–), y «Concepción de la verdad según el pragmatismo», in: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Utilizaremos la versión que J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.) han recogido en *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos 1997, pp. 25-43.

sentimiento religioso. Se entiende, pues, el interés explícito de James de describir las vivencias religiosas de las personalidades en las que tales vivencias se presentan de manera especialmente intensa:

«[se trata precisamente de] buscar las experiencias originales que establecen el patrón para el caudal de sentimientos religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa [por los creyentes ordinarios]. Estas experiencias sólo las encontramos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda».³⁰

La duda nos asalta de manera espontánea. ¿Es justificable metodológicamente determinar objetivamente el fenómeno global de la religión a partir de estas experiencias subjetivas minoritarias que, por ello mismo, no son extensibles a la totalidad de los seres humanos, ni siquiera a la mayoría de ellos? ¿No supone un *non sequitur* el paso del sentimiento subjetivo de la acción eficaz de la divinidad (sea lo que ello sea) en las actitudes de unos pocos individuos a la afirmación de que *de hecho* existe un ámbito objetivo desde donde dicha divinidad actúa? Pensamos que no, si nos atenemos a los postulados epistemológicos fundamentales del empirismo de James para el diseño de hipótesis explicativas legítimas, aunque estas pertenezcan al ámbito de la filosofía. Veamos, pues, cuáles son estos postulados a partir de tres pasos contados.

El primero de ellos es la afirmación de que el universo de la experiencia humana es un sistema que va presentándose en una progresiva unidad a partir de la integración de la pluralidad de conexiones que atraviesan todas las experiencias que lo componen. Efectivamente, solo desde un sistema homogéneo y unitario de relaciones que conectan las diferentes experiencias es posible

30 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p. 29.

llevar a cabo transiciones *reales* entre ellas. Por tanto, en contra de un empirismo que atomiza excesivamente el flujo «discontinuo» de experiencias a partir de las vivencias de la conciencia, James afirma que las relaciones conjuntivas que conectan las experiencias son en sí mismas relaciones experimentadas y, consiguientemente, deben ser consideradas también como reales. Es, pues, epistemológicamente legítimo llevar a cabo *transiciones* entre el flujo de experiencias que se manifiesten continua y conjuntamente sin que ello suponga hacer ningún salto al vacío si tales transiciones están también fundadas en la continuidad de la experiencia.³¹

En segundo lugar, esta creciente unidad de la experiencia se funda en lo que James denomina la «transición co-consciente» de la conciencia mediante la cual una experiencia pasa a otra cuando ambas pertenecen al mismo sujeto, experimentándose, de esta manera, una unidad que se va construyendo de manera continua:

«Las historias personales son procesos de cambio en el tiempo, y el propio cambio es una de las cosas inmediatamente experimentadas. “Cambio” en este caso significa continuidad [...]. Sin embargo, la transición continua es un tipo de relación conjuntiva, y ser un empirista radical significa aferrarse rápidamente a esa relación conjuntiva».³²

31 En relación a esta cuestión, puede ser interesante detenernos un momento en las «leyes de la unidad de la experiencia» (*KrV* A 494/B 522) a partir de las cuales Kant aborda la cuestión de la experiencia no conectada en el momento presente con ninguna percepción. Al respecto afirma: «El postulado según el cual conocemos la realidad de las cosas no exige la *percepción* (y, por lo tanto, la sensación de la cual somos conscientes) inmediata del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer, pero sí exige la conexión de tal objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia, las cuales definen todo enlace real en una experiencia en general» (*KrV* A 225/B 272). En este texto, a pesar de que Kant nos dice que si algo es real debe ser un objeto de posible percepción, el criterio de realidad que explicita es la posibilidad de que el objeto en cuestión pueda ser conectado con alguna percepción dada de acuerdo con las leyes de conexión empírica de los fenómenos. Por tanto, la apelación a la percepción del objeto es solamente el punto de partida que proporciona contenido empírico a la tesis de la realidad de la experiencia posible.

32 *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press 1976, III, pp. 21-44 (F. Burkhardt-F. Bowers-I. Skrupskelis –editores–).

Esta experimentación de la continuidad es una clase definitiva de experiencia, de la misma manera que lo es la experiencia de discontinuidad con la diferencia de que solamente desde aquella es posible la constitución de un todo a partir de la integración de las partes. La construcción de este «todo» es posible porque cuando experimentamos una transición continua tanto la primera como la última experiencia (junto con toda la serie) son cosas directamente vividas con un cierto grado de unidad. Además, esta transición de las partes al todo no supone «abismo» ni «salto» alguno; es tan solo el punto de llegada sugerido por el «más» que el tejido experiencial va manifestando de forma continua y continuada a medida que el tiempo va transcurriendo. Así, pues, en un mundo en el que experiencia y realidad vienen a ser la misma cosa, cuando experimentamos la conjunción coordinada de determinados fenómenos como un continuo, tales relaciones deben ser consideradas como relaciones reales. En definitiva, la unidad del mundo es, en conjunto, experimentada en un progresivo aumento a partir de tales relaciones reales que se van injertando sobre el tejido anterior de experiencias en una expansión que parece ser absolutamente abierta e indefinida.

En tercer lugar, solamente establecido el contexto anterior es posible aproximarnos a la comprensión que James nos ha dejado de la verdad.³³ Nuevamente, ello solo será posible a partir de la unidad de la experiencia tal como la hemos considerado en los puntos anteriores. La verdad es, para James, un acontecimiento que emerge del dinamismo de la misma experiencia y del trato que los hombres tienen con ella:

«la verdad *acontece* a una idea. *Llega a ser* cierta, *se hace* cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su verificación. Su validez es el proceso de su valid-ación».³⁴

³³ Sobre la idea de verdad: JAMES, W., *El significado de la verdad*, Barcelona, Marbot Editores 2011.

³⁴ «Concepción de la verdad según el pragmatismo», in: *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos 1997, p. 27.

Ahora bien, ¿cómo es posible llevar a cabo este proceso de validación? La verificación solo es posible atendiendo a las consecuencias prácticas de las hipótesis que se pretenden validar. Dicho de otro modo, solo a partir de las implicaciones reales en los fenómenos de la experiencia tiene sentido preguntarse por la verdad de una teoría. Por tanto, la perspectiva empirista de James nos presenta un carácter siempre provisional de las teorías. Unas teorías que, emergiendo de la experiencia, deben sumergirse de nuevo en ella para aumentarla y alimentarse nuevamente de ella en un proceso inacabable e indefinidamente abierto.

Hechas estas breves consideraciones sobre la estructura básica de la cosmovisión de James, estamos ya en condiciones de valorar la experiencia religiosa desde ella e ir acabando nuestras reflexiones y sacando algunas conclusiones. ¿Qué se desprende, pues, sobre la experiencia religiosa a partir de los postulados ontológicos de James? ¿Cuál es el estatuto epistemológico de la religión que se deriva a partir de ellos?

A modo de conclusión: el carácter verdadero de la religión según James

A partir de las consideraciones de James sobre la experiencia religiosa ha quedado abierta la posibilidad de que la realidad en la cual estamos ordinariamente instalados sea solo una parte de un universo más amplio del cual es posible extraer su sentido fundamental y profundo. Los estados de conciencia místicos ponen de manifiesto el carácter fronterizo de la realidad humana posibilitando el acceso a un nivel de realidad cualitativamente idéntico con la experiencia ordinaria, con el que es posible mantener un contacto activo a partir del cual podemos reinterpretar el sentido de la experiencia ordinaria. Si ello es así, la realidad en la cual estamos ordinariamente instalados es solo una parte de un universo más amplio del cual aquella extrae su sentido fundamental y profundo. De hecho, la experiencia religiosa nos muestra que la plenitud de nuestra existencia solo es

alcanzable a través de la relación armónica con esta dimensión de la realidad. Dicho de otro modo, el contenido de las experiencias religiosas es que en lo empírico y temporal, aprehendemos algo «eterno» que nos aporta un sentido supracósmico de las cosas. Son vislumbres o barruntos del sentido de nuestra existencia que añaden un significado suprasensible a los datos ordinarios externos de conciencia. No contradicen a los hechos como tales, ni niegan nada que nuestros sentidos hayan captado. En definitiva, siempre ha de quedar abierta la cuestión de si los estados místicos de conciencia pueden o no ser puntos de vista superiores, ventanas a través de las cuales la mente mira un mundo más extenso e inclusivo. Así, pues, el sentimiento de realidad inherente a la conciencia religiosa hace referencia a un ámbito que se presenta en estricta unidad y continuidad con la experiencia humana ordinaria, es decir, la experiencia religiosa en ningún caso está desconectada de una realidad que va presentándose en una progresiva unidad a partir de la integración de la pluralidad de conexiones que atraviesan todas las experiencias que la componen. Por tanto, el «más» presente en la experiencia religiosa detectado por los análisis llevados a cabo por la Psicología es, tan solo, una transición legítima que conecta un ámbito de realidad con otro ámbito de realidad más inclusivo, presentándose ambos de manera continua y que se experimentan relacionados de manera conjuntiva sin mostrar ruptura o hiato alguno. Como indicamos en su momento, para James es epistemológicamente legítimo llevar a cabo transiciones entre el flujo de experiencias que se manifiestan continua y conjuntivamente sin que ello suponga dar ningún salto al vacío empírico si tales transiciones, como las implicadas en la experiencia religiosa, están también fundadas en la continuidad de la experiencia.

En conexión con la reflexión anterior, esta creciente unidad de la experiencia se funda en lo que James denomina la «transición co-consciente» de la conciencia religiosa mediante la cual una experiencia pasa a otra cuando ambas pertenecen al mismo sujeto, experimentándose, de esta manera, una unidad

que se va construyendo de manera continua y expandiéndose en mayor o menor medida el ámbito de realidad objetiva vivida por la persona:

«[...] observamos, en el hecho de que la persona consciente es secuencia de un yo más amplio a través del cual llegan las experiencias de salvación, un contenido de experiencia positivo que, me parece, es literal y objetivamente verdadero».³⁵

Por otro lado, hemos visto también que la experiencia religiosa nos muestra que la plenitud existencial de la persona solo puede llevarse a cabo a través de una relación armónica y directa con esa realidad superior que irrumpe con fuerza en la conciencia de quien tiene una vivencia mística. Además, esta plenitud existencial simplemente se añade a la vida ordinaria de la persona y es vivida por quien la experimenta con un carácter de don gratuito y sobreañadido provocada por la irrupción incontrolable de algo externo a ella. De hecho, suelen provocar en tales sujetos una preponderancia de sentimientos positivos e integradores con los demás y con el mundo en general.

En definitiva, la íntima comunión con esa realidad supuestamente supracósmica o espiritual produce efectos visibles, psicológicos o materiales, en el mundo fenomenológico o empírico. El resultado es siempre una afección “esténica”, es decir, una excitación gozosa, expansiva, dinamogénica, que estimula nuestros poderes vitales:

«[...] las experiencias no son nada más que fenómenos psicológicos, aunque es cierto que poseen importante valor biológico. La fuerza espiritual realmente crece en el sujeto que la posee; una nueva vida se le presenta y le sugiere un lugar de encuentro donde confluyen las fuerzas de los

35 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, p.687.

dos universos; ahora bien, eso puede ser sólo su manera subjetiva de sentir las cosas, un humor pasajero de su imaginación a pesar de los efectos producidos».³⁶

Por tanto, estamos ante unos determinados contenidos empíricos que, a pesar de proceder del ámbito estrictamente subjetivo, son susceptibles de entrar en un proceso de verificación empírica. Ya hemos visto cómo para James la verdad es un acontecimiento de verificación a partir de las consecuencias prácticas de aquello que se pretende verificar siempre abierto a los datos ofrecidos por la experiencia, derivándose precisamente de ello el alcance epistemológico de la propuesta religiosa de James. Una propuesta teórica o, en terminología de James, una «*supercreencia*»³⁶ armonizada y coherente con las variedades de la experiencia religiosa que ha ido desmenuzando y con el estado de las ciencias de su momento. Una propuesta o *supercreencia* que, como James mismo nos dice, ha de quedar abierta a ulteriores consideraciones y que puede formularse como sigue:

«Los límites más alejados de nuestro ser se sumergen [...] en otra dimensión de existencia que no es la del mundo puramente sensitivo y “comprensible”, denominada ahora la región mística o sobrenatural [...]. Mientras que nuestras tendencias ideales se originan en esta región y allí permanecen de una manera más íntima que aquella por la que forman parte del mundo visible, ya que pertenecen en un sentido más profundo al mismo lugar al que pertenecen nuestros ideales. Con todo, la región no visible en cuestión *no es simplemente ideal* [el subrayado es nuestro], ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias

³⁶ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 679-680.

para la conducta en el mundo natural como secuencia de nuestro cambio regenerativo. Por consiguiente, lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad, de forma que pienso no tenemos excusa filosófica alguna para denominarlo algo no visible o mundo irreal, místico [...]. En última instancia, mi conciencia objetiva y subjetiva me transportan hacia la *supercreencia* que postulo». ³⁷

Consell, 29 de septiembre de 2014, festividad de San Miguel.

³⁷ JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península 2002, pp. 688-689 y p. 693.

TEMPS HIPERMODERNS

Per a una interpretació de les crisis contemporànies

Joan Carles Cànovas Miranda

Cada generació experimenta d'una manera o altra les seves pròpies crisis. Es tracta d'una conseqüència inevitable, i normalment positiva, de les contínues transformacions que reclamen les canviants circumstàncies històriques. Tanmateix, amb diversitat de tons però amb idèntica melodia, són molts els analistes socials que ens adverteixen, des de fa temps, que les crisis que afecten el nostre Ponent cultural i econòmic tenen molt més calat.

Els canvis postulats no sembla que siguin meres rectificacions conjunturals destinades a preservar una continuïtat fonamental, ans suposen un qüestionament radical de l'herència rebuda i una revisió completa del model de societat que estàvem construint.

No entrarem aquí a valorar si això obeeix o no a un canvi d'època. Ha corregut prou tinta sobre aquest particular per a no assumir a hores d'ara que tal reflexió pot ser especulativament interessant però estèril en conclusions. El que ens interessa és fer una presentació correlacionada i inclusiva de les múltiples i profundes mutacions que s'estan produint en la nostra última modernitat, qualificada per alguns d'«hipermodernitat».¹

En aquest sentit, parlarem aquí indistintament d'«hipermodernitat», «ultramodernitat», o usarem la perífrasi més vaga de «mo-

¹ «Hiper» és el prefix escollit pel sociòleg Gilles Lipovetsky per caracteritzar els temps que corren. Cf. G. LIPOVETSKY, *La cultura-mundo. Respuestas a una sociedad desorientada*, Barcelona 2010.

dernitat tardana», prescindint de tot judici o presa de posició sobre la continuïtat o l'esgotament definitiu del paradigma històric en curs.

L'exposició constarà de tres moviments. En el primer, passarem revista a les mutacions esmentades per tal de topografiar alguns dels perfils bàsics de la situació hipermoderna. El segon moviment vol ser una aproximació a les diverses reaccions que suscita la vida en la hipermodernitat en tant que representen models axiològics en concurrència. En el tercer moviment, farem una valoració d'aquests posicionaments en vista a una ubicació crítica en els nostres «temps líquids».

Som conscients que les consideracions que presentam, per la mateixa complexitat i amplitud del tema, no poden aspirar a ser exhaustives. Molts d'aspectes que mereixerien un tractament monogràfic s'han de presentar com a simples elements d'un panorama general, atès que el nostre objectiu principal no és altre que treballar la interrelació de les qüestions en vista d'una presentació coherent del fenomen.²

1. Topografia de la hipermodernitat

1.1. La modernitat desencisada com a prospectiva

Comencem per una transformació fonamental que afecta el món de les idees i que podria servir de síntesi de totes les altres. La podríem haver deixada per al final de l'exposició a mode de colofó de tota aquesta primera part, però hem optat per situar-la al començament perquè serveixi de prospectiva de tota la problemàtica.

² El fet que en aquesta exposició haguem de ressaltar els aspectes més conflictius del nostre temps pot generar una impressió catastrofista. No és aquesta la nostra intenció. Al costat de les ombres, hi ha molts d'aspectes lluminosos que no podem deixar de reconèixer i valorar.

Les 'idees força' que han definit l'esperit modern d'ençà dels seus inicis són, a grans trets, les següents:

- L'enorme confiança en el poder de la raó humana per a poder transformar el món i solucionar els grans problemes de la humanitat.
- L'assumpció generalitzada dels grans ideals il·lustrats de llibertat i igualtat universals que s'expressen de forma condensada en les grans declaracions dels drets humans i en les cartes magnes dels Estats moderns.
- La sensibilitat utòpica encarnada en les distintes ideologies que projecten un model d'organització global de la societat (socialisme utòpic, marxisme, capitalisme...).

Aquestes idees força han sofert un profundíssim procés d'erosió en la darrera centúria. Les causes són prou conegudes, les recordam breument:

- La confiança en la capacitat emancipadora de la raó humana s'ha vist qüestionada pels tangibles resultats de l'aplicació de la racionalitat tècnica als problemes humans: amenaça nuclear, desastres ecològics, etc.
- Els grans sistemes ideològics –els «metarelats», en expressió de Lyotard³ que aspiraven a millorar les condicions humanes s'han transformat en totalitarismes:⁴ comunisme real, feixismes, camps d'extermini, gulags, etc.
- La bretxa entre rics i pobres, sobretot a escala internacional, no solament no s'ha reduït sinó que s'està eixamplant vertiginosament.

En definitiva, les grans propostes de sentit col·lectiu de la primera modernitat han deixat de ser creïbles i d'inspirar l'acció dels escalivats habitants de la hipermodernitat. L'ideal del progrés con-

3 Cf. J. F. LYOTARD, *La condició postmoderna*, Madrid 1998, 63-73.

4 Sobre l'origen del totalitarisme remetem a la magna obra d'Hannah Arendt sobre el tema.

tinu i indeturable encaminat a l'emancipació universal del gènere humà es difumina en l'horitzó,⁵ i la incertesa sobre el destí de la història s'ha instal·lat de forma estable en el pensament contemporani.

Alguns filòsofs pronostiquen àdhuc el final de la idea d'història, entesa modernament com el vector que assenyala un destí reeixit per a tota la humanitat (Vattimo,⁶ Fukuyama). Altres, més dràstics encara, observen que ha mudat la mateixa comprensió ontològica de la temporalitat. El temps cíclic d'Orient i el lineal d'Occident són substituïts per una nova percepció temporal de fisonomia «puntillista».⁷ Un temps que no avança ni retorna, desintegrat en un cúmul d'instantos diversos i desconnectats, un temps desorientat i que només disposa de l'èxtasi de present.

Però aquest acomiadament de la història no és viscut tràgicament. El temps col·lectiu va deixant pas, sense dramatismes ni nostàlgies del passat –almenys, per a una gran majoria d'occidentals–, al temps individual que arriba augurant noves oportunitats per al jo. Neix així un dels trets bàsics de la hipermodernitat: l'hiperindividualisme. Passem a considerar tot seguit aquest important aspecte.

5 Bauman apunta que la idea de progrés, en l'actualitat, enlloc de grans expectatives i dolços somnis, «evoca nits d'insomni plenes de malsons on ens empaïta la sensació de quedar-nos endarrerits, de perdre el tren, de caure per la finestreta d'un vehicle que no deixa d'accelerar, de deixar d'estar a l'altura de la tasca assignada o de veure'ns jutjats pels altres i censurats per no donar la talla» (traduïm de Z. BAUMAN, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona 2008, 180).

6 Cf. El clàssic G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1986, com a representant de la tesi postmoderna. En concurrència amb les tesis de Vattimo es troba J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid 1989. La literatura sobre el tema és interminable. En destacam algunes obres redactades al nostre país: J. PICO, (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid 1988; DUCH, *Temps de tardor*, Barcelona 1990; ÍD., *Lenigma del temps. Assaig sobre la inconsistència del temps present*, Barcelona 1997; J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, Santander 1988.

7 L'expressió és de Z. Bauman: «En la societat del consum de l'era de la modernitat líquida, el temps no és ni cíclic ni lineal, com en altres societats conegudes de la història moderna. Es, al contrari, un temps *puntillista* [...] La identitat ha patit la mateixa sort que les altres empreses i ha viscut un procés idèntic de *puntillització*... Ja no és una obra que es projecta una sola vegada i no s'acaba mai de construir, sinó una obra que es construeix a estones, i sempre a partir de zero, que es munta i desmunta [...]. Anul·lar el passat, tornar a néixer, adquirir un jo diferent, reencarnar-se en una persona nova de trinca [...]. Aquestes propostes són difícils de rebutjar». (BAUMAN, *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*, Barcelona 2007, 5-13).

1.2. L'hiperindividualisme en la societat «en xarxa»

El tomb generalitzat i exhaustiu dels interessos i neguits col·lectius als individuals és, sens dubte, un dels factors més definitoris de la sensibilitat hipermoderna.

Com sosté el pensador francès Gilles Lipovetsky, la nostra cultura actual es caracteritza per un 'psicomorfisme' que envaeix els diversos àmbits de la realitat. Tot adquireix la forma del jo, es va modulant psicològicament i adaptant a la talla de cada individu.

Si abans l'ideal humà era Prometeu, ara és Narcís qui marca tendència. La causa principal d'això l'hem anticipada abans: la decepció generalitzada que ha provocat la frustrant experiència col·lectiva de la modernitat ha fet que les energies dels individus es concentrin en l'autorealització personal. Una causa que cal combinar amb un altre factor, molt més recent, de naturalesa tecnològica: el predomini de la interacció social en xarxa.

Com observa Zygmunt Bauman, a diferència del grup o de qual-sevol altra versió del tot social, la xarxa té un funcionament i una adscripció marcadament individuals. Les xarxes socials no tenen història prèvia, neixen en el transcurs de la interacció i es mantenen vives només gràcies als continus actes comunicatius. A més, les xarxes tenen una flexibilitat extraordinària i proporcionen als individus una unió extremadament fràgil que està exempta de lligams associats i de compromisos a llarg termini.⁸

Sigui com sigui, assistim a un procés de privatització extrema que afecta les principals institucions humanes, reconfigurant-les com a institucions d'adhesió lliure i condicional.⁹ Vegem-ne alguns exemples concrets.

⁸ Cf. Z. BAUMAN, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Barcelona 2010, 173.

⁹ Per a una exposició d'aquest individualisme exacerbada Cf. LIPOVETSKY, *La cultura-mundo*, 51-62. També són orientadores les reflexions de J. L. Rodríguez a J. M. Aguirre (ed.), *Retos y perspectivas de la filosofía para el siglo XXI*, Barcelona 2014, 65-86.

Començant per l'àmbit més domèstic, sembla que la família hipermoderna continua essent una de les instàncies més valorades en la nostra societat, malgrat haver perdut la seva configuració clàssica. Alguns la veuen transformada en una mena de pròtesi domèstica, afaïçonada segons els desigs dels seus membres i al servei unidireccional de les persones que la integren. Els fills són incorporats al projecte familiar com un ingredient més de la felicitat personal dels progenitors, de manera que la paternitat i la maternitat es consideren un aspecte més de l'autorealització individual.

També dins l'àmbit educatiu s'ha instal·lat la lògica hiperindividualista. L'estudiant ja no és només el protagonista del procés educatiu –com sortosament havia descobert la moderna pedagogia–, sinó que ha passat a convertir-se en el «rei» de l'escola, instaurant, no en poques ocasions, un regnat tirànic que va minant l'autoritat dels docents a l'ensens de la dels seus progenitors.

L'àmbit del treball, com el del lleure, també està sacsejat pels vents hiperindividualistes. El treball representava en la primera modernitat l'essència de l'esperit de progrés. Una màxima que Rousseau entimava als seus lectors condensa a la perfecció aquesta idea: «Tot ciutadà ociós és un brètol.» Tanmateix, el camp laboral tampoc no està exempt del viratge hipermodern. Hem descobert que la competitivitat i la productivitat estan fortament influenciades pel factor personal. La implicació del treballador dins l'empresa i el sistema productiu és considerat imprescindible. El benestar, la flexibilitat laboral i la interiorització dels objectius empresarials per part dels empleats semblen demostrar més bons resultats que la mera obligació o el voluntarisme basat en una severa disciplina professional. Vivim el pas del “treballador-objecte” a l’”assalariat-subjecte”. La lògica del “deure” laboral és reemplaçada per la comprensió del treball com un dels àmbits principals –a vegades l'únic o el més important– d'autorealització i gratificació de les persones.

Però el gir hiperindividualista es fa especialment palès en el camp polític. El ciutadà actual és molt distint del que transitava la primera modernitat. L'adhesió a la pròpia nació no és definida tant per una dèria patriòtica com per una identificació emocional desfermada dels compromisos substancials amb el propi país. El compromís polític es caracteritza més per la vinculació lliure i condicional a uns colors, una causa específica o un esdeveniment puntual.

El ciutadà hipermodern no és precisament un devot de les causes col·lectives. Fixem-nos, per exemple, en la forma de concebre la ciutadania europea. L'europèisme no és la vinculació reflexionada a un espai supranacional. La comunitat europea és vista sobretot com un eixamplament de les possibilitats laborals i lúdiques dels ciutadans concrets. No hi ha una passió per la causa europeista ni per la cohesió sociopolítica del vell continent. El model comunitari és acollit com una oferta més d'expansió personal.

Molts dels nacionalismes en alça tampoc no estan tenyits per l'antiga devoció a una causa supraindividual. La reivindicació de la independència nacional no és tant una acció patriòtica com una reacció davant la indiferència dels Estats centrals a les demandes de les comunitats perifèriques i a les necessitats d'àmbit local.¹⁰ Algunes formes de nacionalisme responen a un moviment instintiu de replegament sobre la identitat més immediata enfront de les amenaces, imaginàries o reals, que vénen de l'exterior.

Ens podríem demanar, inspirats per alguns esdeveniments recents, si aquest esperit de desafecció política i d'atonía cívica no estarà canviant, o almenys si no haurà entrat en una nova fase al

¹⁰ Cal puntualitzar que aquestes afirmacions no pretenen desprestigiar els moviments nacionalistes, que ens mereixen un profundíssim respecte i en alguns casos una forta adhesió emocional. Però certament hom pot distingir entre un nacionalisme de disgregació i un altre d'emancipació. Mentre el primer opera amb un ànim bàsicament deconstructiu en contra de l'Estat central, el segon tracta de donar carta de sobirania a una nacionalitat perfectament arrelada culturalment i fortament treballada en les diverses institucions al llarg del temps.

nostre país. Potser les mobilitzacions dels “indignats” i les noves plataformes cíviques sorgides els darrers anys marquen una inversió de la tendència. No ho podem saber amb certesa, haurem de deixar que aquests fenòmens vagin evolucionant.

De tota manera, els patrons organitzatius de totes aquests iniciatives manifesten una clara disconformitat amb la política institucional i l'actuació dels partits polítics oficials. Tots aquests grups i moviments no tenen un lideratge clar ni una cohesió de pensament, i això els fa participar plenament de la lògica hiperindividualista a la qual ens estam referint aquí.

Una anàlisi semblant es podria fer de la implicació creixent amb les organitzacions no governamentals. L'auge de les iniciatives solidàries i la proliferació de voluntaris de tota mena podria emmarcar-se, segons alguns estudiosos, en la mateixa dinàmica esmentada: la incorporació de l'altruisme a la vida individual com un element més de realització subjectiva.

L'ajuda als altres i la col·laboració en causes solidàries engrana perfectament amb «l'ètica del postdeure»,¹¹ que és activada emocionalment a través de les impactants imatges dels mitjans de comunicació.¹² El contacte mediàtic amb el sofriment de l'altre esdevé així un factor de mobilització dels subjectes perquè és interpretat, en congruència amb la lògica vigent, com una inadmissible amenaça a la qualitat de vida individual que reclamen els temps hiperindividualistes.

11 Per a l'estudi d'aquesta ètica del postdeure, cf. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, Madrid 1994. Cf. també G. AMENGUAL, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid 2006.

12 Sobre la telesolidaritat dels *media* i el dèficit de reflexió que comporta, cf. F. TORRALBA, *El telespectador paquídermo. El tractament audiovisual del patiment*, Ciutat de Mallorca 2008. L'autor s'interroga sobre el valor de la «telecompassió», distingint-la de la vertadera solidaritat: «La solidaritat de la televisió és icònica, passatgera, emocional i espectacular; essencialment diferent de la virtut de la solidaritat, que és presencial, constant, raonada i discreta [...]. Amb tot, aconsegueix un bon fi i, com a tal, és justificable perquè el mitjà per assolir-lo no és incorrecte moralment parlant, però sí que és pueril» (ibíd., 178).

1.3. Comunicats o «hiperconnectats»?

Si l'expressió clàssica, “societats obertes”, que Karl Popper va fer servir a mitjans del segle passat per a referir-se a les nostres democràcies occidentals, tenia en el seu moment un significat positiu que evocava la llibertat i l'obertura d'Occident, en l'actualitat -declara Bauman- l'obertura social és sinònim de vulnerabilitat i motiu d'aprensió i inseguretats entre els ciutadans.¹³

Viure “oberts” significa haver d'assumir riscos importants en un món on els perills poden venir del lloc més insospitat. La globalització intensifica la sensació d'indefensió que s'ha apoderat del món contemporani.¹⁴ La interdependència radical que crea la globalització ens fa percebre la petitesa del món i l'estreta influència de tots sobre tots. Qualsevol acció individual pot tenir unes repercussions a curt termini sobre la resta dels habitants del planeta, especialment quan es tracta d'activitats de caire econòmic o financer (com desgraciadament posa de manifest l'actual crisi econòmica).

La globalització ens ha fet a tots –en paraules de Bauman- “objectivament responsables”, tant si ho sabem com si no, de les vides i misèries dels altres. A més de la pròpia responsabilitat subjectiva, tots n'hem de carregar una altra d'objectiva, atès que “la distinció entre un assassinat com a resultat d'un acte individual i l'assassinat que és el producte de la preocupació excessiva i egoista dels ciutadans pel propi benestar individual és cada cop més difícil de mantenir”.¹⁵

13 Cf. BAUMAN, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, 125 seg.

14 És interessant en aquest sentit la reflexió de D. Innerarity sobre la globalització com “un món sense voltants”. Cf. D. INNERARITY, “Un mundo sin alrededores”, a *Revista d'afers internacionals* núm. 52-53 (2008). En la mateixa línia de pensament poden consultar-se F. DEL RIESGO, “Globalización, interculturalidad, religión y democracia”, a *Ilu* n. 8 (2003). 5-27; D. MARTUCELLI, “Interculturalidad y globalización”, a *Revista CIDOB* n. 73-74 (2006); J. PARRA, “Globalización, pluralismo e interculturalidad”, a *Studium* vol. 51 (2011); així com els volums clàssics del teòleg H. Küng. Per a una síntesi de les seves tesis, cf. H. KÜNG, *¿Por qué una ética mundial?*, Barcelona 2002.

15 *Ibid.*, pàg. 129.

La globalització ha produït un efecte inesperat: ha dipositat sobre els individus una responsabilitat d'ordre global. Tot el que fem individualment desconeixem si tindrà influències immediates sobre el conjunt, però, ben segur, en tindrà alguna, ni que sigui minúscula, a mitjan o llarg termini.

Alguns pensadors pensen que estam davant una nova configuració espaciotemporal on els problemes remots han esdevingut pròxims i viceversa. El pensador alemany, d'origen coreà, Byung-Chul Han, en un interessant assaig sobre la “societat de la ‘transparència’”, estableix una penetrant distinció entre la proximitat i la “falta de distància”: “En la societat de la transparència tota distància sembla una negativitat que cal eliminar; constitueix un obstacle per a l'acceleració dels cicles de la comunicació i el capital [...]. La falta de distància no és la proximitat. Més tost l'aniquila. La proximitat és rica en espai, mentre que la falta de distància l'aniquila. La proximitat du inscrita una llunyania [...]. La transparència ho desallotja tot cap al que no té distància, que no està ni a prop ni enfora.”¹⁶

Aquesta transmutació de la vivència de l'espai i del temps no és tant el resultat de la globalització en si mateixa com de les possibilitats tècniques que la sostenen. Aprofundirem sobre la qüestió en el pròxim apartat.

1.4. De la raó instrumental a la “hipertecnologia”

La tecnologia ha entrat en una fase nova de desenvolupament, d'aquí que també li puguem anteposar el prefix que venim usant en aquest treball. La diferència bàsica respecte de l'anterior modernitat és que la tecnologia actual ha perdut definitivament el caràcter purament instrumental.

¹⁶ Traduït de BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona 2013, 32-33.

La tècnica s'ha inculturat perfectament en la nostra societat, passant a colonitzar tots els aspectes de la vida humana. A hores d'ara no són vàlides –o almenys han esdevingut un tant obsoletes– les consideracions crítiques sobre la tecnocràcia de la majoria de pensadors del segle passat, puix que es basaven en la possibilitat –i la necessitat– de distingir l'àmbit dels fins del camp dels instruments.¹⁷

Tanmateix, la tècnica ha deixat de ser, en la nostra època, un simple *modus operandi* per a convertir-se en un *modus essendi*. Ho podrem comprendre més bé si ens fixam com la tècnica està modificant la nostra comprensió de la realitat d'una manera absolutament inèdita. Ho apuntàvem abans. La transformació és radical, ontològica –opinen alguns–, car afecta les condicions fonamentals a través de les quals entrem en contacte amb el món. Alguns pensadors parlen del naixement d'una “ontologia de la teleproximitat”.¹⁸ La tècnica no sols aconseguix accelerar el temps o conquerir més espai, fa molt més que això, ha alterat la nostra consciència de la realitat espaciotemporal. En aquest sentit, certament són les noves tecnologies de la informació i comunicació les més influents. Aturem-nos a descriure'n alguns dels efectes.

Allò que abans era considerat un atribut exclusivament diví, la ubiqüitat, sembla que s'està traslladant, per obra de les noves tecnologies, al camp de l'experiència humana. Com observa el filòsof F. Duque,¹⁹ es tracta d'un efecte generat sobretot pels dispositius mòbils que desespacialitzen (i destemporalitzen) les relacions interpersonals.

17 Les noves tecnologies no sols canvien el món en un sentit exogen sinó que canvien els que hi operen. Per al filòsof E. Lynch la tècnica substitueix el lloc deixat vacant per Déu, és el “nostre Déu absent [...] que ens assigna la nostra coordenada existencial, el nostre vertader lloc en el món, que és el lloc que ocupam per als altres” (E. LYNCH, “La felicidad de las mónadas”, a AA.VV., *Ontología de la distancia*, Madrid 2010, 97).

18 Sobre aquesta transformació Cf. AAVV, *Ontología de la distancia. Filosofías de la comunicación en la era telemática*, Madrid 2010.

19 Cf. *Ibíd.*, pàg. 23-54.

Els individus queden desvinculats d'un *topos* concret, esdevenint ininterrompudament localitzables. Alguns pensadors creuen que el sentit de l'ésser present i/o absent ha sofert una mutació que ultrapassa les consideracions d'ordre psíquic i ens internam en una nou paradigma òntic, el de la presència contínua, o més ben dit, el de la perpètua «telepresència».

L'individu hipermodern no està mai desconnectat del tot. Ni quan tanca el telèfon mòbil o desendolla l'ordinador portàtil, es pot sentir vertaderament absent perquè queda emplaçat a haver de justificar també aquest inusual interval de privacitat.

F. Duque observa que les tecnologies mòbils, envaint les distintes facetes de la vida (treball i oci, etc.), estan modificant la mateixa noció de «situació». Tot es dilueix en una mena de flux comunicacional que no necessita un indret físic ni cap tipus de localització.²⁰ Ni el veïnatge ni l'aïllament determinen realment el contacte entre les persones. Una impressió d'«atopia» s'està apoderant dels individus, que poden estar psicològicament a molts de quilòmetres de distància del lloc on es troben físicament en qualsevol moment del dia. Aquest fet està produint una espècie de “simultaneïtat desespacialitzada”, dins la qual conviuen comunitats comunicacionals que no necessiten compartir un lloc comú per a participar d'un mateix “site”.²¹

20 El pensador Carlos Oliveira observa que la figura de l'interlocutor virtual es transforma en l'únic proïsme: “aquell que tinc al davant en el vell món spatiotemporal simplement existeix de manera empírica però no transcendental [...]” (C. OLIVEIRA, “Acerca de las aporías del hiperindividualismo”, a *Ontología de la distancia*, 237).

21 No es fàcil ponderar els beneficis socials de les comunitats virtuals, que ja han demostrat un fort poder de convocatòria i han vehiculat amb èxit els anhels de canvi de molts de ciutadans d'arreu del món (Primavera àrab, Ucraïna, etc.). De tota manera el fenomen no és tan clar com sembla i alguns analistes posen en qüestió la funció coordinadora i informativa de les xarxes socials en aquestes mobilitzacions. Per exemple, s'ha parlat amb excés de les xarxes en relació amb les revoltes àrabs, però en realitat –observa el comunicòleg Pascual Serrano– els egipcis no sortiren al carrer com a resultat dels missatges de Twitter o Facebook, sinó com a conseqüència precisament del bloqueig governamental de les comunicacions per Internet. Per tant, ens podríem demanar si el fet de censurar Twitter no ha resultat més favorable a la revolució que el mateix Twitter. (cf. P. Serrano, *La comunicación jibarizada. Cómo la tecnología ha cambiado nuestras mentes*, Barcelona 2013, 137-139).

L'imperi de la presència contínua trastorna, per altra part, les relacions entre l'esfera pública i la privada. La sobreexposició dels individus en els diversos fòrums i plataformes digitals fa que l'àmbit públic envaeixi la privacitat, de manera que la distància exigida per a una adient sociabilitat queda destruïda per l'excés d'intimitat i la impúdica exposició dels afers privats. Possiblement tot això sigui una mostra més de l'exacerbació del narcisisme contemporani, que viu "la intimitat sense distàncies amb un mateix".²²

En la societat de la sobreexposició, objectes i subjectes adquireixin valor només quan són vists. Hi ha instaurada una tirania de la visibilitat que fa desfil·lar interminablement les opinions i els punts de vista, sense criteri ni selecció, anivellant-ho tot en una mediocre igualtat que es blinda davant tot allò que és realment significatiu.

És un eloqüent signe del temps que algun filòsof actual insisteixi tant a ressaltar la diferència entre la transparència i la veritat: "Transparència i veritat no són idèntiques. Aquesta darrera és una negativitat en tant que es posa i imposa declarant falses totes les altres coses. Més informació o una acumulació d'informació per si sola no és cap veritat. Falta la direcció, això és, el sentit. Precisament per la falta de negativitat d'allò vertader s'arriba a una massificació d'allò positiu. La hiperinformació i la hipercomunicació donen testimoni de la falta de veritat, àdhuc de la falta de ser."²³

22 BYUNG GHUL HAN, *La sociedad de la transparencia*, 70. Unes pàgines després l'autor afegeix: "Un augment d'informació i comunicació no esclareix per si sol el món [...]. Com més informació es posa en marxa més intricat esdevé el món. La hiperinformació no injecta cap llum en la foscor" (ibíd., 79-80).

23 Traduïm d'ibíd., 23. Sobre els problemes de la sobreinformació i els seus efectes desinformatius, cf. J. L. SANCHEZ, *Crítica de la seducción mediática*, Madrid 1997, especialment el capítol 2; I. RAMONET, *La tiranía de la comunicación*, Madrid 1998, 7-29. Aquest darrer autor assevera que allò que dóna valor a una informació no és la veritat de la mateixa informació, sinó la quantitat de persones que puguin interessar-s'hi o la rapidesa de difusió que tingui.

Per altra part, la hipertecnologia sembla estar interferint sobre l'acte mateix de pensar (Bourdieu, Sartori, Popper, Bauman). No creiem que l'«homo videns» hagi desplaçat definitivament el «sapiens –com opina Sartori–, però és ben cert que el pensament ultramodern és eminentment icònic, i se sent més còmode amb les imatges que amb els conceptes abstractes.²⁴

El llenguatge perceptiu de la imatge, molt més concret, podria estar empobrint la capacitat significativa dels individus i provocant un dèficit de reflexió. Al marge de les conclusions, segurament exagerades, dels crítics de la cultura audiovisual, és innegable que el llenguatge digital i cibernètic ha deixat de construir discursos amb un raonament lineal. Hem entrat en l'època de l'«hipertext», que opera amb una lògica difusa, arbòria, que no obeeix l'esquema clàssic de plantejament, nus i desenllaç. L'hipertext digital no té una estructura definida, es va elaborant al ritme i a la mida de cada lector, que pot escollir la direcció del discurs que prefereixi entre les múltiples opcions actives que li són proposades.²⁵

El desafiament de la hipertextualitat fa del clàssic conflicte hermenèutic una cosa del passat, perquè el mateix text ha deixat de ser un punt de partida únic i compartit per tots els intèrprets potencials. En la intermediació entre significant i significat ja no hi ha cap referència textual ineludible, tot és ara creació del lector.

24 Per aquesta temàtica, i sense haver d'assumir les conclusions últimes de l'autor, Cf. G. SARTORI, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid 2008. També P. SERRANO, *La comunicación jibarizada. Cómo la tecnología ha cambiado nuestras mentes*, Barcelona 2013.

25 Alguns especialistes es mostren molt crítics respecte dels beneficis de les noves tecnologies en la comprensió de les informacions subministrades. Hi ha investigacions que sembla que demostren que l'ús de l'hipertext digital debilita la capacitat comprensiva i retentiva perquè dispersa el lector. Per exemple, en un estudi de 2001, dos investigadors canadencs feren un experiment de lectura amb seixanta persones que foren distribuïdes en dos grups. Un grup llegia el text en format tradicional. L'altre ho feia en format digital, amb els vincles típics de les pàgines web. Les proves de comprensió lectora fetes pels investigadors després de la lectura dels textos foren superades amb molt més èxit pels membres del primer grup. Potser això indiqui que subministrar informació amb més d'un format simultàniament no és garantia d'un major coneixement. En aquest sentit, hi ha qui no dubta de qualificar l'efecte de les comunicacions digitals sobre el pensament com «un ecosistema de tecnologies de la interrupció». Cf. N. CARR, *Superficiales*, Madrid 2011, 143-176.

Als fenòmens apuntats, s'hi pot afegir l'efecte derivat de la provisionalitat del text digital. Un llibre imprès s'ha considerat tradicionalment un objecte perfectament acabat. El llibre digital és, en canvi, més obert i permeable a futures revisions. Potser això pugui influir sobre l'art de l'escriptura, menys obligada a l'arrodoniment dels pensaments i a la recerca de l'excel·lència literària.²⁶

1.5. La societat de «turboconsum»

En connivència amb la hipertecnologia, apareix la figura d'allò que algun analista ha batiat com el «turboconsum». Aquesta nova tendència de la societat de consum exaspera l'autonomia del consumidor, multiplicant gairebé fins a l'infinit les possibilitats de personalitzar les despeses.

Paradoxalment, les interminables possibilitats ofertes al «turboconsumidor» provoquen un augment concomitant del seu estat d'incertesa i desorientació. El consumidor, enlloc de guanyar en llibertat d'elecció, es va fent progressivament més dependent d'un altre (publicitat, moda, *catching*) per a saber com cal vestir-se, quin és el menjar més saludable o de quina oferta cultural ha de gaudir.²⁷

El turboconsumidor, més autònom en aparença, en realitat està vivint sota la tutela dels experts, que han esdevingut guies imprescindible per a saber moure's entre la immensa oferta de productes i marques que saturen la seva capacitat de decisió.

26 N. Carr creu que «la finitud de l'acte de publicar ha inspirat tradicionalment en els millors escriptors i editors, el desig, àdhuc l'ansietat, per perfeccionar les obres que produeixen: escriuen amb la vista i l'òida posats en l'eternitat» (N. CARR, *Superficiales*, 134).

27 Cf. LYPOVETSKY, *La cultura-mundo*, 62-68. Amb caràcter monogràfic cf. LIPOVETSKY, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona 2007. També Z. BAUMAN, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Madrid 2010; A. CORTINA, *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid 2002.

Un altre front obert pel turboconsum són les conseqüències patològiques de la hiperestimulació a la qual es veu sotmès el consumidor actual. Els desitjos i inclinacions dels potencials compradors estan exposats a una pressió tan intensa i sostinguda per part de la publicitat que la capacitat crítica dels consumidors pot veure's en alguns casos seriosament afectada. La tendència al desgovern d'un mateix, el descontrol dels impulsos o els desordres dels hàbits de vida (bulímies, compres compulsives, addiccions...), són algunes de les més recents manifestacions d'aquest preocupant fenomen.²⁸

1.6. La religió com a expressió simbòlica dels diversos tarannàs hipermoderns

El *revival* religiós (o pseudoreligiós) és un més dels fenòmens de l'última modernitat.²⁹ Si en la primera modernitat se secularitzaren els valors religiosos i foren reorientats en una direcció immanent (l'abaixament del regne de Déu a la terra per efecte de la idea del progrés il·limitat i l'emancipació plena de l'home), en la hipermodernitat són rescatades les expressions simbòliques i els discursos mítics i religiosos que retornen reivindicant les possibilitats desaprovechades per l'estret racionalisme modern.

Ara bé, allò sagrat torna en les formes desinstitucionalitzades i individualistes típiques dels nostres temps posttradicionals com una veta de sentit que hom considera un absurd desaprovechar, atesa l'escassetesa de referències significatives de la contemporaneïtat.

Cal interpretar el fenomen, insistim, en la direcció adduïda i no confondre'l amb una revitalització de les antigues creences. El despertar religiós hipermodern ha fet brotar una amalgama hete-

²⁸ És significatiu que els organismes encarregats de vetllar per l'ètica dels mitjans de comunicació hagin publicat moltes recomanacions sobre aquest particular. Són ressenyables les diverses recomanacions del Consell Audiovisual de Catalunya i de l'associació Autocontrol per a la regulació dels continguts publicitaris referides concretament a les models de publicitat.

²⁹ Per a l'anàlisi d'aquest fenomen, cf. J. DERRIDA - G. VATTIMO (eds.), *La religión*, Madrid 1996; J. M. MARDONES, *El retorno del mito*, Madrid 2000.

ròclita i silvestre d'experiències espirituals i propostes místiques que van des de l'esoterisme dels vidents i astròlegs als espiritualismes i les efusions emocionalistes de les religions més tradicionals (pentecostalisme, taumatúrgia, etc.).

Paral·lelament, però en l'anvers de les formes religioses posttradicionals, el retorn del sagrat arriba en una altra versió moderadament integrista, en uns casos, i declaradament fonamentalista, en altres. El fenomen respon a la mateixa etiologia cultural, això és, a la desaparició de la repressió exercida sobre la religió de la primera modernitat, unida a una reacció enfront del desordre axiològic derivat de la fragmentació dels punts de vista i el pluralisme de cosmovisions de l'última modernitat.

Com venim dient, la raó moderna, que fou físicament entronitzada a la catedral de París pels revolucionaris francesos, ha passat també el seu procés de secularització. Els mites moderns que giraven entorn de la idea del progrés il·limitat, dels beneficis purs de la tècnica i de l'emancipació completa dels ciutadans, per obra de l'Estat modern, són vists ara com a mites, i per mor d'això desmitologitzats.³⁰

Aquí hi ha la clau de volta per a comprendre el *revival* religiós, en la doble versió apuntada. Mentre la via posttradicionalista opta per fugir cap endavant del carreró sense sortida del racionalisme modern mitjançant una ruptura amb la tradició, els neointegristes i fonamentalismes comparteixen l'ideal de revitalitzar –amb alguns retocs i maquillatges superficials– les formes religioses premodernes.

Així, doncs, al bell mig de la modernitat tardana es presenten dues grans propostes de sentit antagòniques que poden ser representades per les dues sensibilitats religioses esmentades (no debades la

30 Per a comprendre amb més profunditat aquesta «segona secularització», cf. G. AMENGUAL, *Presència elusiva*, Barcelona 1995, 43-64.

religió és el cor de tota cultura), però que naturalment ultrapassen el camp de les idees religioses i s'estenen a tots els aspectes de la vida humana. Valorem-les breument tot seguit.

2. ENTRE L'«ESCIL·LA» DE LA NOSTÀLGIA I LA «CARIBDIS» DE L'OBLIT

Reiterem que, malgrat haguem descrit les visions antagòniques en joc a través d'una caracterització religiosa, es tracta evidentment de posicions que es poden extrapolar a tots els àmbits i quefers humans.³¹

Respecte de la posició integrista, cal afirmar taxativament que és una patologia.³² La pretensió de respondre al temps present fugint a un passat idealitzat per tal de recuperar idees i institucions que no responen al moment actual, és simplement una regressió neuròtica.

Per tal de contrarestar el neguit del relativisme imperant, els neointegrismes de tota mena exasperen la crítica necessària i legítima a les invertebrades propostes de sentit de la hipermodernitat, transmutant-la en una condemna i demonització del present.

No és infreqüent que aquests corrents articulin un discurs maniqueu i simplista davant situacions extraordinàriament complexes,

31 D. Bermejo fa una interessant presentació de les distintes posicions de la raó a partir de la noció de pluralitat. Distingeix el model antic o tradicional, que percep la pluralitat com a quelcom secundari i negatiu. El model modern seria aquell que reconeix plenament el valor de la pluralitat, però cerca una raó substantiva que garanteix en darrer terme la unitat en la pluralitat. Hi hauria, finalment, el model postmodern, que reconeix una pluralitat sense reserves i accepta la pèrdua definitiva de la unitat. Cf. D. BERMEJO, «Pensar la pluralidad», a J. M. Aguirre (ed.), *Retos y perspectivas de la filosofía para el siglo XXI*, 103-148. Aquesta classificació es correspon perfectament amb la que es presenta aquí a través de les distintes posicions religioses.

32 Cf. Hem argumentat més extensament la qüestió a J. C. CÀNOVAS, «Els integrismes, patologia de la modernitat tardana», a *Comunicació* n. 119-121 (2007-2008), pàg. 67-93. Poden consultar-se endemés R. GARAUDY, *Los integrismos. El fundamentalismo en el mundo*, Barcelona 2001; C. PATIÑO, *Guerra de religiones*, Bogotá 2006; AA.VV., *El fonamentalisme*, Barcelona 1994; AA.VV., «La llibertat reprimida. Els fonamentalismes avui», a *Qüestions de vida Cristiana* n. 159 (1991).

més destinat a oferir consignes defensives als propis adeptes que a propiciar la reflexió ponderada, la crítica seriosa i la confrontació honesta a la sorra del debat de les idees.

En definitiva, el preuadíssim bé de la veritat es vol resguardar dels assots de les filosofies relativistes al preu *–sit venia verbo–* de la seva arqueologització.

Però si la via integrista ens sembla clarament patològica, la via «posttradicional» demostra un escàs esperit crític. Mentre en la primera hi ha un fort component nostàlgic, en la segona hi ha una preocupant inclinació a l'oblit i a la deserció social.

La via posttradicional assumeix acríticament l'estatu quo hipermodern optant per acomodar-s'hi el millor possible, amb l'únic objectiu d'obtenir el màxim profit personal de les oportunitats que s'hi presenten.

Mentre la via integrista aposta per una veritat immune al diàleg i la confrontació, la via posttradicionalista es decanta per un pluralisme interminable, incapaç d'arribar a consensos, ni definitius ni momentanis, i que es revela impotent a l'hora d'inclinar les voluntats en una direcció comuna.

Entre el presentisme desmemoriat i la voluntat de recuperar un passat que està definitivament superat, creiem que s'hauria d'obrir una altra via, construïda sobre la memòria i la projecció de futur a parts iguals, que no sigui ni nostàlgica ni oblidadissa, radicada críticament en el present i amb la vista fixada en els importants desafiaments que se'ns plantegen.

Les línies que segueixen recullen alguns actituds i actuacions que creiem irrenunciabls per a traçar una ruta transitable per la hipermodernitat entre l'Escila de l'avui amnèsic i la Caribdis de l'ahir paralitzant.

3. CONTRAPUNTS A LA HIPERMODERNITAT

1. A l'escolta de l'«altermundialisme»

La causa de la justícia universal que animava la primera modernitat ha esdevingut més peremptòria que mai en aquests temps de globalització. La inclinació a donar l'esquena a l'ideal de la justícia planetària no implica solament ignorar una bella i macilent utopia, sinó que suposa obrar insensatament i amb escàs sentit de la realitat.

En aquests moments és irresponsable pensar en la democràcia i la llibertat únicament a escala regional, ni és viable imaginar la pau i la prosperitat dels més pròxims ignorant el destí dels més distants. Segurament un dels grans desafiaments que tindrem les properes dècades serà l'articulació d'organismes planetaris de mediació internacional que siguin vertaderament representatius i eficaços.³³

El capitalisme actual es troba en un nou cicle de funcionament. Ha deixat de tenir al davant un contrincant a la seva altura, puix que ni el socialisme real (desaparegut) ni la socialdemocràcia (que deixa substancialment inqüestionat el sistema capitalista), ni la cultura de classe (fragmentada), ni els bastions nacionals (residuals) són un contrapès digne de crèdit al regnat absolut del mercat. A més, com posa de manifest Lipovetsky, l'hipercapitalisme no és solament el triomf d'una organització concreta de l'economia, és la victòria d'un determinat *way of live* arreu del planeta. El capitalisme tardà ha esdevingut el model organitzador de totes les activitats humanes i està perfectament interioritzat com a estil de vida bàsic de la majoria de consciències ultramodernes.

³³ Són suggerents algunes de les propostes del teòleg Javier Monserrat denominades «projecte de desenvolupament universal solidari» i «Nou món». Es tractaria de noves formes d'orientar l'acció política basades en iniciatives cíviqes i ciutadanes, alternatives a les organitzacions governamentals tradicionals però en diàleg amb elles, d'abast mundial que serien el ferment d'un nou ordre internacional més just i pacífic. Cf. J. MONSERRAT, *Hacia el nuevo concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la ciencia*, Madrid 2010.

Això permet a la lògica mercantilista tenir les mans lliures per a exercir sense restriccions una hegemonia absoluta sobre les consideracions ètiques i sociopolítiques.

Dins aquest marc econòmic i cultural inqüestionat, és evident que despunta una exigència fonamental: ens caldrà imaginar maneres eficaces de contrarestar i corregir les presumibles manifestacions de prepotència d'un sistema que no té rivals ni oposició creïble.³⁴ La inexistència d'una alternativa socioeconòmica viable al capitalisme ens ha de fer estar més atents que mai a les contradiccions del sistema, i sobretot més sensibles a les víctimes que va deixant en el seu indiscutible desplegament històric.

Així mateix, la situació creiem que reclama, especialment per part dels creients de les grans religions, un plus de prevenció per tal d'evitar no caure en l'error de menystenir el paper i la importància dels moviments altermundialistes en un futur immediat.³⁵

2. L'imprescindible contrapunt humanístic

Donàvem abans per liquidada la possibilitat de seguir pensant la tècnica en termes merament instrumentals. Tot i així, no és possible claudicar en la reivindicació que allò que és possible tècnicament no pot erigir-se en criteri de discerniment últim d'allò que és convenient realitzar. La cultura hipertecnològica necessita, més que mai, el contrapunt d'un pensament humanista que qüestionï el domini teleològic de la tècnica.

34 No és casualitat que un dels desafiaments més importants del pensament contemporani sigui, per a un bon grup de filòsofs actuals, el problema d'una ètica planetària de l'emancipació. Són dignes de menció en aquest sentit les reflexions de José Maria Aguirre, Sirio López, Castor Ruiz, Ricardo Salas o Enrique Dussel. Al problema de la justícia planetària se suma la qüestió del diàleg intercultural com una de les qüestions més rellevants d'aquest nou segle.

35 Mentre s'escrivien aquestes pàgines se celebraven les eleccions al parlament europeu. Els resultats sembla que confirmen l'avanc dels moviments polítics alternatius sobre els partits oficialistes. Potser la veu de l'altermundialisme ressoni amb força al nostre país molt més aviat del que ens creïem.

A la conversió tecnocràtica dels mitjans tècnics en fins socials, cal respondre amb una reflexió ètica seriosa sobre els valors que importen i els mòbils que han de dirigir les accions humanes.

En sintonia amb les profètiques admonicions de Husserl a principis del segle XX, la superespecialització científica que domina les nostres institucions i els nostres programes acadèmics haurà de rebre el contrapunt equilibrant que aporta la interdisciplinarietat i el diàleg entre ciència i humanitats.³⁶ Haurem d'anar a la recerca de l'humanisme perdut a les nostres universitats i als centres d'investigació, fomentant allò que estat definit com «una cultura de la memòria col·lectiva del saber».

En opinió de molts d'experts, el primer cicle dels ensenyaments universitaris hauria de servir per a consolidar la cultura general dels futurs professionals, descuidada per la precipitada superespecialització dels actuals plans d'estudis universitaris.

En relació amb l'educació primària i secundària, que ha pendolat als nostres països europeus des de l'antic rigorisme al més recent *laissez faire laissez passer*, s'està reivindicant de manera creixent la importància d'una cultura de l'esforç acadèmic que no vindrà de la recuperació del rigorisme institucional,³⁷ sinó que s'haurà d'impulsar sobre programes docents creatius, consensuats i pedagògicament contrastats.

4. De la religiositat reactiva a la religió dialògica

El *revival* religiós, abans descrit en les dues versions que el vehiculen, exigeix una rèplica seriosa de part de les grans religions institucionals. Aquí ens limitam a oferir algunes reflexions centrades en la nostra tradició cristiana.

³⁶ Abans que Husserl ens il·lustràs sobre la crisi de la ciència europea, J. H. Newman ja ens advertia amb el seu famós text *The Idea of a university* (1854) dels perills d'una universitat que es desentén dels estudis humanístics.

³⁷ No sembla que una autoritat dels docents que emani de les lleis, com postulen alguns, sigui altra cosa més que una forma encoberta d'autoritarisme institucional que deixa intacte el problema de fons.

Òbviament el pervenir del cristianisme serà determinat per la capacitat d'oferir propostes de sentit que s'ajustin a les inquietuds reals del moment present. Per un costat veiem com la força inercial del passat no aconsegueix mobilitzar més que un petit grup de nostàlgics. De l'altra banda, l'impuls dels que pretenen prescindir al·lèrgicament de tota referència tradicional o que proposen una configuració religiosa organitzada en un batibull de místiques heterogènies, no aporta suficient solidesa intel·lectual ni consistència espiritual a la decisió creient.

En aquest context, el reeiximent del cristianisme estarà indissolublement unit a la seva capacitat de constituir una alternativa creïble i seriosa a les formes de religiositat reactives i escàpoles de la hipermodernitat. Enfront de les actituds reactives del tradicionalisme i del posttradicionalisme, el cristianisme haurà de reivindicar els valors irrenunciables de la gran tradició cristiana sense postergar per més temps aquelles qüestions que reclamen una revisió urgent en la vida de l'Església actual (paper de la dona en l'Església, noves formes de viure el ministeri sacerdotal, descentralització organitzativa, ecumenisme, diàleg interreligiós, etc.).

Precisament és en la seva gran tradició, aquella que sempre neutralitza els tradicionalismes estrets i paralitzants, on l'Església ha d'anar a cercar els elements que inspirin la seva acció contra tot allò que atomitza i deshumanitza els individus. Un rescat de la tradició que és l'antònim de la mirada enyoradissa del passat i el sinònim d'un encontre amb les arrels més genuïnes del cristianisme per a seguir avançant cap al futur.³⁸

38 Són inspiradores aquestes paraules de l'Exhortació *Evangelii Gaudium*: «Cada cop que intentam tornar a la font i recuperar la frescor original de l'Evangeli, broten nous camins, mètodes creatius, altres formes d'expressió, signes més eloqüents, paraules carregades d'un significat renovat per al món actual» (núm. 11).

**ANTE LA URGENCIA
DE UN NUEVO HUMANISMO**
**Lección Inaugural, leída en el Centro de
Estudios Superiores Alberta Giménez
en el acto de apertura
del curso 2014-2015**

Miquel Gual Tortella

Contemplando la realidad que configura este inicio de siglo XXI, a nadie puede sorprender la afirmación de que vivimos una crisis tan global que la podríamos definir como crisis planetaria; coincidiendo, por una parte, con la resistencia a la occidentalización de sociedades emergentes y, por otra, con la pérdida de aquella esperanza que, desde años atrás, se había depositado sobre el progreso. Un progreso que a partir de las últimas décadas del siglo XX se convertía en el mito de Occidente, invadiendo, a su vez, gran parte del planeta. Pero, si comparamos el período de exaltación que vivió Europa en las últimas décadas del siglo pasado con otras etapas de nuestra historia humana, tendremos que admitir, primeramente, que, aunque todo ello quedó reducido a un tiempo relativamente breve, fue el momento propicio para el surgimiento de la globalización, la cual aparecía con sus luces y sombras. Su aspecto positivo es que originó a nivel planetario unas zonas de prosperidad según el modelo occidental y determinó la formación de unas clases medias comparables con las adquisiciones de las clases medias occidentales. Pero, la mundialización también ha aportado en el seno de las nuevas clases medias de los países emergentes la intoxicación del consumismo. Es evidente que sin una mayor facilidad de comunicación, hecha realidad gracias a las nuevas tecnologías, no se hubiera producido, por lo menos

con la rapidez con la que se dio, este movimiento tan global y globalizante entre sociedades que, hasta hacía relativamente poco tiempo, se ignoraban.

No obstante, la globalización, como estadio de la mundialización, una vez entrada en decadencia, hecho que se explica por una multicausalidad, no solo dio origen a una crisis planetaria, sino que provocó que esta tuviera múltiples rostros.

Así pues, hoy se puede hablar de una crisis económica a nivel mundial, la cual empezó a mostrar su cara a partir de los primeros años del siglo XXI. Esta crisis económica no podría ser debidamente comprendida si se la separara de la ecológica, la cual, además de la económica, provoca otras crisis de tipo social y político.

Por otra parte, las sociedades tradicionales tienden a desintegrarse; de tal modo que la civilización occidental que produce la crisis de la globalización está ella misma en crisis. ¡Qué duda cabe de que el neoindividualismo ha tenido un papel notable en el cambio social unido al hedonismo y al materialismo! Aquí, la consecuencia objetiva consiste en la falta de modelos morales universales, mientras que la actitud negativa es el desconcierto y pasividad, así como la generalización del propio hedonismo, el cual aparece con suficiente capacidad para destruir la antigua solidaridad y agravar la desigualdad.

Junto con estos ya citados, igualmente se puede hablar de otros rostros de la misma crisis como el demográfico, el urbano, el rural, el político e incluso el religioso, por lo menos aquí en Occidente. Así pues, la globalización, la occidentalización y el desarrollo alimentan la misma dinámica que produce una pluralidad de crisis interdependientes, las cuales permiten decir a Edgar Morin que “la gigantesca crisis planetaria es la crisis de la humanidad que no logra acceder a la humanidad”.

Por otra parte, el papa Francisco en su exhortación ‘El gozo del Evangelio’, hablando de los desafíos del mundo actual, señala también toda una serie de causas, que a su vez ya son consecuencias, de la crisis que vivimos; crisis que ya está creando, cada vez con mayor fuerza, una economía de exclusión; una economía que resulta letal para las capas más vulnerables de nuestra sociedad actual. Pero, no solo eso, quizá lo peor de estas situaciones, sigue afirmando el papa, esté en el hecho de que muchos nos volvemos insensibles ante el clamor del hermano. Son muchos los que hoy en nuestras sociedades siguen desoyendo el grito angustiado que con voz potente baja del cielo interpelando las conciencias y preguntando: “¿Dónde está tu hermano?” No se puede olvidar que la crisis financiera que atravesamos no es más que un signo de otra crisis más profunda, la antropológica. Nuestra sociedad actual ha caído en el pecado de idolatría, adorando un nuevo becerro de oro llamado dinero/poder, erigiendo a la economía como la primera fuerza que gobierna, en lugar de servir a la misma humanidad. Este camino, lógicamente, más que abrir la sociedad hacia un nuevo horizonte de sentido y esperanza, podría desembocar en el absurdo.

¿Hacia dónde nos conduce, pues, la vía que estamos siguiendo? Esta es la pregunta obligada después de haber recorrido sucintamente nuestra realidad. Esta es también la cuestión que formula Edgar Morin en una de sus últimas obras publicadas, a la que bautizó con este sugerente título: *La Vía para el futuro de la humanidad* (Madrid, 2011). ¿Nos conduce esta Vía hacia un progreso sin fin? Ya no podemos seguir creyendo en él, afirma el autor. La muerte del “pulpo totalitario” ha despertado el de los fanatismos religiosos y estimulado el del capitalismo financiero, y todos ellos aprisionan, cada vez más, el mundo con sus tentáculos. Así, la disminución de la pobreza no solo se produce con un crecimiento del bienestar material, sino también a costa de un enorme aumento de la miseria. Ante el peligro que nos amenaza, el sociólogo humanista propone en su obra antes citada recuperar las vías –en minúscula–,

para que a través de ellas la sociedad pueda llegar a encontrar la Vía –en mayúscula– sobre la que edificar la sociedad del futuro. El conjunto de vías, en minúscula, que señala el autor como el camino que podría conducir al ser humano a la Vía, es decir, a la posesión de una existencia con mayor sentido, no es otro que el de las vías de los valores.

Hoy, muchos de los avances científicos han podido llevarse a cabo gracias a la visión holista de la realidad. Lo mismo se puede afirmar de las reformas, como la reforma de la vida, la moral, la del pensamiento, la de la educación, la de la civilización y la política, estando todas ellas interconectadas y, por eso, su progreso les permite dinamizarse mutuamente. Pero, aunque en este cruce de caminos no podamos esperar el mejor de los mundos, sí podemos anhelar un mundo mejor; sin olvidar que solo siguiendo las vías reformadoras regeneraremos el mundo humano, de tal modo que converja hacia la Vía que conduce al cambio. Este cambio, por otra parte, cosa que no se debe obviar, ya ha empezado a darse; hay millones de iniciativas que florecen en todas partes del mundo. Es verdad que muchas de ellas son desconocidas, pero cada una de ellas merece la máxima atención. En este sentido nos aportan una gran luz las palabras de Jesús cuando dice que “el Reino de los Cielos, es semejante a un grano de mostaza que tomó un hombre y lo sembró en su campo. Es ciertamente más pequeña que cualquier otra semilla, pero cuando crece es mayor que las hortalizas, y se hace árbol, hasta el punto que las aves del cielo vienen a anidar en sus ramas” (Mt 13, 31-32). Y aún les dijo otra parábola: “El reino de los Cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo” (Mt 13, 33). Con este lenguaje sapiencial, que encontramos no solo en las parábolas sino también en muchos otros lugares de su mensaje, Jesús invitaba a sus seguidores, y hoy nos sigue invitando a nosotros, a valorar todo lo que hace el hombre de positivo; pues aunque sea pequeño e insignificante nada queda estéril. Ninguna de las vías, cuando es auténtica, es

despreciable, por muy pequeña que parezca, y el conjunto de ellas podrá formar la Vía. La Vía que regenerará el mundo haciendo de él un lugar más humano y, obviamente, más habitable.

¿Estamos planteando algo puramente utópico, podrán preguntarse algunos? La respuesta a este interrogante está en relación directa con el sentido que demos a la palabra “utopía”. Dice un autor de nuestros días que la auténtica razón de que se hayan inventado las utopías no ha sido el gusto por la fantasía, sino el deseo de transformar el presente. En el fondo, sigue afirmando el mismo autor, todos los que describen utopías describen algo que no existe para ayudar de este modo a transformar la sociedad que existe. Así lo entendió Tomás Moro y así lo plasmó por escrito en su obra humanista *La Utopía*. Pero, siglos antes, el profeta de Nazaret, predicando el Reino de Dios, ya se incluía en la larga lista de los que han esbozado utopías para transformar la injusticia, la miseria y la necesidad del presente en experiencias de Reino de Dios.

Pero, a pesar de todo, ¿podemos mantener esta esperanza?; una cuestión a la que el sociólogo francés ya mencionado responde subrayando cinco principios de esperanza:

1. *El surgimiento de lo inesperado y la aparición de lo improbable.* La doble resistencia de la pequeña Atenas frente al poderío persa fue altamente improbable, pero permitió el nacimiento de la democracia.

2. *Las virtudes generadoras/creadoras inherentes a la humanidad.* De la misma manera que en todo organismo humano existen células madre dotadas de aptitudes polivalentes, aunque no siempre estén activas, en toda sociedad humana también existen unas virtudes regeneradoras.

3. *Las virtudes de la crisis.* Las crisis pueden despertar fuerzas desintegradoras; pero también fuerzas regeneradoras, capaces de dar origen al nuevo humanismo.

4. *Las virtudes del peligro.* Donde crece la desesperación, crece también la esperanza. Y la oportunidad suprema está en el riesgo supremo.

5. *la fuerza interior de la humanidad hacia el estado de armonía.* La vida humana es lucha permanente para reconstruir la armonía inicial que el egoísmo humano rompió. Y la armonía máspreciada es la que se origina en la solidaridad humana.

Hasta aquí, no sé si lo habré conseguido con suficiente nitidez, he pretendido no solo mostrar la realidad que vivimos con sus luces y sombras, sino que a su vez he intentado proyectar unos criterios suficientemente sólidos, con la voluntad de evitar caer tanto en el pesimismo del que lo ve todo negro, como en el derrotismo del que afirma que “ya no hay nada que hacer”; dos actitudes que anulan el sentido que puede tener cualquier compromiso humano, por pequeño que sea. De ahí el título que he querido dar a esta lección: **“Ante la urgencia de un nuevo humanismo.”** Nos urge, pues, para devolver una mejor salud a la sociedad del siglo XXI, decidirnos en favor del humanismo del amor, del humanismo de la esperanza y del humanismo de la justicia.

Pero, ¿qué significa, hoy, ser humanista? Significa tender puentes entre el Norte y el Sur y reforzar la comunidad humana para afrontar conjuntamente los retos y desafíos que tenemos. Significa comprometerse a favor de los más débiles, abriéndoles, en primer lugar, el acceso a una educación que ha de ser para todos, así como a una información objetiva y veraz. Significa no excluir a nadie del diálogo universal; significa, en definitiva, valorar la cultura como herramienta de acercamiento y cohesión y no de exclusión.

El nuevo humanismo que postulamos es aquel que apuesta por la realización de la persona que se construye dialógicamente, buscando la manera de convivir con lo que o con quien es diferente. Este nuevo humanismo es aquel que exige y vela por la igualdad

ontológica, principio fundamental para la protección tanto de la diversidad biológica como cultural.

Este nuevo humanismo significa también una mejor gestión de nuestro entorno natural para evitar, de este modo, que países enteros se vean amenazados por la sequía, la desertización o la elevación del nivel del mar.

En un antiguo documento de la UNESCO leemos estas palabras: “El problema de la comprensión internacional es un problema de relaciones entre culturas. No obstante, es de estas relaciones de donde deberá surgir una nueva comunidad mundial basada en el respeto mutuo. Esa comunidad, sigue diciendo el documento, debe tomar la forma de un nuevo humanismo, en el que la universalidad se logre mediante el reconocimiento de los valores comunes que encierra la diversidad de las culturas” (UNESCO, 1953).

En el siglo XXI, la mundialización ya no es una cuestión de contactos, sino de intercambios. La comunidad humana mundial ha establecido vínculos más estrechos. En este contexto, la construcción de una comunidad humana exige sin duda algo más que el fomento de la tolerancia mutua, el respeto o el entendimiento. La historia, incluso la más reciente, pone de manifiesto las dificultades que existen para la construcción de una nueva comunidad universal, hecho ante el cual no se puede ni debe claudicar, optando por otra vía más fácil y selectiva, la vía de la exclusión de países pobres o, incluso, de continentes, como es el caso de África.

La tarea propia del nuevo humanismo debe empeñarse en lograr una nueva solidaridad. El papa Juan Pablo II, en un discurso pronunciado en una de las universidades civiles de Roma, decía a los universitarios que la globalización ha de tener un nombre, solidaridad. En efecto, solo este espíritu de solidaridad

podrá reincorporar todos los países a la comunidad universal. Este proyecto quizás parezca imaginario, pero nada justificaría el hecho de rendirse ante el escepticismo. Los proyectos que a lo largo de décadas o incluso de siglos han llevado a cabo, principalmente en países del Tercer Mundo, organizaciones como Naciones Unidas, confesiones cristianas como la misma Iglesia Católica u ONG, tanto en el campo de la educación y de la sanidad como en el campo del desarrollo en general, avalan el sueño de atreverse a caminar hacia el nuevo humanismo que hemos descrito anteriormente.

Estos proyectos representan modalidades que hacen posible el acercamiento de los seres humanos. No cabe la menor duda de que la **educación, la ciencia, la cultura y la comunicación** son los pilares para la construcción de una nueva comunidad humana unida, así como los cimientos de un desarrollo sostenible. No hay inversión más sabia que la que contempla a estos elementos como ejes fundamentales del desarrollo. Este es el desafío del futuro y, al mismo tiempo, la condición para consolidar la paz universal.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

FRANCISCO I. (2014), Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*.

TOURAINÉ, A. (2011), *Después de la Crisis*, Paidós, Madrid.

MORIN, E. (2011), *La Vía para el futuro de la humanidad*, Paidós, Madrid.

BAUMAN, Z. (2010), *Mundo consumo*, Paidós, Madrid

UNESCO (1953), *Documentos*.

INTRODUCCIÓ A LA MITOLOGIA UGARÍTICA. EL CICLE DE BA'LU/ANATU

Francesc Ramis Darder

Els déus que integren el Panteó d'Ugarit són incomptables, però tan sols una dotzena fan un paper rellevant. El déu suprem és Ilu; el déu que regeix i jerarquitzava la comunitat de déus; és el rei suprem dels déus, habita en el seu palau sobre la “Muntanya santa”, però tria un altre déu perquè regni, a manera de visir, sobre els altres déus i els homes. El cicle mitològic protagonitzat principalment per Ba'lu, el déu de la pluja i de la fecunditat, i Anatu, filla d'Ilu i germana de Ba'lu, deessa de la fecunditat, gira sobre la insistència de Ba'lu per assumir la reialesa, en nom d'Ilu, sobre els altres déus i els homes.

Els estudiosos han establert que el “Cicle de Ba'lu/Anatu” s'ha conservat en sis tauletes cuneïformes. Quatre de les quals disposen el text en sis columnes, tres columnes a cada cara; una altra presenta vuit columnes, i una altra quatre columnes. Les sis tauletes constitueixen un cicle mitològic compost de tres mites: “El combat entre Ba'lu i Iammu”, “el mite del palau de Ba'lu” i “el combat entre Ba'lu i Môtu”.

Amb la intenció d'introduir el lector en la mitologia ugarítica, una forma de la cultura cananea general i comuna als habitants de la regió palestina, comentarem el “Cicle de Ba'lu/Anatu”. Abordarem cadascun dels tres mites que conformen el Cicle. Començarem sintetitzant el contingut de cada mite, després n'esbossarem el significat teològic i al·ludirem la seva relació amb l'Antic Testament.

1. EL COMBAT ENTRE BA'LU I IAMMU

1.1. Síntesi

Mentre Ilu, el déu suprem, viu acomodat al seu palau, Iammnu, la divinitat de la mar, ha d'accontentar-se amb deixalles fangoses, símbol de la seva desgràcia; el text interpreta la desgràcia com l'oposició d'Ilu contra el seu fill Iammnu. Commogut pel lament, Ilu, el Bondadós, proclama el seu fill, Iammnu, senyor dels déus, anomenant-lo "Estimat d'Ilu". Tanmateix, la decisió d'Ilu no és gratuïta. Per una part, Ba'lu, l'actual rei dels déus, ofengué amb la seva altivesa la grandesa d'Ilu, son pare; per això, Ilu, dolgut de l'afrota, lliura el ceptre a Iammnu. Per l'altra, Iammnu ha d'enfrontar-se amb Ba'lu, el Victoriós, i derrotar-lo per prendre possessió de la reialesa, no en té prou amb la simple concessió d'Ilu.

Ilu convoca els altres déus a un banquet al seu palau per comunicar-los la seva decisió. Segurament hi hagué un diàleg entre els déus, però el text recull la conversa amb Kôtaru, el déu artesà, i amb Anatu, filla d'Ilu, la Pretesa dels pobles. Quan Kôtaru arribà a l'assemblea, es prostrà als peus d'Ilu, Pare d'anys; llavors el Rei dels déus li ordenà construir aviat el palau de Iammnu, ja que l'edificació d'un palau era signe de reialesa. No obstant això, Attaru, el déu del desert, conegué la decisió d'Ilu, i també volgué posar per convertir-se en rei dels déus; però Sapsu, la Làmpada dels déus, apel·lant a l'autoritat d'Ilu, el dissuadí de tal pretensió.

Calmada la fúria d'Attaru per les paraules de Sapsu, Ilu, apel·lant a la conducta altiva de Ba'lu, el destituí com a rei dels déus. Tanmateix, Ba'lu no es resigna a perdre el tron, arremet contra l'autoritat d'Ilu i Ba'lu. Llavors Iammnu, recordant la decisió d'Ilu, envia missatgers als altres déus perquè li sigui lliurat Ba'lu. Quan els missatgers entren a l'assemblea, els déus inclinen els caps damunt els genolls, desconcertats davant l'exigència de submissió

de Ba'lu a Iammu; ja que Ilu sentència: “Servent teu és Ba'lu, oh Yammu!; ell t'aportarà un tribut com els altres déus.” Ba'lu no es deixà esporuguir ni pel pànic dels déus, ni per la insistència dels missatgers de Iammu, ni per l'autoritat d'Ilu; agafà un ganivet i un punyal, i digué entre l'assemblea divina: “Jo respondré a Iammu, el vostre senyor.”

L'animadversió entre Iammu i Ba'lu desemboca en un combat singular entre ambdues divinitats. El combat afavoreix Iammu, però quan Ba'lu està a punt de sucumbir compareix Kôtaru, el déu artesà, que li proporciona armes per batre el seu adversari i posseir el regne per sempre. Armat amb una maça doble, fabricada per Kôtaru, Ba'lu colpejà les espatles i el cap del príncep Iammu, que caigué abatut. Així i tot, quan Ba'lu hagué acabat amb Iammu, Attaru, el qui havia estat pretendent al tron, s'encarà amb Ba'lu, tal volta per l'ajuda que havia rebut amb traïció per part de Kôtaru: “Avergonyeix-te, oh Ba'lu, el Victoriós!” En sentir l'improperi, Ba'lu se n'empegueí, però asseverà sense tremolor la seva victòria: “Iammu és mort sens dubte, Ba'lu ha esdevingut rei.”

1.2. Comentari

Assentat en la perspectiva mítica, el relat atorga el protagonisme als déus, excloent-ne qualsevol intervenció humana. Des de la perspectiva de la mitologia oriental, el mite expressa el conflicte entre el cosmos organitzat i fèrtil, representat per Ba'lu, i el caos aquós i estèril, simbolitzat per Iammu. Els habitants d'Ugarit centraven el futur en la fertilitat de la terra i intuïen la desgràcia en l'esterilitat del terreny, d'aquí la insistència a subratllar la victòria de Ba'lu sobre Iammu. Ara bé, no és un mite de fertilitat, sinó que, recolzant-se en la terminologia de la fertilitat, representada per Ba'lu, i el vocabulari de l'esterilitat, simbolitzat per Iammu, estableix que l'orde del cosmos radica en la sobirania de Ba'lu, sotmès a l'autoritat d'Ilu, el déu suprem.

Des d'aquesta perspectiva, conforma un mite "primordial" i de "separació". Constitueix un mite "primordial" perquè fonamenta l'orde còsmic en el triomf definitiu de Ba'lu, alhora que sentència la desfeta concloent del caos a través de l'ocàs de la pretensió de Iammu. Conformava un mite de "separació", perquè estableix una "distinció/separació" entre l'esfera de l'orde, al·ludida sota el mantell de Ba'lu, i l'àmbit del desordre, esmentat rere la màscara de Iammu. En síntesi, la victòria de Ba'lu adscriu l'ordre còsmic a la victòria de Ba'lu, i estableix la incapacitat del desordre, representat per Iammu, per fer-se amb el control de l'univers.

Entre altres aspectes decisius, la teologia de l'Antic Testament creix confrontant-se amb motius de la mitologia cananea. Així, el relat de la Creació assumeix i rebutja matisos del "Combat entre Ba'lu i Iammu" (Gn 1,1-2,4a). Com assenyala el Gènesi, "la terra era una solitud caòtica i les tenebres cobrien l'abisme" (Gn 1,2). Sota la locució "solitud caòtica" i els termes "tenebres" i "abisme", guaita la faç de Iammu, la divinitat marina, senyor del caos; i rere la decisió de Déu de crear "el cel i la terra", símbol de l'ordre còsmic, ressona la veu de Ba'lu, sotmès a l'autoritat suprema d'Ilu. Encara que el rerefons del relat de la Creació traspuï aspectes mitològics del combat entre Ba'lu i Iammu, desvela aspectes propis de l'Antic Testament.

Primer: el poema de la Creació constitueix, com el mite cananeu, un text "primordial", estableix la victòria de l'ordre, representada per la creació, sobre la fúria del desordre, al·ludida sota l'esment del caos, les tenebres i l'abisme. No obstant això, l'adveniment de l'ordre no procedeix del combat victoriós de Déu sobre l'abisme, sinó que brolla de la iniciativa de Déu, l'únic Déu, que, amb la seva paraula, crea el Cosmos ordenat i harmònic.

Segon: el relat de la Creació també constitueix un text de "separació", car digué Déu: "Que hi hagi una volta entre les aigües per separar unes aigües de les altres" (Gn 1,6); emperò, la

“separació” no neix del conflicte entre els déus, sinó de l'autoritat de Déu, l'únic Déu, que “separa” les aigües per conferir harmonia al cosmos que habitarà l'ésser humà.

Tercer: com hem assenyalat, la locució “solitud caòtica” i les veus “tenebres” i “abisme” suggereixen el rostre de Iammu, però en l'AT també defineixen la naturalesa de la idolatria (Is 41,29). La idolatria no es redueix a l'adoració d'ídols, implica servir el que representen, és a dir, l'afany de poder, l'ansia de posseir i el desig d'aparentar amb falsedat; la idolatria és la disfressa de la injustícia (Jr 7-9). Encara que el relat de la Creació manlevi elements cananeus, no es limita a descriure l'estat harmònic del cosmos. Ofereix també un missatge ètic: declara que, davant la irrupció de Déu, mitjançada per la seva paraula, eco de la llei divina, fineix el poder de la idolatria, amagada darrere l'esment de les tenebres, l'abisme i la solitud caòtica.

2. EL MITE DEL PALAU DE BA'LU

2.1. Síntesi

Ba'lu celebra un banquet als cims de Sapanu, la muntanya divina, mentrestant Anatú, la deessa Verge filla d'Ilu, s'ha alçat victoriosa en un combat. Llavors Ba'lu envia missatgers a Anatú perquè vinguin al Sapanu, on li comunicarà la seva intenció d'elaborar les insígnies bàsiques de la reialesa, el llamp i el tro. Quan divisà l'ambaixada enviada per Ba'lu, presidida pels déus Gapnu i Ugaro, la deessa Anatú exclamà amb angúnia: “Quin enemic li ha sortit a Ba'lu?” Quan els missatgers divins aconseguen tranquil·litzar Anatú, dient-li que Ba'lu no té cap adversari, la deessa emprèn la ruta cap a la muntanya divina, el Sapanu. En haver estat homenatjada, la deessa descobrí que Ba'lu no tenia palau, institució decisiva per a poder afermar-se com a rei.

L'edificació d'un palau requereix el consentiment d'Ilu. Per això la deessa decideix cercar el consentiment del déu suprem; sentència: "M'atendra el Bou, Ilu, mon pare; car el puc arrossegar com un be per terra". Anatu es presentà a la gruta d'Ilu i plorinyant li presentà la súplica. Anatu comença recordant a Ilu la reialesa de Ba'lu: "El nostre rei és Ba'lu, el Victoriós, el nostre jutge, que ningú no supera", ja que Ba'lu era rei perquè havia vençut Iammu en un combat singular. Coneixedors de la situació, Atiratu, esposa del déu Ilu, i els seus fills digueren al déu suprem: "Però Ba'lu no té palau, com en tenen els déus"; disposar d'un palau, a parer dels déus, era imprescindible per a exercir la reialesa. Amb intenció de cercar remei a l'adversitat, els missatgers divins es dirigeixen a l'encontre de Kôtaru, l'artesà dels déus, perquè es posi a disposició de Ba'lu i li construeixi el palau.

Emprendre l'edificació del palau és una tasca difícil, ja que els missatgers han d'obtenir l'aquiescència d'Atiratu, l'esposa del déu suprem, que convencerà Ilu perquè autoritzi la construcció del palau on Ba'lu ha d'establir la seva reialesa. L'artesà diví, Kôtaru, elabora obsequis preciosos per poder conquerir la benvolença d'Atiratu. Més tard, Anatu i Ba'lu recullen els presents per sortir a l'encontre d'Atiratu. En trobar-se, Atiratu mostra desplaer: "Com és que arriba Ba'lu [...] i Atiratu? Són els destructors del clan dels meus parents." No obstant això, seduïda per la lluentor de l'argent i l'or que refulgeixen els obsequis, silencia la displicència del seu fill, Iammu, i mostra la més càlida acollida envers Ba'lu i Anatu. Segura de la seva influència, Atiratu decideix acompanyar Ba'lu i Anatu fins a la casa d'Ilu per afalagar-lo i obtenir-ne el do del palau.

Quan Atiratu, acompanyada de Ba'lu i Anatu, es troba amb Ilu, li exposa la situació: "El nostre rei és Ba'lu, el Victoriós [...], però no té palau, Ba'lu, com els déus." Commogut, respon Ilu: "Que es construeixi un palau a Ba'lu com el dels déus." Aleshores la Gran Dama, Atiratu, de la Mar, agraeix la magnanimitat divina: "Gran

ets, Ilu, savi de veritat, la blancor de la teva barba t'instrueix de bon de veres." A l'orde d'Atiratu, Anatu transmet a Ba'lu la decisió d'Ilu; sense perdre un instant, Ba'lu encarrega a Kôtaru, l'artesa dels déus, l'edificació del palau amb celeritat.

Discutint sobre la construcció, digué Kôtaru: "Faré una claraboia al palau"; però respongué Ba'lu amb furor: "No n'hi facis!", i en donà la raó: "No fos que s'alçàs l'estimat d'Ilu, Iammu, i s'apressàs a resistir-me i escopir-me"; en definitiva, Ba'lu rebutja la claraboia per evitar que altres déus puguin introduir-s'hi i alterin amb les seves intrigues la forma de govern. Tanmateix, Kôtaru ajorna la discussió per més endavant, dient-li: "Ja atendràs, Ba'lu, les meves paraules."

Valent-se de la solidesa dels cedres del Líban, s'alça un palau magnífic. La inauguració és solemne. Un ritual sacrificial reuneix tots els déus. Admirat de la bellesa del palau, Ba'lu exclama: "Una casa d'argent he construït, el meu palau d'or." Amb intenció d'afirmar la seva reialesa, certificada amb la construcció del palau, Ba'lu emprèn una victoriosa campanya militar. Amb l'emoció del triomf i a llum del diàleg anterior amb Kôtaru, proclama Ba'lu: "Faré que Kôtaru avui mateix [...] obri una finestra a la casa, una claraboia en el palau, que obri àdhuc una escletxa en els núvols." I li respon Kôtaru: "No t'ho vaig dir, oh Ba'lu, el Victoriós, que ja atendries el meu consell?" L'objectiu de l'obertura de la claraboia rau en el desig de fer sentir a tothom, déus i homes, la fermesa de la seva veu, representada pel tro, metàfora de la seva autoritat, i la feredat de la seva força, simbolitzada pel llamp, al·legoria de les seves armes.

Obedient, Kôtaru construï la claraboia. Quan la veu de Ba'lu sortí per la claraboia, les muntanyes s'estremiren, metàfora dels habitants de la terra, i es commogueren les mars, símbols dels navegants; d'aqueixa manera, romangué assentat el senyoriu de Ba'lu sobre els possibles enemics. Segur de la seva reialesa, envia

els seus missatgers, Gapnu i Ugaru, a la profunditat de l'abisme, per advertir Môtu contra qualsevol dissidència: “Jo som l'únic que regnarà sobre els déus [...] el que saciarà les multituds de la terra”; d'aqueixa manera i entronitzat al palau, Ba'lu assumeix el ceptre sobre els déus, sempre subjecte al domini suprem d'Ilu.

El poema conclou amb la signatura de l'escrivent: “L'escrivent fou Ilimilku, inspector de Niqmaddu, rei d'Ugarit.”

2.2. Comentari

Després de la seva victòria sobre les pretensions de Iammu, Ba'alu queda entronitzat amb l'aquiescència d'Ilu com a rei dels déus. El relat sobre la construcció del palau de Ba'lu apareix com un mite d'“afirmació”; certifica que damunt el Sapanu, el mont sagrat, Ba'lu exerceix la reialesa com a senyor del tro, el llamp i la pluja. La claraboia del palau, que apareix com un perill, es conforma després com l'altaveu pel qual Ba'lu proclama la seva reialesa en el món. Analitzem tres aspectes de l'aura del mite en l'Esriptura.

Primer. La insistència per construir un temple/palau a la divinitat també batega a l'AT. Entronitzat a Jerusalem, David pensà edificar un temple al Senyor; però Déu digué a David per boca de Natan: “He demanat a un de sol dels jutges d'Israel que em construïssin un palau de cedre?” (2Sm 7,7). El Senyor subordina el temple a la instauració de la dinastia de David; així diu Natan: “El Señor t'anuncia que et donarà una dinastia [...] Ell (Salomó) edificarà una casa en honor meu i jo (Déu) mantindré per sempre el seu soli reial” (2Sm 7,13). Però la glòria de la dinastia no depèn de l'esplendor del temple, sinó de la bona conducta del monarca; així ho suggereix la pregària de Salomó en el temple: “Senyor [...], manteniu la promesa que féreu a mon pare, David, el vostre servent [...]: No mancarà mai a la meva presència un descendent que s'assegui en el tron d'Israel, sempre que els teus fills es

comportin rectament a la meva presència (de Déu)” (1Re 8,25). Des de la perspectiva bíblica, l'essencial no és el culte del temple, sinó la puresa ètica dels fidels.

Segon. El Senyor no necessita un temple per “afirmar” la seva reialesa, com passava amb Ba'lu, car ha creat l'Univers (Gn 1,1-2,4a) i “té el tron sobre la volta del cel” (Is 40,22). Quan Déu crea el món, diu a l'ésser humà: “Ompliu la terra i sotmeteu-la” (Gn 1,28); des de la perspectiva bíblica, Déu encomana a l'home la cura del cosmos. Extremant la profunditat poètica, l'home assumeix el paper de “la claraboia del palau” a través de la qual Déu continua governant la història envers l'horitzó “molt bo” (Gn 1,31), metàfora del Regne de Déu, inscrit en el cor de cada persona. La importància d'Israel no rau en la magnificència del temple, sinó en la insistència dels feels per donar testimoni de la misericòrdia de Déu (Is 43,10).

Tercer. Segons el NT, el temple definitiu de Déu és Jesucrist (Jo 2,21), la presència encarnada de Déu entre els homes (Jo 1,1-18). Per això els cristians són cridats a ser “pedres vives” de l'Església (1Pe 2,5), la comunitat que conforma el Cos de Crist (Ef 1,22-23), el sagrament universal de la presència de Déu en la història humana.

3. EL COMBAT ENTRE BA'LU I MÔTU

3.1. Síntesi

Quan Ba'lu hagué vençut Iammu, tornà a proclamar-se rei dels déus; però la desfeta de Iammu determinà també la caiguda de Môtu, el déu de la mort i l'esterilitat. Dolgut de la desfeta, Môtu entona un lament per la seva desgràcia; llavors l'assemblea dels déus, encapçalats per Gapnu i Ugar, comuniquen a Ba'lu el missatge de Môtu: “Vinga, davalla tu a les fosses del diví Môtu”;

el fet de descendir-hi suggereix la submissió de Ba'lu a Môtu, submissió consentida per l'autoritat d'Ilu, el déu suprem. Els déus comunicaren a Môtu la submissió de Ba'lu; diuen les deïtats a Môtu en nom de Ba'lu: "Salve, diví Môtu, servent teu som per sempre!"

Atent a l'autoritat d'Ilu, Ba'lu descendeix a l'abisme per tastar la mort. Tancat a l'abisme, els déus en certifiquen la mort: "Mort és Ba'lu, el Victoriós, perí el Príncep, Senyor de la terra!" Aleshores, Ilu, el Bondadós, exclamà preocupat: "Ba'lu és mort! Què serà del poble?" També Anatu, filla d'Ilu, coberta amb la túnica ritual, metàfora del dol, exclamà amb dolor: "Ba'lu és mort! Què serà d'aquest poble?" Desconsolada de plor, demanà a la Llumenera dels déus, Sapsu, que dugués Ba'lu fins al cim de Sapanu, la muntanya sagrada; allà oferí un gran sacrifici fúnebre per plorar i sepultar Ba'lu a la caverna dels déus de la terra.

Encara que Ilu havia lamentat l'ocàs de Ba'lu amb les mateixes paraules que Anatu, aquesta dubta de la sinceritat d'Ilu; perquè Anatu, presentant-se a la casa d'Ilu, denuncia la joia d'Atiratu, esposa d'Ilu, i dels seus fills per la mort de Ba'lu. La desaparició de Ba'lu obliga a cercar un altre déu per convertir-lo en rei dels déus, per això Ilu sol·licita d'Atiratu, la Gran Dama, el lliurament d'un dels seus fills per convertir-lo en rei. Després d'un breu diàleg, respon la Gran Dama, Atiratu, dient: "Facem rei Attaru, el Terrible!" Tanmateix, quan Attaru, el déu del desert, pujà al cim del Sapanu i s'assegué en el tron de Ba'lu, es veié incapaç d'emprendre la tasca.

Llavors Anatu decideix emprendre la recerca de Ba'lu per restituir-lo com a rei. Anatu exigeix a Môtu que li torni Ba'lu, el seu germà; Môtu li respon: "Vaig trobar Ba'lu, el Victoriós, jo mateix me'l vaig posar com un be a la boca, romangué capolat." Anatu xapà amb un ganivet Môtu; el capolà en el camp perquè els ocells en devorassin la carn. La mort de Môtu suposa la resurrecció de Ba'lu.

Ara bé, és necessari cercar Ba'lu i trobar-lo perquè pugui cenyir la corona; per això Ilu ordena a Sapsu, la Llumenera dels déus, que auxiliï Anatu, la Verge, en el procés de recerca. Les deïtats troben Ba'lu, però abans de prendre el ceptre ha de vèncer Môtu. El combat és molt violent: "Môtu era fort, Ba'lu era fort; s'arrossegaren com cavalls roigs." De cop i volta, Sapsu adverteix Môtu, dient-li: "Com pots barallar-te amb Ba'lu? [...] Ilu [...] de segur [...] trençarà el teu ceptre de comandament." Llavors Môtu, tement les invectives d'Ilu, s'humilià davant Ba'lu, que fou entronitzat de bell nou com a rei, envoltat de déus i d'homes.

El colofó del poema segella el treball de l'escrient: "L'escrient fou Ilimilku, subbaní, deixeble d'Attanu-Purlianni, summe sacerdot, pastor màxim, inspector de Niqmaddu, rei d'Ugarit, senyor formidable, proveïdor del nostre aliment."

3.2. Comentari

L'episodi és estrictament mític; els homes no hi fan cap paper, només figuren a les darreres línies com a redactors i espectadors de la lluita entre els déus. No aborda la qüestió de l'ordre del cosmos, exposada en el "combat entre Ba'lu i Iammu", sinó la qüestió existencial de la vida i la mort. Recull l'aspecte agrícola de la civilització cananea; davall la mirada de Ba'lu floriria l'estació fèrtil, mentre la figura de Môtu amagaria l'època de l'esterilitat del camp. Tanmateix, l'objectiu del mite no se circumscriu a l'explicació de la fertilitat o esterilitat de la terra; car recollint el rerefons de la cultura agrícola, certifica el triomf de la vida sobre les urpes de la mort. Així Môtu, el déu de l'abisme, símbol de la mort, representa qualsevol força que aniquili la vida, mentre Ba'lu, el déu de la pluja i sobretot del cel, personifica tota força que dona a llum i enforteix la vida. Així el mite exalça la insistència d'Ilu, el déu suprem, en favor de la vida, contra la pretensió d'un déu secundari, Môtu, entestat en la victòria de la mort; l'opció d'Ilu, el déu principal, rau a afavorir la vida mitjançant la victòria de Ba'lu

sobre les urpes de la mort, representada per Môtû. Cal destacar-hi tres aspectes que insinuen l'eco del mite entre les pàgines de l'Escriptura.

Primer: la cosmologia hebrea, hereva de la cananea, situava davall la terra un gran habitacle, el Sheol; quan algú moria, el seu "esperit" davallava al Sheol per dur-hi una vida ombrívola (Sal 16,10). Com passà amb Môtû, que capolà Ba'lu, l'AT desvela que el Sheol "ha eixamplat les barres, obre la boca sens mida; hi baixen els nobles i la gent (en aquest cas metàfora dels injusts)" (Is 5,14); en el Sheol es consumeixen els idòlatres, representats pel rei de Babilònia (Is 14,3-23).

Segon: malgrat la duresa del Sheol, l'AT exalça el triomf de la vida sobre la intriga de la mort, com fa la teologia cananea. Per això diu el Senyor als seus fidels: "Reviuran els teus morts, els cadàvers s'aixecaran; es despertaran joiosos els habitants de la pols, car rou de llum és el teu rou, i els morts ressorgiran de la terra" (Is 26,19). L'AT recull la passió del déu Ilu pel triomf de la vida, però no la vincula a un combat entre déus, com la lluita entre Ba'lu i Iammu. Adscriu el triomf de la vida a l'opció del Senyor, l'únic Déu, a favor de l'ésser humà, imatge i semblança divina entre l'harmonia del cosmos (Gn 1,26).

Tercer: la resurrecció de Jesús constitueix el paradigma del triomf definitiu de la vida sobre la mort. Des d'aquesta perspectiva, sentència el llibre dels Fets: "Déu, tanmateix, el ressuscità (a Jesús), trencant els lligams de la mort, ja que era impossible que el retingués en el seu poder" (Fets 2,24); i Pau, atent a la resurrecció del Senyor, emfatitza la desfeta definitiva de la mort: "La mort ha estat vençuda. On és, mort, la teva victòria? On és, mort, el teu dard?" (1Cor 15,54). Ara bé, el triomf de la vida no brosta del combat entre déus, com assenyala la mitologia cananea, ni es redueix a certificar l'autoritat divina sobre el poder de la mort. La resurrecció del Senyor, paradigma de la victòria de la vida sobre la

mort, modela la conducta cristiana, com assenyala Pau: “Teniu els sentiments que corresponen als qui estan units a Crist Jesús. El qual [...] es féu obedient fins a la mort [...]. Per això Déu l'exaltà [...] per damunt de tot altre nom” (Flp 2,5-11).

CONCLUSIÓ

L'estudi de la mitologia cananea constitueix una base important per a la comprensió de l'Esclatúra, ja que els autors bíblics assimilaren, rebutjaren i es confrontaren amb el plantejament teològic del país de Canaan. El Cicle de Ba'lu/Anatu ofereix tres mites essencials del pensament cananeu. La “lluita entre Ba'lu i Iammu” estableix la victòria de l'ordre còsmic sobre el desordre procurat per les forces del caos. El “mite del palau de Ba'lu” afirma l'autoritat de Ba'lu, sotmès a l'autoritat d'Ilu, el déu suprem, sobre les altres divinitats. El “combat entre Ba'lu i Môtu” certifica el triomf de la vida sobre les urpes de la mort. Els autors de l'AT contemplaren la magnificència del Cicle; n'adoptaren alguns aspectes, en rebutjaren d'altres i en modificaren bastants per establir el senyoriu exclusiu del Déu d'Israel, l'únic Déu, sobre la història humana (Is 66,18-23; Ap 21,1-8).

Bibliografia

- J. M. BLÁZQUEZ, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*. Madrid: Cristiandad, 2001.
- I. CARBAJOSA, J. G. ECHEGARAY, F. VARO, *La Biblia en su entorno*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.
- F. CASTEL, *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.
- J. L. CUNCHILLOS ILARRI, *Cuando los ángeles eran dioses*. Salamanca: Universidad Pontificia 1976.

- , *Manual de estudios ugaríticos*. Madrid: CSIC, 1992.
- , *Visto desde Ugarit: el desciframiento de las escrituras cuneiformes y otros relatos*. Madrid: Clásicas, 1994.
- W. R. FARMER (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*. Brescia: Paideia, 1986.
- J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El Creciente Fértil y la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- J. C. H. LAUGHLIN, *La arqueología y la Biblia*. Barcelona: Crítica, 2001.
- A. LEMAIRE (ed.), *El mundo de la Biblia*. Madrid: Complutense, 2000.
- G. DEL OLMO, *Mitos y leyendas de Canaán. Según la tradición de Ugarit*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- G. DEL OLMO LETE, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*. Sabadell: AUSA, 1992.
- (ed.), *Mitología y religión del Oriente antiguo II,2. Semitas occidentales: Emar, Ugarit, hebreos, fenicios, arameos, árabes*. Sabadell: AUSA, 1995.
- , *El continuum cultural cananeo: pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*. Sabadell: AUSA, 1996.
- , *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*. Madrid: Trotta, 1998.
- F. RAMIS DARDER, *La Comunidad del Amén. Identidad y misión del Resto de Israel*. Salamanca: Sígueme 2012.
- R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1985.

En el halda de Abraham. Comentario exegético a Lc 16,19-31

Antonio Cabrera Olmedo, CR

Introducción

Al acercarnos a la Palabra de Dios con una apertura reverente y humilde nos exponemos a llevarnos más de una sorpresa. Es, sin duda, el caso que nos ocupa. En las presentes líneas trataremos de acercarnos a la lectura creyente del pasaje del Evangelio de Lucas 16,19-31. En este breve fragmento encontraremos temas fundamentales tanto para nuestra doctrina como para la praxis ética que de ella debe desprenderse necesariamente: el primero –en orden e importancia–, la predilección de Dios por los pobres; se sigue el tema del cambio de destinos, tan presente en la obra de Lucas; después el tema de la conversión en vistas a la salvación; el tema de las estrategias evangelizadoras; y la cuestión de la fe en la resurrección.

La metodología utilizada es la propia del comentario exegético y narrativo. El lector podrá ir deshilvanando versículo a versículo lo que el evangelio enseña en estas letras y lo que la teología tiene que decir al respecto. Por otra parte, la tradición evangélica únicamente ha recogido esta enseñanza de Jesús en el evangelio de Lucas. De este particular no se trata en el presente artículo, aunque tiene su importancia. Puede consultarse, por ejemplo, la magistral obra de Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, 4 vols., Madrid: Cristiandad 1986.

El artículo finaliza con un breve sumario de conclusiones, extraídas de los temas tratados en el desarrollo de los comentarios a cada versículo.

Y todo ello como homenaje a los que durante tantos años han ejercido la docencia y con su testimonio nos han ayudado a muchos estudiantes y sacerdotes jóvenes a amar la Sagrada Escritura y la Teología. Gracias.

Comentario

Un hombre rico (Lc 16,19)

Con la misma fórmula que ha utilizado para introducir la parábola anterior (Lc 16,1), Lucas introduce la narración con el uso del nominativo sin ninguna fórmula, cosa habitual en su estilo (Lc 7,41; 10,30; 12,16; 13,6; 14,16; 15,11; 16,1.19; 18,2.10; 19,12). Y al igual que en la precedente, el hombre rico no tiene nombre, salvo en P⁷⁵, donde se ha recogido «ὄνοματι Νεύης» (llamado Neves), probable resultado de la abreviatura de Nínive, que es como aparece en la antigua versión sahídica. Por su parte, Prisciliano lo llama *Dives*, que es la palabra que la Vulgata utiliza para designar a este personaje. De este mismo modo, la tradición popular ha llamado a este rico *Epulón*, adjetivo –no nombre— que designa a la persona que se regala mucho y celebra constantemente, como era el caso de nuestro primer personaje.

El versículo realiza una descripción convencional del rico señalando con detalle y cierta extravagancia las costumbres del rico. Que se vistiera de púrpura y de lino denota una consideración de sí mismo en grande estima, pues son las prendas que en la literatura rabínica y en otros escritos de la época designaban los ropajes del rey y de Dios (Ez 16,13, donde Jerusalén aparece revestida de lino, como una reina) y que en Roma y Bizancio quedó reservado a los emperadores. En cuanto a prenda de vestir, la púrpura provenía de Fenicia y era el distintivo de la excelencia, reservado únicamente para unos pocos, aquellos que po-

seían grandes riquezas, frente a los que nada tenían. Y en la misma línea, el lino, cuya procedencia podía ser egipcia o india, era un tejido privativo al alcance de muy pocos y que dotaba a su portador de una gran prestancia social. Si tenemos en cuenta el contexto social de la época, no pasaría desapercibido al auditorio el *status* del individuo del que se habla: perteneciente a la clase alta, fácilmente ubicable en la aristocracia terrateniente, o incluso en la clase de los grandes sacerdotes.

Pero hilvanados con un verbo en imperfecto ἐνεδιδύσκετο = *se vestía*), estos dos conceptos no son más que el reflejo de una costumbre que el hombre tenía de vivir de este modo; no se trataba de algo casual, sino de una práctica habitual, confirmando así su manera de vivir ricamente. Subyace, de algún modo, una crítica al grupo al que el rico representa dentro de la sociedad, retratándoles como hombres entregados al lujo, a las comodidades, a la abundancia y al derroche.

Y, por si lo que el estilo de vida que aquel verbo refleja y esas ropas denotan, no fuera suficiente, el participio no deja lugar a dudas: εὐφραινόμενος significa gozarse, alegrarse, celebrar. Es el mismo verbo que Lucas ha utilizado en 12,19 cuando aquel rico se decía «reposa, come, bebe y *alégrate*». Es un verbo asociado a los placeres de la carne y la comida. Incluso algún autor lo ha asociado –y así lo ha traducido– a las fiestas *bacanales* más propias del mundo griego, pero que sin duda se extendieron entre las capas altas de todas las sociedades con las que Grecia tuvo contacto durante los años de la expansión del Helenismo.

Y como en un *in crescendo* que parece no tener fin, la última locución adverbial remata el perfil del rico: «suntuosamente cada día», es decir, elevando todo aquel estilo de vida a su máximo exponente, al mismo tiempo que se eleva la falta de caridad, pues no resulta forzado interpre-

tar esta locución aplicada igualmente a la vida del pobre, que también «cada día» sufría los tormentos que después se relatan.

Era de esperar que la primera comunidad cristiana reprobase ya de entrada a este personaje incluso antes de escuchar su historia. Y en efecto el texto no dice que realice ninguna mala acción, sino todo lo contrario, su gran pecado no radica en su acción, sino en su omisión. Era una prescripción de la Ley y un precepto principal de la caridad el atender a los más necesitados (Is 58,7, por ejemplo). Pero el rico se basta a sí mismo y por eso celebra, se regala, derrocha los bienes materiales en beneficio y disfrute propio sin mirar más allá de sí mismo. No necesita a Dios ni necesita a los pobres. No ve al pobre que está a su puerta ni ve tampoco a Dios: no ve a Moisés y los profetas, como después le echará en cara el Padre Abraham (v. 29), pues no ha entendido que «todo cuanto fue escrito en el pasado, lo fue para enseñanza nuestra» (Rom 15,4), y que la Ley de Dios es el modelo único por el que regir la propia existencia. Todo terrateniente de Israel era en realidad un rentero de YHWH (Lv 25,23) y por ello estaba obligado a pagar impuestos a los representantes de Dios, los pobres, para compartir con ellos la tierra en forma de limosnas (Miq 2,9; Is 58,7; Neh 5). La nueva Ley promulgada por Cristo a través de un nuevo estilo abre un nuevo paradigma: las bienaventuranzas. En este programa exigente, Cristo nos presenta a los que por su aflicción ponen su esperanza en Dios y por ello tienen el corazón abierto a Dios, seguido de las bienaventuranzas de los que son accesibles a los hombres y a su miseria (Lc 6,20). El rico de la parábola está totalmente alejado de la Ley, de la Palabra de Dios y de Jesús y la salvación que predica.

Un hombre pobre (Lc 16,20-21)

A través de la partícula de enlace δέ, la historia continúa presentándonos al segundo personaje. Pudiera parecer que este tiene la pretensión de ser el protagonista de la parábola, dado que el autor le ha dotado de identidad personal poniéndole un nombre propio. Sin embargo, como se dirá más adelante, este personaje no realiza más acción que la de «ansiar saciarse de lo que caía de la mesa del rico». No es él quien protagoniza esta historia, sino el motivo que le da origen y sentido. Veamos de quién se trata. El nombre Lázaro tiene su origen en un nombre muy habitual en la Sagrada Escritura: Eleazar (en hebreo y arameo), nombre del hijo de Aarón (Ex 6,23), padre de Finees (6,25), y posiblemente fuera esta asociación la que diera lugar a que en algunas versiones de esta historia ambos nombres aparecieran nuevamente asociados, poniendo al rico el nombre del hijo de Eleazar, Finees. En todo caso, el nombre de Eleazar es de uso muy común y significa «Dios ha ayudado», muy apropiado para el caso de la parábola.

Y así como al rico le acompañaba una descripción en base a la ostentación de su estilo de vida, para presentar a Lázaro, Lucas se basta de un único epíteto: πτωχός, pobre (Hay dos términos griegos que definen a un pobre. El otro es *penetes*. El utilizado aquí, *ptojós*, alude al pobre de solemnidad, al que no tiene absolutamente nada. El otro también es pobre, pero el pobre que no tiene propiedades, aunque puede subsistir con su trabajo). No es necesario añadir más. Listar las posesiones de un rico puede suponer un trabajo fatigoso y dar como resultado todo un catálogo de bienes de todo género; para hablar de un pobre basta con decir que lo es. Y lo es porque el término que Lucas ha utilizado resulta en sí mismo elocuente y expresivo, por lo categórico que es.

El retrato de Lázaro inspira en un lector mínimamente sensibilizado con la justicia social una sensación de indignación, al mismo tiempo que un deseo de salirle al encuentro al pobre

para brindarle la ayuda que nadie le ha ofrecido. La pobreza de Lázaro es tan radical que no se posee ni a sí mismo, no es dueño ni de su destino. Los tiempos verbales que Lucas ha utilizado nos hablan de ello: ἐβέβλητο (yacía enfermo) y εἰλκωμένος (cubierto de úlceras) son imperfectos pasivos que indican la situación de una persona atribulada, imposibilitada, tullida y marginada. El mismo tiempo verbal lo volverá a usar Lucas describiéndonos la situación del ciego al que Jesús encuentra a la entrada de Jericó: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίξειν αὐτὸν εἰς Ἰεριχώ τυφλὸς τις ἐκάθητο παρὰ τῆ ὁδὸν ἐπαιτῶν (Lc 18,31). Ambos personajes tienen en común la pobreza y la marginalidad, el no haber sido dueños de su destino ni de lo que les acontece. Otros han decidido por ellos. A los ojos de algunos judíos, los males de aquellos se deben a sus pecados o a la culpa de sus padres, según la teología de la retribución. Y Lázaro era un buen exponente del hombre pecador, pues incluso su cuerpo manifestaba su culpa a través de las llagas que lo cubrían. Sin embargo, en la experiencia filial de Jesús no cabe un Dios que lleva cuenta de los delitos y carga sobre los hijos las culpas de los padres, sino un Dios de perdón y de misericordia (Sal 139).

Y si aquel ciego estaba «al borde del camino» (Lc 19,35), Lázaro también estaba fuera del ámbito de lo cotidiano según los criterios del mundo. El lugar en el que se encuentra Lázaro subraya la ostentación del rico. Las casas señoriales tenían más de un acceso, y solamente a una de las puertas se la llamaba πυλῶν (*portal*, también utilizado para designar las puertas de las ciudades), aquella por la que accedía el dueño de la casa, de manera que se nos da a entender –como se verá en la conversación del rico con Abraham– que Lázaro no era un desconocido para él.

Como se adelantó más arriba, las acciones del pobre en esta parábola no le son propias como sujeto agente, sino que están expresadas en pasiva. Padece el aguijón del hambre y «ansía

saciarse de las cosas que caían de la mesa del rico» (v. 21). Qué duda cabe del paralelismo con la parábola del hijo pródigo, donde la situación es exactamente igual, aunque en aquel caso todos sabemos qué la ha generado (Lc 15,16). O de la situación de la multitud en el relato de la multiplicación de los panes y los peces (Lc 9,17). En estos casos los que padecen el hambre tienen también un origen explícito y el juicio sobre sus padecimientos puede tener un fundamento objetivo. De Lázaro, sin embargo, solo sabemos que *era pobre*.

Y su pobreza no alcanza ni para saciarse de lo que caía de la mesa del rico. Se trata de una práctica habitual en las casas de las familias pudientes, que una vez acabado el banquete, los comensales se limpiasen las manos frotando miga de pan y después la arrojasen al suelo. Esta práctica reaparece implícitamente citada en el relato del encuentro de Jesús con la mujer cananea en Mt 15,27.

Llevado al halda de Abraham (Lc 16,22)

En la presentación que el libro de Tobías hace del justo Tobit, se enumeran como obras de misericordia la limosna a los pobres, el auxilio a los hambrientos y la atención a los desnudos, juntamente con la práctica de enterrar a los muertos (Tob 1,16-17). La ética de Jesús recogerá y dará un sentido pleno a todas estas prácticas elevándolas a norma de vida y a condición *sine qua non* para alcanzar la salvación (Mt 25,31-46). Sin embargo, una vez más los criterios de Dios no son los criterios del mundo, y así como nadie había auxiliado a Lázaro –especialmente el rico en cuyo portal yacía– en los días de su vida, tampoco parece que nadie acuda en su auxilio en el momento de su muerte: nada dice la parábola de que Lázaro fuera sepultado. Pero Dios es el auxilio de Israel (Sal 26,10). En lugar de la aten-

ción de los hombres, los ángeles han acudido para transportarlo hasta un lugar destinado para los justos, un puesto de honor junto a Abraham: «hacia el halda de Abraham».

De una manera muy sutil, Lucas identifica al pobre con Cristo mismo a través del recurso a la presencia de los ángeles. Los capítulos 1 y 2 del evangelio están llenos de esta presencia misteriosa que nos sitúa en el ámbito de Dios, y nos anuncia la naturaleza de Aquel que está por venir. Ahora también los ángeles se hacen cargo, acompañan y socorren al elegido, el pobre, que queda configurado con la misma pobreza de Cristo.

El título que he elegido para este estudio, así como la traducción por la que he optado de la expresión griega εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ, refleja la experiencia de la ternura y la acogida amorosa de la madre. El *halda* es el espacio que, al sentarse, queda a la mujer, vestida de falda, en su regazo. Tiene un sentido envolvente y siempre cargado de la delicadeza femenina y el cuidado por lo que tiene tan cerca de su seno, a la sombra de su matriz. En el halda van dejando cuidadosamente las mujeres las hebras del azafrán después de la recolección de la flor; en el halda reposa el bastidor sobre el que se centra la atención de la moza que borda su ajuar; en el halda caen las *migas* que se pican a navaja con el pan endurecido para elaborar el plato que alimentará después a los de casa (comida de pobres); en el halda se amamanta al hijo y allí mismo se le duerme. Y allí fue a parar Lázaro porque los ángeles le llevaron. No es, pues, que se describa un lugar, sino una situación. Es la experiencia de los bienaventurados que disfrutarán del banquete escatológico (Lc 5,34) expresada en términos de comunión íntima con Abraham.

Aplicar al padre Abraham un concepto tan femenino y maternal no persigue otro objetivo que aquel que, entiendo, quiere transmitir la parábola. Como imagen de Dios,

Abraham refleja toda la ternura y la misericordia sobrea-bundante que Dios reserva a sus hijos, especialmente a los desheredados de la tierra. En este sentido, la Sagrada Escritura está llena de testimonios de la conciencia de lo que enunció el papa Juan Pablo I al decir, «Dios es padre, pero, sobre todo, es madre», y que trata de reflejar una concepción de Dios fundamentalmente basada en el amor. Así, por ejemplo, las palabras maternales del profeta cuando anima al pueblo: «Como un hijo al que su madre consuela, así os consolaré yo a vosotros y en Jerusalén seréis consolados» (Is 66,13). También el profeta Oseas muestra la imagen de un Dios madre que levanta a su criatura y le da de comer: «Con cuerdas de ternura, con lazos de amor, los atraía: fui para ellos como quien alza un niño hasta sus mejillas y se inclina hasta él para darle de comer» (Os 11,4). O un Dios incapaz de olvidarse del hijo de sus entrañas por su gran ternura: «¿Acaso olvida una mujer a su hijo, y no se apiada del fruto de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré» (Is 49,15); «Acuérdate, Señor, de que tu ternura y tu amor son eternos» (Sal 25,6); «El Señor es benigno y justo, nuestro Dios es todo ternura» (Sal 115,5). Y ya en época apostólica, el mismo Jesús, en un ágrafo del evangelio apócrifo a los hebreos, se refiere al Espíritu Santo en sentido femenino: «Ahora me tomó mi madre, el Santo Espíritu, por uno de mis cabellos y me llevó al gran monte Tabor». Y en los evangelios, algunas referencias de Jesús tienen también un acento maternal: «No os dejaré huérfanos» (Jn 14,18), y el profundo lamento de Jesús ante la ciudad de Jerusalén: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que Dios te envía! Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina reúne a sus polluelos debajo de las alas, y no habéis querido!» (Lc 13,34).

El relato no habla más de aquel lugar. Simplemente presenta cálidamente el ámbito en el que Lázaro esperaría el final de los tiempos. Dado que, como se ha dicho, Lázaro

no es el protagonista de la historia, no se abunda más sobre su suerte, sino que se expone el contraste con la suerte del rico. A este respecto observamos que Lucas no hace un retrato de la vida resucitada, ni sitúa al mismo Jesús en aquel mundo celeste de felicidad que, por otra parte, no le es ajeno: «Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ» (Lc 23,43), pues escribe después de la experiencia de la resurrección.

Lo que importa es lo que sucede con el rico. Y el rico simplemente «fue enterrado». A una vida de ostentación y despilfarro correspondería un funeral fastuoso acorde con la calidad del muerto. Sin embargo, el acontecimiento de la muerte ha igualado al rico y al pobre. Lo único en lo que coincidirán.

En el abismo (Lc 16,23)

Con el término ᾅδης Lucas presenta el lugar de los muertos. Esta palabra no es habitual en el NT ni originaria de la época de Jesús. En las LXX *hades* es la traducción corriente de *š'öl* y designa el lugar de los muertos. Un lugar asociado a la oscuridad (Job 10, 21-22), y situado por debajo del océano (Job 26, 5) y detrás de sus puertas (Is 38,10; Job 38,17) que abarca para siempre (Job 7,9s.; 16,22; Ecl 12,5) e indistintamente (Sal 89,49) las sombras de los muertos por igual (Is 14,9).

Aunque en la traducción he optado por la idea genérica a la que hace referencia (ᾅβυσσος), Hades designa la región de los muertos por igual, y hablar de «abismo» no resulta una idea desacertada ni hace violencia al contenido profundo del término. En este sentido, la teología judía irá evolucionando con respecto a la concepción de este *lugar-tiempo*. Si bien en todos los casos se cree en un lugar donde la persona sigue existiendo de alguna manera, no en todas las épocas esta existencia es igual, ni su duración la misma.

En época postexílica comienza a desarrollarse la idea de la resurrección (ἀνάστασις), y de ahí que en el š^e’ôl las almas estuvieran a la espera de la resurrección –el testimonio más antiguo de la espera de la resurrección se encuentra en Is 26,19. Por su parte, los fariseos desarrollaron la idea de que el destino de los justos en el mundo de los muertos sería distinto del destino de los malvados. Con los años, la idea de la inmortalidad hizo surgir la convicción de que el alma de los justos, después de la muerte, entraría en un estado de felicidad celeste y permanecería hasta la resurrección (παράδεισος). De este modo, la designación de *hades*/ š^e’ôl se reservaría al lugar de condenación de los malvados.

«No soporto estas llamas» (Lc 16,24)

El grito del hombre que sufre tiene el poder de alcanzar hasta los oídos más lejanos y, en esta parábola, tiene incluso el poder de trascender los abismos. El rico ha tomado conciencia de su situación actual y lo primero que brota de él es un grito. El rico se convierte ahora en un mendigo, dispuesto a pedir con humildad aquello de que se ve privado. El cambio de destinos entre él y Lázaro es cada vez más patente y más radical. Antes era Lázaro quien *gritaba* desde el silencio de su pobreza y marginalidad; ahora el rico experimenta la negación como durante toda su vida la había experimentado Lázaro. Y eleva su súplica a quien sabe que puede poner remedio a sus males. El trato con el que se dirige a Abraham llamándole «Padre» le sitúa entre la gente piadosa y creyente que confiesa a Dios y se sabe familia del Señor por la filiación con Abraham (Jr 30,22), sin embargo, en sus hechos no hay nada que demuestre dicha filiación, y por eso ahora es privado de participar del Reino (Lc 13,25-28). Consciente de su ascendencia judía que le vincula con Abraham, el rico reivindica mediante estas palabras un estatus, pero ya Jesús ha alertado a sus discípulos acerca de creerse con privilegios raciales (Lc 3,8) y no obrar conforme a la Ley y al principio de la misericordia.

No obstante, en su súplica, el rico no pretende que se le libere, sino que Lázaro venga a aliviarle. Como ya se ha dicho, el rico habla de Lázaro con familiaridad al referirse a él llamándolo por su nombre. Si el rico no fuera consciente de la presencia de aquel pobre en su puerta, su culpa sería menor, pero la parábola muestra que el rico conoce perfectamente quién es Lázaro y por ende la situación a la que se enfrenta en su día a día. No hay excusa para su comportamiento. Le corresponde la condenación.

Bastaría, sin embargo, para él que Lázaro empapase la punta de su dedo en agua y tocara su lengua. El verbo que se utiliza para enunciar esta petición es el verbo «βάπτω», el mismo verbo que la Iglesia utilizará para designar el bautismo. Aunque no hay una mención explícita de este hecho, podríamos ver en la petición del rico un deseo póstumo de alcanzar la salvación a través del bautismo cristiano, pero un bautismo que requiere una conversión del corazón y una asunción total por parte de la persona de una nueva vida en Cristo. Los primeros cristianos accedían al bautismo para tener así acceso a la salvación (Mc 16,15), pero para poder ser bautizado se establecían unas condiciones (Hch 2,28), entonces se recibía el Espíritu Santo, y cada uno se configuraba con Cristo, resucitado de entre los muertos (Col 2,12). Al pedir al padre Abraham que Lázaro «moje» su dedo y le toque, el rico podría estar reclamando el bautismo de salvación al que en vida no accedió por sus malas obras.

El lugar en el que está Lázaro debe ser apacible y agradable, con abundancia de fuentes de agua; el lugar donde está el rico está envuelto en llamas, es un sequedal de tinieblas y produce en el condenado la exasperante sensación de la sed. El rico pide que Lázaro le *refresque* la lengua con la esperanza de que llegue para él un «tiempo de consuelo/refrigerio» que se ha prometido a los justos. Pero el rico no cae en la cuenta de que también él ha estado en la posición que ahora tiene Abraham respecto de él, y que entonces era Lázaro quien esperaba que desde la altura de su

mesa saciara su hambre y su sed. Hay un paralelismo de esta idea de separación –y sobre la cuestión del agua– en el capítulo 22 del libro de Henoc. Allí la visión transcurre acerca de cuatro pozos separados entre sí donde esperan los espíritus de los muertos: «una división ha sido hecha para los espíritus de los justos, en la cual brota una fuente de agua viva» (1Hen 22,9), mientras que en los otros pozos se reparten los espíritus de los que esperan la condenación eterna. En el mismo libro, la visión habla de la condenación en términos de abismo y fuego, reservada para aquellos que se han mezclado con otras mujeres (1Hen 10,13).

Aunque el libro de Henoc no entró en el canon, supone una fuente de gran riqueza para estudiar la religiosidad, las ideas y la teología de la época inmediatamente anterior al cristianismo. En esta obra escrita a lo largo de varios siglos, pero cuyo sustrato más arcaico data de comienzos del s. II aC, se encuentran abundantes paralelos con la literatura bíblica veterotestamentaria, pero también con el Nuevo Testamento y con los Padres de la Iglesia. Se trata, pues, de un libro que tuvo una gran acogida y difusión durante varios siglos y que no era ajeno a la cultura judía ni al cristianismo de los primeros siglos. Seguramente influenciado por este libro, Lucas describe ese lugar de tormentos siguiendo las indicaciones de 1Hen 18,11: «Vi una profunda sima de la tierra con columnas descendentes de fuego celeste de infinita altura y profundidad» (1Hen 18,11).

Respuesta de Abraham (Lc 16,25-26)

De las catorce veces en las que Lucas utiliza en sus escritos la palabra τέκνον («hijo»), cuatro de ellas son muy significativas (Lc 1,7; 2,48; 15,31; 16,25): en el primer caso la utiliza en forma enunciativa, mientras que en los otros tres casos lo hace con valor de vocativo. Se trata de una llamada de atención desde el afecto y la familiaridad que da la relación paterno/materno-filial. En este sentido, María llama «hijo» a Jesús al amonestarle por haberse

extraviado en el Templo; el padre de la parábola del Hijo pródigo llama «hijo» al mayor de los suyos para explicarle la profundidad de lo acontecido; y Abraham llama «hijo» al rico para recordarle lo que es justo. Si bien esta relación paterno-filial expresa un vínculo real basado en el afecto, en ningún modo supone un privilegio que pase por encima de la justicia y el derecho, y de ahí que lo que sigue en labios de Abraham dé más impresión de sentencia judicial que de corrección paternal.

Ya la partícula «δὲ» («pero») prepara una respuesta adversativa a la petición del rico, de modo que no extraña que en la intervención de Abraham se niegue al rico su petición, eso sí, con unos argumentos tan sólidos que aquel no volverá a insistir más en lo mismo. Abraham le exhorta para que recuerde («μνήσθητι»), no en el sentido de actualizar una experiencia o traer al presente un pensamiento vivido, sino en el sentido de caer en la cuenta, de tomar conciencia de la antítesis en la que han vivido sus vidas él y Lázaro. El recurso literario consiste en oponer dos conceptos muy genéricos pero muy gráficos: cosas buenas / cosas malas («τὰ ἀγαθὰ / τὰ κακά») refiriéndose a la vida terrena, y oponerlo a lo que acontece tras la muerte introduciéndolo a través de unas nuevas coordenadas espacio temporales: «νῦν δὲ ὧδε» («pero ahora aquí»). Este cambio de destinos no precisa más explicación ni justificación. Se trata de la justicia divina que pretende restablecer la equidad e incitar al lector a elegir según lo que desee para sí mismo. No en vano ya estaba anunciado desde el principio del evangelio en el Magníficat, especialmente en Lc 1,51-53, donde el Señor invierte la dinámica del mundo para restablecer a los humildes, como consecuencia de la actitud que han adoptado frente a Dios, fruto de la acción del Espíritu en ellos (Lc 1,50; Prov 14,26-27; Ef 5,21; Fil 2,12). Quien protagoniza este cambio es Dios mismo, que con su poder «realiza proezas con su brazo» (Lc 1,51), pero los causantes de este cambio son los hombres, que con sus obras han creado un mundo de injusticias que necesita ser restaurado, y solo podrá hacerse con la fuerza de Dios.

Lázaro está consolado («παρακαλεῖται»), en él se ha restablecido la justicia y la equidad y los que ven su triunfo se sienten –nos sentimos– también triunfalmente acogidos por la misericordia de Dios. Ya antes habíamos encontrado este término en Lucas y esta misma idea de cambio de destinos, cuando en las bienaventuranzas anuncia a los ricos su *malaventuranza*, «ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν» (6,24). Lázaro es bienaventurado porque disfruta de esa consolación en el más allá, mientras que el rico no ha escuchado la Palabra de Dios ni ha convertido su vida según los criterios del Reino.

El segundo argumento de Abraham ante la petición del rico es igual de objetiva, pero no se fundamenta en la ética, sino en la constitución propia del reino de los muertos. Para explicar esta distribución, Lucas ha utilizado un verbo que no deja lugar a dudas: «ἐστήρικται» (algunas traducciones de la Biblia leen «se abre» o incluso «hay». En la traducción que he presentado en este trabajo he optado por «se establece», tratando de ser fiel al tiempo utilizado y al sentido definitivo del verbo). En efecto, se trata de un perfecto pasivo que no da lugar a cambios, es algo fijado e inamovible, incluso por la subjetividad de Abraham, al que el rico apela. Pero, ¿qué es lo que se establece entre ambos? Con la expresión «χάσμα μέγα» el autor produce en el lector una sensación de vértigo infranqueable. Y todo con una finalidad que nos hace preguntarnos por la concepción de perdurabilidad del castigo o la recompensa eternas: «para que los que quieran cruzar desde aquí hacia vosotros no puedan, ni crucen desde allí hacia nosotros». El premio o el castigo serían definitivos después del juicio, pero nada dice el texto de tal juicio, sino más bien de un lugar de espera del fin. En este sentido, los tormentos que sufre el rico y la bonanza de que disfruta el pobre son solamente temporales, según los parámetros de la época, y aún esperan la sentencia definitiva. Sin embargo, esto no quiere decir que el buen ladrón crucificado con Cristo no tuviera ya acceso al paraíso, según la promesa del Señor (Lc 23,43) y no a un lugar de espera

de la resurrección de los muertos. Tal vez para el lector sirva la explicación de que entre el pobre Lázaro y el buen ladrón hay una diferencia sustancial: mientras aquel es reivindicado por la justicia de Dios, este ha conocido y confesado su fe en Cristo, el Salvador (Rom 10,9).

Ruego por la familia del rico (Lc 16,27-28)

La parábola podría perfectamente terminar aquí, y de hecho no existen paralelos en otros escritos ni canónicos ni extra canónicos. Lo que viene a continuación es producción propia de Lucas y así se ha de entender. Se trata de las dos grandes parénesis de la perícopa expresadas a través de la voz de Abraham: la primera, la validez de la Ley para alcanzar la salvación; la segunda, la necesidad de la conversión personal y la responsabilidad propia en dicha conversión (vv. 30-31).

En este momento el rico prepara la primera de las dos exhortaciones. Su egoísmo inicial se ha matizado levemente pidiendo ahora por los suyos. Su interés ahora se centra en evitar que sus hermanos *también* vengan a «este lugar de tormentos» que ya se nos ha descrito como el lugar de la morada de los muertos en donde se sufren los tormentos como castigo. ¿Acaso los hermanos del rico merecen también el mismo castigo que él?

La petición del rico formalmente no es que Lázaro resucite, sino que sea enviado como mensajero, como portador de un aviso. Su espectro tendría que causar en los que le vieran tal impresión que aquello fuera motivo suficiente para cambiar de vida. El rico trata de poner a su servicio a Lázaro, a quien siempre ha considerado menos. Curiosamente no se ofrece a sí mismo para ir a llevar este mensaje, sino que espera que otro lo haga por él. Una postura muy propia de quien ha vivido en un paradigma señorial toda su vida y para quien los otros han sido más un objeto que un sujeto en sí, particularmente Lázaro, al que nunca antes había

considerado. El hecho es que pretende que se envíe a Lázaro manipulando así el dinamismo propio de la naturaleza, imitando los pecados que la Sagrada Escritura reprueba y condena desde antiguo: Lv 20,27, sean condenados a muerte hombres y mujeres que practiquen la necromancia; Dt 18,11-12, son despreciables a los ojos del Señor quienes invocan a los espíritus de los muertos para consultarles o adivinar algo. En esta misma línea el capítulo 28 del libro Primero de Samuel cuenta el pecado de Saúl al ir a consultar a una nigromante, y cómo por su antiguo pecado y por continuar siendo un pecador, Dios le había retirado su favor, y su muerte, junto con la de su hijo, era ya inminente.

El testimonio de Moisés y los profetas (Lc 16,29)

Aunque tendría verdaderos motivos para hacerlo, Abraham no polemiza con el rico acerca de su petición. Como se ha dicho, su ruego contraría la Ley de Dios en cuanto a la práctica de la nigromancia. Pero Abraham parece no darle importancia a la demanda, sino que desea que quede muy clara su determinación. Y responde como un judío cabal, como cabría esperar en un maestro de la Ley que alecciona a sus discípulos acerca de la conveniencia de escuchar a Moisés y a los profetas.

En la exhortación de Abraham subyace la aceptación que el judaísmo tenía del canon de las Escrituras en tiempos de Jesús. El canon estaba fundamentalmente dividido en dos grandes bloques, de una parte la Ley, de otra los profetas. Lucas, sin embargo, en otro momento de su evangelio presenta una división tripartita del canon: Ley de Moisés, profetas y salmos (Lc 24,4), eso sí, como obra unitaria que conduce a un punto culminante, el misterio de Jesús, su pasión, muerte y resurrección.

Presentando así las Escrituras, Abraham canoniza dos actitudes básicas que se han de derivar de ello, en primer lugar, la obediencia, pues los preceptos de la Ley han sido regalados por

Dios al pueblo para que se cumplan, y para que cumpliéndolos tengan vida, y en segundo lugar, la escucha, que vincula el corazón del hombre con su Dios. Con respecto a la Ley encontraremos en la Iglesia naciente la fuerte controversia paulina entre la Ley y la gracia (Rom 7,7; 10,4; 11,6; Gal 3,10.24; 4,1-3; 2Cor 3,6), pero en este momento la apelación a Moisés por parte de Abraham no trataría tanto de exhortar a un cumplimiento de la Ley al modo farisaico, cuanto de ser norma válida de comportamiento para todos los descendientes de Abraham. De hecho en este mismo capítulo 16 Lucas ha presentado esta misma idea de «la ley y los profetas» (Lc 16,16) pero diferenciándola del tiempo de Juan el Bautista y del tiempo de Jesús. Aunque se da validez al Antiguo Testamento, la novedad que ha traído Cristo es definitiva y es la auténtica puerta de la salvación.

Finalmente, un detalle importante del versículo está en el uso del presente histórico de la intervención de Abraham según Lucas: «λέγει δὲ Ἀβραάμ», literalmente «dice Abraham». La escucha de la Ley («Moisés») y los profetas no es un mandato arcano que haya quedado relegado a los antepasados y deje de tener validez para los primeros cristianos, sino que sigue patente en las primeras comunidades, pues la Palabra es palabra viva y actuante (Rom 10,1-9), presente y encarnada en la cotidianidad de la comunidad actual.

La conversión por el testimonio de un muerto (Lc 16,30)

Hasta aquí se nos ha presentado el segundo de los temas de la parábola (el primero versa sobre el cambio de destinos después de la muerte, después la validez de la Ley y los profetas), y ahora se nos introduce en un tercer tema de corte eminentemente cristiano propio del anuncio kerygmático de los primeros misioneros: la resurrección.

El anuncio kerygmático persigue en primer lugar la conversión de cuantos lo escuchan, y en este sentido Lucas pone en boca del rico la polémica acerca de los caminos de conversión, y de las estrategias misioneras de los primeros discípulos. Así como los apóstoles iniciaron su misión evangélica después de la resurrección del Señor y anunciaron dentro y fuera de Palestina el mensaje del Reino esperando la conversión de todos, también ahora el rico confía en que el testimonio de «τις ἀπὸ νεκρῶν» («uno de entre los muertos») sea suficiente para generar en sus hermanos la necesidad de convertirse de sus malas acciones. Y aunque Abraham ha presentado sucintamente el auténtico camino que conduce a la salvación a través de la escucha de Moisés y los profetas, el rico no se da por vencido y vuelve a la carga: «οὐχί ... ἀλλ'», «sí ... pero», dice para insistir en su propósito de llevar a cabo su plan a favor de sus hermanos. Sin embargo esa problemática de carácter misional queda resuelta ya en tiempos de Jesús, pues en toda ocasión su Palabra, como su persona, es propuesta, y nunca imposición ni manipulación.

Enseguida veremos que aquella estrategia no es la adecuada, es decir, que un muerto que venga del más allá no basta para hacer que los hombres cambien de conducta y transformen su corazón. Pero, ¿en qué consiste el cambio de conducta que se espera de los hermanos?

Junto al término «μετανοέω» («convertirse») aparece asociado en Lucas el término «ἐπιστρέφω» («arrepentirse»). Esta relación se establece en tanto en cuanto el arrepentimiento es condición para el perdón, y este es –a su vez– requisito previo para recibir la salvación (Hch 2,38; 3,19; 8,22). Para Lucas la conversión es el fruto necesario del arrepentimiento, un cambio de actitud que debe ir acompañado por los hechos. Lucas manifiesta mucho más aprecio por el pecador que se arrepiente que por el justo que no tiene necesidad de penitencia (Lc 15,7). El evangelista ofrece una

visión ética del pecado y del arrepentimiento, pero también una visión histórico-salvífica: es preciso apartarse de la vida pecadora a fin de lograr el perdón de los pecados y la salvación que ha llegado con Jesús (Lc 4,16-21; 5,23; 7,47s). En este sentido, habría una fuerte conexión entre el sentido ético y dicha dimensión histórico-salvífica expresada en Lc 16,30 –texto que nos ocupa–, si se acepta la alusión a la resurrección en el sentido de la resurrección de Cristo, pues la conversión no es ya fruto del solo acto voluntario del hombre, sino del impulso interno del Espíritu del Resucitado.

Ni aunque resucite un muerto (Lc 16,31)

Formalmente, el rico no ha pedido que resucite ningún muerto, sino que Abraham «envíe [a Lázaro]» (v. 27) a «dar testimonio» (v. 28) y que «vaya a ellos uno de entre los muertos» (v. 30). Ahora, sin embargo, la respuesta de Abraham es decididamente intencionada a este respecto. Algunos manuscritos no recogen el verbo «ἀνίστημι» («resucitar»), y en su lugar utilizan «ἐγείρω» («levantarse, despertar»). Ambos tienen la misma connotación y encierran la misma idea de resurrección, así como la proclamará la Iglesia naciente tras el acontecimiento de la resurrección de Cristo. Ahora bien, si observamos el contenido de las palabras de Abraham, lo que descubrimos es un trasfondo de fracaso presente ya en las primeras comunidades cristianas a la hora de difundir su kerigma. Su estrategia no ha producido los frutos que se esperaban, no ha conseguido que aquellos a quienes va dirigido el mensaje de salvación se conviertan y se adhieran al movimiento de Cristo, vivo en la Iglesia.

¿En qué ha consistido el error? ¿Cuál es el factor no tenido en cuenta para que algo tan aparentemente lógico no haya funcionado? Era de esperar que un acontecimiento inaudito como la resurrección de un muerto produjera una gran conmoción entre los testigos. Pero no ha sido así. El episodio de la resurrección

de Lázaro en Betania (Jn 11,46s), lejos de convertir a los judíos, consumó su endurecimiento y su hostilidad contra Jesús hasta el punto de decidir su muerte. Efectivamente, así como la asunción de la Ley y los profetas requería un acto libre de la voluntad del hombre y un esfuerzo en la escucha y la obediencia, así también la adhesión de la fe requiere del asentimiento de la voluntad. La visión material de la resurrección no produce la conversión ni lleva al hombre a la fe, sino que se precisa asumir el riesgo de la conversión y de la fe.

La resurrección de Cristo tampoco tuvo por sí misma la fuerza para obrar la conversión de todo el pueblo, sino que cada uno tuvo que realizar su propio itinerario de fe hasta llegar a la aceptación del Señorío de Jesús sobre la muerte y sobre la propia vida. Y es que la resurrección no ahorra al hombre la obediencia y el amor al prójimo; la persuasión de la que habla Abraham al rico («πεισθήσονται») no depende sólo del exterior (Ley, profetas, Cristo), sino que encuentra su fundamento en la predisposición interior que cada uno manifiesta a la hora de tomar la decisión de creer, tener confianza y amar a Dios. Todo ello en función de alcanzar la salvación, que es lo que en la parábola se niega al rico. La persuasión deberá llevar implícito un cambio radical en la vida del hombre que haga de su día a día un testimonio no solo de fe, adhesión personal a Cristo resucitado, sino también un paradigma de praxis ético que haga visible por las obras esta adhesión por la fe.

Pero sigue habiendo en las comunidades los que son «torpes para creer» (Lc 24,25), aquellos para los que la persuasión tarda en llegar. A estos se les presenta como modelo de proceso de fe –valdría decir catequético– el reconocimiento y aceptación de la Sagrada Escritura en bloque, comenzando por el Antiguo Testamento. Así ha ido aleccionando Jesús a sus discípulos desde el principio y realizando con ellos el mismo itinerario que ahora

la Iglesia propone a sus fieles: todo lo escrito en los profetas (Lc 18,31) se presenta como preámbulo y anuncio de lo que sucederá a Jesús (v. 32) para llegar por fin al anuncio kerygmático de la resurrección (v. 33), aunque en un primer momento no llegue a entenderse. Para dar el paso de la comprensión total será preciso que medie la acción del Espíritu Santo (Hch 2).

CONCLUSIONES

El presente trabajo es una lectura en profundidad de la perícopa lucana de 16,19-31. Lucas es el único de los cuatro evangelistas que recoge esta historia y la pone en labios de Jesús. Más aún, es el único, si tenemos en cuenta a los apócrifos. Teniendo en cuenta este aspecto, es preciso comprender la obra de Lucas como una *obra de conjunto*. La comprensión del mensaje de Jesús en Lucas tiene mucho que ver con el tipo de comunidad que reflejan los Hechos de los Apóstoles. Aquellos fueron los depositarios del primer kerigma apostólico y a su vez los encargados de transmitirlo y posteriormente fijarlo en la Escritura. Sus circunstancias vitales, sociales, étnicas, lingüísticas y religiosas no son datos arbitrarios, es preciso comprender la *pluralidad* que desde el principio viven las comunidades cristianas, incluso en tiempo de los apóstoles. Esta pluralidad y la necesidad de asumir el mensaje de Cristo de un modo uniforme harán que los encargados de las comunidades se hagan presentes en las mismas a través de discursos doctrinales y parenéticos no exentos de interpretaciones particulares.

La comunidad de Lucas es, en efecto, una comunidad de una gran pluralidad en todos los sentidos. Este hecho hará que resulte aún más compleja la evangelización, no solo a nivel de comprensión doctrinal y aceptación de la fe resurreccional, sino también en conductas éticas. La predilección del Señor por los pobres es en este evangelio notablemente insistente. Junto a este hecho y a los datos que

arroja el acercamiento a la comunidad lucana a través de la lectura de Hechos, podemos concluir que el fenómeno cristiano que se está gestando en el s. I de la mano de los apóstoles, de Pablo y de sus colaboradores –entre los que probablemente se encuentre Lucas– está encontrando una dificultad a la hora de establecer unas pautas éticas acerca de las riquezas y su buen uso.

Descubrimos también que este modelo ético-social que postula Cristo no es totalmente nuevo en las culturas de la Antigüedad. Antes que Lucas, otros autores han escrito acerca del tema con historias muy similares. En ellas se habla de hombres ricos que viven sus vidas sin tener en cuenta a los más desfavorecidos de la sociedad, y de cómo tras su muerte se produce un cambio de destinos: los que en la tierra sufrían pobreza y marginación, ahora gozan de un estado de bienestar; mientras que aquellos que en los días de su vida habían disfrutado de abundancia y sosiego, ahora se ven en sufrimientos sin fin. Esta convicción de algunas sociedades antiguas tiene como denominador común la esperanza de aquellos a los que la suerte de su nacimiento les ha abocado a la miseria, y la justicia que los dioses emplean con quienes no han sabido –o no han querido– compartir sus bienes con los demás. Dar al pobre lo que no tiene no es solamente un acto de caridad que satisface al donante y al receptor, sino una cuestión de justicia que restablece la equidad entre los hombres.

Pero la proclamación de Cristo va más allá en sus exigencias que estos relatos anteriores al que Lucas nos ha dejado en su evangelio. El contenido global de la doctrina de Cristo acerca de los pobres no emplaza a los hombres a una situación venidera en la que encontrarán su consuelo después de morir. Comprendido en su conjunto, el mensaje de Cristo motiva una transformación radical de los paradigmas de las sociedades, empezando por los individuos. Y esto es así hasta tal punto, que el estilo de vida que uno

adopte resultará determinante e inamovible ante los ojos de Dios.

El segundo tema de la perícopa estudiada arroja luz acerca de las realidades del más allá y de la existencia de cada uno tras la muerte. Con un modelo heredado de la tradición veterotestamentaria, Jesús expone su convicción de que no habrá misericordia para los que no practicaron misericordia. La suya no es una idea revanchista ni de justicia retributiva, sino que va más allá porque ahonda en el corazón mismo del hombre, que es la fuente de toda acción como de todo sentimiento. El hombre que no ha obrado conforme a la Ley de Dios tiene una única motivación para hacerlo: Dios no forma parte de su vida. En el fondo se está planteando la cuestión de la libertad absoluta de la que Dios ha dotado a cada una de sus criaturas. La oferta de la salvación es para todos en igualdad de posibilidades, pero no todos han querido aceptarla ni han querido asentir al amor de Dios. La decisión de vivir la vida como si no hubiera Dios conlleva necesariamente la continuidad en el más allá de la ausencia de Dios. En otras palabras, Dios se hace el encontradizo para aquellos que le buscan, pero aquellos que le rechazan son absolutamente libres de persistir en su rechazo incluso después de la muerte. De la lectura de Lc 16,19-31 podríamos deducir que la condenación eterna consiste en la ausencia de Dios fruto de la propia decisión del hombre, eso sí, decisión marcada por su forma de vivir de cara a Dios y a los hermanos.

El tercer tema de la perícopa plantea una cuestión muy pragmática. Se trata, en esta ocasión, de marcar unas pautas, de establecer una estrategia para alcanzar un fin deseable por todos. El hombre que se pone a la escucha de la palabra de Dios y trata de llevar a término los preceptos divinos es el que está en disposición de obtener la salvación por la gracia. La meta no es un ideal inasequible ni exclusivo de los santos, sino que se fundamenta en la propia Ley, que no es otra cosa que el empeño por vivir la vida

como respuesta generosa a la acción providente de Dios que nos ha concedido la existencia con un fin: acercarnos a Él a la par que a los hermanos.

La Iglesia ha reflexionado acerca de estos temas desde el principio aceptando la doctrina y la ética de Jesús. Al mismo tiempo, ha sido la propia Iglesia la que a lo largo de los siglos –y desde la fundación misma de las primeras comunidades– se ha tenido que dotar de instrumentos de motivación, reflexión y censura para llevar a término estas exigencias. La historia de la Iglesia y su desarrollo doctrinal, como el moral, han discurrido a la par que la historia de la humanidad, entre vaivenes y una dinámica constante de acercamiento y alejamiento a lo fundamental cristiano. Hoy no estamos más cerca de la ética de Jesús que lo podían estar los primeros a los que se predicó el evangelio, ni somos moralmente mejores que ellos. Como sociedad hemos pasado por diversos paradigmas y de ninguno de ellos se puede decir que sea el ideal para vivir la respuesta de la fe. En definitiva, la vida de la fe, aunque se desenvuelve en medio de la comunidad –vale decir en medio de una sociedad concreta-, parte del acontecimiento fundamental del encuentro del individuo con su Dios. Si este acontecimiento no ejerce sobre el hombre una fuerza transformadora que le haga vivir en adelante con la mirada puesta en Dios, nada obrará sobre él un influjo tal que llegue a hacer viva su fe, «ni aunque resucite un muerto» (Lc 16,31).

Bibliografía

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Ágora 4), Estella: Verbo Divino 1998.

—«Pobres y ricos en el cristianismo primitivo», *Reseña Bíblica* 29 (2001), 33-40.

BOFF, L., *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid: Ediciones Paulinas 1979.

BOVON, F., *El Evangelio Según San Lucas*, 3 vol., Salamanca: Sígueme 2005.

BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (BEB 21), Salamanca: Sígueme 1981.

— *Historia de la Tradición Sinóptica*, (BEB 102) Salamanca: Sígueme 2000.

DÍEZ MACHO, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV, Madrid: Cristiandad 1984.

FITZMYER, J. A., *El evangelio según Lucas*, 4 vols., Madrid: Cristiandad 1986.

FLAVIO JOSEFO, *De bello judaico*, Vol. II, libro VI. Traducción de Juan Martín Cordero, Barcelona: Editorial Iberia 1972.

GALLEGO, E., «El más allá. Enseñanza de Jesús», *Biblia y fe* 55 (1993), 71-90.

GRABNER-HAIDER, A. (dir.), *Vocabulario práctico de la Biblia*, Barcelona: Herder 1975.

KITTEL, G., FRIEDRICH, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol I., Brescia: Paideia 1965.

LEIPOLDT, J. - GRUNDMANN, W. (dirs.), *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vol., Madrid: Cristiandad 1973.

MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter The Paternoster Press 1978.

METZGER, B. M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press 1987.

ROBINSON, M. A. - PIERPONT, W. B., *The New Testament in the original greek. Byzantine text form*, Massachusetts: Chilton Book Publishing 2005.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la Creación* (Presencia Teológica 24), Santander: Sal Terrae 1988.

— *Imagen de Dios* (Presencia Teológica 49), Santander: Sal Terrae 1988.

— *El don de Dios* (Presencia Teológica 63), Santander: Sal Terrae 1991.

SICRE DÍAZ, J. L., «La Torá y la preocupación por los pobres», *Reseña Bíblica* 29 (2001), 5-12.

STUHLMUELLER, C., «Evangelio según san Lucas», en Raymond BROWN et al. (dir.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo". Nuevo Testamento*, Tomo I., Madrid: Cristiandad 1972.

WILLKER, W., *A textual commentary on the Greek Gospels*, vol. 3. Luke, Bremen: Online published 7th edition 2010.

ZERWICK, M. – GROSVENOR, M., *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2008.

**L'AXIOMA *EXTRA ECCLESIAM
NULLA SALUS*
A LA LLUM DEL VATICÀ II**
**Lliçó inaugural en l'obertura del
curs 2014-1015 del Centre d'Estudis
Teològics i de l'Institut de Ciències
Religioses de Mallorca**

Bartomeu Villalonga Moyà

No hi ha salvació fora de l'Església?

El teòleg Joseph Ratzinger,¹ formulant-se la pregunta, sap que la consciència moderna té la certesa de la misericòrdia divina molt més enllà de l'Església com a estructura jurídica. Però la qüestió sembla estar en el fet que la mateixa Església durant segles ho ha cregut un element essencial de la seva autocomprensió i de la seva mateixa fe.

Pel teòleg alemany el centre de tot no estaria tant en la salvació dels no cristians —possibilitat que està per sobre de tota discussió—, sinó que la centralitat residiria en el fet d'entendre, davant la certesa de la possible salvació de tots, la pretensió incondicional de l'Església i de la seva fe. Aquest és, segons Ratzinger, el punt central de la qüestió. Per això es demana si poden estar en sintonia l'afirmació històrica de l'axioma amb la consciència moderna i si es pot ser fidel a la mateixa fe amb el canvi de les condicions.

¹ «Nessuna salvezza fuori della Chiesa?» És el títol del segon capítol que trobam a l'obra de J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio, Questioni ecclesiolgiche*, escrita originàriament el 1969 en alemany, amb el títol *Das neue Volk Gottes Entwürfe zur Ekklesiologie* i traduïda a l'italià per Germano Re el 1971.

1. Origen del principi

Cal començar afirmant que l'expressió *Extra ecclesiam nulla salus* no es pot datar pròpiament fins al segle III, i no apareix com a tal a la Sagrada Escriptura. Els cristians d'aquell temps no tenien la menor intenció de jutjar o condemnar els qui encara no havien entrat a l'Església. Segurament aquesta visió positiva es deu al fet que la fe cristiana es va expandint. Amb total seguretat, la seva gran preocupació són els heretges i cismàtics, en definitiva els qui abandonen l'Església o ensenyen alguna cosa diferent a la fe catòlica.²

1.1. Els inventors de l'axioma:

Serà a mitjan segle III quan la citada fórmula surti a la llum, tant a Orient com a Occident. El primer a parlar-ne a l'escola alexandrina d'Orient serà Orígenes i a Occident, Cebrià de Cartago.

1.1.1. Orígenes

El teòleg alexandrí proposa el nostre principi d'estudi a la tercera de les seves *Homilies* sobre Josué, en concret a l'homilia basada en el capítol segon, que relata la història dels dos espies hebreus a Jericó que es refugien a la casa de la prostituta Rahab. Dirà Orígenes, aplicant la història de l'AT a la vida de l'Església: «Ningú, doncs, es forgi il·lusions, ningú s'enganyi a si mateix. Fora d'aquesta casa, és a dir, fora de l'Església, no se salva ningú. Però si algú en surt, ell mateix és culpable de la seva mort.»²

Per Ratzinger, Orígenes no ha volgut per res desenvolupar una teoria sobre la salvació del món i la perdició dels no cristians; ell intenta fer senzillament una crida a tots aquells que es fan forts sobre l'Antic Testament i creuen que no hi ha necessitat del servei

² Cf. B. SESBOÛÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, 46-49.

de Jesucrist per a la salvació. Si tant es vol, Orígenes cerca una posició de diàleg cristià-jueu i no una reflexió teòrica per establir qui va al cel o a l'infern.³

1.1.2. Cebrià

Mirant a Occident ens trobam el Bisbe de Cartago que segueix les passes de Tertul·lià. Cebrià, afrontant el problema del cisma de Novicià i Felicíssim a la seva obra *De unitate Ecclesiae* i a través d'una gran quantitat d'imatges preses de les Escriptures, subratllarà que ser a l'Església és la condició indispensable per aconseguir la salvació, introduint la polèmica i exhortativa fórmula *extra ecclesiam nulla salus*.⁴

Per J. Ratzinger, el pensament del bisbe de Cartago era defensar la unitat de l'Església davant els diversos singulars bisbes i oposar-se contra tota temptativa de sentir-se autònom. En definitiva, de separar-se de la comunió eclesial fonamentada en el bisbe.

1.2. El pensament de Sant Agustí

Dos són els contextos en els quals el bisbe d'Hipona tracta el problema: la polèmica antidonatista i la disputa sobre la gràcia i la predestinació. Agustí afirmarà que la falta de comunió visible amb l'Església serà la raó per la qual cosa aquests no poden trobar la salvació.⁵ Així exclou els heretges i cismàtics de la possibilitat de pertànyer de manera invisible a l'Església i de poder arribar a la salvació. Oferirà, per tant, poca esperança de salvació a qualsevol que mori en estat de separació de l'Església i menys encara a tots aquells que no accepten la fe cristiana i el baptisme.⁶

3 J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 370.

4 Cf. G. CANOBBIO, *Chiesa perché?*, 83-84.

5 Cf. B. SESBOÜÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, 70-72.

6 Cf. F. A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 46-47.

Però no podem oblidar la seva obertura a la salvació de jueus i pagans abans de la vinguda de Crist, utilitzant per a això la concepció d'Església Cos de Crist.⁷ Aquest serà un gran avanç en la idea de la salvació per l'Església que desenvoluparà segles més tard el Vaticà II.

2. Dogmatització de l'axioma teològic

En ple segle V, en una Roma imperial oficialment cristiana, els Pares aplicaran la doctrina de l'axioma a la situació de pagans i jueus culpabilitzant tot aquell que no accepta la fe cristiana. I el motiu és la concepció que el missatge de l'Evangeli ha estat proclamat a tot arreu i tothom ha tengut suficients oportunitats per acceptar-lo.

2.1. Interpretació exclusivista del principi: Fulgenci de Ruspe

Fulgenci de Ruspe,⁸ bisbe, és conegut perquè presenta la ja citada fórmula de la manera més rígida fins al moment coneguda. La fórmula apareix a la seva obra *Sobre la fe o sobre la regla de la veritable fe al diaca Pere*, una espècie de compendi dogmàtic que durant un temps s'atribueix per error a Sant Agustí.⁹ Hi afirma: «De la manera més ferma sostenim, i de cap manera dubtam, que no sols tots els pagans, sinó també els jueus, i tots els heretges i cismàtics que morin fora de l'Església Catòlica aniran al foc etern preparat per al dimoni i els seus àngels (Mt. 25,41).»¹⁰

7 Cf. B. SESBOÜÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, 73.

8 Fulgenci (467-532) fou primer monjo i posteriorment bisbe de Ruspe. És d'origen africà i gran deixeble de Sant Agustí. Les seves obres teològiques lluiten contra l'arrianisme occidental i contra el pelagianisme.

9 Aquesta obra de FULGENCI DE RUSPE apareix publicada amb el nom de *De fide, seu de Regula verae fidei, ad Petrum, liber unus*, a PL 65, 704.

10 «Firmissime tene, et nullatenus dubites, non solum omnes paganos, sed etiam omnes Judeos, et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis ejus (Matth. XXV, 41)». FULGENCI DE RUSPE, *De fide, seu de Regula verae fidei, ad Petrum, liber unus*, PL 65, 704.

La diferència entre Agustí i el seu gran deixeble Fulgenci és que aquest últim no assumeix el tema de l'Església des d'Abel i així el principi es torna exclusivista amb finalitat de posar en alerta de perill tots aquells que volen abandonar la vertadera fe.¹¹

Pel dominic francès Yves Congar, aquesta és la fórmula més clara i brutal d'entendre el principi, que equival a la condemna de les persones situades no sols espiritualment, sinó també canònicament fora de l'Església Catòlica. La fórmula a partir d'ara sortirà del context originari i es convertirà en principi de raonament.¹²

2.2. L'època medieval: el pensament de Sant Tomàs i el magisteri de l'Edat Mitjana

La gran novetat de l'Edat Mitjana és en el fet que el principi passa de mans de teòlegs a tenir tota una importància magisterial en concilis i en documents pontificis. D'aquesta manera esdevé un ensenyament al qual es dotarà d'autoritat i amb el qual es restringirà el concepte d'Església, que passarà a ser a partir d'ara el d'Església Romana.

Es pot dir que entre els teòlegs medievals va haver-hi un consens. Aquest es basaria en el fet que la voluntat salvífica de Déu és universal, i que Déu no condemna a les penes de l'infern ningú que no sigui culpable de pecat personal greu, entre ells el d'infidelitat. Al qui li falti la fe cristiana i el baptisme, no podrà salvar-se, ja que el seu món és pràcticament cristià. Per això qui no fos cristià, per ells era culpable d'haver-ho rebutjat.

Sant Tomàs apuntarà que Déu no vol que falti res necessari per a la salvació d'aquell que el cerca, afirmant que a qui fa el que li correspon, Déu no li negarà la seva gràcia. Així en el *Comentari a les Sentències* apuntarà la possibilitat d'una ajuda excepcional en

¹¹ Cf. G. CANOBBIO, *Chiesa perché?*, 90-91.

¹² Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, 369.

casos extrems per part de Déu, bé mitjançant un predicador de la fe, com en el cas del centurió Corneli (Ac 10, 31-36), o bé per mitjà d'una revelació personal.

Sembla que l'única classe d'infidelitat que no considera culpable és la de la persona que no ha sentit res de res sobre la fe. I considera els pagans i heretges culpables de la seva infidelitat, juntament amb els gentils, així com els musulmans. Per Sant Tomàs, el pecat dels cristians heretges és el més greu de tots, reconeixent, això sí, que la ignorància disminueix la gravetat del pecat d'infidelitat.¹³ Referent al magisteri de l'Edat Mitjana mereix una atenció especial la butlla del papa Bonifaci VIII, escrita el 1302 a causa de la polèmica sorgida entre el papa i el rei de França, Felip IV. S'hi declara i defineix el fet de sotmetre's al Romà Pontífex com a necessari per a la salvació.¹⁴

El Concili de Florència de 1442, en el seu decret sobre l'Església copta, l'anomenada butlla *Cantate Domino*, s'afirma categòricament que la salvació és impossible més enllà de l'Església.¹⁵ S'hi recollirà el més essencial de la fórmula de Fulgenci de Ruspe i es mostrarà molt severa amb els cristians no catòlics, entre els quals es troben els jacobites en procés de reconciliació.¹⁶

2.3 L'època moderna

La fórmula fins ara estudiada, nascuda per a aquells que sentien la temptació d'abandonar la gran Església, ha arribat a afectar tots els que estaven materialment fora de la mateixa Església, fins al punt de reduir-ne el concepte al d'Església Catòlica Romana. Però serà en els segles XVI, XVII i XVIII que es plantegin nous problemes a la qüestió. Principalment dos: un de caràcter

13 Cf. F.A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 67-72.

14 Cf. R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús*, 128-145.

15 Cf. N.P. TANNER, *Los concilios de la Iglesia*, 82-84.

16 Cf. B. SESBOÛÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, 98.

geogràfic, amb el descobriment del nou món; i un altre de caràcter filosòfic amb el problema de la gràcia i el jansenisme.

Cinquanta anys després que el Concili de Florència declaràs tots els pagans destinats al foc de l'infern, Colom descobreix Amèrica tirant per terra la presumpció de la mentalitat medieval que el món sencer coneixia l'Evangelí de Jesús.

Com bé apunta el jesuïta nord-americà Francis Sullivan, davant tan nova perspectiva els teòlegs cristians havien de fer-se dues preguntes: com seguir jutjant tots els pagans culpables d'infidelitat, ja que són multitud les persones que fins en aquest moment han viscut sense conèixer l'Evangelí, sense culpa per la seva banda? I la segona, com alhora poder reconciliar la creença en la universalitat de la salvació, amb el fet que tanta gent durant tant de temps no hagi tengut la possibilitat de convertir-se en membre de l'Església i salvar-se?¹⁷

Per esbrinar la resposta a aquestes preguntes cal fer una mirada a la Universitat de Salamanca i de manera especial a Francisco de Vitoria, a Andrés Vega i a Domingo Soto. És comú als tres teòlegs l'ús del tema de la ignorància invencible (innocent), afirmant que no es podia parlar més d'ignorància culpable.

Sense cap dubte l'època moderna es desenvoluparà amb reflexions que posen en discussió les dades donades com a certes en l'àmbit catòlic. La perspectiva del moment cultural emergent proposava abandonar qualsevol pretensió de religió revelada, per assumir una religió natural fonamentada sobre la raó. Per això, apel·lant a la raó o a la natura, tot un pensament filosòfic mirarà la doctrina de l'Església per acabar acusant-la d'inhumanitat: com podia Déu haver deixat fora de la salvació la major part de la humanitat? Quina culpa tenen els xinesos o els africans d'haver nascut lluny

¹⁷ Cf. F.A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 86.

de les vies de comunicació del cristianisme? Aquestes acusacions trobarien els seus màxims exponents en Voltaire i en Rousseau.¹⁸ És important en aquest període la notable contribució de la Companyia de Jesús al desenvolupament del pensament catòlic sobre la salvació de les persones fora de l'Església. Entre ells destaquen Sant Robert Bel-larmino, Francisco Suárez i Juan de Lugo, tots ells professors del Col·legi Romà (avui la Universitat Gregoriana).

En contraposició amb la doctrina ensenyada pels jesuïtes a Roma trobam la Universitat de Lovaina, i en concret el seu professor Miquel Bayo (1513-1580), els quals reaccionen a la possibilitat de salvació sense fe cristiana explícitament defensada pels jesuïtes.

2.4. Segles XIX i XX abans del Concili Vaticà II

En ple segle XIX, Pius IX (1846-1878) afirmarà que no hi ha salvació fora de l'Església Catòlica, i per altra banda, que aquells que són invenciblement ignorants de la seva obligació de pertànyer-hi poden salvar-se. Per tant, per primera vegada en la història de l'Església catòlica, estam davant d'una autoritat papal que ens explica el que significa l'axioma: no hi ha salvació per a aquells que estan culpablement fora de l'Església. Però no es pot llegir invenciblement ignorant com a causa de salvació, sinó com una condició que ha de ser satisfeta per evitar la culpabilitat.¹⁹

Seguint aquesta línia el Concili Vaticà I, en l'esquema de constitució *Pastor aeternus*, titulat *Sobre l'Església de Crist*, inclou un tractat sobre la qüestió de la necessitat de pertànyer a l'Església Catòlica per obtenir-ne la salvació. En ell, aquesta no és per tant una societat que siguem lliures de conèixer o d'ignorar, sinó més aviat absolutament necessària per a la salvació. La seva gran novetat residiria en l'afirmació d'una necessitat de mitjà, és a dir, que

¹⁸ Cf. G. CANOBBIO, *Chiesa perché?*, 113-116.

¹⁹ Cf. F.A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 136-142.

depèn de la mateixa naturalesa del disseny de Déu, i no sols d'una necessitat de precepte. L'afirmació *mitjançant* l'Església és una obertura respecte de l'afirmació categòrica de 'en' l'Església. Així està ordenada a la salvació de tots, fins i tot dels qui no s'hi troben d'una manera visible.²⁰

El segle XX s'iniciarà amb un gran moviment de reflexió teològica en tots els camps: eclesiològic, patristic, litúrgic, així com ecumènic i bíblic. El moviment eclesiològic, animat des de França i al capdavant del qual hi ha el pare Congar, decideix presentar la fórmula no de forma negativa, sinó transformant-la en versió positiva: la salvació *per* l'Església. Aquest moviment començarà a donar una gran importància a la teologia del Cos místic de Crist, per diferenciar-la de l'Església considerada *societas perfecta*.

En aquesta línia la *Mystici Corporis* de Pius XII (1943) afirmarà que els qui no poden ser considerats membres de l'Església estan ordenats ("ordinantur") a ella, és a dir, no es troben purament i simplement fora, sinó en relació amb ella.²¹

3. El principi *extra ecclesiam nulla salus* en el Concili Vaticà II

Després del cas desagradable del jesuïta Fenney i alguns professors del Boston College, excomunicats per defensar la inexistència de la salvació fora de l'Església catòlica acusant d'heretgia qui digués el contrari, arribam al Concili Vaticà II. Hem de començar afirmant que no hi apareix l'axioma com a tal i es pot dir que va ser voluntat explícita dels Pares no utilitzar aquesta fórmula.

Per això, si es vol extreure el missatge del Concili sobre aquest tema, hem de fixar-nos principalment en el que s'hi afirma sobre la voluntat salvífica universal i eficaç de Déu i alhora el paper

20 Cf. B. SESBOÛÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, 184.

21 Cf. B. SESBOÛÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, 214-215.

que juga en això l'Església, forjant el concepte d'Església com a sacrament, signe i instrument de salvació.

3.1. Textos en els quals es manifesta la voluntat salvífica universal i eficaç de Déu

Són diversos els passatges del Concili Vaticà II en els quals l'Església Catòlica afirma la realitat d'una voluntat salvífica universal i eficaç de Déu més enllà dels límits visibles de la mateixa Església Catòlica. Aquesta idea es troba principalment en la *Lumen gentium*, en la *Gaudium et Spes* i en el decret *Ad gentes*. En el núm. 13 de LG, que parla de la universalitat o catolicitat de l'únic Poble de Déu, ens trobam amb l'afirmació que tots els homes estan cridats a formar part d'aquest nou Poble de Déu.

I en el núm. 16, després de parlar dels diversos graus de pertinença a aquest Poble de Déu, a partir de cercles concèntrics, es veu la possibilitat real de salvació eterna per a tots. Però no sense oblidar que la pertinença a la comunitat no és un privilegi, sinó més aviat una responsabilitat que no tenen aquells que sense conèixer l'Evangelí viuen sota l'influx de la gràcia.

A la Constitució pastoral de l'Església, núm. 22, és on segurament es troba de manera més clarament formulada la voluntat salvífica de Déu. El gran ensenyament d'aquest número es basarà a afirmar que la gràcia salvífica arriba als qui no són tocats directament pel ministeri de l'Església en una acció només duita a terme per Déu i en formes només per Ell conegudes.

3.2. Textos que presenten el paper de l'Església en la salvació, forjant el seu concepte com a sacrament, signe i instrument de salvació

Al mateix temps, el Concili reafirmarà la necessitat de l'Església, col·locant-la dins d'una nova visió eclesiològica. I aquesta es basarà

en el fet de descriure-la amb la paraula *sacramentum*, aplicant-la per primera vegada a una realitat no litúrgicoritual. És important remarcar que aquesta definició se li ha d'aplicar en sentit impropí, ja que l'Església no és un vuitè sacrament. Sacrament primordial és només Jesucrist, mentre que l'Església és sacrament només en Crist, és a dir, és signe perquè envia més enllà de si mateixa, a Jesucrist, i és instrument en les mans del Senyor.

L'Església és en Crist *veluti sacramentum*, és a dir, com si fos un sacrament, en el qual ella és l'element visible del Senyor glorificat, el signe i l'instrument que manifesta i actua la salvació de Crist. Pel professor de la Gregoriana Dario Vitali, l'Església és el fruit de la salvació completa de Crist, i alhora l'instrument d'aquesta salvació. Així l'Església no pot ser signe sense ser també instrument de la salvació que ha rebut de Crist.²²

Esment especial mereix el núm.14 de LG, ja que s'hi parla de la necessitat de l'Església per a la salvació. Es podria dir que l'Església és presentada com a necessitat de mitjà, però aquest és conseqüència d'una institució positiva i no objecte d'una obligació. En virtut d'aquesta necessitat se segueix que els qui es neguen conscientment i voluntàriament a entrar dins l'Església Catòlica o a romandre-hi es posen fora de tota possibilitat de salvació.²³

3.3 El Vaticà II i la salvació dels cristians no catòlics i el paper de l'Església en la salvació dels no cristians

Immediatament sorgeix la pregunta: com pot l'Església ser un sacrament universal de salvació si hi ha molta gent que no en té ni en tindrà mai coneixement? Es podria respondre a la pregunta sostenint que l'Església és signe visible d'aquesta acció de gràcia que l'Esperit Sant està fent en els cors humans en una forma només per Déu coneguda (GS 22).

22 Cf. D. VITALI, *Lumen Gentium, storia/commento/recezione*, 40.

23 Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiologia*, 186.

Aquesta Església pelegrina és necessària a la salvació perquè només Crist, present entre nosaltres en el seu Cos que és l'Església, és el mediador i el camí a la salvació, amb els elements constitutius de l'Església, el baptisme i la fe. Per tant, referent al motiu de la necessitat de l'Església per a la salvació, no estariem parlant només d'un precepte de Crist, sinó també d'una unió que existiria entre Ell i l'Església.²⁴

Si abans del Vaticà II es deia que ningú no podria salvar-se sense almenys el desig de pertànyer a l'Església Catòlica, es pot dir que en cap document del Vaticà II no apareix la necessitat del *votum* de pertànyer a l'Església d'aquells que no són catòlics, reservant-lo únicament i exclusivament per als catecúmens. Això significa que el Vaticà II ha volgut abandonar la solució tradicional del *in voto* en relació amb el problema de la salvació d'aquells que estan fora de l'Església catòlica? Per als cristians no catòlics sí, ja que pel baptisme hi són incorporats, encara que no de manera total; però no l'ha volguda abandonar per a aquells que no són cristians. A LG 16 parlarà dels qui encara no han rebut l'Evangelí, i afirmarà que «s'ordenen al Poble de Déu, és a dir, l'Església, de diverses maneres». Ordenats en forma descendent, des d'aquells el coneixement de Déu dels quals està més proper a la fe cristiana, fins a aquells que encara no han arribat a un coneixement explícit de Déu. I el motiu del seu ordenament és ser tots receptors de la gràcia salvadora de Déu, afirmant així la seva relació amb l'Església.

És doctrina del Vaticà II que només a l'Església Catòlica es troben en la seva plenitud els mitjans de salvació. Qualsevulla que siguin els elements de santificació i de veritat que estiguin presents i operatius en altres Esglésies cristianes, deriven històricament de l'única Església de Crist que subsisteix (*subsistit in*) en la Catòlica. Pel que fa a la llibertat religiosa, a la Declaració *Dignitatis Humanae*, el Vaticà II ha reafirmat la doctrina segons la qual no

24 Cf. G. CANOBBIO, *Chiesa perché?*, 136-137.

s'afirma que les religions puguin ser vistes com a vies de salvació, sinó que més aviat alguns elements d'aquestes religions poden ser mediació de la gràcia, considerats com a *preparatio evangelica*. A partir d'aquí Ratzinger manifesta que la possibilitat de salvació fora dels termes visibles de l'Església no pot ser negada. Però afegeix que aquesta possibilitat de salvació no és mai posada en relació directa amb les altres religions com a tals perquè així apareguin com a vies substitutives de salvació. Perquè no són les altres religions vies de salvació, sinó que aquestes vies són la gràcia anunciada a tots.

L'arquebisbe Bruno Forte, seguint la línia del Concili, ha manifestat que ja no es pot optar per un *crístocentrisme exclusiu*, segons el qual cap religió excepte el cristianisme pot oferir la salvació, com defensava K. Barth; ni per un *teocentrisme pluralista*, segons el qual les religions són respostes humanes a l'únic misteri diví, on es reconeix Jesús com el Crist però es rebutja acceptar que el Verb estigui en ell, buidant així el valor de l'única mediació de Jesucrist i de l'Església com a sagrament de salvació. En aquest cas de teocentrisme pluralista, Crist seria la categoria salvífica universal, però la revelació cristiana només n'oferiria un exemple més. Un dels autors més destacats d'aquesta línia seria Jacques Dupuis.

Però la línia ensenyada pel Concili (LG 16 i GS 22), segons l'arquebisbe Bruno Forte, és la d'un *crístocentrisme inclusiu*, el qual manté la ferma necessitat de Crist i de la seva mediació, alhora que pren de debò la possibilitat universal de salvació per als qui no estan vinculats visiblement amb l'Església.²⁵

²⁵ Aquestes idees estan extretes de la lliçó magistral de l'arquebisbe de la diòcesi de Chieti-Vasto, Bruno Forte, que duu per títol «Parlar de Déu en el veïnatge universal. La teologia entre la postmodernitat, revers de la història i trobament de les religions», i pronunciada amb motiu de la celebració del 40è aniversari de la Facultat de Teologia de Catalunya (1968-2008). Posteriorment aquesta fou editada a la revista *Diàlegs*, Vol. 11 núm. 42 (2008), 53-70.

Però no podem deixar d'assenyalar el document de la Comissió Teològica Internacional de 1996 *El cristianisme i les religions*. S'hi afirma que la qüestió primària ja no és avui si els homes poden aconseguir la salvació encara que no pertanyin a l'Església Catòlica visible, ja que aquesta possibilitat és considerada com a teològicament certa, sinó si es pot parlar encara de la necessitat de l'Església per a la salvació i sobre la compatibilitat d'aquest principi amb la voluntat salvífica universal de Déu (núm. 62-63). La Comissió, en el document, defensarà que el Concili Vaticà II fa seva la frase *Extra Ecclesiam nulla salus*, però que amb aquesta es dirigeix explícitament als catòlics, limitant-ne la validesa a aquells que coneixen la necessitat de l'Església per a la salvació (núm. 67).

Finalment el document vol mostrar el famós axioma teològic en tot el seu sentit original, que no és altre que exhortar a la fidelitat els membres de l'Església, integrant la frase en la més general *Extra Christum nulla salus*, que ja no es troba en contradicció amb la crida de tots els homes a la salvació (núm. 70).

4. El Déu de Jesús vol la salvació de tots

D'allò que hem dit fins ara es pot concloure que el Concili Vaticà II, en els seus diferents documents, ha manifestat principalment dues coses:

a) Jesucrist és el salvador universal: és el mediador i el redemptor de tots (GS 45), subratllant la inexistència d'economies salvífiques diverses per als qui creuen en Jesús i per als qui no creuen en ell.

b) L'Església com a sagrament universal de salvació: determinant així la relació específica de l'Església amb l'actuació salvífica de Déu cap al món.

Seguint aquests punts, l'encíclica *Redemptoris missio* del papa Joan Pau II, de 1990, ens recorda sense cap dubte la universalitat de la salvació, segura ja en la Sagrada Escriptura, i el deure de recordar aquesta veritat en la consciència de l'Església.²⁶ Però la possibilitat i àdhuc el deure d'esperar per a tots no pot confondre's, recorda Mons. Ladària, amb la doctrina de l'*apocatàstasi*, ja que la possibilitat de perdició, sobretot per a un mateix, està sempre davant nosaltres. Com bé apunta en el seu llibre *Jesucristo, salvación de todos*, l'*apocatàstasi* resulta incomprensible amb el missatge cristià de la salvació simplement perquè el desvirtua, el priva de contingut i de significat. Perquè convertiria en un automatisme el que no pot ser sinó resposta lliure en l'amor a l'amor de Déu, que ens ofereix en Crist i en el seu Esperit la participació en la seva mateixa vida.²⁷

Per la seva banda Ruiz de la Peña, en el seu llibre *La pascua de la creación*, afirmarà el manteniment de la possibilitat de perdició eterna com l'única garantia de la veritat de la salvació que se'ns ofereix, que no és una altra que l'amor de Déu. I l'amor no pot ser mai forçat, ja que és necessàriament llibertat.

El Concili Vaticà II, segons que apunta el professor Salvador Pié-Ninot, és qui recupera l'axioma amb una formulació positiva quan afirma que aquesta Església pelegrina és necessària a la salvació (LG 14) i que és sagrament universal de la salvació (LG 48, GS 45, AG 1). No sense recordar que tots els homes estan convidats al poble de Déu, pertanyent-hi de diverses maneres (LG 13), i aconseguint la salvació els qui sense culpa no coneixen l'Evangeli però cerquen Déu amb cor sincer (LG 16).²⁸ Per Mn. Pié aquesta doctrina es fonamenta en el fet que Crist va morir per tots els homes, i per tant foren objectivament redimits, i amb l'enviament del seu Esperit ha cridat i dirigit a tots al seu Regne. De fet, tota

²⁶ Rm 5, 6, 10.

²⁷ Cf. L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 157-158.

²⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 186.

gràcia, en qualsevol lloc on es concedeixi, té un caire comunitari i es refereix a l'Església.²⁹ I només per mitjà de l'Església Catòlica, que és auxili general de salvació, pot aconseguir-se la plenitud total dels mitjans de salvació (UR 3).³⁰ Així l'afirmació de l'Església entesa com a sacrament universal de salvació reformularia de manera positiva el clàssic axioma, manifestant el caràcter veritablement universal de la salvació de Crist ofert per l'Església a la humanitat sencera, ja que una funció de signe i instrument (sacrament) per a la unió de tots els homes amb Déu, impedeix que es pugui veure en l'Església un obstacle per a aquells que no s'hi han incorporat.

En relació amb el concepte d'Església-sacrament, que expressa la doble dimensió de l'Església, humana i divina, visible i invisible, hem d'apuntar que la salvació oferta per Déu a través de Jesucrist en l'Esperit es dona en el signe i instrument concret i històric que és l'Església. I per poder ser aquesta la salvació de tots, apunta el professor Ratzinger, no és necessari que l'Església s'identifiqui també externament amb tots. La seva essència «està radicada en Crist i per això consisteix a ser la formació dels pocs, a través dels qui Déu vol salvar-ne molts. L'Església no és tot, però existeix per a tots».³¹

Per Ratzinger la idea triada per Déu per a unir la salvació de tots, fins i tot d'aquells que no coneixen Crist, amb la funció de l'Església, quedaria ben expressada en el concepte de substitució/representació.³² Segons ell, per poder ser salvació de tots, l'Església no necessita comprendre a tots exactament, sinó que la seva essència consisteix a representar..., el ramat dels pocs, mitjançant els quals vol Déu salvar els molts. És veritat que el seu ministeri no és realitzat per tots, però sí que ho és a favor

29 S. PIÉ-NINOT, *Eclesiologia*, 186.

30 Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiologia*, 186.

31 J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 387.

32 Cf. J. RATZINGER, «Sustitución/Representación», a H. FRIES, *Conceptos fundamentales de la Teología IV*, 292-303.

de tots.³³ Apuntem que aquest concepte del do de substitució de l'Església no té res a veure amb la doctrina de l'apocatàstasi, en la qual desapareixen la responsabilitat de l'individu i la possibilitat de pecat i de condemnaió.

5. Possibles problemes oberts

Repensar la salvació i la funció de l'Església en aquesta amb el diàleg interreligiós, implica trobar-se amb dos problemes: el de la veritat i el del diàleg.

a. El problema de la veritat

L'evangelista Joan, en referència a les paraules de Jesús «jo som el camí, la veritat i la vida», apuntarà que la veritat és Déu, que la veritat és Jesucrist en tant que Ell, l'home Jesús, és per a nosaltres la plenitud de la revelació. En aquesta comunió històrica amb nosaltres, la veritat revelada, assumint una connotació concreta i històrica i fins i tot contingent, és una veritat realitzada en Jesús no reductible a només una dada intel·lectual, sinó que és una veritat escoltada i creguda, aprofundida i ensenyada, comunicada i testimoniada.³⁴

Per tant, l'Església no pot renunciar a aquest ampli i laboriós servei a la veritat. En aquesta òptica s'ha d'afrontar la qüestió de les religions no cristianes, ja que en la seva intel·ligència, segons el teòleg italià Gianni Colzani, la veritable comprensió no estaria en la concepció que uneix la veritat a la subjectivitat de la persona i al món de la seva interioritat; més aviat consistiria a assumir que en Crist trobam l'autèntica veritat del pensament i del comportament humà.³⁵ Com apunta la GS 22: «El misteri de l'home només s'esclareix en el misteri del Verb encarnat... Crist,

33 Cf. J. RATZINGER, «Sustitución/Representación», a H. FRIES, *Conceptos fundamentales de la Teología IV*, 302.

34 Cf. G. COLZANI, «Gesù Cristo Salvatore di tutti. Punti fermi. Problema aperto», a E. COMBI, *Salvezza universale e salvezza in Cristo*, 154.

35 Ibid.

el nou Adam, en la mateixa revelació del misteri del Pare i del seu amor, manifesta plenament l'home al mateix home i li descobreix la sublimitat de la seva vocació.»

b. El problema del diàleg: amb el món i les altres religions
Pau VI a la seva encíclica *Ecclesiam suam* tracta el tema del problema del diàleg. Cal remarcar que el text llatí de l'encíclica no parla de *dialogus*, sinó més aviat de *colloquium* entre l'Església i el món modern. D'aquesta manera el diàleg estaria concebut en el pensament del Papa com un mètode per dur a terme la missió apostòlica, en definitiva un mitjà de comunicació espiritual.³⁶

En parlar de diàleg, apunta el teòleg italià Gianni Colzani, no s'estaria parlant en el sentit del diàleg socràtic, és a dir, d'aquell que consisteix a fer emergir majèuticament de la persona això que ja hi ha en ella. El diàleg que més aviat interessa no es tractaria d'un simple intercanvi d'opinions o punts de vista, sinó més aviat d'un diàleg salvífic, al qual l'Església aportaria la veritat de la redempció que Déu va realitzar en Jesús.³⁷

CONCLUSIÓ

Per entendre bé l'axioma teològic en relació amb la salvació d'aquells que estan fora de l'Església, no podem oblidar una premissa fonamental ensenyada per la declaració *Mysterium Ecclesiae*³⁸ (1973). La Congregació per a la Doctrina de la fe hi exposa la doctrina catòlica sobre l'Església per defensar-la d'alguns errors, assenyalant que una veritat dogmàtica expressada en un primer moment de manera incompleta, encara que no errònia, més endavant, en un context més ampli de la fe i dels coneixements humans, pot arribar a ser expressada de manera més plena i

perfecta, no sense oblidar que les veritats que l'Església ensenya

36 Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, 292.

37 *Ibid.*, 155-156. De la mateixa manera en els dos paràgrafs successius següents.

38 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mysterium Ecclesiae*, 6.

de manera efectiva amb les seves fórmules dogmàtiques poden ser expressades pel Magisteri amb termes que continguin petjades de les concepcions de l'època.

I apunt això perquè crec que Déu ha assignat a l'Església un paper necessari en l'economia divina de la salvació, i d'aquesta, Crist n'és l'únic mediador, i el seu cos, l'Església, té un paper necessari en la salvació de la humanitat. Però durant la major part de la història de l'Església aquesta veritat ha estat expressada de manera negativa i reduccionista mitjançant la fórmula *extra ecclesiam nulla salus*. Amb aquesta formulació s'han arribat a fixar categories de persones que, per estar fora de l'Església, eren considerades excloses de la salvació i destinades a la condemnaió eterna.

Creo que l'axioma *Extra ecclesiam nulla salus* i totes les seves interpretacions són una manera per la qual els cristians de tots els temps han expressat la seva creença que Déu ha donat a la seva Església un paper necessari en el seu pla de salvar el món. I possiblement amb l'aportació del Concili Vaticà II l'Església ha trobat una manera més plena i perfecta d'expressar aquesta veritat de fe. Comprendent que el salvador és Crist i que l'Església és salvada i no salvadora, podem afirmar que només per la virtut de Crist i de l'Esperit, l'Església exercita una funció en el designi diví. Una funció que, essent de signe i instrument (sagrament) per a la unió de tots els homes amb Déu, impedeix que es pugui veure en l'Església un obstacle per a aquells que encara no s'hi han incorporat.

En definitiva, si no existís l'Església no es duria a terme el projecte de Déu, que consisteix a reunir tots els homes a l'únic poble de Déu amb la finalitat que tots puguin dirigir-se a Ell i anomenar-lo Pare (cf. AG 7).

I com recorda l'arquebisbe Ladària, en Crist i només en Ell tenim la salvació, la redempció dels nostres pecats.

TRETS DEL MODEL D'ESGLÉSIA DE L'IMMEDIAT POSTCONCILI I LÍNIES DE FORÇA DE L'ESGLÉSIA A MALLORCA, EN EL LLINDAR DEL SEGLE XXI

Josep Amengual i Batle, M.SS.CC.

Explicació

Presentam unes reflexions molt canalitzades per les circumstàncies que les varen fer sorgir,¹ com foren les del L aniversari de la primera sessió del concili Vaticà II, amb les quals va coincidir la creació de diverses parròquies a la ciutat de Palma.

Introduïm les nostres meditacions amb unes breus observacions sobre el sentit de l'Església, com a comunitat que el Pare ha originat per tal de realitzar un pla d'amistat amb la humanitat. Indicam que tota comunitat és històrica, és a dir, mai no acabada, i que no pot ser desarrelada d'un lloc. Molt clar ho deixen els encapçalaments de les cartes del Nou Testament, que tenen anàlogues referències en els Fets dels apòstols, i en l'Apocalipsi. És la irrenunciable localitat de l'experiència de l'acció de Déu, que és l'origen de l'Església. La seva universalitat, també irrenunciable, no pot ser desenganxada de la concreta realització, en un lloc i al llarg d'uns processos històrics. En l'Església apostòlica, així com Ignasi d'Antioquia, per exemple, no generalitzaven quan s'adreçaven a les comunitats eclesials. Sabien que l'únic Crist

¹ Aquest treball recull una aportació a les celebracions del L aniversari de l'erecció de la parròquia de l'Encarnació, (Palma), feta dia 24 de febrer de 2012, en aquesta parròquia. L'Encarnació, Edicte episcopal, 25 de març de 1962, dins BOOM, 102 (1962) 169. Coralment he d'agrair a Mn. Mateu Tous que m'encarregàs aquestes reflexions, i al Sr. Gabriel Pérez, que fes un seguiment del text.

salvava tots els creients, però no perquè vivien la fe en línies generals, sinó ben expressa des de cadascuna de les esglésies.

Seguidament, entram en el gruix de les reflexions, tot oferint dues panoràmiques sobre una certa actualitat històrica, com ens fou demanat. Una gira l'esguard sobre com eren algunes de les característiques de l'Església, a Mallorca l'any 1962 i sobre com hi va repercutir la primera sessió conciliar, que es desenvolupà a la tardor del mateix any, seguida d'unes poques indicacions sobre el primer postconcili.

La segona mirada té molt poc d'historiogràfica, perquè no es pot alliberar de la subjectivitat de qui parla, quan es refereix a la manera com veu alguns trets de l'Església a Mallorca, avui. Afegim una greu limitació de la nostra visió, com és que qui mira al llarg de divuit anys ha estat fora Mallorca, i més tost girat cap a Àfrica i a Amèrica. Tanmateix, aquest esguard de l'actualitat devia ser el que més interessava als que incitaren l'autor d'aquestes divagacions, car les celebracions que ells promovien no tenien ambicions acadèmiques, ans eren més unes accions pastorals, en el dens sentit que la paraula *pastoral* va adquirir al llarg del concili, sentit actualment vigent. Els pastors de l'Església demanen que descobrim més amistosament el Bon Pastor, com podem ser llum i llevat. Una humil resposta a aquests anhels és la que podem suggerir en la darrera part, en la qual gosam apuntar com podem viure més profundament l'Evangelí, en una església a la qual no li sap greu sentir-se esperonada per l'Esperit, que li va regalar el gran do del concili Vaticà II.

I. L'Església com a comunitat històrica, que no pot desfer-se del seu lloc de convocatòria i de reunió, car hi esdevé una comunitat de salvació

Des de la primera revelació del Déu dels jueus i dels cristians, apareix com la salvació per a tota persona ens arriba en un lloc,

en un ambient, en una comunitat que té un nom ben definit. En el Nou Testament, la majoria de les cartes apostòliques tenen un nom de lloc, car foren trameses a aquella entitat que anomenam església local, i que en la constitució dogmàtica del concili Vaticà II sobre l'Església, *Lumen Gentium* (LG 26), queda volgudament descrita.

L'Església queda sempre marcada pel lloc, tot i que és destinada a la catolicitat, o, si ho volem, a la universalitat. La carta als Efesis ressaltava aquesta visió universal. Probablement es degui al fet que devia ser una lletra circular. Tanmateix, si no existís en un lloc, l'Església no seria humana.

Per a nosaltres, aquesta església existeix a Mallorca, on, des del seu territori, llengua i cultura, des del segle XIII, no ha patit cap canvi substancial. Hi ha hagut esclaus i captius, emigrants i immigrants, pobresa i prosperitat més o menys generalitzades, però el poble és el mateix. Ens detenim breument en aquest punt.

Quatre canvis religiosos en la història de les Illes Balears

Al llarg dels segles han estat quatre els canvis d'orde religiós pels quals han passat les Illes Balears.

El primer va ser l'elaboració o la importació de formes religioses mediterrànies, que foren assumides o reincorporades per la religió grecoromana.

El segon va consistir en el pas del paganisme al cristianisme, que es va donar a partir del segle III, pas que implicava també un canvi forçat, encara que no sagnant, d'una apreciable minoria jueva al cristianisme, que esdevingué majoritari, fins al segle X, mentre les Illes passaven per una setantena d'anys sota els vàndals i

quasi cinc segles de pertinença a la romanitat bizantina. Podeu introduir-vos en aquesta problemàtica amb unes pautes que trobareu a unes reflexions que vam conjuntar amb la professora Margarita Orfila.²

La tercera transformació religiosa va començar vers l'any 903, i abans de la incursió pisana de 1114-1115 ja s'havia consumat. Va ser el pas del cristianisme a l'islam. La publicació d'aquestes consideracions coincidirà amb el IX centenari d'aquesta comprovació de la desaparició del cristianisme a les Balears.³

Abans ja el cristianisme era molt afeblit, a causa de la pobresa amb què es mostrava l'estructura ministerial en les Illes Balears, segons que podem deduir-ho de les butles dels papes Formós i Romà, del darrer decenni del segle IX, enviades al bisbe *Servusdei* de Girona, que reclamava el domini de Mallorca i Menorca com a vestigi de les intervencions de Carlemany d'un segle abans, és a dir, de finals del segle VIII.⁴

Amb la conquesta de l'any 1229, com tal vegada mai no havia esdevingut a les Illes, hom va trencar abruptament la tradició religiosa i cultural islàmiques per a implantar de bell nou el cristianisme.⁵

2 Josep AMENGUAL I BATLE - Margarita ORFILA, «Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos», dins José FERNÁNDEZ UBIÑA- Mar MARCOS (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano. Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos. Anejo XVIII*, 18 (2007), 197-246 [=197-216].

3 En les jornades que es desenvoluparan per commemorar aquest IX centenari, pensam actualitzar allò que fa anys que exposàrem en l'estudi, Josep AMENGUAL I BATLE, «El conveni entre el bisbe Guislabert de Barcelona i 'Alí b. Mujáhid de Dènia (1057). Un document incomplet?», dins *Set segles i mig de germanor. Esglésies de Mallorca i del Principat. Miscel·lània commemorativa del 750^e Aniversari de la Restauració del Bisbat de Mallorca*, P.-J. LLABRÉS I MARTORELL - Josep Ma. MARTÍ I BONET (eds.), (Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, N^o. 5), Barcelona - Ciutat de Mallorca 1988, pàg. 17-51.

4 No coneixem cap nova interpretació, després que vam reproduir, traduir i comentar les esmentades butles a Josep AMENGUAL I BATLE, *Els orígens del Cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, I-II, (Els Treballs i els dies 36 i 37), Mallorca: Moll 1991 i 1992, I, pp. 467-482, i II, pàg. 144-149 (text i la traducció).

5 Pere XAMENA - Francesc RIERA, *Història de l'Església a Mallorca*, (Els Treballs i els dies, 29), Mallorca: Moll 1986.

Ara bé, no perdem de vista que el cristianisme preislàmic era d'encuny antic, sense que conegués encara les característiques de la Cristiandat. En canvi, la conquesta feudal de 1229 portà una església molt evolucionada institucionalment, en vies d'arribar a un centralisme romà mai no sospitat en l'Antiguitat.

El concili del Laterà IV (1215), aplicat a Mallorca a través del concili de Lleida de mesos abans de la conquesta, presentava la Cristiandat amb plena força. El dret canònic havia esdevingut minucios, la celebració de la confessió i de la comunió, així com la del matrimoni, eren detalladament fixades, i l'estructura dels ministres de l'Església era complicadíssima i més vinculada al benefici eclesiàstic que a l'evangelització.

Els ordes mendicants s'obrien el pas en un Occident burgès, i en el nord d'Itàlia, en el Llenguadoc i a Catalunya-València-Mallorca, farcits de moviments reformadors, amb una forta empenta dels laics. Si Catalunya va ser una creació dels monjos, Mallorca ho fou dels mendicants. Ramon Llull, sense ells, és intel·ligible.

Aquella església era segura, ben organitzada i no gens missionera. Basti veure els successius fracassos de Ramon Llull davant els reis, papes i concilis.

Descriure aquesta església em menaria a bastir la història de l'Església a Mallorca, i, de qualque manera, també a Eivissa-Formentera i a Menorca, car durant segles o decennis han estat regides pel bisbe de Mallorca.⁶ Ara bé, aquesta tasca és perquè la realitzem amb punts i amb bones. Basti dir que aquesta comunitat cristiana no ha passat per transformacions que hagin suposat un trencament, de manera que la seva història ha de seguir els mateixos criteris metodològics que la de les esglésies locals de

⁶ Esperam poder oferir aquesta història, ja quasi del tot elaborada, des dels tres bisbats, en un proper volum, el 23, de la *Historia de las diócesis de España*, que edita la BAC de Madrid.

Navarra, Màlaga o Barcelona, per exemple. En cap d'aquests llocs la immigració o les intervencions de la monarquia o d'altres règims han canviat el substrat d'aquests pobles i de les esglésies allà implantades, com no l'han mudat tampoc a Mallorca. Sembla que feim una observació ociosa, però ni la pastoral que hom propugna des de diverses instàncies, àdhuc del mateix Bisbat, no sempre té present la consistència i pervivència d'un poble implantat a l'Illa des del segle XIII. No és aquest el moment per deplorar les violències d'aquell procés,⁷ que no voldríem mai més veure repetides o imitades, amb violències psicològiques i d'humiliació del poble que ja s'acosta al seu vuitè centenari, envigorit per la memòria viva del Beat Ramon Lull. Ens omple de goig haver comprovat com, amb molts pocs mesos hauria pogut esser beatificat, després que, l'any 1810, foren editats el *Summarium* i la consegüent *Informatio*, elaborats per la Congregació de Ritus, vers 1785. Allà recorden com el papa Benet XIV havia escrit del Beat: *Sanctus Martyr*.⁸ Un fet revolucionari, després de segles de persecució i sospita. La seva propera canonització i la declaració del seu doctorat, així ho esperam, seran una mena de profecia missionera sobre les esglésies de Mallorca, Menorca, i Eivissa, i sobre les de Catalunya, les més constants a defensar el Beat, i les de València, que veieren néixer els primers lul·listes.

L'església implantada a Mallorca, en el segle XIII, va produir un esplet de laïques i de laics que ja foren afavorits per Ramon Lull, i el rei Sanç, quan deixaven uns diners als tercers i a les terceroles franciscanes, a les beguines i als begards. Aquesta branca laïcal de l'Església a Mallorca ha produït centenars, si no milenars de persones entusiastes, plenes d'iniciatives contemplatives i evangelitzadores. El seu llistat creix de dia en dia, de manera que ens mena a revisar la interpretació del fenomen quasi únic, com

7 Homilia pronunciada a la Seu de Mallorca, dia 31 de desembre de 1981, per Josep AMENGUAL I BATLE, «El camí de Crist, camí de l'Església de Mallorca», dins *Lluc*, 62 (1982), 10-12. Una reproducció a Id., *Poble-Església local. Vint anys de postconcili a Mallorca*, (Lucus 1. Publicacions del Santuari de Lluc), 1985, pp. 123-132.

8 Josep AMENGUAL I BATLE, *Ramon Lull, Sanctus Martyr mallorquí. La reivindicació de Benet XIV*, Palma: Llibres Ramon Lull. El quadern gris. C.B. 2014.

és el de l'explosió de vida religiosa femenina a Mallorca en el segle XIX, que solament te paral·lels a Girona i a Guipúscoa. Avui som a punt de dir que, més que fruit de la supressió dels ordes religiosos, és una maduració de la vitalitat laïcal que, al llarg de segles, a partir de fontanelles, es va convertir en una riuada cabalosa. Ho repetim: la mortalitat infantil va baixar, l'educació de la dona va créixer, els vellets trobaren serveis impensats, i els temples parroquials guanyaren en elegància i bellesa.

II. L'església pelegrina a Mallorca, en els anys del concili Vaticà II⁹

Indicam diverses característiques d'aquella forma com es mostrava, amb la qual cosa no voldríem emetre un judici sobre les persones que no seguien la tònica que va ser prevalent.

1. Herències feixugues

En primer terme apuntarem algunes de les herències que afeixugaven aquella església.

El Nacionalcatolicisme

Dins l'Estat Espanyol a mitjan segle XX encara hi romania un model medieval, que anomenam una església de Cristiandat. Les manifestacions dels bisbes generalment magnificaven la singularitat i les característiques d'aquesta manera de ser església, oposant-la a les formes europees, que ja havien superat els esquemes de la Restauració del segle XIX. Eren aquestes esglésies les que educaven els milions de turistes que davallaven cap al migjorn d'Europa, plens de marcs i de francs, o de lliures.

⁹ Josep AMENGUAL I BATLE - Pere FULLANA, *L'Església de Mallorca i la contemporaneïtat*. (Quaderns d'història contemporània de les Balears, 39), Palma: Documenta Balear 2003.

A Espanya, Església i Estat encara anaven de bracet, i la compenetració era ben consolidada en les esferes polítiques del franquisme i en les de l'episcopat. Sense girar moltes hemeroteques, basta el bolletí oficial del Bisbat per témer-se'n a ple. Sobre un poble emmudit, gairebé no hi emergia una sola dissidència. Els pocs bisbes crítics havien mort feia 20 anys.

Una església segura i poc crítica

Era una església segura d'ella mateixa. Basti llegir la pastoral del bisbe Jesús Enciso, sobre el concili Vaticà II, que ell va datar el dia de l'Encarnació de 1962, el mateix jorn en què va crear diverses parròquies. La pastoral fa un resum d'una part dels concilis ecumènics, amb la mentalitat més general a l'Europa meridional, no tant a França i Europa Central.

El resum històric és molt interessat. De cap manera entra en el concili de reforma, que va ser el de Trento (1545-1563). També evita entrar en al·lusions a l'inconclús concili Vaticà I, tal vegada per no obrir els ulls a una reclamació molt general sobre el desenvolupament de la teologia de l'episcopat.

Enciso s'entreté molt en els concilis que cercaven la unió de les Esglésies, a la tardor de l'Edat Mitjana. També aleshores per Mallorca passaven preveres o bisbes orientals que desvetlaven l'anhel de la unió de les Esglésies.

Per al bisbe, sembla que l'Església llatina no tenia res a arreglar. Manifesta una seguretat i una manca d'esperit crític molt clara. Fins i tot no mostra que se'n temés del que es movia. En efecte, les propostes que de tot el món, el mateix any, arribaven a Roma, es condensaren en 9.000 pàgines, de les quals unes 3.000 es referien a la litúrgia.¹⁰

¹⁰ *Documentos del concilio ecuménico Vaticano II*, Karl RAHNER - Herbert VORGRIMMLER, (intr. 9), (Paulinas), Madrid 1969, pàg. 37.

Una església en contradicció interna: els pobres eren els seus fills, però qui manava com havien de ser tractats eren els explotadors

Molts cristians, entre els quals molts preveres i religiosos, feien causa comuna amb els pobres, amb els treballadors que arrabassaven reconeixements d'alguns dels seus drets. Però la seva veu era perseguida i no sempre escoltada per l'episcopat. Entre els bisbes a poc a poc n'hi hagué de més sensibles a la veu dels pobres i perseguits.

En el postconcili la tensió va esclatar amb unes conseqüències nefastes per a tots, per tant, per a la mateixa convivència social. Tal vegada hom podrà aprendre quin és el signe de la vera evangelització, i la veu que ha d'orientar els cristians i ha d'omplir les pastorals episcopals.

Una església aferrada a una litúrgia intel·ligible en les paraules i amb una riquíssima simbologia poc explicada

Les distàncies entre la litúrgia i el poble en els segles IX-X van engendrar les devocions, i en el segle XX arruixaven molts creients, que anhelaven poder assaciar la seva fam de la Paraula de Déu i desitjaven viure la unió amb el Crist.

Les setmanes sobre litúrgia arribaren a Mallorca, i en aquest cas es van desenvolupar en el saló de Sant Francesc, amb assídua assistència del bisbe Enciso, que les havia atretes amb esforç i clarividència.

L'herència del bisbe Campins, a través de Mn. Joan Quetgles i d'altres seguidors, va produir fulletons per a participar a la missa. La missa radiada per Radio Mallorca trobà en el P. Gaspar

Munar un pedagògic difusor de la doctrina que generalment hom predicava. Els carrers de ciutats i pobles eren una mena de temple, car hom podia resseguir aquella missa dominical i festiva. Hi havia capellans que prenien nota d'aquella predicació, i fins i tot començaren a gravar-la. Com digué un: no volia desvirtuar la paraula de Déu amb la que considerava pobra homilia seva.

Una església piramidal i clerical

Malgrat que a Europa hi hagué un parèntesi d'una quarantena d'anys, robats a la societat per les dictadures, la mentalitat general anava per altres vies, que condueixen al protagonisme de la persona, que sovint degenera en la insolidaritat i en l'individualisme, però no són aquestes derivacions incorregibles. Per això, en democràcia hom creu que poden brostar els béns del cristianisme, com l'amor segons Jesucrist, per exemple.

Ara bé, que les diverses formes d'estimar siguin codificades, controlades, i jutjades per clergues, ha esdevingut insuportable i antievangèlic. D'aquí es va seguir un progressiu desprestigi del papat, de l'episcopat i de la clerecia, que té les arrels ja en els segles anteriors, i res no tenen a veure amb la democràcia o amb el Vaticà II.

Esforz catequètic i progressiva regressió en la freqüència sacramental

Una església capaç de convocar grans multituds, convocació que enfosquia la realitat d'unes masses populars, obreres i pageses, que baixaven en sentit de pertinença catòlica.

Una església que veia com la pràctica religiosa, com era la missa dominical i confessar i combregar per a Pasqua, havia baixat molt i reculava progressivament.

Una església que feia esforços en la catequesi, però que difícilment avançava més allà d'utilitzar nous mètodes pedagògics, deixant intactes els continguts, que provenien de la teologia neoescolàstica, amb arrels doctrinals i metodològiques arcaiques.

Una església amb un pensament arcaic

En definitiva, Església i món eren dues realitats dissociades. El pensament modern era bandejat dels seminaris i de les facultats de Teologia. Era oblidat que aquest pensament l'havien originat les facultats de Teologia. L'església no podia dialogar amb els fills que li havien nascut i s'havien independitzat gràcies que els havia ajudats a badar els ulls, i els havia fet descobrir que Déu és creador d'un món que te les seves lleis. Aquesta és la més pura visió tomista del món, i pot ser-ho de la història.

Molts cristians, entre els quals molts eclesiàstics, no recordaven que el Nou Testament i la primera teologia cristiana bandegen el fonamentalisme, la Inquisició, etc. És cert que no han pogut evitar-los. Però les nostàlgies de l'Antic Règim acaben en frustració, i obliden que aquells monarques eren més inaguantables que qualsevol forma de viure en democràcia.

L'església no se'n temia que era en el món, dins el món i enviada al món. Una bona part dels bisbes i pensadors catòlics volien quedar fora del món, per poder-lo fustigar. És evident que, d'aquesta manera hom s'allunya del que llegim a l'evangeli de Joan: «Déu estima tant el món.» Ho llegim en present.

La formació del clergat, diocesà i dels religiosos, es mantenia tancada en la neoescolàstica, i amb formadors, alguns dels quals eren massa propensos als controls que exercien els emissaris del franquisme. Sempre recordaré una escena ocorreguda a l'escalinata de Sant Pere de Roma, en la celebració del IV Centenari de la

creació dels seminaris pel concili de Trento (1963). Un grup de seminaristes mallorquins anà a saludar el bisbe Joan Hervàs, que hi pujava. Amb això comparegué el bisbe Enciso, amb el Sr. Joan Soler. Aquell grup es dissolgué instantàniament. Les anècdotes de la meva formació també serien il·lustratives, si bé des de 1957 el sistema havia canviat molt.

2. Portes obertes al futur

L'impuls de la renovació litúrgica de principis de segle afegit

A Mallorca el segle xx havia començat amb una forta empenta de renovació litúrgica, amb participació dels fidels, amb renovació del cant gregorià, i de remodelació d'esglésies, com per exemple a la Seu. Ningú no pensava en un concili; però el bon sentit de ser cristians plenament proposava sortir de l'immobilisme, d'aquí que no mancaven les iniciatives en les innovacions litúrgiques.¹¹ Contemporàniament es difonien les traduccions de les Escriptures, i hom pot parlar d'un cert moviment bíblic, promogut per preveres, per les revistes *El Herald de Cristo* i *Lluc*. A la vora hi havia setmanes formatives i cercles de lectura de les Escriptures. No cal citar ningú, quan es tracta de mostrar evidències. En una vinguda del P. Alonso Scöckel, hom li preguntà preocupat per les petites comunitats del Brasil. Va respondre: si llegeixen la paraula de Déu, a la llarga això és sempre positiu. Bé, recordem que la Paraula mai no retorna sense fruit, i que penetra com espasa de dos talls.

¹¹ Pere-Joan LLABRÉS I MARTORELL, «La música en la litúrgia des de Pius X al Vaticà II», *Comunicació*, 107 (2003), 55-75, treball molt poc informat i pobre de bibliografia; Josep AMENGUAL I BATLE, «Vers un acostament a la renovació litúrgica preconciliar a Mallorca, en el s. xx. Una nota bibliogràfica», dins *Els amics al Pare Llopart. Miscel·lània in honorem*, Margalida BERNAT ROCA, (ed.), (Associació d'Amics del Museu de Mallorca), [Mallorca. D. L. 2009], pàg. 22-53.

Temptejos del laicat per ser protagonista de la seva dignitat cristiana

Durant les revolucions del segle XIX, els seglars catòlics trobaren un capdavanter, que no ha tingut seguidors, a Mallorca. Era teòleg, historiador, periodista, profundament creient, i abnegat (J. M. Quadrado). Podríem fer altres noms, com els dels poetes de la Renaixença. Antoni Maura va ser liberal, precisament inspirat per exigències cristianes. Vegeu la llarga carta al seu germà prevere, Miquel, en la qual exposa la seva opció raonada.¹² Guillem Massot, Bartomeu Ferrà, i tants d'altres cercaven nous caus, allunyats dels que mostraven els cacics mallorquins del temps. Eren coherentment creients i patriotes, de la *patria grande*, i de la *patria chica*, com ho escrivien per aquelles saons.

Ara bé, després de l'escapçada dels catòlics mallorquins, feta pel bisbe Rigobert Doménech,¹³ hom va implantar l'Acció Catòlica, que en temps d'Enciso encara era prou viva, molt burocratitzada i centralitzada en el bisbe. Però a Mallorca colgava el malestar dels laics, fins mitja dotzena d'anys abans entusiasmats en els «Cursillos de Cristiandad». D'aquesta situació no se'n diu res. Qualsevol que sigui l'opinió que hom tingui sobre els «Cursillos de Cristiandad», haurà de reconèixer que representen un esforç colossal per a dignificar la vocació rebuda de Jesucrist.

Renovacions en la clerecia i en la vida religiosa i en l'associacionisme laïcal

Aquella església disposava d'unes generacions de preveres animosos, la majoria fidels a unes celebracions litúrgiques

12 Josep AMENGUAL I BATLE, «Unes peces de l'epistolari de la família Maura», dins *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 57 (2001), 385-400.

13 Josep AMENGUAL I BATLE, *Joaquim Rosselló, Miquel Maura, Miquel Costa. Mig segle de bisbes mallorquins (1898-1947)*. (Maregassa 21), Mallorca: Leonard Muntaner 2011. Vegeu-hi unes pautes interpretatives del fet.

acurades, i una catequesi prou organitzada. L'atenció als malalts havia adquirit una fidelitat insòlita, amb la sincronia les religioses i els rectors, que es gloriaven que cap moribund deixava el món sense els sagraments.

Les religioses havien perdut l'impuls innovador dels primers anys, quan feren baixar la mortalitat infantil a nivells europeus i varen introduir mètodes i continguts, com eren els esports, idiomes, etc., propis dels sistemes escolars més moderns.

Començaven a fer-se notar els Instituts seculars, despertant una certa simpatia a Mallorca. Can Tàpera n'és una mostra. No l'única.

L'associacionisme laïcal era encara ben viu i productiu. El moviment escolta i d'altres dels col·legis de religioses i de religiosos eren prou incisius en aquell món. De veritat, que anaven davant els pastors de l'Església.

La missió *ad gentes* del clergat diocesà i del laicat

Una altra aportació altament positiva era la nova consciència del clergat diocesà en la missió, especialment a Amèrica (Perú), i a Burundi (Àfrica). El bisbe Jesús Enciso, l'any 1959, va fundar l'«Institut apostòlic “Juníper Serra”», per a enquadrar els preveres diocesans en la missió exterior.¹⁴

Els religiosos avançaren molt en el compromís amb la missió *ad gentes*, sobretot a partir de l'encíclica *Fidei donum* de Pius XII, de 1957.¹⁵ Però ja les missions populars havien entrat en greu

14 Miquel FERNÁNDEZ BOSCH, «L'institut apostòlic “Juníper Serra” per a preveres diocesans», dins *Comunicació*, 81-82 (1995), 7-15; Teodor SUAU I PUIG, «L'institut apostòlic *Juníper Serra*, (IAJS), (Secció del Seminari)», *Ibid.*, pàg. 17-25; Miquel ORELL I SUREDA, «L'institut apostòlic “Juníper Serra” i el seu “Ideari”», *Ibid.*, pàg. 27-31.

15 Joan PARETS SERRA, «25 anys de presència missionera al Perú (1956-1981)», dins *Comunicació: Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca* 15-16 (1981), 10-15 (en endavant, citaré com a *Comunicació*), i altres estudis d'aquest número. Pere FIOL I TORNILA, *L'Església mallorquina a Amèrica. Aportació de l'església mallorquina a l'Evangelització del nou món*, Palma de Mallorca: Bisbat de Mallorca (d. l. 1992).

crisi dins aquella societat que s'industrialitzava i havia de pair l'impuls del turisme.

Referint-nos als instituts, nascuts a Mallorca en el segle XIX, ja duïen anys de presència a Amèrica i a altres continents. Ara bé, el creixement vocacional de la postguerra els va llançar encara més vers la frontera exterior.

Per aquells temps, el bisbe Jesús Enciso havia reorganitzat les diverses Càritas parroquials, i l'any 1960 havia arribat a donar una nova estructura a **Càritas diocesana**, que comptava amb el recolzament tradicional de l'Acció Catòlica femenina i masculina i amb el suport dels instituts religiosos, sobretot els femenins. Càritas va servir per a canalitzar amb criteris moderns la solidaritat dels catòlics.¹⁶

El laïcat disposava de cases d'espiritualitat, en les quals podien aprofundir en l'espiritualitat tradicional, molt marcada per model conventual.

Acabava de morir Pius XII, i el papa Joan XXIII no volgué esser pus l'oracle del món. Era una passa vers la desclericalització de les pautes de conducta dels cristians. No sempre necessitaven de recórrer al Papa.

Aquests trets ràpidament insinuats, amb moltes omissions que podríem reparar ben de gust, ens mostren una església viva. El contrapès més greu, al meu mode de veure, era que aquella institució eclesiàstica podria haver viscut en el segle XIX i ben poques coses haurien desentonat.

16 Pere FULLANA PUIGSERVER, *Una llarga història de servei. Càritas Diocesana de Mallorca (1961-2011)*, Mallorca 2011.

Érem en els anys més forts de la descolonització, del desenvolupament econòmic i democràtic d'Europa, de la implantació del socialisme i del comunisme en països com França o Itàlia, i aquest procés havia menat Pius XII a accelerar el nomenament de bisbes africans, i fins i tot qualque cardenal de color, a Àfrica i Àsia. Nosaltres ho consideràvem un salt endavant fabulós.

Presència en el món escolar

Els religiosos eren actius, sobretot, en el món escolar. És una realitat que, quan han entrat noves maneres de veure la societat, hom enyora. Hem estat tan poc intel·ligents que hem deixat que la demagògia, a partir de casos en què hom ha cedit al guany abusiu de diners, hagi enemistat molts cristians amb els seus germans ensenyants. I, ahora, hom ha fruit de mostrar-se ecumènic, obrint les portes a tothom.

Hem oblidat que els seminaris, diocesans i religiosos, els col·legis, han format milions de persones, moltes de les quals han contribuït a dignificar una democràcia que rebia una quantitat immensa de professionals envilitats per la dictadura.

Això sí, de la propaganda que totes les universitats eren catòliques no ha sorgit un pensament cristià digne, dialogant, perquè és pensament, i de gran difusió. La pretensió de fer partits confessionals no ha triomfat, i, personalment, no ho lament.

3. La recepció del concili Vaticà II¹⁷

No entrarem en detalls sobre aquest procés d'assimilació del Vaticà

¹⁷ Antoni OLIVER I MONTSERRAT, «Com va rebre Mallorca el Vaticà II», *Comunicació*, 40-41 (1985), 3-6. Josep AMENGUAL I BATLE, *Poble-Església local. Vint anys de Postconcili a Mallorca*, Publicacions del Santuari de Lluc, [Inca] 1985; ÍD., -Pere FULLANA, «12. L'Església», dins Camil·la BLANES – Antoni MARIMON, (coords.), *Història de Mallorca*, III, (1975-1998), (Els Treballs i els Dies, 45), (Editorial Moll), Mallorca 1998, pàg. 339-362, especialment pàg. 348-350. Pere-Joan LLABRÉS I MARTORELL, «La recepció del concili Vaticà II a Mallorca (1965-2003)», *Comunicació*, 111-112 (2005), 85-123.

II, car ens allargàriem massa.¹⁸ Les revistes *Lluc* i *Comunicació* serien una deu abundosa per seguir aquesta recepció. I no hauríem de prescindir de l'altra publicació, *Comunitats cristianes*.

Farem solament unes lleus observacions:

a. La primera reacció a la convocatòria del concili va esser de desconcert

El concili va anar per allà on no sospitàvem. La pastoral del bisbe Enciso solament va endevinar que hi hauria uns contactes amb les esglésies de l'Orient. Pertany al primer moment conciliar.¹⁹

El desconcert degué esser profund. Si hem al·ludit a la distància, intel·lectualment insalvable, entre la pastoral del bisbe Enciso, publicada després de la convocatòria del concili i pocs mesos abans de la seva inauguració, i la temàtica conciliar, encara podem afegir, documentalment, que la primera sessió conciliar va impactar el bisbe. De fet, en el butlletí del Bisbat de l'abril següent (1963)²⁰ aparegué una ressenya de llibres que influïren decisivament en el concili i remogueren la teologia del moment, com eren els d'Y.-M. Congar, H. de Lubac, J. R. Geiselmann, H. Jedin, K. Rahner, J. Hamer, H. Küng, M. J. Le Guillou, J. Ratzinger, J. Guiton, etc. Tanta era la desorientació i tan fit l'esguard del bisbe basc, posat en les editorials de Madrid, que no se'n temé que, almenys des de 1961, aquelles obres ja sortien en castellà, sota la cura del P. Evangelista Vilanova, a l'editorial barcelonina «Estela», d'alguna

18 Ultra els treballs força coneguts d'I.-M. CONGAR, esmentem Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris: Du Cerf 1993.

19 Per a una panoràmica més ampla, cf. C. FLORISTÁN, «La Iglesia después del Vaticano II», dins *El Vaticano II, veinte años después*, Casiano FLORISTÁN- Juan-José TAMAYO, (eds.), (Cristiandad), Madrid 1985, pàg. 77-80. També les diverses aportacions que podem trobar a *El Postconcilio en España*, (Historia, 51), Madrid: Encuentro 1988. Ultra les històries del Concili, té molt d'interès, per la seva globalitat, el volum que indicam seguidament, fruit del treball de molts especialistes, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI- André VAUCHEZ- Marc VENARD, (eds.), XIII: *Crises et renouveau de 1958 à nos jours*, Desclée, 2000. L'obra té diverses traduccions, però, fins ara, no ha passat a cap llengua hispana.

20 BOOM, 103 (1963), 113-116.

de les quals, adquirida pel bisbe, en francès, el que subscriu aquestes pàgines n'havia fet una ressenya de la traducció catalana en una revista interna de la congregació dels missioners dels SS. Cors, i, també, el mateix jove havia retut compte de qualque obra preconiliar a la revista *Lluc*.²¹

Les col·leccions franceses *Unam Sanctam*, *Rencontres*, i l'alemanya *Quaestiones disputatae*, arribaren per primer cop al Bisbat de Mallorca, quan, com dèiem, algunes obres ja havien estat traduïdes al castellà i a voltes al català.

Anant per seccions, com les presenta aquesta ressenya de la Biblioteca episcopal, direm que:

De les 13 obres de teologia, totes són en francès i en alemany, tret de les de M. Schmaus (8 toms, Madrid 1961), i de K. Rhaner (4 toms, Madrid, des de 1961).

De les vuit obres sobre concilis, ni una sola era en castellà, però, com deia, el llibre *Un concili per al nostre temps* ja era traduït.

De les 25 sobre ecumenisme totes eren en francès, per més que bastants eren traducció de l'alemany.

De les 4 obres, agrupades en *varios*, una la formen els primers volums del conegut episcopologi d'Eubel, *Hierarchia catholica*, en llatí;²² una altra és el recull sobre Església i Estat, de G. B. Lo Grasso, i la darrera són les actes del I Congrés mundial de l'Apostolat dels Laics. En segon terme incloïa l'obra posteriorment traduïda al castellà d'A. G. Martimort, *L'Église en Prière*. Com se'n desfeu el bisbe Enciso, designat membre de la comissió conciliar sobre la

²¹ Josep AMENGUAL I BATLE, recensions de: «El sentit del Concili. Pastoral dels bisbes d'Holanda i Constitució Apostòlica *Humanae salutis*», 64 pàg.; DD. AA., *Un Concili per al nostre temps. Diades d'estudi de "Informations Catholiques Internationales*, 246 pàg., *Betzata*, 1/3 (1962), 32. – Josep PONT I GOL, *L'Església davant el Concili*, 157 pàg. dins *L'actual concili en una nova col·lecció bibliogràfica* [ed. Estela], *Lluc*, 42 (1962), 281-283.

²² És a la Biblioteca dels M.SS.CC., de la Real.

Litúrgia, quan sembla que no disposava de molta cosa més sobre la litúrgia, resta per esbrinar.

El bisbe Enciso va morir després de la II sessió conciliar. El vicari capitular, Mn. Francesc Payeras, pel que sospitam, s'omplí de por, i en la pràctica es va erigir en un censor del concili ecumènic, farcint Mallorca de controls i prohibicions.²³ Un fet insòlit. Però la força conciliar ja esdevingué incontrolable.

Si manllevam unes paraules a Antoni Oliver i Montserrat, direm que «el concili, doncs, arribà a Mallorca, una Mallorca gairebé òrfena de seriosa formació teològica, patriarcal, refractària a qualsevol canvi, plena de veneració quasi idolàtrica vers l'autoritat. Amb horror a tota altra gent i forma de religió, escoltadora de sermons, si eren entretinguts d'amenaques i de foc de l'infern, o si eren ben concrets de normes ben escatides de comportament cristià».²⁴

b. Després vingué l'etapa de la resistència, que imperà fins a 1976

El bisbe Rafael Álvarez de Lara es va topar amb un moviment ben organitzat format per alguns eclesiàstics integristes. Encara sabem poques coses de les tenses relacions del bisbe amb aquests sectors. El fet és que quan entrà el bisbe Teodor Úbeda i Gramage aquest sector encara vivia i era actiu, i difusor del periòdic *¿Qué pasa?*; va editar l'efimera publicació de *Norai*. De fet, aquest grup i uns quants rectors eren un focus de resistència a la implantació del Concili.

23 OLIVER I MONTSERRAT, «Com va rebre Mallorca el Vaticà II», p. 5. LLABRÉS I MARTORELL, «La recepció del concili Vaticà II a Mallorca (1965-2003)», *Comunicació*, 111-112 (2005), 87.

24 OLIVER I MONTSERRAT, «Com va rebre Mallorca el Vaticà II», pàg. 4.

Ja aleshores era sorprenent aquesta resposta resistent, perquè provenia de sectors eclesiàstics que sempre havien jugat amb l'obediència dels altres. Quan va arribar el moment de la participació eclesial, quedaren sense recursos teològics per aguantar moltes de les seves postures disciplinàries, i hagueren de recórrer a inventar el recurs de la distinció en les normes diocesanes. A partir d'aleshores unes decisions episcopals serien vinculants, i unes altres no. Per descomptat, bona part dels acords presos en les assemblees diocesanes, convocades canònicament pel bisbe, per llur compte, certs sectors diocesans els declaraven com a no vinculants.

Quelcom semblant hauríem de dir de les Delegacions diocesanes que es varen crear. Es tractava d'un fenomen inaudit en l'Església. També el concili era una sorpresa, i va sobtar l'elecció d'un papa poc hieràtic com Joan XXIII, tan culte com Pius XII, però amb un tipus de bagatge intel·lectual menys jurídic i estàtic, perquè era clarament històric, a segons quines persones els semblava poc de fiar.

La implantació de les reformes litúrgiques a Mallorca tingué una doble reacció: una d'entusiasta, per veure reconeguts uns drets trepitjats encara aleshores per la dictadura. Per una altra banda, una bona part dels sectors clericals de Palma, que tenien un gran poder, resistiren permanentment a les formes més participatives, o sinodals, que entraven dins el Bisbat, de la mateixa manera que s'oposaren fèrriament a la introducció de la llengua catalana a la litúrgia, fet que perdura, tot i que la dicció castellana dels clergues i dels fidels no sigui gaire depurada.

Molts eclesiàstics es duïen més bé amb els funcionaris i cossos de defensa i seguretat, immigrants a Mallorca, que amb els mallorquins de sempre. D'aquí que va ser més senzill canviar certs espais en els temples, que no les mentalitats, tot i que certes reformes dels espais arquitectònics varen ser una operació no sempre realitzada amb prou seny.

Els esforços per oferir música pròpia als textos litúrgics i als que servien per pregar foren notables, i la qualitat musical sovint és envejable.

Malgrat les deficiències, cal dir que la celebració litúrgica va fer arrelar el missatge cristià. La litúrgia ha alliberat els creients d'una consciència exclusivament pragmàtica. Allò que és gratuït no ha perdut tot el sentit, ni de molt, gràcies a la litúrgia. Tot i això, la centralitat que correspon a la celebració dels misteris de Crist no sempre queda clara, vora la presència d'esdeveniments civils, familiars, eclesiàstics i tot. Molts han de fer coses girant l'altar, els faristols i els micròfons. Ara, el gran actor és el Redemptor.

c. L'etapa següent va ser la de l'assimilació, com a procés mogut pel Bisbat

Els canvis de bisbes retardaren que hom organitzàs un procés de recepció del concili Vaticà II, que tanmateix penetrava dins la major part de l'església a Mallorca. Un esdeveniment inspirat en un model poc útil per a Mallorca, com la *Setmana de Pastoral Urbana* (1976),²⁵ va servir per a clarificar idees i canalitzar una pastoral segons el postconcili.

1. Característiques de la nova imatge de l'Església²⁶

La sinodalitat

Hi ha una sinodalitat, que esdevé el cau per a nodrir i manifestar la unió entre les diverses grans esglésies.²⁷ Aquí no ens referim

25 Josep AMENGUAL I BATLE, «El XXX aniversari de la Setmana de pastoral urbana (SPU). (Palma, 5-9 de Juliol 1976)», dins *Una vida dedicada a la litúrgia. Miscel·lània en Homenatge al Dr. Mn. G. Ramis i Miquel, Comunicació*, 119-121 (2007-2008), 163-193.

26 Josep AMENGUAL I BATLE, «Un projecte del concili Vaticà II sobre l'Església», dins *Comunicació*, 3-5 (1979), 26-34.

27 Josep M. ROVIRA BELLOSO, *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, (BAC 2000, 7), Madrid: Católica 1997, pàg. 79-80.

tant a aquesta manifestació eclesial com al nou estil evangèlic, de fer camí plegats, els membres d'una església local, sigui d'un abast molt primari, o es tracti d'una parròquia i arxiprestat, o arribem, com ara voldria recordar, a la dimensió diocesana.²⁸ Quelcom en aquest sentit, ho podem escatir d'Ives Congar.²⁹

Aquella setmana, llargament preparada, introduïa un nou estil dins el Bisbat de Mallorca, que aconseguí dinamitzar la participació de molts eclesiàstics i laics, i, probablement, va ajudar que no es donassin ruptures vistoses de part dels cercles més dinàmics.³⁰ Aquesta setmana va ser plantejada com un mimetisme d'una altra celebrada a Madrid. Però el model que aïllava Palma de la resta de Mallorca quedà obsolet des del primer moment, i aquella assemblea va implicar, de fet, tot el bisbat, de manera que no es va celebrar cap jornada paral·lela per a la Part Forana. Més encara, probablement la Part Forana va ser menys tutelada i esdevingué més dinàmica que no Ciutat.³¹ Diríem que les dificultats més fortes per a la recepció del concili Vaticà II vingueren de la banda més conservadora ciutadana de l'Església a Mallorca.

Una major participació litúrgica

Da la resta, el concili assolí èxits en la participació dels catòlics en les celebracions. Però cal dir que la reforma litúrgica no va fer més que començar.³² Amb el temps va quedar ben aturada, tant en el llenguatge com en els continguts. Una experiència tan personal com la pregària, tant privada com litúrgica, no és possible que

28 Josep AMENGUAL I BATLE, «Església local i església particular. Una paràfrasi als textos del concili Vaticà II», dins *Revista Catalana de Teologia*, XIII (1988), 135-177.

29 Yves CONGAR, *Le concile de Vatican II. Son église peuple de Dieu et corps du Christ*. René Rémond (pref.), (Théologie historique, 71), Paris: Beauchesne 1984, pàg. 33-35.

30 Josep AMENGUAL I BATLE, «Vint anys de postconcili a Mallorca», dins *Comunicació Lluc*, 32 (1985), 135-177.

31 Josep ESTELRICH I COSTA, «El Grup de Son Rapinya (Novembre 1971-desembre 1972)», dins *Comunicació*, 81-82 (1995), 33-54; Manuel BAUÇA OTXOGAVIA, «Grup de preveres del primer dimarts», *Ibid.*, pàg. 55-108; Antoni FERRER - Pere MASCARÓ, «Capellans de barriades», dins *Ibid.*, pàg. 119-121; Sebastià SALOM MAS, «El col·lectiu "Preveres de la Part Forana"», dins *Ibid.*, pàg. 123-158; Josep AMENGUAL I BATLE, «Revisió a partir del projecte d'Església del Vaticà II», dins *Comunicació*, 39 (1985), 17-34.

32 Pere-Joan LLABRÉS I MARTORELL, «La renovació litúrgica a Mallorca en el postconcili», *Comunicació*, 39 (1985), 7-16; *Íd.*, «25 anys de renovació litúrgica a Mallorca», dins *Comunicació*, 60-61 (1989), 53-114.

pugui quedar satisfeta amb la mera traducció de peces venerables, però que duen al damunt més de mil anys. Aquesta situació ha posat en evidència que queden moltes d'innovacions a fer per tal que els catòlics, pastors i laics, traguem les conseqüències de la doctrina bíblica sobre el Poble sacerdotal.

Formalment, hem passat a participar de la celebració, quan abans hom anava a oir o escoltar la missa. La participació queda lluny del que proposa el concili Vaticà II, quan s'inspira en les escriptures, i especialment en 1Pe 2,9: «Però vosaltres sou llinatge escollit, casa reial, comunitat sacerdotal, nació santa, poble que Déu s'ha reservat, perquè proclameu la lloança d'aquell qui us ha cridat de les tenebres a la seva llum admirable.»

La Paraula, que amara la Litúrgia, és la font de la consciència de la dignitat dels cristians, i és una font anterior a les distincions que hi pugui haver de sexe, cultura o responsabilitat. Aquest desenvolupament és una de les nostres grans tasques.

Historicitat

Que el concili Vaticà II hagués proposat un projecte d'Església com a Poble de Déu va dinamitzar tot el bisbat.³³ El va integrar més dins la història i la cultura del poble mallorquí, prou perseguida pel franquisme, que en aquest aspecte va ser un conservador hereu del jacobinisme liberal dels polítics del segle XIX i del comte de Romanones del segle XX. L'Església esdevingué més propera a la vida dels més petits. Les investides a la llengua protagonitzades pels bisbes Joan Hervàs Benet i Jesús Enciso Viana eren ben fresques, i qualque religió no feia gaire que havia estat amenaçat per ell amb suspensió *a divinis*, pel fet de promoure la revista *Lluc* en català, car, per imperatiu legal, solament s'hi publicava

33 CONGAR, *Le concile de Vatican II*, pàg. 109-122, on pretén mostrar la riquesa de la concepció consagrada pel Vaticà II, de l'Església com a poble de Déu. Les aportacions d'aquest dominic, creat cardenal al final de la seva vida, sobre l'Església en aquesta línia foren molt fecundes des de l'immediat postconcili.

a mitges. Però tenia l'autorització del Ministeri d'Informació. Eren temps en què la concepció de l'autoritat era quasi divinitzadora.

La posterior transició política va trobar molts cristians a Mallorca, i bona part de la clerecia, disposats a viure amb més llibertat la fe i les responsabilitats democràtiques.

Com a poble de Déu, l'Església valorava el baptisme com a celebració de la salvació rebuda gratuïtament del Pare. Aquesta gratuïtat iguala radicalment els creients, de manera que la salvació és estimada abans que hom se senti situat per raons de ministeri o per imperatius canònics. El do de la salvació predisposa al goig, a la comunió, a la participació, a la missió i a l'esperança. Els salvats gratuïtament se senten més convidats a celebrar aquest esdeveniment.

Opció pels pobres

Una de les vies per avançar en aquest sentit va ser que *Càritas* prengué un estil que va socialitzar molts ideals promoguts pel concili Vaticà II. Aquests objectius no sempre ens semblen clars, car oblidam tendencialment el Manament Nou, el capítol 25 de Mateu. L'opció pels pobres tan diàfana en Jesús ha estat objecte de les més alambinades exegesis. I és que els pobres onsevulla fan nosa. Que en facin dins l'Església, ja és la claudicació màxima.

Hi hagué un cert moviment entre els capellans que els va acostar ben directament al món del treball i a una vida senzilla, que era assumida per molts altres, fruit de la meditació evangèlica. L'evangeli de Sant Marc va estar de moda.³⁴

³⁴ Bartomeu BENNÀSSAR, «L'Església en el món d'avui (G.S). Algunes afirmacions teològiques i pastorals», dins *Comunicació*, 39 (1985), 35-55.

Reflexió teològica des de l'església local

El «Centre d'Estudis Teològics de Mallorca (CETEM)»,³⁵ així com diversos grups de reflexió del clergat i dels instituts religiosos eren oberts a la problemàtica del moment. És cert que solament uns pocs laics foren prop d'aquests sectors. «Radio Popular» encara era un poc mallorquina, encara que no massa. De fet hom pensava en altres alternatives.

La revista del CETEM *Comunicació* ha esdevingut un instrument cabdal per a canalitzar la reflexió teològica a Mallorca, amb aportacions de molt bona qualitat,³⁶ que els mateixos biblistes, teòlegs, filòsofs i conradors d'altres especialitats no sempre acaben d'aprofitar.³⁷ Amb tot, un cert pensament propi ha existit i existeix.

Missió ad gentes

Els instituts religiosos han minvat en efectius, però han crescut en formació. Sovint, tot i que la societat i sectors de la mateixa Església els han marginats, han mantingut llur fidelitat carismàtica a la frontera de la pobresa, i s'han llançat a la missió *ad gentes* amb prou eficàcia i esperit evangèlic. No ha quedat prou evident l'opció primordial per Déu i s'ha privilegiat el pragmatisme, el servei no sempre prou il·luminat per la contemplació.³⁸

35 Pere-Joan LLABRÉS I MARTORELL, «El CETEM: entre la història i l'esperança», *Comunicació*, 83 (1995), 7-14. Íd., «La recepció del concili Vaticà II a Mallorca (1965-2003)», *Comunicació*, 111-112 (2005), 91: la unió dels centres d'estudis dels religiosos i del Seminari diocesà es va anunciar en el Consell presbiteral de dia 16 de juny de 1970.

36 Lamentam que qualche número presenti escrits d'una qualitat molt millorable, que desdienen de la bona tònica de la publicació.

37 Hom podrà veure que he fet una selecció de reflexions força importants sobre el postconcili a Mallorca. No he fet cap recerca sistemàtica. Anotaria dues coses: la primera que els estudis sobre el concili Vaticà II van mancabant des de fa anys. I la segona, sembla que els directors de la publicació no acaben de comptar amb altres col·laboradors a l'hora de presentar les recensions dels llibres, car sembla que les han de fer ells mateixos, la qual cosa va en detriment de la qualitat de les presentacions. A més, no sempre la producció mallorquina és prou atesa.

38 Josep AMENGUAL I BATLE, «Incidència del Concili Vaticà II en la vida religiosa a Mallorca», dins *Lluc*, 71/núm. 762 (1991), 18 (82)-24 (88).

2. Febleses del postconcili

Abans de tot voldria advertir que cap de les febleses que enumeraré te les arrels en el concili Vaticà II. L'Església és en el món, i el món ha canviat profundament a tot arreu.

La natalitat va baixant progressivament en tots els països. Per això, la dependència de l'Església, per referència als ministres ordenats, condueix vers un empobriment que preocupa, sobretot perquè manquen opcions, que semblen viables, que retornin a l'Església persones que pensin segons l'Evangelí i que tinguin capacitat de reproduir el servei del Bon Pastor. La impassibilitat davant el repte de la presidència de les comunitats cristianes comença a semblar una temptació a Déu.

L'esperit crític s'estén a tots els àmbits, malgrat que hi hagi eclesiàstics que encara romanen per sobre el bé i el mal. Un alt eclesiàstic mallorquí, per la tardor de 1982, declarava que Espanya no era socialista, i als pocs dies el PSOE guanyava les eleccions. Es tracta d'un fenomen normal que, en definitiva, no marca per ell mateix l'evolució dels creients. Però no acabam d'entendre per què amb un collet posat hom pugui dictaminar sobre qualsevol fenomen social. A més, ha estat ben clar que, fins i tot, en virtut que hom ha optat per no confessionalitzar cap partit, hom ha de treure la conseqüència que el catòlic no ha de ser pus tractat com si fos un infant. Hi ha molts recursos per anunciar l'Evangelí, que cada persona batejada ha de viure i testimoniar com cregui en consciència i amb esperit abrandat. Tot és molt més complex, complexitat que els eclesiàstics a vegades no acabam de copsar, ens carregam amb la consciència dels altres.

Si ens giram a la situació sociolaboral, observarem que, per malament que estiguem avui, o per estret que ho passin milions de persones en l'Estat Espanyol, els criteris per definir la pobresa són molt més rigorosos que fa 50 anys, quan Joan XXIII va convocar

el concili Vaticà II. Per tant, la vida era molt més dura aleshores que avui mateix. Basti mirar com sortien emigrants, i com ara solament uns pocs immigrants se'n van avui. Basti comparar qui emigrava llavors i qui emigra avui. Abans ho feien els pagesos, i avui ja no n'hi ha. Emigren els professionals. Passa el que passa a Àfrica. La gent petita de la seva terra no es mou gaire, en tot cas va a les ciutats. Emigren, sobretot, els escolaritzats.

Les coses així estant demanen que els cristians ens espolem els ulls per assumir les esperances que dignifiquin la nostra societat, i la facin solidària. Per això, no seria gens sobrer que els pastors convocassin els professionals creients per analitzar com una Europa del segle XXI torna irresponsablement a la societat empobrida creada pel manchesterisme, i els grans banquers moren de glòria. Si això no és caïnisme, què ho és?

Totes aquestes mutacions han trastocat el fet religiós, que segueix fonamentalment viu, però s'ha de reconduir amb formes molt diverses, i en cristià han de menar l'Església a les perifèries i no als salons dels gratacels. L'Església no pot pensar el mateix que els polítics, ni els banquers, ni els jutges, davant un 25% de batejats aturats. Hi ha un altre pensament possible, seguint l'Evangelí, que va moure el Vaticà II.

Minva dels eclesiàstics diocesans i religiosos

Les pèrdues d'efectius eclesiàstics, femenins i masculins, foren altament nombroses a Mallorca. Un estudi comparatiu i que cercàs possibles explicacions encara queda per fer.

La baixada de vocacions al ministeri ordenat i a la vida religiosa va començar a condicionar el servei sacramental i d'evangelització de moltes zones de Mallorca.

Millora la participació litúrgica i baixa l'atenció espiritual a les minories

Que l'Església hagi perdut una certa cura espiritual de molts grups, amb la desaparició de moltes associacions i de les celebracions litúrgiques i devocionals que aquests col·lectius propiciaven, ha empobrit notablement l'Església, privant-la d'un laïcat més format i amb més sentit de l'Evangelí.

Desenganxament de molts militants i desinstitucionalització de molts creients

Com arreu dels bisbats d'Espanya, entre molts militants catòlics dels temps del franquisme i dels primers anys de la transició, i l'episcopat, i, de fet, amb les institucions eclesials, es va cavar una fossa, que no troba paral·lels a molts països.

Pobresa de pensament en el laïcat

De fet la base social de l'Església s'ha trobat privada d'una creació de pensament obert que sigui present en el món.³⁹ No és senzill trobar reflexions bíblicament fonamentades en la producció teològica laïcal, per posar un exemple. Ja no parlem de la manca de teòlegs i biblistes seglars i, en concret, dones. És cert que el laïcat femení, a Mallorca, deu estar més teològicament format que el masculí.

Distanciament entre el projecte històric de país i l'Església

L'opció per vertebrar el poble de les Illes Balears, segons la història, la llengua i la cultura heretades en el seu territori no arribà a quallar definitivament, fins al punt que el Sínode de 1998-1999 va considerar que la cultura i la llengua pròpies de Mallorca eren amenaçades.⁴⁰ Han perdurat tensions poc freqüents en països

39 Tanmateix, vegeu Miquel À. LLAUGER, «La missió del laic (Ponència presentada a la Trobada del Moviment Cristià de Professionals, a la Ciutat de Mallorca dia 22 de febrer de 1986», dins *Comunicació*, 50-51 (1985), 71-78.

40 Teodor ÚBEDA I GRAMAGE, «Carta pastoral sobre l'inici del sínode a la diòcesi de Mallorca», dins *Sínode diocesà de Mallorca. 1998-1999, convocat pel bisbe Teodor Úbeda i Gramage. Crònica, documents, decrets i Constitucions sinodals*, Mallorca 2002, p. 104, Capítol 1. «L'Església enviada al món, pelegrina a Mallorca. Al llindar del segle XXI», 1.1.2, k). vegeu la prescripció a 2.3.18, pàg. 139 i 4.2.10, pàg. 193. Vegeu, també, Josep AMENGUAL I BATLE, *L'Església com a Poble de Déu. Notes d'Eclesiologia*, (Lucus 5), Mallorca: Publicacions del Santuari de Lluc 1993; Severino DIANICH, *Una Església per a viure-hi*, (Glossa, 4), Barcelona: Claret 1995, pàg. 6.

que han evolucionat normalment, que no admeten a discussió les seves arrels ni la seva vertebració històrica.

La vinculació de l'Església amb totes les forces de la societat, per arribar a una profunda evangelització, queda enfortida des de la consideració conciliar que la presenta com a Poble de Déu.⁴¹

Distanciament de les postures eclesiàstiques i uns moviments socials forts, com els de la llibertat sexual, la bioètica, el protagonisme reconegut a la dona

Finalment, diguem que, ben prest l'ètica sexual, des de l'encíclica *Humanae vitae* (1968), i la bioètica han substituït el projecte inaugurat pel Vaticà II. La litúrgia, la Paraula de Déu, l'existència de l'Església enmig del món, l'ecumenisme, la missió *ad gentes*, així com la renovació dels ministeris ordenats i la vida espiritual del laïcat han passat a un segon terme.

III. L'Església d'ara

a. El canvi d'horitzons

L'eclesiologia que reconeix palesament l'ensenyament del concili Vaticà II, quan presenta l'Església com a poble de Déu, ha desaparegut en la reflexió teològica usual. L'Església s'ha plegat sobre ella mateixa, de manera que ha retornat el verticalisme, i el poble ha tornat a quedar marginat, per més que hi ha un nivell de participació laïcal enorme, inexistent en l'immediat postconcili. D'altra banda, predomina l'entrega sobre la reflexió. Ara bé, no podem frustrar la nostra generació amagant-li que una bona pràctica ha d'anar acompanyada d'una bona doctrina. Per això, hem de fer una passa endavant en la formació dels creients.

41 Vegeu les reflexions de Peter HÜRNERMANN, «I. Das Volk Gottes, die Evangelisierung und das Ministerium der Kirche», *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Peter HÜRNERMANN-Bernd Jochen HILBERATH (eds.), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2009, pàg. 260-266.

Paga la pena tenir el coratge de fer una petita reflexió comparada del que diríem avui i el que varen plasmar eclesiàstics, persones creients i no creients, quan la revista *Lluc* va dedicar un número extraordinari a la commemoració del XXV aniversari del concili Vaticà II, esdevingut pel desembre de 1990. No m'estaré de copiar-ne el sumari del núm. 762, any 71 (1991), 1 (64) - 64 (128), perquè aleshores hi hagué possibilitat que hom fes una diversificada selecció entre els pensadors mallorquins:

SUMARI

- Pàg.
- 2 **EDITORIAL:** El propassat 8 de desembre es compliren 25 anys de la clausura del Vaticà II: **El Concili de les grans transformacions i esperances.** ¿Com trobà Mallorca? ¿Quin impacte li produí? ¿Desil·lusió o manteniment de l'esperança de cara al futur? Tres interrogants que aquest **número extraordinari de LLUC** tracta de contestar.
- 3 Primerament, una entrevista de Leonard Muntaner a l'actual bisbe de Mallorca, Teodor Úbeda: **Un Bisbe per al Concili.** A aquest li ha tocat, en efecte, la tasca històrica de dirigir la «recepció» del Vaticà II a la nostra illa.
- 11 **De la trona al carrer: 1962-1991.** Teodor Suau descriu la gran transformació del clergat diocesà en aquests anys de postconcili.
- 18 Josep Amengual estudia la **incidència del Concili Vaticà II en la vida religiosa (masculina) a Mallorca.**
- 25 De la vida religiosa femenina, en tracta Sor Margalida Moyà: **Talaia sobre les religioses a Mallorca. 25 anys de postconcili.**
- 33 Bartomeu Bennàssar esbrina una preocupació més crítica: **Ànim, desànim i preocupacions.**
- 37 El fundador dels «Cursillos», Eduard Bonnín, i Francesc Forteza exposen el seu punt de vista sobre les relacions entre **«Cursillos» de Cristiandat i Vaticà II:** un tema i un interrogant viu en la pastoral mallorquina d'aquests darrers anys.
- 41 La reflexió, la uilada ben clara, un repàs ple d'experiències, de Miquel Fernández Bosch: **Un abans i un després del Concili (Alguns canvis en el clergat i en la litúrgia).**
- 44 Climent Garau ens aporta un testimoni fresc, de primera mà: les primeres passes de la «recepció» del Concili a Mallorca: **El Concili Vaticà II i les circumstàncies de la Mallorca dels anys seixanta.**
- 47 **Llengua i Concili,** una reflexió de Pere-Joan Llabrés en tres temps: ¿Com era valorada la llengua de Mallorca abans del Vaticà II? ¿Quin canvi d'actitud ha provocat la praxi postconciliar? ¿Què resta a fer?
- 51 **Cara i creu del Concili Vaticà II,** presentació de dos «greuges» de part de Josep M. Llompарт.
- 52 **Després del Concili,** per Gabriel Janer Manila. Records de l'església mallorquina preconiliar, desigs per a l'església postconciliar.
- 54 La visió personal, l'experiència, la mirada al futur de Francesc Obrador Moratinos: **Què era el tan esmentat Concili Vaticà II?**
- 56 Un altre testimoni d'una persona ben qualificada en el postconcili mallorquí, Pere Barceló i Barceló: **Vivències del Concili Vaticà II.**
- 58 També ens ha aportat la seva opinió el conegut escriptor Antoni Serra: **El «meu» Concili Vaticà.**
- 60 Carmel Bonnín, un altre dels qui més s'engrescaren en la renovació postconciliar a Mallorca i al Perú, escriu les seves **reflexions sobre el Concili i el postconcili.**
- 63 Francesc Riera Montserrat: **L'opinió d'un laic qualsevol.**
- 64 **Què n'hem fet del Concili?** Amb aquest interrogant, Joan Roselló i Vaquer clou aquest número extraordinari.

b. D'aquí que, a l'Església d'ara, li és imprescindible un retorn a la lletra i a l'esperit del concili Vaticà II⁴²

La vigència del concili Vaticà II deriva, entre d'altres, d'aquests principis teològics:

a. El concili Vaticà II és el darrer celebrat, i, per tant, segueix essent el referent últim de la vida de l'Església. Aquest punt de vista pertany a la metodologia teològica més tradicional.

b. Aquest concili no ha estat corregit ni superat per decisions dels pastors de l'Església, fins al punt que l'hagin declarat obsolet. Tot al contrari, els papes fins avui han manifestat la seva voluntat d'aplicar el Vaticà II. D'aquí que retornar-hi directament, suposa una fidelitat a l'Església, a la seva expressió conciliar i als papes. És la gran manera de viure la màxima de Sant Ignasi de Loiola, de «sentir amb l'Església».

c. Retornar al concili Vaticà II és retornar a una mai no repetida experiència de l'Esperit, a un renovat amor a les Escriptures, a un sentit conciliar o comunitari de l'Església, a una primavera de l'Esperit, que mai no podem abandonar els creients en el Ressuscitat. Per aquí retornam a quelcom tan profund i misteriós com és la fe en l'Esperit, que avui santifica l'Església.

d. Retornar al Vaticà II és una invitació que ens ve del procés històric. Qualsevol esdeveniment d'aquest gènere necessita generacions per poder ésser assimilat pel poble, en aquest cas, pel poble de Déu. L'espera i la paciència són el bagatge del creient en el segle XXI.

e. La urgència del sínode diocesà de 1998-1999, que diu així:

⁴² Evangelista VILANOVA, *Meditación sobre la Iglesia del siglo XX*, (BAC 2000, 33), Madrid: Católica 2000, pàg. 93-102.

«Immediatament després del darrer Sínode mallorquí, es va celebrar el Concili Vaticà II, que va suposar tot un nou plantejament de la reflexió teològica universal, especialment sobre el ser i la missió de l'Església, i una profunda renovació dels criteris per a la seva vida i la seva actuació a l'interior i en el món. Durant trenta anys l'Església de Mallorca s'ha esforçat per assumir i posar en pràctica la doctrina i l'orientació conciliar. Però encara estam molt enfora de viure el Concili Vaticà II en tots els seus aspectes. El Concili Vaticà II —com no es cansa de repetir el Papa Joan Pau II— continua essent la gran font d'inspiració per a l'Església. Cal examinar acuradament com s'ha rebut i s'ha aplicat el Concili a la nostra Diòcesi, en què ens hem pogut equivocar en la seva interpretació i en què hem de progressar en la vivència feiel de les seves disposicions. El Sínode serà una eina excepcional per a tal fi.»⁴³

Per tant, hi ha uns principis de metodologia teològica tradicional, una comprovació històrica que hom va veure el concili Vaticà II com un pentecostès ecumènic, i, finalment, com un sentit dels processos històrics que ens convida a actuar amb seny i saviesa. És a dir, prendre consciència històrica i entrar en la profunditat de les possibilitats dels col·lectius, en assimilar els grans referents teològics.

c. Retorn, per a la creació progressiva d'una espiritualitat postconciliar

L'actualització del concili Vaticà II ha de ser dinàmica, innovadora i profunda.

Formar una espiritualitat, és a dir, formar unes maneres de creure, de celebrar, de pregar i d'anunciar el Crist noves, no és

43 Teodor ÚBEDA I GRAMAGE, «Carta pastoral sobre l'inici del sínode a la diòcesi de Mallorca», dins *Sínodo diocesà de Mallorca. 1998-1999, convocat pel bisbe Teodor Úbeda i Gramage. Crònica, documents, decrets i Constitucions sinodals*, Mallorca 2002, pàg. 45.

senzill. Són generacions les que han de passar per arribar-hi. Per això, hem de recobrar la creativitat i l'esperit innovador, amarat de Paraula, tradició i vivència en el món. Allò que plasmaren els pares conciliars en documents, ho ha d'encarnar l'Església en els seus membres vius, en els que formam el Nou Poble de Déu.

Que el concili Vaticà II hagi passat i passi pel rebuig d'eclesiàstics i laics, res no té d'especialment nou i de perillós. És un fenomen que l'Església sempre ha sabut integrar. Les resistències als grans esdeveniments eclesials, entre els quals hi hem d'integrar els conciliars, han estat caduques i provisionals. L'Esperit no es posa mai a favor dels tancaments. A més, trenta i quaranta anys de resistència, dins la vida de l'Església, no pesen gaire. Afegim que mostraria poc sentit de la responsabilitat eclesial pensar que hi haurà una nova manera de viure en l'Església sense el dolor de part i sense la llarga paciència imprescindible per a arribar a les grans transformacions. L'Èxode bíblic segueix essent Paraula de Déu i és el paradigma per a qui camina darrere el Déu invisible i es despulla dels ídols de l'èxit. D'aquí que cal aprendre a caminar amb el bagatge dels deixebles evangèlics i defugir els antics mètodes repressius. Ni l'Església és destinada a fer la triadella entre bons i dolents, ni a jutjar ningú en aquest món. Ha de ser misericordiosa. Déu jutjarà, però estimant la seva viva imatge i glorificant el Redemptor.

Lumen gentium, cum sit Christus (LG 1)

L'important és que ens unim creient, celebrant, anunciant que la llum és Crist i que no ho som nosaltres, i ni tan sols ho és aquesta Església, per a la qual donam la vida. Li donam la vida, però posant ben clar que l'Església és imprescindible perquè Crist il·lumini. No podríem caure mai en dilemes com aquest: Crist o Església. No podem inventar un projecte perquè Déu l'assumeixi. Déu és Déu, i nosaltres som servidors. Per això, no cal esmenar

Déu. El Nou Testament és prou clar.

Hem de recobrar el Crist, mort i ressuscitat, i fer-lo significativament el centre del nostre anunci, de la nostra celebració i de la nostra espiritualitat.

Aquest repte és urgent, car podem donar la impressió que som una església un poc distreta i dispersa. Caldria veure per on van les preses de postura dels bisbes, quins són els punts que accentuam en les nostres homilies, quins temes proposam a debat, per on es mouen els catequistes, etc.

És cert que avui són en joc molts valors, però ningú no ens hauria de prendre el Crist. Altrament, «a qui aniríem?» (Jo 6,68).⁴⁴ Cap valor ètic no ens ha d'amagar el Crist. Des del Crist hem d'anar amb Ell a restaurar la persona i la societat.

Aquesta invitació deriva del Nou Testament, i de les primeres paraules conciliars en la constitució dogmàtica sobre l'Església: *Lumen gentium, cum sit Christus* (LG 1).

Retornar a Crist implica recobrar les seves opcions bàsiques. Indiquem-ne algunes.

1. Crist, amb el seu Manament Nou i l'existència pobra de la major part de la humanitat, en una Església local.

Crist, amb el missatge escatològic amb el qual ens fa saber on el trobarem dins la història, és a dir, avui i aquí, com llegim a Mt 25, així com el missatge del concili Vaticà II, que concentra el seu interès en la realització de la salvació en la persona humana, en la proclamació que Déu avui estima el món, ens menen a prendre com a insígnia del nostre present la causa dels petits d'aquest món. A fer que l'estimació real, efectiva, institucionalitzada i personalitzada al pobre polaritzi l'ésser i fer de l'Església local.

⁴⁴ Jean Marie TILLARD, *Som nosaltres els últims cristians?*, (Glossa, 9), Barcelona: Claret 1998, pàg. 20-23.

No ens pertoca ara precisar quins foren els grans eixos de l'esmentat concili. Solament n'apuntarem qualche aportació important. Diguem que ressalta:

2. En conseqüència, hem d'aspirar a rebre el do d'una mística de l'experiència de l'amistat amb Jesús, i hem de pregar que ens sigui concedida.

Mai com ara els Evangelis ens són accessibles. Els mètodes historicocrítics ens han de dur a Jesús, però aquest Jesús amic, mestre, curador i redemptor ha de ser aquell que ens enamora, que ens encisa i ens atreu. Si no arribam a desplegar aquestes dimensions no tan expressament racionals, no creiem profundament.

3. Continuar l'Encarnació, amb la missió al món.

Aquesta parròquia té un nom, com diu el decret de la seva creació: «El misteri de l'Encarnació.» Aquest nom ha de marcar la manera de ser cristians d'aquesta comunitat, de tota comunitat creient en Jesucrist. Aquest segell ens farà més obedients a Jesús, que envia els deixebles a tot el món a ser llum, sal, llevat (GS, AG, 3). Encarnació no és imposició, ni enlluernament, ni una grapada de sal, sinó que és presència fràgil i transformadora.

4. L'Encarnació és una missió amb un missatge, no solament un bell nom per a una parròquia.

Que consisteix en l'anunci de la presència del Regne, que és Crist (LG 1, 3, 5, etc.). Tenim un espai, que és el món, i un estil, que és el d'esser propers, encarnats en aquest món. Aquest model de missió és el d'esser testimonis, signes, referents, no el d'esser proselitistes i impositius. Jesús no va discutir prosèlits als fariseus ni als mestres. Va estar, va esser enmig del seu món. Aquesta manera d'esser tingué unes conseqüències. Ben prest va veure que seria perseguit (Mc 9).

5. *Actualitzant l'acostament a la Paraula com a norma suprema de la vida cristiana.*

No arribam a l'Encarnació per un descobriment humà. D'aquí que ens pressiona fort la constitució dogmàtica *Dei verbum*. L'evangelització ha de brollar de l'Evangelí (UR 2). La vida religiosa rep la invitació a prendre com a Regla suprema l'Evangelí (PC 2,a).

d. Espiritualitat de la Paraula per a l'esperança

1. *Aquesta paraula és de salvació i d'esperança en el Crist, perquè brolla del cor del Pare, que espera tota la humanitat, des d'Abel, el just, fins al darrer dels descendents d'Adam (cf. LG 2). En una època en la qual hi ha depressió econòmica, pessimisme social, poca confiança en l'Església, és important retornar a l'optimisme de l'Evangelí, que va ser compartit pel concili Vaticà II. Les profecies catastròfiques o de resignació no serveixen a la humanitat. L'Església no ha de servir més del mateix a la taula dels seguidors de Jesús.*

2. *L'originalitat de l'Església és que no és una creació merament social, sinó obra de Jesús, consumada en el seu misteri pasqual, esdevingut Crist senyor de l'Església i de la història.* La reforma litúrgica només fou començada, i mai no pot estar acabada, si és que acceptam la historicitat de l'Església, com a Poble de Déu.

3. *L'esperança en Crist implica viure segons l'Esperit per arribar a ser una icona de la Trinitat en aquesta història.*

D'aquí que, en temps de crisi de fe, de crisi econòmica, de crisi de credibilitat en la persona humana, els creients mantinguem la ferma esperança que no som destinats a envellir, sinó a ser joves en l'Evangelí (LG 4; cf. UR 2). La Trinitat sempre és un referent de vida, d'amor, de futur creador.

4. *L'esperança és clarament escatològica, però Jesús ja va inaugurar la Presència del Regne de Déu donant signes per a una esperança que també era històrica, curant i alliberant (Mc 1 i 2).* També l'església pelegrina (LG, 8) esdevé solidària amb els pobres d'aquesta humanitat (GS 88), els quals, amb l'evolució històrica han augmentat en gran proporció. No sempre els pobres ho són més; però els pobres per referència al seu entorn han augmentat. A l'Estat Espanyol, per aquestes dates, freguen el 35%.

5. *Una espiritualitat que pren inspiració en la gran redimida, Maria.*

Maria de Natzaret va rebre la gràcia de l'Esperit, que li va donar un cor receptiu per a acollir el pla del Pare. Allò que ens mostra la Paraula és que va saber escoltar. No va omplir Déu de paraules, de solucions. L'Esperit li va marcar la vida, que fou plena d'iniciatives perquè Déu en Jesucrist realitzàs el gran projecte de fer de les criatures humanes filles del Pare. Pensaríem que Déu podia quedar satisfet d'adobar i embellir la persona humana. Però Maria ens mostra que començà en ella una família nova. La dels fills de Déu. Ella en fou la primera a esser-hi admesa.

D'aquí que, davant el Pare, l'actitud d'acollida, de receptivitat, com la de Maria, és la que ha de caracteritzar les persones de la nova vivència com a Església, que esdevindrà una comunitat que escolta i acull la Paraula de Déu i en viu.

Històricament, Maria, a Mallorca ha mostrat la seva proximitat a molts «santuaris d'aquest regne bell». Ara bé, la confluència espiritual dels creients mallorquins es manifesta en un lloc, ja significatiu des del segle XIII, que és el Santuari de la Mare de Déu de Lluc. L'església local de Mallorca es deixa acollir en aquest indret, en el qual en la fortalesa de les pedres hi troba la història que ens ha conformat com a poble, amb un vigor espiritual capaç d'escampar missioneres i missioners pel món sencer, i de convidar a la solidaritat amb tots els que ploren, gemeguen i esperen. Amb

una comunitat de fe i pregària, i cant, que ens aglutina, ens dona confiança i seguretat que amb una tradició cultural, una llengua viva, i una disponibilitat per al servei, esdevindrem un poble condret, digne, i igual a tots els pobles.

En aquesta època crítica, en la qual milers de mallorquines i mallorquins perden la feina i ca seva, el càntic de Maria ens diu que és possible creure en una humanitat nova, que l'hem de construir amb mitjans nous, trabucant la fe en els poderosos, siguin els poders públics o els fàctics. Des d'altres teixits socials posarem en qüestió permanent la consistència d'aquest poder. Maria ens hi estimula.

e. Espiritualitat per a la resistència

1. *L'existència humana és una lluita per a arribar al ple alliberament* (GS, 37),

la qual cosa, fonamentada en el Misteri Pasqual, contribueix «a l'autèntica felicitat de l'home» (GS, 37). D'aquí que, l'Església, ara, ha de ser una comunitat engrescada en l'alliberament de la pobresa i de les seves conseqüències. És una de les missions que ens reitera el concili Vaticà II, quan ens posa en vetla atenta sobre el que passa a la humanitat. Aquest és l'enfocament central de la constitució sobre el món actual, *Gaudium et spes*.

2. *Aspirar a una espiritualitat per a la resistència.*

Resistència dins l'interior de l'Església, per mantenir els impulsos més forts del Concili, que varen esser acceptats com a dons de l'Esperit Sant, i que amplis sectors catòlics consideren obsolets o fora de lloc. Ens devem a la força de l'Esperit i no als impulsos de la carn.

3. Resistència davant les distàncies que apareixen amb el món.

Pèrdua de significació social del fet religiós i de la presència de l'Església. Els desànim són molt humans. Però un aprofundiment espiritual pot ajudar a recobrar l'esperit martirial, en circumstàncies no sagnants però profundament doloroses, per la solitud a la qual pot ser confinat el creient, pel menyspreu pel qual passa, per la marginació.

4. De la resistència a les espatles del Bon Pastor.

Com a humans no totes les propostes són adients. Els temps no són lleugers. Per això hem de resistir, curats, consolats, guiats per l'Esperit. Però, i si prenem el Salm 22 (23), ens trobarem amb el Bon Pastor, que transita per les mateixes camades i barrancs tenebrosos. Ens prendrà en braços. No fomenta una actitud de vida que mena a carregar de normes, però sense posar-hi la mà per a viure-les. No, el Bon Pastor ens ha caminat per prades verdes i per l'hort de les oliveres. Ha après el nostre nom, i l'espiritualitat postconciliar ens ha d'aidar a sentir tendrament la seva veu. Lluny de la impassibilitat i de quedar estàtics, ens sentim en marxa, conduïts pels braços del Bon Pastor.

f. Espiritualitat per a una església doblement samaritana

Un gran èxit del Crist és haver desvetlat la solidaritat entre les persones. El desenvolupament de la consciència dels drets humans ha sorgit del cristianisme. Que dins l'Església hi hagi tensions i persecucions, avui incruentes, no li lleva al cristianisme haver estat el bressol dels drets humans. Solament la superficialitat dels creients ho pot passar per malla.

Ara bé, vora aquesta cultura dels drets humans, que l'Església ha de fomentar segons la dita de Jesús, «qui no és contra nosaltres

és amb nosaltres», de manera que els cristians sempre siguem de la part dels qui sumen, si existeix aquesta cultura, és perquè hi ha Jesucrist, hi ha les seves obres i les seves paraules. D'aquí que, per al món, i per realitzar el Projecte del Pare, d'unir amb Ell tota la humanitat, cal que la mística de l'amor del Crist sigui palesa en l'Església.

L'Església no pot projectar fomentar solament la solidaritat, ni just la filantropia. L'arrel de la solidaritat i del servei és el Crist. Altrament, les motivacions i la fidelitat a la fraternitat poden arribar a ser optatives, a regir-se per l'humor, a realitzar-se segons el lleure. És a dir, sense el Crist, el servei a la persona, que fins i tot arriba al martiri, pot arribar a ser poc significatiu. D'aquí que les esglésies locals són cridades a la mística del Crist. A l'espiritualitat samaritana, que ens du a demanar poder beure l'Aigua viva.

1. Recobrar l'espiritualitat samaritana de l'encontre de Jesús amb la samaritana.

D'aquesta manera no repetirem missatges interessants enmig del món, sinó que esdevindrem més contemplatius de Jesús i del seu misteri. «Senyor, dóna'm aigua d'aquesta! Així no tindrè més set ni hauré de venir aquí a pouar» (Jo 4,15).

El procés per fer de la fe en el Déu viu i de la vida una opció rebuda de l'Esperit i, ensems, una font de relació personal amb Ell, ens mena pel camí de la llibertat plena.⁴⁵

2. Encarnar i fer història avui i en cada església local l'actitud de la paràbola del samarità, i aquest encontre amb el petit sempre ha de renovar l'encontre que té el creient, com el de la samaritana.

⁴⁵ Vegeu quelcom d'això a Joseph RATZINGER, *Iglesia y modernidad* (Iglesia hoy, 1), Buenos Aires: Paulinas 1992, pàg. 94-96.

Hem de convertir-nos diàriament en una església solidària amb els pobres (Lc 10,33-37).

Els béns en el món són suficients per a tots, però hem de pagar el preu de no adorar-los, ni d'acumular-los, sinó de repartir-los. «Donau-los vosaltres de menjar»: iniciativa en el servei.

«Recolliu les sobres», austeritat en el consum.

Els béns tenen un valor històric. No són just per a la nostra generació. Cal respectar-los, admirar-los, i fer-los eterns. Contemplar i admirar els ocells, la bellesa dels sembrats i de la vinya pertany a aquella ecologia experimentada en l'Evangeli i de validesa permanent.

3. La crisi econòmica i social paorosa en la qual som. Hem d'avançar sobre el que ja va començar el concili Vaticà II, essent més crítics amb els mètodes de progrés dels pobles.

Els cristians hem de tenir ben clar que tot el que provoca una crisi com la que pateix la nostra societat no és lliure de pecat. De pel mig hi ha subtraccions de diners i acumulacions pecaminoses. No just hom ha comès errors. Matar de fam tanta gent, en el Tercer i en tots els altres mons, no és causalitat o imprevisió. Molts dels responsables són batejats, i sembla que queden tan tranquils. Tampoc les denúncies dels bisbes no són prou clares, mentre altres situacions es condemnen ben entenedorament. Ara bé, el problema no és enviar ningú a l'infern. No és cosa de persones humanes.

4. Com a conseqüència, hem d'encarnar personalment una església més pobra, i per als pobres.

Fer de la solidaritat amb els milions de pobres l'eix vertebrador de l'Església. La solidaritat és una de les realitzacions més plenament evangèliques i més esperançadores. Hauria d'esdevenir central dins l'Església de Jesucrist, de manera que poguéssim superar definitivament les aliances amb els diners i amb el poder.

g. Vuit reptes per al present:⁴⁶

1. Els cristians ens hem de demanar què en feim de Déu.

Si seguim un Déu que va vessar la seva sang per tota la humanitat, no és indiferent allò que nosaltres pensem d'Ell, ni és secundari que estiguem o no disposats a donar la vida en el servei d'aquest Déu.

Ens preocupa justament que tothom se salvi. I hem de creure que Déu vol salvar, seriosament, tothom. No hi ha dubte. És paraula seva.

Ara bé, davant les nostres explicacions d'aquesta voluntat seriosa de Déu, veiem que el seu projecte, avui, encara no arriba més que a una minoria de la humanitat.

Aleshores, sovint, ens convertim en déus, i feim un altre projecte: acabam llevant la necessitat de l'Evangelí i de Jesucrist, i decretam que totes les religions són iguals. Per tant, l'Església sobra. Això és carregar-se la sang de Jesucrist.

Aquesta autoidolatria és nefasta. Jo gosaria proposar les coses d'aquesta manera:

Com a cristià, jo ador Déu i el seu projecte.

Jo vull arriscar-me a donar la vida per Jesús i pels germans, com el Déu de Jesús ha fet.

Com que no sé el que passa dins la intimitat humana, entre Déu i els altres, consider més respectuós amb Déu acceptar la seva acció en els que no han rebut l'Evangelí o l'han abandonat. Déu té marge infinit per revelar-se.

⁴⁶ Vegeu les reflexions ben actuals de Bartomeu BENNÀSSAR I VICENS, «Actituds fontals i reptes fonamentals de la pastoral de l'Església Conciliar», dins *Comunicació*, 67 (1985), 77-91.

2. Ens hem de demanar què en feim del sagrament de la reconciliació.

Actualment anam cap a una Església pelagiana, sense responsabilitats davant l'existència del mal, que tots lamentam. Entram per unes vies de superficialitat i d'irresponsabilitat que, fins i tot des de la jerarquia de valors de la convivència, és extremadament perillosa.

Hi ha moltes maneres de reconciliar-nos amb Déu i amb els germans, des de l'horitzó cristià. La celebració sacramental, especialment l'eucarística, n'és una de les especialitzades.

Però també hi ha un sagrament de la reconciliació, que va esdevenint inútil i que entra en desús.

D'altra banda, aquest sagrament és el que més transformacions ha sofert al llarg de la història. I, precisament avui, que tenim més informació històrica, és quan l'Església el manté més fossilitzat. Però, en darrer terme tots hi tenim qualque cosa a veure. Tots podem dignificar la humanitat si des de l'Església som un signe comunitari creat per persones que prenen consciència que necessiten esser perdonades, i tot celebrant el perdó, obrim els caus per a un món infinitament més just.

Aquest procés, amb les seves arrels sacramentals, és una expressió més de la fe dels creients, que som protagonistes de les realitzacions socials, però aquests creients són profundament conscients que hi ha un Redemptor, que alena damunt nosaltres el seu Esperit de reconciliació universal (cf. Jo 20,22). D'aquesta manera feim significativa la natura de l'Església com a sagrament universal de Salvació, en el Crist.

3. L'assimilació de la crida universal a la santedat.

La nota més característica de l'Església és la de la santedat. És, probablement, l'única que pot atreure un no creient o un que és

creient refredat. Aquesta santedat no és simplement escatològica, o un mer record de la del Crist. És una santedat històrica, i de tota l'Església. Per tant, la credibilitat de l'Església, en part, és en les mans de la majoria dels creients, dels batejats.

Podríem recordar com Sant Francesc Xavier, en una de les seves cartes, escrivia com els indis perdien motius per convertir-se quan veien la perversa conducta de molts colonitzadors cristians.

En aquesta pretensió de significativitat hem de posar el projecte de reforma global del Beat Ramon Llull. Projecte no homologable ni amb els dels seguidors de Gioacchino da Fiore, ni amb els dels espirituals i dels *fraticelli*. El seu és per a la història, i amb pretensions de mostrar fins on arriba la recreació que obra Déu. Aquesta recreació mena que tot creient sigui un convidat a la santedat profunda, tot acollint la crida que Déu ens fa en Jesucrist, per tal que ens deixem treballar per l'Esperit, fins que talli en nosaltres la imatge del Crist.

La crida del concili Vaticà II, adreçada a tot creient, en concret a la majoria dels batejats, que són els laics, ha trobat una acollida diversament profunda, quan s'ha tractat d'obrir certes portes a la participació en la litúrgia, o en la gestió d'obres de l'Església. Ara bé, aquest és un aspecte visible, i ben necessari. Però, o arribam a generalitzar la mística del cristianisme, que se possessioni dels laics, i ens reveli maneres d'identificar-se amb el Crist en la vida de família, en les professions, fins i tot les més arriscades, o, altrament, tindrem una Església tendent a la mediocritat.

Avui, en les canonitzacions i en les beatificacions reconeixem els fruits del baptisme en centenars de persones que varen viure en els dos darrers segles. Mai no he cregut que hi hagi un abaratiment en els processos de canonització. És cert que a vegades costa molt veure com a santes determinades persones canonitzades.

Però això sempre ha estat així. La canonització, en darrer terme, també és obra humana. Per tant, la valoració de l'exemplaritat d'un canonitzat no pot ser imposada a ningú. Basta acceptar el fet de la canonització. Si reprenem el discurs, direm que com ha crescut la demografia cristiana, també ha crescut el nombre de persones que han excel·lit per llurs virtuts, que les identificaven amb el Crist.

A Mallorca, aquesta tradició va començar just després de la conquesta, quan va néixer Ramon Llull, enmig d'una societat massivament musulmana i esclavitzada. Els models de santedat són infinits. Hom ha reconegut el Beat, Santa Catalina Tomàs, Sant Alonso, la Beata Francinaina dels Dolors, tots ben encarnats en la vida dels creients mallorquins, els nombrosos màrtirs, el P. Joaquim Rosselló i Ferrà, antic seminarista, prior de Lluc i fundador dels Missioners dels Sagrats Cors, ha vist les seves virtuts reconegudes pel papa Francesc. I el seguiran, en aquest reconeixement, altres dones i barons sants. Són els darrers d'un estol secular de creients que mostren com a l'església de Mallorca milenars i milenars de persones han viscut santament, en aquella santedat convincent que és la dels fidels un dia rere l'altre dia. Posar-nos en aquesta fila dels sants és donar acompliment al concili Vaticà II, que ens fa memòria de la crida universal a la santedat.

4. La crisi vocacional al ministeri.

Ens trobam amb un altre repte, que no és de cap manera eclesiàstic, i menys clerical. Molts catòlics entren per situacions en les quals obeir Crist, que diu: «Preneu i menjau; preneu i beveu, que això és el meu cos, etc.», esdevé molt difícil.

A la primeria de l'any 1970, era a Río IV (Argentina), i vaig llegir en el diari com Pau VI urgia la participació a la missa dominical. Jo era a un bisbat immens, amb distàncies aquí inimaginables, per arribar d'una població a una altra. Aquí, avui, les distàncies no

han canviat, però haurem de mudar de mentalitat i, sobretot, els responsables de l'Església s'hauran de demanar com fer possible que els creients puguin obeir Jesús.

Avui esdevé cada cop més difícil poder celebrar l'Eucaristia, com a sagrament que conforma a poc a poc l'Església. Fer memòria de l'amor que fins a l'extrem va tenir Jesucrist, per a tots nosaltres, i fer-ho no just mentalment, sinó amb els signes que ell mateix va instituir, és cada cop més problemàtic, i entra en una decadència pròpia de les que fabriquen les presses i les improvisacions.

Sense la celebració eucarística, la comunitat cristiana pot romandre com una bona estructura social que dilueix la seva qualitat d'esser obra de Jesucrist, fruit d'uns misteris salvadors i anunciadors d'unes realitats que humanament no podem controlar, perquè són transcendents.

El concili Vaticà II va recobrar quelcom de la teologia de la comunitat cristiana, que no és una qüestió primàriament jurídica sinó mística, espiritual, sacramental. D'aquí que la presidència de la comunitat depèn del sagrament. Per això, les comunitats cristianes no poden caure en l'anèmia i en l'empobriment per la manca de capdavanters. Davant aquesta urgència, les qüestions del celibat i, fins i tot, del sexe i de la permanència en la presidència, són secundàries.

5. El lloc de la dona dins l'Església.

És un repte que de cap manera tenim resolt. Déu va fer l'home i la dona bé. Va estar content d'haver-los creats. Les conseqüències històriques i eclesials són ben lluny que les hàgim extretes. Es tracta d'un problema que afecta tots els creients. Per exemple, manca més implicació dels homes, barons, en les qüestions de l'Església, i no considerar-les coses de dones.

Manca que els teòlegs, biblistes, historiadors, i, sobretot, l'episcopat, es llevin la peresa, i amb coratge proposin nous camins, regits per la igualtat del Gènesi i per la igualtat en la redempció i en la donació de l'Esperit.

Dins aquest marc general hi haurem d'incloure el problema particular de la possibilitat o no de l'ordenació de la dona. Solament diré que la meua migrada informació no em permet dir un sí ni un no. Però n'hi ha d'altres que tenen més autoritat, i han de fer un nou esforç, perquè, per ara, l'Església no s'ha esforçat a dilucidar quin ha de ser el reconeixement que la dona mereix dins l'Església, i quines funcions se'n deriven.⁴⁷

6. Un repte de Ramon Llull, la missió ad gentes era esponsorosa en temps del concili Vaticà II.

Avui trobam que ens hem de replegar, que hi ha moltes necessitats aquí. Pot ser ver, però l'Església no pot renunciar mai a la plenitud de la catolicitat. És el Senyor de l'Església i el seu Esperit els qui la fan catòlica i segueixen enviant, avui. També aquest és un problema de tots, i no clerical. Ramon Llull és el gran model de la missió. La temptació del monopoli de Déu, de Jesús, pertany als orígens del cristianisme. Quan els deixebles i alguns llocs volien retenir Jesús, Ell va replicar: Mc, 1,35-39:

«³⁵ De bon matí, quan encara era fosc, es va llevar, sortí, se n'anà en un lloc solitari i s'hi va quedar pregant. ³⁶ Simó i els seus companys es posaren a buscar-lo.³⁷ Quan el van trobar li digueren: "Tothom et cerca." ³⁸ Ell els diu: "Anem a altres llocs, als pobles veïns, a predicar-hi, que per això he vingut." ³⁹ I anà per tot Galilea, predicant a les seves sinagogues i traient els dimonis.»

⁴⁷ Atesa la seva data, recordam l'aportació d'Antònia ROSSELLÓ I PERELLÓ, «La dona dins l'Església», dins *Comunicació*, 50-51 (1985), 79-87. També, sobre el laicat, BENNÀSSAR I VICENS, «Actituds fontals i reptes fonamentals de la pastoral de l'Església Conciliar», pàg. 89.

D'altra banda, si qualque església té un model d'espiritualitat martirial per l'Amat, que és Déu, que és el Crist, és l'església pelegrina a Mallorca. Aquest model d'amor fins a l'extrem, també és un dels prototipus més creïbles de diàleg interreligiós i ecumènic.⁴⁸

7. La comunió sacramental dels ministres i l'estimació del poble pel seu servei

Som en els temps en què cal retornar sense gaire mediacions a la Bona Nova de l'Evangelí, que, en definitiva, és Jesucrist. Per això, tota l'Església s'ha d'atansar a la persona de Jesucrist amb set d'esser conduïda pels camins de l'esperança, avui.

El Nou Testament ens presenta els inicis d'una comunitat al voltant de Jesús, car Ell va atreure l'amor d'aquelles persones, que eren moltes més que els Dotze i que els deixebles. Lluc afegeix que moltes dones el seguien, i li oferien el sosteniment amb llurs béns.

Doncs bé, els mil·lennis han acumulat normes jurídiques sobre les relacions de seguiment i d'amistat. Unes normes són irrenunciables. Però sembla que, en els nostres dies, bisbes, preveres i laics podríem subratllar totes les vegades que els núm. 7-9, del decret *Presbyterorum ordinis*, parlen d'acostament, de treball en comú, de confiança, que els preveres han de ser escoltats pels bisbes. No diu el concili que ho siguin solament en assemblees consultives. També suposa el concili que en els laics tots hi posen la confiança.

Consideram com un gran repte aquest: el de teixir i reteixir l'amistat entre els preveres, de manera que hi arribi a crear-se una sensació de seguretat, de serenor i de pau, de fidelitat en

⁴⁸ Jean DELUMEAU, *Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore. Le christianisme va-t-il mourir?*, (Pluriel-Littératures), Paris: Hachette 2003, pàg. 172-178.

la germanor, que faci del presbiteri una part significativa de la fraternitat entorn de Jesús. Enmig del món els preveres no poden viure el terror de la solitud, ni la fredor de l'aïllament, i menys la pobresa de sentir-se comandats, com si fossin funcionaris. El prevere pertany a un cercle d'amics, amics que tenen mostres humanes d'afecte. Els amics de Jesús no ho eren solament per a l'escatologia. Jesús va plorar per ells. L'amistat generosa és un dels recursos que consoliden la vocació del prevere avui. L'amistat és quelcom que el Vaticà II demana que expressin els bisbes als preveres, que els preveres la curin amb finor entre ells mateixos, i que vers ells també la manifestin els laics.

Si sabíem despullar aquestes paraules del Beat Ramon Llull, sempre laic, de tota càrrega de la mentalitat estamental, podríem compartir tots els cristians la joia de tenir al servei de l'Església uns preveres per al futur, que són estimats per tot el poble de Déu: «Ah, Déu fort, poderós, amorós. A vós, Sènyer, sia glòria e laor [...], car nosaltres veem que los clergues són hòmens qui mantenen la sancta fe, en çò que ella tracten més de la sancta Escripura que nengun dels altres hòmens» (*Llibre de contemplació*, cap- 110,1). Un bon projecte és aquest per a l'Església del segle XXI, que centri l'estimació del poble de Déu pel presbiteri, perquè els preveres són apassionats de les Escripures.

8. El repte darrer seria encarnar en un projecte que ens entusiasmi entorn de Crist i del petit d'aquest món. Aquesta plasmació ha d'esser en l'Església local. Per a nosaltres, ha d'esser l'Església pelegrina a Mallorca.

Som en aquesta terra, en aquest lloc. Aquí hem rebut l'anunci de l'Evangeli, aquí hem estat batiats, aquí formam la comunitat creient, presidida pel bisbe. Per tant, és aquí que ens hem d'articular entorn del Salvador Encarnat.

Ho hem de fer condicionats i alligonats per la veu de Déu en la història present: Som en un temps d'emergència i de grans

transformacions. Els pobres, persones, col·lectius, masses, països i continents augmenten. Malgrat les nostres incoherències, l'Església catòlica dóna unes respostes de les més fiables.

Aleshores, en l'Església de Mallorca, no podríem concentrar-nos en aquesta tasca, de manera que amaràs tota la nostra vida, de manera que féssim plausible el missatge de Mt 25: «On vos vàrem trobar?... Allò que fèieu a un d'aquests petits, a mi m'ho fèieu.»

Que ens trobin a la dreta de Jesús.

Que no ens trobin tant amb els poderosos, amb els que s'estimen més l'ordre que la justícia, que no solament ens trobin proclamant una ètica sexual per coherent que sigui, que entenguem quin és el vertader dejuni. Que no ens identifiquin amb innombrables missatges benpensants, però que feim compatibles amb l'exclusió de la majoria de la humanitat del bell i bo món que Déu ens ha donat a tots, de tots els continents, de totes les llengües i cultures, de totes les religions, i ens l'ha donat amb igualtat. Creure en el Creador i ser excloent solament ho fa compatible el pecat. La igualtat ve del Pare. L'igualitarisme és impossible i dolent. Però «no saber què n'és del germà» és caïnita. És allò que condemna Jesús a Lc 16,19-25: el que és greu és no témer-nos del pobre que pateix al nostre costat. És a dir, acumular les riqueses en detriment dels altres. I, llástimosament, el cristianisme rep l'afronta de tenir en el seu si la major part dels rics acumuladors.

Com poques vegades, tenim la gran oportunitat de netejar, clarificar i fer brillant la imatge de l'Església, amb el gran Manament de Jesús, que, enmig de tot, en molts cristians, troba una gran resposta. Quants són els voluntaris? Quants són els que repeteixen el gest de la vídua de l'Evangeli? Són a milions. Per què no entusiasmar-nos en aquesta actitud, que és central, i que moltíssims viuen? Optem per engrescar a partir d'aquestes multituds.

Que allò que ja feim per viure el centre de l'Evangelí, i ho realitzam amb bastant qualitat, per què no ha de ser l'emblema i la vena viva que mogui la nostra Església, i que així la mostri al nostre món?

Que, en aquest món, ens trobin que preparam aquell Judici definitiu que és l'examen que Aquell que ens ha estimat primer ens posarà per demanar-nos com hem viscut l'amor. Ell és el primer que ens ajuda a superar-lo.

DÉU I EL P. JOAQUIM ROSSELLÓ

Jaume Reynés Matas, MSSCC

Una de les aportacions més significatives del P. Josep Amengual i Batle a la nostra Església serà, sens dubte, la seva dedicació a l'estudi de la persona i l'obra del Venerable P. Joaquim Rosselló i Ferrà, fundador dels Missioners dels Sagrats Cors, i "la primera figura eclesiàstica en la Mallorca del segle XIX".¹ Per sumar-me a l'homenatge que la nostra revista dedica a la seva tasca investigadora i docent, m'ha paregut oportú publicar la ponència que vaig presentar a la Setmana de Sant Honorat amb motiu del Centenari de la mort del nostre Fundador (1909-2009).² Recull un trienni de formació permanent sobre el tema que li dedicaren els congregants, religiosos i laics, conduïts per la mà experta de qui era aleshores el nostre superior general.

El P. Joaquim no fou un catedràtic de Teologia, sinó l'home profètic (de l'oïda iniciada, dels ulls clarividents, de la llengua esmolada) que amb el seu carisma ens va obrir camí i ens convocà en l'Església, com a "Pare i Pedra Fundadora". "Un home doctrinalment segur, però fora de l'àmbit acadèmic... Concedia, certament, molta importància al coneixement de Déu, però posava més passió

1 En podeu consultar la ingent tasca realitzada com a postulant de la Causa de Beatificació: *Positio super virtutibus et fama sanctitatis*, vol. I-II. MSSCC. Madrid, 1996.- Les biografies *Columna* y *Antorcha de la Iglesia de Mallorca. P. Joaquim Rosselló i Ferrà*. MSSCC. Madrid 1996; la versió catalana ampliada *El P. Joaquim Rosselló, "columna i torxa" de l'Església a Mallorca*. PAM, 2011; la versió castellana divulgada de Manuel SOLER PALÀ – Josep AMENGUAL BATLE, *Joaquim Rosselló i Ferrà. Un misionero de corazón*, (BAC popular 132) Madrid 1997.

2 Estudis per a ús intern: "Dios en la vida del P. Joaquim Rosselló i Ferrà. Rasgos de una antropología de la relación con Dios" (2007-2008) i "Un acostament a com el P. Joaquim Rosselló i Ferrà va viure mogut per l'Esperit Sant, present en l'Església" (2008-2009). Quan citam entre cometes, sens mencionar l'autor, ens referim a aquests dos estudis.- També utilitzarem altres aportacions de congregants, per ex., J. Reynés, "Teología de los nombres de Dios en el P. Joaquim Rosselló" a <http://www.msscc.org/pagina-5-1-2-30.htm> .- Referent a les obres del P. J. Rosselló, citarem: *Notas referentes a la Congregación de los Sagrados Corazones* (NC). Imprenta "Mn. Alcover". PM, 1940; *Escritos del P. Joaquim Rosselló i Ferrà: vol. I- 1 Epistolario (Ep); vol. II- 2 Sermones (S) i 3 Piadosos Ejercicios en honor de los Sagrados Corazones (PE)*. Mallorca, 2009. Reproduïrem els Sermons en les llengües originals, castellà o català (popular i descuidat).

3 J. Reynés, "Textos congregacionales significativos" <http://www.msscc.org/Oasis/INFO-11/ICONO-02-jrm>.

en l'horitzó del cor, en la capacitat d'estimar i en l'encant de ser atret per Ell. En el P. Rosselló va comptar més la passió que amara el llibre de les Confessions de San Agustí que no l'arquitectura de la Summa Teològica de Sant Tomàs" (J. Amengual i Batle). És lògic, doncs, que li posem un títol modest ("Déu i el P. Joaquim") i abastador, alhora, del discurs de la seva teologia vuicentista, així com dels trets de l'espiritualitat i de la pastoral que el caracteritzen.

DÉU ÉS AMOR

Textos bàsics:

Text 1: "Com en tots els segles passats, i especialment en l'actual, gairebé tots els homes s'afanyen i estimulen mútuament per establir i estrènyer relacions amb tota casta de persones, que menen a qualsevol cosa, menys al tracte i comunicació amb Déu

--- La Divina Providència, que sempre vetla per la humanitat i que no deixa pedra sense girar per encaminar-la a l'acompliment del seu fi, per uns camins i mitjans que de cap manera hom no pot explicar, disposà en aquests temps agitats de promoure una Congregació de preveres l'objecte de la qual fos, primerament, formar el seu esperit en la soledat, on, segons Osees, Déu es comunica a l'ànima, per procurar després, quan els fos possible, mitjançant la devoció dels Ss. Cors de Jesús i de Maria, la conversió de tots els pecadors, per fer-los entrar de bell nou en el tracte i en la comunicació amb sa Divina Majestat, de qui s'havien emancipat" (Introducció Regles 1890; cfr. Intr R 1982).

El Fundador amb aquest text

"Insinua un anàlisi de la realitat, que dóna per fet a altres indrets (temps atzarosos/arriscats, difícilíssima època, món sense cor, cors metal·litzats).

Enquadra la Congregació en l'àmbit de la història de la Salvació i de la Comunitat: És un socors/auxili competent per a la humanitat, do per a l'Església.

Centra la modernitat en l'afany de relacionar-se sempre més, amb tanta quantitat i rapidesa que arriba a l'atordiment. El text actual de les Regles en fa menció, però suprimint el primer paràgraf, el qual ara recobram com una intuïció profètica: “Com en tots els segles passats, i especialment en l'actual, gairebé tots els homes s'afanyen i estimulen mútuament per establir i estrènyer relacions amb tota casta de persones, que menen a qualsevol cosa, menys al tracte i comunicació amb Déu.”

Defineix l'espiritualitat del desert: “Formar l'esperit en la solitud, on Déu es comunica a l'ànima, per a procurar després [...], mitjançant la devoció als SS.CC., la conversió dels pecadors, fent-los entrar de nou en el tracte i comunicació” amb Déu.

Uneix espiritualitat dels SS.CC. i conversió, conversió i íntima unió amb Déu (basant la nostra religió en una Aliança cordial, en les relacions autèntiques).

Assenyala, així, el carisma estrictament profètic de la Congregació, en el sentit bíblic més genuí.³

Per a connectar amb un Déu que no és immediat, cal sortir al desert (“gràcia especialíssima de la solitud”). Allà “Déu es comunica a l'ànima”:

Per la via de contemplació de la creació, segons la tradició franciscana i lul·lista: el cel estrellat, conhortador de llargues nits d'insomni; una floreta ensumada al costat del bon Germà Gregorio Trigueros; les vistes del mirador de Sant Honorat...

Per la via de contemplació de l'home-imatge de Déu: es fixava en els habitatges que podien albergar alguna ànima innocent. Com els antics profetes s'havia retirat al desert escandalitzat de la corrupció imperant. Pathos que li despertà el projecte missioner.

Per la via de l' enamorament (una Veu insistent: "Estima'm que jo tenc set d'amor") cristològic (en la tradició de la muntanya randinina: "Amb ànsia que l'Estimat fos cercat, trobat, contemplat i estimat" per l'Amic).

Visió que cal configurar avui en una "nova síntesi", "a partir de la contemplació del món, il·luminada per la Paraula de l'Aliança": a) que haurà de superar l'alienació tradicional de l'espiritualisme desencarnat, oblidats de la injustícia històrica, b) i una mentalitat secularista, incapaç de contemplar Déu en la història; c) capaç d'integrar en les perspectives del Vaticà II el sacerdoci comú de tot el Poble de Déu, d) i la reparació de Crist al Pare, dolgut pel pecat del món.

Valor antropològic de l'experiència de Déu en el P. J. Rosselló: "El primer manament més que un mandat, és una manera de desenvolupar la naturalesa de la persona humana". Sempre atribueix molta importància al primer manament d'"estimar Déu per damunt tot" i a la seva formulació del "Quaerite primum Regnum Dei",⁴ de l'experiència nupcial d'Osees, del Càntic dels Càntics i de la icona dels Sagrats Cors como a focus d'amor viu, que atreu com un imant.

Text 2: "Déu és amor, diu la Sagrada Escriptura,⁵ i per això desitja atreure'l tot cap a ell mateix, per a comunicar a tothom tots els béns de Déu,⁶ la seva benaurança, la seva felicitat eterna"⁷.

Paraules bàsiques de la concepció de Déu: amor, béns, felicitat, atracció.

4 Regles MSSCC, 2.

5 1 Jo 4, 16.

6 Traduïm la frase "sus bienes" pel superlatiu "tots els béns de Déu", que vol dir "abundància de cosa bona" cf. DCVB II-396.

7 PE 4, 1; cf. Regles, 7.

“Quan afirma que ‘Déu és amor’ vol advertir-nos que el Déu que estima no és simplement una energia impersonal o un poder absolut. És molt més que un ens espiritual o el geni benefactor d’un poble, i fins i tot que el gran creador, productor d’una obra colossal i perfecta. Ens convida a valorar-ne el perquè, que radica en l’amor personal d’un Déu que és revela estimant.”

L’anomenada “Trinitat econòmica”, és a dir, el Déu que es comunica i salva compartint tots “els béns de Déu” (la vida en primer lloc, i després els béns materials i espirituals, entre els quals destaquen la donació del Fill, de l’Esperit Sant, de l’Església, de l’Eucaristia, etc.).

En afegir “la seva felicitat eterna”, es refereix a la donació personal de Déu, en Crist Jesús, i la glòria que rep per Ell i a la qual ens destina a tots a “ser lloança de la seva glòria”.⁸

El P. Rosselló “no va propugnar mai una relació allunyada, desinteressada i aliena als sentiments humans. Aquest paràgraf, llegit al peu de la lletra, recobra el goig, el plaer, la felicitat, que ell considera inseparables de la resposta i de la unió amb Déu”.

El P. Joaquim resumeix tots aquests béns de Déu en una paraula fetitxe: “Amor! Que hermosa paraula! Que paraula tan agradable, tan simpàtica a s’oido de tots els mortals. Aquesta paraula té un no sé què d’imán que atreu, que cautiva, que arrastra..., no sé què de fragància, que embalsama, de suavitat que supera a tota altra suavitat, que no sigui sa que causa el mateix Déu a sa nostra ànima... I sabeu per què?, Perquè es nostro cor ha sigut creat per s’amor, perquè s’amor es sa seva vida, es seu aliment, lo que més el nutreix, el conforta; perquè s’amor li es llaç d’unió íntima amb Déu; perquè Déu és amor i que permaneceix en amor, en Déu permaneceix i Déu en ell: ‘Deus charitas est’ etc... Pero ai, que tot

⁸ Cf. Ef 1,3-14.

amor no és igual, no és saludable a s'homo; no tot amor el vivifica, l'endiosa, el fa feliç...".⁹

"A tots" expressa el seu disseny de salvació universal, sense cap casta d'exclusions, cosa que Pau anomenarà la característica del "meu evangeli".¹⁰

De quina felicitat parla el Fundador?¹¹ Només de l'espiritual i desencarnada, que fruïrem al món venidor?

Text 3: "És una veritat sobradament provada, que tot es converteix en bé al que estima la justícia i aspira a la perfecció: *Omnia cooperantur in bonum*".¹² Així és, efectivament. Personalment puc assegurar que no record haver passat mai dies tan feliços com els que vaig viure a l'entremig de la meva pujada a la Santa muntanya de Randa (on em trobava, pel que fa a les coses temporals, escàs de tot) i la fundació del nostre Institut dels Sagrats Cors, que no va tardar molt a ser realitat. El fet de considerar-me tot sol amb Déu sol, en el cim d'aquella solitària muntanyeta, tot ho endolcia. En la meva ànima sobrepassava la consolació, fins a tal punt que amb ningú hagués canviat la meva sort, ni amb reis, ni emperadors, ni amb bisbes, ni amb el Papa mateix. Quan, en les hores de lleure, distendia l'ull sobre aquelles immenses planes dels termes de Lluçmajor, Campos, Porreres, fins a Santanyí... ,eren tals els sentiments de goig i afectes de tendresa que sentia brollar en el meu cor, que, empès a desfogar-me, em veia precisat, molt sovint sense poder-me contenir, a esclatar en aquell bell càntic: *Benedicite Omnia opera Domini Domino, laudate* ¹³ etc., i, quan reparava en aquells habitatges o rústiques cases de possessió que entre les frondes d'aquella amena i espaiosa vall es descobreixen, i m'imaginava la possibilitat que encobeïssin

9 [Sermons d'un Tridu del Cor de Jesús, 00/07/1895, Porreres] pàg. 169-170.

10 Tesi defensada en les cartes a Gal i Rom.

11 De les veus "felicidad-feliz/ces": a l'Epistolari hi trobam 44 instàncies; al Sermonari, 66; als Piadosos Exercicis, 39.

12 Rm 8, 28.

13 Dan 3, 57.

alguna ànima justa i innocent, brollaven dels meus ulls tendríssimes llàgrimes, i dels meus llavis les paraules d'aquest encantador i inimitable salm, per lo lacònic i extens al mateix temps, puix que abasta tot el món: *Laudate Dominum omnes gentes, Laudate eum omnes populi. Quoniam...*¹⁴

Tan agradables i profundes eren les impressions que amaraven la meva ànima, al contemplar des d'aquella beneïda muntanya les planes esmentades. Comprenc que el Senyor amb aquests confits volia atreure'm a Si, com ho fa un pare amb el seu petitó, mentre que em preparava per a donar-me a rosegar un dia crostes de pa, obligant-me a seguir la carrera plena d'espines que el seu disegni diví em tenia reservada... Aquesta època de què us parl, la vos he descrita com la més feliç de la meva vida, perquè com menys gaudia de vida material, sobreabundava més en mi la de l'esperit."¹⁵

“La felicitat que experimentava, al submergir-se en la immensitat de la bellesa de la natura, el duia a entonar un cant de les criatures, que no és exactament el mateix cant de sant Francesc. En el P. Joaquim és una invitació a tota la humanitat per a formar un cor de tots els pobles i races del món que canti a Déu. Una altra manera de referir-se a la felicitat històrica, fruit de la fidelitat a Déu. Durant aquells mesos (de Sant Honorat) va sentir una mena d'atracció divina, que és l'estil amb el qual Déu entreteixeix els fils de la relació amorosa. El Fundador és conscient del grau de felicitat de què va gaudir, el quantifica i compara amb altres èpoques de la seva vida (que pot valorar sota el prisma de la felicitat).¹⁶

14 Sal. 116.

15 NC IX, p.38.

16 Cf. NC p. 43. El mateix bisbe Cervera, una vegada arreglats tots els emperons i “madurada amb carbur” la fundació, “rebossant de satisfacció i entusiasme, considerava que la seva pujada a l'ermita (de sant Honorat) havia estat molt feliç i plena de sort”. A Lluc, “cuando no nos turban la paz las bandadas de peregrinos, estamos como en un paraíso [...] porque en la soledad se siente mucho a Dios en el fondo del alma y se disfruta no poco de sus dulces caricias” (Carta a l'Abadessa de les Caputxines.,- 21/12/1892). Al Secar, “aquí me estoy en S. Bernardo del Real harto bien; pero no tanto como allí en mi amada soledad del monte de Randa. Se siente, asimismo, en éste del Real, algo de la presencia de Dios; pero como se siente en San Honorato de Randa, hay una distancia inmensa” (Carta a J. Perelló, MSSCC.-03/10/1901).

Aquest realisme en l'apreciació de la felicitat arribarà a ser molt valuós, ja que ens serveix avui a nosaltres de referent per a mesurar com l'atracció de Déu mitjançant la via d'amor desenvolupa el que més anhela la persona humana: la seva felicitat des del nostre moment present”.

Llegit amb mirada atenta, apareix clarament que el P. Rosselló parla de la recerca d'una felicitat integral, en el temps¹⁷ i des de la perspectiva de l'eternitat.¹⁸

“L'Evangeli és nom de felicitat (Bones Noves). Sé que cridar l'atenció sobre aquesta característica profundament cristiana no és molt freqüent. Però és inviable preconitzar un retorn a les arrels o engegar un projecte de futur separat de la felicitat...¹⁹ Jo voldria tornar a subratllar, que ho és d'evangelitzador un rostre feliç! La felicitat no té res a veure amb la lleugeresa o el bellugar-se com una baldufa. El divertiment i l'oci poden ser bones expressions de felicitat, que no volem excloure. Tot i això, les característiques de la nostra felicitat han de brollar de l'encontre amorós amb la Trinitat. Del seguiment entusiasta de Jesús, de la comunió

17 “Considera, alma cristiana, cuan preocupados van los hombres en pensar que, complaciendo al mundo, podrán hallar en él, lo que jamás pudo el hombre alguno sobre la tierra, la completa satisfacción del corazón. Al principio, cuando la edad no pase de sus diez y ocho años, es verdad que todo sonrío a sus ojos, todo lo ven de color de rosa, sumamente apacible a sus desordenadas pasiones... (nimfes, somnis i castells a l'aire, un paradís a la terra)... Pero ni la niebla se disipa con mayor velocidad, cuando los rayos del caliente sol dan en ella, como se disipan todos esos planes, todas esas sombras de felicidad y bienestar, cuando entra el hombre en la edad madura o al venir a despertarlo el desengaño... En luto ve cambiado el color de rosa... El paraíso que se forjara lo ve convertido en infierno. Zozobras, cavilaciones, inquietudes, nuevos desengaños, pesares que no puede calmar, a no acudir a la fuente de todo consuelo, que son los purísimos Corazones de Jesús y de María” (PE día 11, 2°).
18 “¿De qué aprovechó a Luzbel el ser ángel, a Saúl el ser rey, a Alejandro el ser emperador, a Judas ser apóstol, si al fin perdieron éstos su alma y se condenaron? *Quid prodest?* (Mt 16, 26). Y ¿no fue mayor ganancia para Francisco de Asís, para un Francisco de Borja, para un Luis Gonzaga, el haber renunciado todo..., salvando con esto sus almas y gozando como lo están ahora de una eterna felicidad y dicha?” (PE día 16, afectes).

19 El P. Josep Amengual ja havia enfocat el tema en la reflexió que féu després de la Junta 2002: “¿Quién ha planteado hasta hoy nuestra vida religiosa y misionera como un proyecto de felicidad en este mundo? No obstante, esto es lo que nos dice el P. Fundador. La felicidad eterna en términos evangélicos nunca se refiere a la felicidad futura, desenganchándola de la presente... Una vía para desarrollar nuestro carisma sería ésta, la de rescatar para los cristianos el mensaje evangélico de que la felicidad es única, y no sólo se ha de esperar sino que, en la medida que nos es dada por el Padre, la hemos de procurar con pasión, para nosotros y para toda persona... Considero que reintegrar la bienaventuranza, es decir la felicidad, nos planta en el mismo dintel de antropología del corazón” (Documentos de la VI Junta Consultiva de los MSSCC. Casa Central, Madrid Septiembre 2002, pàg. 9-11).

de vida que sigui possible a la nostra història i de la capacitat de fer feliços als que han estat marginats de la taula d'aqueix món.

Podem alleugerir els fardells que portam; podem oblidar moltes ofenses, greus o no tant. Podem multiplicar el si i restar el no. Podríem encarar la realitat de les nostres vides, de les nostres comunitats i grups, i veure si som capaços d'afanyar-nos per a ser més feliços i fer feliços, ja des d'ara. La vida religiosa està antropològicament destinada a crear persones i comunitats felices. En cas contrari, no seria evangèlica.

El laïcat missioner també ha de trobar felicitat en la seva vocació arrelada, provada i lliurada generosament. La seva felicitat serà també la seva missió.”

EL FILL ENS ATREU

Text 4: “Els Sagrats Cors seran d'ara en davant tot el nostre imant, el punt cèntric on convergeixin tots els afectes de la nostra ànima, el nostre recer durant la vida, el nostre solaç en l'hora de la mort, la nostra recompensa i corona en la pàtria del cel”²⁰. Textos bíblics, possibles inspiradors de l'espiritualitat del P. Roselló: Ct 1,4²¹, Os 11,4²², Jo 6,44²³ i 12,32²⁴.

L'atracció de Déu per al P. Joaquim consisteix en l'experiència d'un vertader encontre personal: Per a Maria Magdalena, «Jesús és dolç imant que pertot l'atreu».²⁵ “Ell atreia darrera seu gent innumerable que el seguien gustosos, tothom l'envoltava, cosits semblaven estar de la seva túnica”²⁶. Frase que expressa amb for-

20 PE dia 6, afectes.

21 “Atreu-me darrere tu! Correm! El rei m'introdueix a les seves estances... Amb raó s'enamoren de tu!”

22 “Jo els atreia cap a mi amb llaços d'afecte i amor... m'acostava cap a ell i li donava de menjar”

23 “Ningú no pot venir a mi si el Pare que m'ha enviat no l'atreu”.

24 “I jo, quan seré enlairat damunt la terra, atrauré tothom cap a mi”.

25 10 [Sermón sobre Santa María Magdalena, 22/07/1880, en Santa Magdalena] p.59.

26 “Sermones sobre las siete Palabras que habló Jesucristo en la Cruz” [Llucmajor 1891] Quinta Paraula. “Estar cosits a la seva túnica expressa una profunda vinculació amb ell, i, alhora, la suavitat dels llaços que l'estableixen i l'expressen”.

ça el poder de seducció de Jesús. Una força, sense gens de violència, deu esser la força de l'atracció per amor.²⁷

“Amagat a les mirades dels homes, procurava atreure'm, mitjançant el quotidià exercici de les virtuts, les mirades de Déu.”

“El P. Joaquim considerava com dirigit a la seva persona i al seu estil de relacionar-se amb Déu, tot quant havia contemplat i admirat en els sants. Era el Déu bíblic, viu i vivificant, capaç de sentir i d'estimar i d'inclinar-se sobre Joaquim, el seu servent, el qual entenia com, mentre era atret per Déu, alhora ell mateix es convertia en un petit imant del misteri de la Trinitat.²⁹”

Atracció de Déu que experimentava en un doble sentit, una via alliberadora del temor i aleshores missionera, perquè espontàniament transforma l'atret (o l'Amic, en terminologia lul·liana), en missioner i propagandista, en qualsevol circumstància, perquè el seu missatge no depèn del mandat sinó de l'amor que l'atreu.³⁰

El Superior General acaba de ressaltar la validesa d'aquest plantejament: “La conversió generosa, com a pas previ..., serà la garantia que el Pare de Jesucrist ens atreu; que estam posseïts pel seu Esperit, que arribam a aquella embriaguesa de Déu, de la mística del cor, que legitima la nostra comunitat en el nostre món avui. No som teòrics, parladors, ni funcionaris de Déu. Som posseïts pel seu amor... És l' enamorament el que condueix les nostres vides. En aquest *pathos* de possessió divina actualitzam la vida i missió

27 El mateix estil que comenta sant Tomàs de Villanueva d'aquel altre text relacionat amb l'espiritualitat del Sagrat Cor: “Quan el Senyor digué: *Si algú vol venir amb mi*, era com si digués: “Invit a tothom, no rebutj ningú, sigui de la classe i condició que sigui; tant és que sigui grec o llatí, americà, espanyol o francès, o bé, vell o nin, ric o pobre, noble o plebeu, fi o ordinari. *Jo no trauré fora ningú que vengui a mi...* Invitau, no empenyeu; cridau, no obligau; atraieu, no coaccionau, ni voleu prendre a l'home el valor del mèrit davant vós, ja que és voluntàriament, espontàniament, que us obeeix” (*Contiones sacrae*. Milà, 1760, p.747).

28 NC VIII, pàg. 33.

29 Era famosa la commoció amb què celebrava la festa de la Trinitat i la il·lusió que tenia de dedicar-li una vidriera del cambril de Lluc, inspirada en un símbol lul·lià.

30 Mn. Pau Torrandell diu que, malgrat fos natural d'un dels pobles més devots de la Moreneta, a ell l'atreia més el P. Rosselló que la Santa Figura (cf. J. Amengual Batle, *Columna i Antorxa*, caps. XII i VI).

de qui ens uneix i guia en el Seguiment de Jesús, el P. Joaquim Rosselló i Ferrà”.³¹

En la *Informatio* sobre el Procés de Beatificació es troba el clàssic estudi de les virtuts.³² La seva vida creient es va alimentar constantment de la Paraula de Déu i de les devocions típiques del segle XIX, entre les quals l’espiritualitat dels Sagrats Cors de Jesús i de Maria. En ells, la Trinitat té posades les seves complaences,³³ en ells trobarà sentit la seva trajectòria,³⁴ ells seran el títol providencial de la nova família de “preveres que viuen en comunitat” per a “calar foc a la terra”, que naixerà a sant Honorat.

“Tota s’història de Déu amb s’homo i de s’homo amb Déu, se resumeixen en aquestes dues paraules: Amor, ingràtitut. Amor de part de Déu, ingràtitut de part de s’homo... A vista d’axò amats germans, ja an el parèixer no hi havia res més que fer de part de Déu amb s’homo, per atreure’l a sí, que fer sensible aquest amor, aquesta ingràtitut; i així ho ha fet en aquets últims temps amb sa manifestació del seu Cor... del Cor de Jesús, el cual es manifestà com en un trono de flames, encenguent-se, abrassant-se, fet una víctima de caridad... .”³⁵

Aquesta, per al P. Joaquim Rosselló, fou la teofania del “foc que cremava sense consumir-se”, on Déu baixà enmig de l’esbarzer³⁶ (el sofriment del poble) i li revelà el seu Nom: “Déu compassiu i misericordiós”.³⁷

31 J. Amengual i Batle, “Salutació en el CXIX aniversari de la fundació de la Congregació”, 15/08/2009.

32 La fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, pàg. 25-28.

33 PE dia 3, 1º; dia 26, 2º.

34 “La devoción, que desde mi infancia les profesaba” (NC 47). El “regalo providencial, hecho por impulso del cielo, dispuesto por Dios que todo lo prevé y dispone” de les dues talles dels SS. Cors, que l’havien acompanyat a les seves missions (cf. NC 49-50) i els pronòstics del G. Trigueros que ell arribaria a fundador, oblidats en el porxo del sotsconscient fins que no arribà l’avinentesa (cfr NC 50-51).

35 [Sermons d’un Tridu del Cor de Jesús, 00/07/1895, Porreres]

36 Cf. Ex 3,2.

37 Cf. Nm 34, 6.

Des de llavors quedà marcat indeleblement amb l'estigma del foc.³⁸ Contemplà els Sagrats Cors com “els focus d'ardentíssima caritat i amor”,³⁹ i demanà que els seus Missioners fossin aigua enmig del desert,⁴⁰ però sobretot foc pel refredament del món.⁴¹

Treballà sense defallir perquè s'hi encenguessin els preveres,⁴² les comunitats religioses,⁴³ tot el poble de Déu.⁴⁴ Presentava els SS. Cors com l'“àncora de salvació” pel temps de borrasca que travessam,⁴⁵ el granet de mostassa ple de futur, “semblant a un tresor ocult en es camp de la Iglesia”. “Conegut, no pareix possible que ningú deixi de practicar aquesta devoció.”⁴⁶

38 Al seu Sermonari, per ex., basta veure les insistències amb què surten les següents paraules: *Corazón*, 870; *Corazón de Jesús*, 132; *Corazón de María*, 23; *Sagrados Corazones*, 180; *Fuego*, 55; *Llamas*, 23.

39 “A l'acostar-se a ambdós els sacerdots... s'encenguessin i abrasassin en les seves ardentíssimes flames, per tal que ells després encenguessin en aquest diví foc els cors dels homes” NC 98. “Horno del amor divino y del amor misericordioso hacia los hombres” (PE dia 14, 3°). A les seves predicacions, li agradava mirar “abrasats d'amor diví” i fets un volcà els cors Puríssim de Maria, els de S. Agustí, S. Francesc, S. Vicenç Ferrer, S. Lluís Gonzaga, S. Felip Neri, S. Catalina Thomàs...

40 NC 97.

41 “Demani el Senyor que tots siguem un foc i que des d'aquesta muntanya ho anem estenent per tota l'Illa i més enllà d'ella, pegant i encenent flames en tots els cors” (A l'Abadessa de les Caputxines, 15/08/1890; també id. 21/12/1895).- “Déu la tenia destinada (aquesta devoció) per aquests últims temps en que els homos dominats per ambició, interès, i inspirats per Satanàs, havien d'exclamar lo que los judios el día de sa passió “Nolumus hunc regnare super nos” (Lc 19, 14) emancipant-se molts de cristians del seu suavíssim jou. En aquests últims temps, en que, refredada sa caritat dels feels, havia d'augmentar sa iniquidad” [Sermons d'un Tridu del Cor de Jesús, 00/07/1895, Porreres] 172. Quan “ese divino fuego iba ya a extinguirse por completo en esos tiempos modernos” (PE dia 3, 2°). Hi cercava remei en predicar que Déu és amor, aplicar-li la misericòrdia de Déu en el sagrament de la confessió i en l'acompanyament espiritual, així com en proposar l'amor dels SS.CC. com a model de fraternitat universal.

42 Cf. Nota 31.

43 Cf. A l'Abadessa de les Caputxines.- 20/12/1893.

44 “Amat poble de Porreres, corre, vola a associar-te, a allistar-te baix de sa bandera de sa Comunió Reparadora. Cerca, abraça, explota aquest tresor de sa devoció a n'el Cor de Jesús, tu experimentarás, oh poble, que dolç i suave és el reinat de Jesucrist; sa caritat, s'amor divino se encendrà en els cors des teus moradors; amareu a Déu i al germà proisme; sereu un sol cor i una sola anima, com els cristians primitius” S p. 173.

45 A l'Abadessa de les Caputxines.- 16/03/1892; cfr. PE dia 22, 1° “àncoras salvadoras, aún en las más horribles tempestades del proceloso mar de este mundo”.

46 És curiós que el P. Joaquim adduesqui les nombroses conversions d'anglicans d'aquell temps a l'Església Catòlica com una prova de la validesa d'aquesta espiritualitat Ll.c. 172.

Conclusió provisional:

Anotem, com a primera conclusió, la gran harmonia teològica que va caracteritzar el P. Joaquim Rosselló i Ferrà, en la seva experiència de Déu.

En destacar-ne l'abast, direm, en primer lloc, que mostra un gran valor ecumènic, ja que el seu Déu atreu tothom, sense exclusions de cap mena: ni de temps, ni de lloc, ni de cultura, ni de religió.

L'ensenyament del P. Joaquim mostra un Déu per a totes les èpoques, perquè es presenta amb trets bíblics. No es limita al déu de l'il·luminisme, ni al que pot presentar la teologia d'una escola determinada.

Presenta un Déu salvador, amic, company, comunicador dels seus béns i de la seva interioritat. Un Déu proper, amb sentiments i amb un cor humà. Sensible a la nostra història entrunyellada de goigs i esperances, de dolors i fracassos, de llum i de pecat.

El P. Fundador mostra una imatge de Déu capaç de canviar la nostra vida i el contingut de la nostra predicació i catequesis actuals. En definitiva, la crida a la felicitat, recupera el missatge original de Jesús resumit en les benaurances, i dóna raó del nom dels quatre llibres que ens l'han transmès: l'Evangeli. Felicitat eterna, per descomptat, però que ja es manifesta en innombrables circumstàncies històriques (avui i aquí). Òptica que ajuda a prendre decisions per a la vida, no moguts per la por, el temor o l'interès, sinó per quin camí ens fa albirar una major felicitat, i pot satisfer millor l'anhel de bondat que atreu qualsevol persona.⁴⁷

47 En el darrer dia de la Novena del sagrat Cor es demana: "Señor mío, Corazón divino, permitidme que os haga una pregunta antes de haceros donación de este mezquino corazón mío. Decidme ¿porqué queréis que os lo entregue? ¿Puede él haceros más feliz, aumentar un grado más vuestra esencial gloria? Ay no, hijo mío! por nada de eso te lo pido, porque soy yo felicísimo por (mi) mismo, te lo pido por tu bien, te lo pido porque yo soy el centro único del corazón humano y fuera de ese centro no puede hallar, no puede ser feliz, será siempre desgraciado" (Ll.c. 32 Sermón para el último día de la Novena del Sagrado Corazón p. 174).

Cal que tornem a recobrar el valor antropològic de l'experiència del P. Joaquim que recullen les nostres Regles: "Déu atreu per a compartir la seva felicitat."

L'ESPERIT SANT ENS GUIA

El P. Joaquim Rosselló i Ferrà és un exponent de la mentalitat catòlica llatina del segle XIX, segons la qual l'Esperit Sant era reconegut com a present en la vida, però sobre el qual es reflexionava poc i amb disquisicions gairebé metafísiques.⁴⁸

"El P. Joaquim no pertany a la galeria de catòlics acomplexats. La seva familiaritat amb l'hagiografia fins i tot el va fer un catòlic proper al triomfalisme, perquè coneixia les incomptables aportacions dels cristians a la fe i a la humanització.... Però el P. Joaquim Rosselló i Ferrà també coneixia les fragilitats històriques, combatudes pels grans sants reformadors, li eren familiars les febleses dels creients, conegudes en milenars de confessions. No li eren alienes les misèries dels religiosos i religioses, molts dels quals dirigia. Que coneixia ben de prop les mancances de cert clergat ho mostra en la Darrera Exhortació i ho reconegueren els bisbes, quan li encomanaren procedir al discerniment amb certes persones ferides, i hom pogué parlar pròpiament del seu ministeri de la piscina,⁴⁹ tot rememorant escenes de curació en l'Evangelí."

Textos 5-6 del Vaticà II

"Després d'esser enlairat a la creu i glorificat, el Senyor Jesús va infondre l'Esperit promès, i per mitjà d'Ell va cridar i reunir el poble de la Nova Aliança, que és l'Església, en unitat de fe,

48 J. Amengual B. no ha trobat en el Sermonari cap predicació pronunciada en les solemnitats de Pentecosta o de Pasqua de Resurrecció, gairebé reservades als bisbes i rectors. Ha pogut espigolar algunes referències a l'Esperit Sant, que ens ajuden a escodrinyar la seva influència en la vida espiritual del Fundador i en la visió que tenia de l'Església.- Als Sermons, trobam 32 referències a "Espíritu Santo", als PE, 14 i a l'Epistolari, 5 referències, però 117 a "Espíritu/espiritual".

49 Cf. *Columna y Antorcha*, 269-271 = *Un misionero de corazón*, 205.

d'esperança i de caritat, tal com ensenya l'Apòstol: “Un sol cos i un sol Esperit, de la mateixa manera que fóreu cridats a una sola esperança de la vostra vocació. Un sol Senyor, una sola fe, un sol baptisme (Ef 4,4 5)” (Decret d'ecumenisme UR 2b).

“L'Etern Pare, per decisió totalment lliure i misteriosa de la seva saviesa i bondat [...] va decidir convocar els creients en Crist a la santa Església, la qual, prefigurada ja des del començament del món, meravellosament preparada en la història d'Israel i en l'Antiga Aliança, constituïda els temps darrers, es manifestà per l'efusió de l'Esperit i arribarà a la plenitud gloriosa al final dels segles. I aleshores, tal com diuen els sants Pares, tots els justs després d'Adam, des del just Abel fins al darrer dels escollits, es reuniran a la casa del Pare formant l'Església universal” (LG 2).

El Fundador, sense gaire pretensions, no deixà d'escampar unes al·lusions a l'Esperit Sant que il·luminen tot el misteri de la Salvació.

Així, l'Esperit és present en el misteri de l'Encarnació, origen del cristianisme, que caracteritza el Déu cristià com un Déu proper i encarnat, compenetrat amb la persona humana. El P. Joaquim canta amb particular fervor l'amor de Déu realitzat en Maria⁵⁰ i invoca el seu Cor maternal com “estatge de l'Esperit Sant”.

En segon lloc, aquest Esperit, manifesta l'Església públicament i la impulsa cap a la missió universal.⁵¹

La història salvadora de Jesús culmina en el Traspassat a la creu, que allibera sobre el món el seu Esperit (Jo 19,30), Esperit de re-

50“Ah! desde luego el Padre la proclamaría su hija, el hijo la elegiría por su Madre, el Espíritu Santo por su templo, por su santuario, por su paloma, por su esposa... (Cfr. Lc 1,35; Ct 6,8; 2,10)”. (Novena de la Purísima predicada en Selva 1894. Séptimo día).

51 El P. Rosselló fonamenta aquest fet en els Actes dels Apòstols (Cfr Sermón del Apóstol Santiago (25-07-1889)94-101). En bona exegesi, pertany al missatge més original dels Act; la tradició de l'apòstol Jaume, en canvi, avui es considera gairebé impossible.

conciliació total i universal (Jo 20,22).⁵²

L'Esperit és autor de les Escriptures i parla per boca dels Profetes, de manera sempre actual i interpel·ladora de la persona humana. Gran missioner popular, el P. Joaquim convida a la conversió i a la renovació, a vèncer *l'esperit del Món amb l'Esperit de Crist*.⁵³ Recorda el judici definitiu de Déu.⁵⁴ També clama contra la injustícia que s'institucionalitza en les maneres diverses que tenen els poder públics d'extorsionar els febles, com fou el cas de Zaqueu.⁵⁵ Predica que l'Esperit Sant és font de la pau i de la felicitat ja en aquest món.⁵⁶

52 La vinculació de l'Esperit amb el Ressuscitat-Traspasat, bàsica per a nosaltres, no la trobam en el Fundador, sinó en el retorn a les fonts dels Sants Pares i a la renovació del Vaticà II.

53 "El mundo...; Ay, y quién pudiera contar los estragos que hace, y los perniciosísimos daños que ocasiona!... veo crecidísimo número de hombres, hecho ludibrio del refinado orgullo, de la detestable y corrompida carne, envueltos y enredados en el más completo y cabal sensualismo" (76). "Llámase *espíritu del mundo* en el estado religioso, la propia voluntad (...), ese espíritu de soberbia que se infiltra en el interior, ese amor desmedido a las comodidades, ese apego a las cosas de la tierra, que desvía algo de las del cielo; ese interés por comunicarse no sólo con parientes, sino hasta con personas, que si bien, no malas, pero en nada contribuyen a la perfección, (...) Catalina Thomás triunfó de este espíritu de mundo en el claustro, y ved de que manera; formando por contraposición en su interior el *espíritu de Cristo*; Espíritu de humildad, espíritu de abnegación, espíritu de desprendimiento, espíritu de obediencia, espíritu, lo diré de una vez, de caridad, de ardentísima caridad, con Dios y con el prójimo" (80) [Sermón sobre Sta. Catalina Thomás, 29/07/1888, en Santa Magdalena].

54 "¡Cristianos de mi alma! no olvidéis vuestros novísimos! ¡Hemos de morir! Este era el ordinario saludo de los monjes de la Tebaida; a cuyo saludo contestaba el saludo: ¡Y no sabemos cuando! En las paredes de sus celdas o en las rocas de sus cuevas, no se veían escritos otros motetes que ¡Muerte! ¡Eternidad! ¡Infierno! y era tal la impresión que semejantes palabras causaban a sus almas, que [...] así dispuestos y preparados, no se sentían abrasados en otro fuego, que en el de los Sagrados Corazones, ni les preocupaba otro deseo que el de morir pronto para habitar con Cristo en la feliz eternidad" (PE, día 27, 2-3).

55 "Vae vobis" ¡Ay de vosotros"! os dice el Espíritu Santo (Lc 6,24) pues que vendrá tiempo en que padeceréis hambre y extrema necesidad: "Divites egerunt et esurierunt" (Sl 331,11) cuando los que habrán sabido desprenderse de todo, gozarán en abundancia de los verdaderos bienes, "Exurientes implevit bonis" (Lc 1,53). ¿Quién, cristianos, a vista de semejante calamidad vaticinada a los codiciosos o de ventura tanta prometida a los hambrientos, dejará de imitar a los Sagrados Corazones en su admirable desprendimiento? ¿Quién no arrancará de su corazón, la afición desordenada al dinero, al oro, no adquirido con la equidad y justicia que exige el Sagrado Evangelio y que obliga a la restitución por su posesión injusta? (Lc 19,8)" (PE, día 21, punto 3).

56 "Sea nuestra vida la vida de Jesús, vida de mortificación, vida de retiro, vida de contemplación, vida de íntima unión con Dios; nunca vida que pueda comunicarnos en este miserable desierto, en este valle de lágrimas, la paz verdadera, la tranquilidad suma, el tan apetecido don del gozo en el Espíritu Santo, que es, según el Autor de la Imitación de Cristo, en lo que consiste el reino de Dios en nuestra alma: Regnum Dei intra vos est; et est pax et gaudium in Spiritu Sancto (Rm 14,17; Im. Chr. II, 1,1.). (Sermón sobre Santa María Magdalena, 22/07/1880, punto 14, en Santa Magdalena).- Paz que encontraremos y disfrutaremos en los SS. Corazones: "¡Oh sí; en ellos está el tesoro de toda riqueza! En ellos se encuentran los verdaderos bienes por ser el centro de toda bondad y perfección. En ellos el oro, la plata y las piedras preciosas de todas las virtudes, de la humildad, de la mansedumbre, de la paciencia, de la caridad con Dios y con el prójimo; en ellos la paz, el gozo en el Espíritu Santo que constituyen el verdadero reinado de Cristo Dios en nuestras almas" (PE, día 19, punto 1º). Cfr. Rm 14,17; cfr. NC, VI, p. 28, XIV, p. 57.

L'església local és la comunitat on es fa més propera l'Església una, santa, catòlica i apostòlica.⁵⁷ El P. Joaquim, erigit en fundador per l'Esperit Sant, ha aportat una nova família religiosa i missionera per a enriquir i enfortir aquesta Església confiada al bisbe.⁵⁸

Una de les aportacions eclesiològiques més fecundes del moment present ha estat la valoració de la dignitat i complementarietat de les diverses vocacions cristianes en una Església, tota ella cridada a la santedat i a la missió. La beatificació dels Màrtirs del Coll (4 MSSCC germans nostres, 2 franciscanes filles de la misericòrdia i una feligresa vídua que es féu mare dels perseguits) s'ha presentat com "una profecia sobre la nostra Congregació, que està cridada a consumir la gran aspiració que, moguts pels Cors de Jesús i de Maria, arribem a crear una comunitat que doni més credibilitat a la unitat i igualtat que provenen de la reconciliació amb una mateixa sang, amb un mateix baptisme, de la unió en una mateixa eucaristia i de ser moguts per una mateixa aigua que és l'Esperit que brolla del costat obert del Crist".⁵⁹

Quin goig deu sentir el P. Joaquim, al contemplar anticipada la visió apocalíptica d'un estol d'homes i dones, laics de diverses procedències, que tots plegats l'anomenen "Pare"! Que se senten

57 Cf. LG 26, a.

58 La nostra Congregació, feble com l'heura, desitja viure arrapada al bàcul del seu Bisbe; no amb la intenció de gravar-lo, sinó desitjosa, en la poquedat de les seves forces, de prestar-li auxili i refrigeri en l'assistència a les ovelles que l'Esperit Sant li assenyala per a pasturar (Ac 20,28). Així ha viscut fins a avui aquesta Congregació des que va néixer i, d'ara endavant, no vol viure de cap altra manera" (Carta al bisbe Campins, 15 setembre de 1907).

59 "Què falta perquè ja recollim els fruits d'aquesta branca laical, que ha crescut fecundament, gràcies a la disponibilitat de molts germans que han posat el seu cor en el creixement i maduració dels nostres grups de laïques i laics? Falta que ja no ens vegem com dues comunitats. Que ens asseguem tots junts, junts, en comunitat, en pregària, en projecció de la nostra vivència del carisma. Junts en la missió. Junts en la pastoral específicament vocacional. Que arribem a la revisió junts. Que establim uns nous caus de comunió de béns. Que la memòria d'una comunió en el martiri de sang ens obri la porta d'una comunió en el testimoniatge d'una vida eclesial que ens llanci a un futur nou, que és el que ens vol donar el P. Fundador, al començament del segon segle de la seva trobada definitiva amb el Pare" (J. Amengual i Batle, Festa dels Beats Màrtirs del Coll, 06/11/2009).

cridats a compartir la mateixa espiritualitat i la missió apostòlica! Probablement ens diu, des de la miranda de níguls, que tenguem cura personalitzada d'acompanyar “els qui formen el poble sant perquè exerceixin el ministeri d'edificar el cos de Crist” (Ef 4, 12).

La recepció del Concili Vaticà II en l'Església en complir-se els quaranta anys del seu acabament segons Benet XVI

Santiago M. Amer Pol

En el discurs que Benet XVI adreçà a la Cúria Romana per l'intercanvi de felicitacions nadalenques el 22 de desembre de 2005, féu una extraordinària anàlisi del període postconciliar, en especial de les dificultats i tensions i de llurs causes. El presentam aquí, traduït directament del text italià, amb alguns comentaris propis. Aquests van inserits en el mateix text d'aquell sant pare precedits de numeració aràbiga.

El darrer esdeveniment d'aquest any sobre el qual voldria fixar-me en aquesta ocasió és la celebració de la conclusió del Concili Vaticà II fa quaranta anys. Tal commemoració suscita la pregunta: quin ha estat el resultat del Concili? Ha estat rebut de manera justa? Quines coses, en la recepció del Concili, han estat bones, quines insuficients o esbiaixades? Quines resten encara per fer? No pot negar ningú que, en gran part de l'Església, la recepció del Concili s'hi ha desenvolupat d'una manera més tost difícil, fins i tot no volent aplicar a tot quant ha succeït en aquests anys la descripció que el gran doctor de l'Església sant Basili fa de la situació de l'Església després del Concili de Nicea: la compara amb una batalla naval en el fosc de la tempesta, dient entre altres coses: "El crit escanyat dels qui per la discòrdia s'alçaven l'un contra l'altre, les xerrameques incomprensibles, la remor confusa dels clamors ininterromputs, han omplert de llavors ençà quasi tota l'Església falsejant, per defecte o per excés, la recta doctrina de la fe..." (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG 32, 213 A; Sch 17bis, pàg. 254).

No volem aplicar pròpiament aquesta descripció dramàtica a la situació del postconcili, però *encara quelcom de tot quant ha passat s'hi reflecteix*. Sorgeix la pregunta: per què la recepció del Concili, en grans parts de l'Església, fins ara s'ha desenvolupat d'una manera tan difícil? I doncs bé, tot depèn de la justa interpretació del Concili o –com diríem avui– de la seva justa hermenèutica, de la precisa clau de lectura i d'aplicació. Els problemes de la recepció han nascut del fet que dues hermenèutiques contràries s'han trobat en la confrontació i han lluitat entre si. Una ha causat confusió, l'altra, silenciosament però de cada vegada més visiblement, ha portat i porta fruits. D'una part existeix una interpretació que voldria anomenar “hermenèutica de la discontinuïtat i de la ruptura”; aqueixa no rarament s'ha pogut valer de la simpatia dels mitjans de comunicació de masses, i fins i tot d'una part de la teologia moderna.

De l'altra part hi ha l'”hermenèutica de la reforma”, de la renovació en la continuïtat de l'únic subjecte-Església que el Senyor ens ha donat; és un subjecte que creix en el temps i es desenvolupa, restant, però, sempre el mateix, únic subjecte del Poble de Déu en camí. L'hermenèutica de la discontinuïtat s'arrisca a acabar en una ruptura entre l'Església preconiliar i l'Església postconiliar. Aqueixa hermenèutica assegura que els textos del Concili com a tals no serien encara la vertadera expressió de l'esperit del Concili. Serien els resultats de compromisos en els quals, per aconseguir la unanimitat, s'hi han hagut d'arrossegar i reconfirmar moltes coses velles ja inútils. No en aquests compromisos, emperò, s'hi revelaria l'esperit vertader del Concili, sinó al contrari en els salts vers el nou que són implícits en els textos: sols aqueixos representarien el vertader esperit del Concili, i partint-ne i en conformitat amb aquests caldria anar endavant.

Precisament perquè els textos reflectirien només de manera imperfecta el vertader esperit del Concili i la seva novetat, seria necessari anar coratjosament més enllà dels textos, fent espai

a la novetat en la qual s'expressaria la intenció més profunda, si bé encara no expressa, del Concili. En una paraula: caldria seguir no els textos del Concili, sinó el seu esperit. De tal manera, òbviament, queda un ample marge per a la pregunta sobre com s'ha de definir aquest esperit i, en conseqüència, es concedeix espai a qualsevol invenció. Amb això, emperò, s'entén malament de rel la naturalesa d'un Concili com a tal. D'aquesta manera, és considerat com una espècie d'Assemblea Constituent, que elimina una constitució vella i en crea una de nova.

1) *Fins i tot en una Constituent pròpiament dita, és una regla elemental de prudència humana evitar la psicosi de la ruptura total amb el passat (cf. Pius XII. Carta Ben volentieri davant la Constituent italiana de 1946, citat per José Luis Gutiérrez García. Introducció a la doctrina social de la Iglesia. Ed. Ariel. Barcelona, 2001, pàg. 294).*

Però la Constituent necessita un mandat i després una confirmació per part del mandant, ço és, del poble al qual la constitució ha de servir. Els pares no tenien un tal mandat i ningú no els l'havia donat mai; ningú, de la resta, no podia donar-lo, perquè la constitució essencial de l'Església ve del Senyor i ens ha estat donada a fi que nosaltres puguem assolir la vida eterna i, partint d'aquesta perspectiva, estiguem en condició d'il·luminar també la vida en el temps i el temps mateix. *Els Bisbes, mitjançant el sagrament que han rebut, són fiduciaris del do del Senyor. Són "administradors dels misteris de Déu (1C 4, 1); i com a tals han de ser trobats "feels i prudents" (cf. Lc 12, 41-48).*

Això significa que han d'administrar el do del Senyor de manera justa, a fi que no resti amagat en qualque enfony, sinó que porti fruit i el Senyor pugui dir al final a l'administrador: "Ja que has estat feel en poc, et donaré autoritat en molt" (cf. Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27). En aquestes paràboles evangèliques s'expressa la

dinàmica de la fidelitat, que interessa en el servei del Senyor, i en això es fa també evident que en un Concili dinàmica i fidelitat han d'esdevenir una sola cosa.

A l'hermenèutica de la discontinuïtat s'oposa l'hermenèutica de la reforma, com la presentaren primer el papa Joan XXIII en el seu discurs d'obertura del Concili l'11 d'octubre de 1962 i llavors el papa Pau VI en el discurs de conclusió del 7 de desembre de 1965. Voldria aquí citar només les paraules prou notables de Joan XXIII, en les quals aquesta hermenèutica és expressada inequívocament quan diu que el Concili “vol transmetre pura i íntegra la doctrina, sense atenuacions o mescles” i continua: “El nostre deure no és tan sols de custodiar aquest tresor preciós, com si ens preocupàssim únicament de l'antiguitat, sinó de dedicar-nos amb decidida voluntat i sens temor a aquella obra, que la nostra edat exigeix... És necessari que aquesta doctrina certa i immutable, que ha de ser feelment respectada, sia aprofundida i presentada de manera que correspongui a les exigències del nostre temps. Una cosa és en efecte el depòsit de la fe, ço és les veritats contingudes en la nostra veneranda doctrina, i una altra cosa és la manera amb la qual aqueixes són enunciades, conservant de tota manera el mateix sentit i el mateix abast (*S. Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, pàg. 863-865).

És clar que aquest intent d'expressar d'una manera nova una determinada veritat exigeix una nova reflexió sobre aqueixa i *una nova relació vital amb la mateixa veritat; és clar, no obstant això, que la nova paraula només pot madurar si neix d'una comprensió conscient de la veritat expressa i que, d'altra banda, la reflexió sobre la fe exigeix encara que es visqui aquesta fe*. En aquest sentit el programa proposat pel papa Joan XXIII era extremadament exigent, tal com és exigent la síntesi de fidelitat i dinàmica. Però onsevulla aquesta interpretació ha estat l'orientació que ha guiat la recepció del Concili, hi ha crescut una nova vida i hi han madurat fruits nous. Quaranta anys després del Concili podem constatar

que allò positiu és més gran i més viu del que podia aparèixer en l'agitació dels anys entorn de 1968.

2) Precisament aquell any i en el seu entorn sorgiren alguns dels moviments que després s'han fet conèixer amb més fruits, empena evangelitzadora, projecció internacional, avantguarda en la missió i fidelitat a l'Església. I quan, d'altra banda, va començar, per desgràcia, el fenomen de la contestació organitzada al magisteri.

Avui veiem que la bona llavor, fins i tot desenvolupant-se lentament, encara creix, i creix també així la nostra profunda gratitud per l'obra sorgida del Concili. Pau VI, en el seu discurs per la conclusió del Concili, indicà encara després una motivació específica per la qual una hermenèutica de la discontinuïtat podria semblar convincent. En les grans disputes sobre l'home, que caracteritzen el temps modern, el Concili s'havia de dedicar de manera particular al tema de l'antropologia. S'havia d'interrogar sobre la relació entre l'Església i la seva fe, per una part, i l'home i el món d'avui, per l'altra (ibíd., pàg. 1066, seg.).

La qüestió esdevé encara més clara, si en lloc del terme genèric de "món d'avui", en triam un altre de més precís: el Concili havia de determinar d'una manera nova la relació entre l'Església i l'edat moderna. Aquesta relació havia tingut un inici molt problemàtic amb el procés a Galileu. I s'havia desfet totalment en peces quan Kant definí la "religió dins la pura raó" i quan, en la fase radical de la revolució francesa, es difongué una imatge de l'Estat i de l'home que pràcticament no volia concedir cap espai a l'Església i a la fe. L'encontrada de la fe de l'Església amb un liberalisme radical i també amb ciències naturals que pretenien abraçar amb llurs coneixences tota la realitat fins als seus confins, proposant-se superbament de tornar supèrflua la "hipòtesi Déu", havia provocat en el vuit-cents, sota Pius IX, de part de l'Església aspres i radicals condemnes de tal esperit de l'edat moderna.

3) *La primera fase de la revolució francesa estigué caracteritzada en l'aspecte religiós per una radicalització del sistema absolutista d'Església intervinguda per l'Estat (Constitution civil du clergé), denunciat per Pius VI (Quod aliquantum), citat pel Catecisme de l'Església Catòlica en el número 2109. Cal notar que en el Syllabus les intromissions absolutistes es condemnen en termes de valor permanent, amb consciència, per tant, que poden ser comeses per sistemes polítics aparentment contraris i contradictoris entre si.*

Des d'aquí, aparentment no hi havia cap àmbit obert per a una entesa positiva i fructuosa, i eren, per tant, dràstics els rebuigs des de la part dels qui se sentien els representants de l'edat moderna. Encara en el temps que l'edat moderna havia conegut desenvolupaments. Ens n'adonàvem que la revolució americana havia ofert un model d'Estat modern divers del teoritzat des de les tendències radicals sorgides en la segona fase de la revolució francesa. Les ciències naturals començaven, d'una manera sempre més clara, a reflectir el propi límit, imposat pel propi mètode, que, fins i tot realitzant coses grandioses, no estava en grau encara de comprendre la globalitat de la realitat. Així, totes dues parts començaven progressivament a obrir-se l'una a l'altra.

En el període entre les dues guerres mundials i encara més després de la segona guerra mundial, homes d'Estat catòlics havien demostrat que pot existir un Estat modern laic, que no és encara neutre respecte dels valors, sinó que viu tocant encara les grans fonts ètiques obertes pel cristianisme. La doctrina social catòlica, contínuament desenvolupada, esdevenia un model important entre el liberalisme radical i la teoria marxista de l'Estat. Les ciències naturals, que sense reserva feien professió d'un mètode propi al qual Déu no tenia accés, s'adonaven sempre més clarament que aquest mètode no comprenia la totalitat de la realitat i obrien així novament les portes a Déu, sabent que la realitat és molt més gran que el mètode naturalista i que el que aquest pot abraçar.

4) *Respecte al manteniment de la menció expressa al cristianisme com a origen de les fonts ètiques del bé comú en la política europea i a un desenvolupament, per tant, en plena fidelitat a l'essència de la doctrina tradicional i a les exigències del món actual, vegeu Ratzinger, J. Iglesia, ecumenismo y política. BAC. Madrid, 1987 (orig. Kirche, Ökumene und Politik), pàg. 223-258, especialment en les tesis o conclusions finals. També en els números 44-47 de l'encíclica de Joan Pau II Centesimus annus, en què parteix del ràdiomissatge de Pius XII de 1944 per a analitzar la democràcia moderna i els seus desafiaments morals i religiosos, a més de citar les afirmacions de valor perenne del magisteri del segle XIX. Tot plegat ho sintetitza Benet XVI en l'encíclica Deus caritas est, núm. 28: "L'Estat no pot imposar la religió, però ha de garantir la seva llibertat i la pau entre els seguidors de les diverses religions; l'Església, com a expressió social de la fe cristiana, per la seva banda, té la seva independència i viu la seva forma comunitària basada en la fe, que l'Estat ha de respectar. Són dues esferes distintes, però sempre en relació recíproca [...]. En aquest punt, política i fe es troben. Sens dubte, la naturalesa específica de la fe és la relació amb el Déu viu, una trobada que ens obre nous horitzons molt més enllà de l'àmbit propi de la raó. Però, al mateix temps, és una força purificadora per a la raó mateixa. En partir de la perspectiva de Déu, l'allibera de la seva ceguesa i l'ajuda així a ser millor ella mateixa. La fe permet a la raó exercir de la millor manera la seva tasca i veure més clar el que li és propi. En aquest punt se situa la doctrina social catòlica: no pretén atorgar a l'Església un poder sobre l'Estat. Tampoc no vol imposar als que no comparteixen la fe les seves pròpies perspectives i maneres de comportament. Desitja simplement contribuir a la purificació de la raó i aportar la seva pròpia ajuda perquè el que és just, aquí i ara, pugui ser reconegut i després posat també en pràctica.*

"La doctrina social de l'Església argumenta des de la raó i el dret natural, és a dir, a partir del que és conforme a la naturalesa de tot ser humà. I sap que no és tasca de l'Església el que ella mateixa

faci valer políticament aquesta doctrina: vol servir a la formació de les consciències en la política i contribuir que creixi la percepció de les vertaderes exigències de la justícia i, al mateix temps, la disponibilitat per actuar-hi d'acord, encara que això estigués en contrast amb situacions d'interessos personals. Això significa que la construcció d'un ordre social i estatal just, mitjançant el qual es dona a cadascú el que li correspon, és una tasca fonamental que ha d'afrontar novament cada generació. Tractant-se d'un quefer polític, això no pot ser una tasca immediata de l'Església. Però, com que al mateix temps és una tasca humana primària, l'Església té el deure d'oferir, mitjançant la purificació de la raó i la formació ètica, la seva contribució específica perquè les exigències de la justícia siguin comprensiblement i políticament realitzables.”

Es podria dir que s'havien format tres cercles de preguntes, que ara, a l'hora del Vaticà II, esperaven una resposta. Abans de tot calia definir d'una manera nova la relació entre la fe i les ciències modernes; això comprenia no solament les ciències naturals, sinó també la ciència històrica, perquè, en una certa escola, el mètode historicocrític reclamava per a si la darrera paraula en la interpretació de la Bíblia i, pretenent la plena exclusivitat per la seva comprensió de les Sagrades Escriptures, s'oposava en punts importants a la interpretació que la fe de l'Església havia elaborat. En segon lloc, s'havia de definir d'una manera nova la relació entre Església i Estat modern, que concedia espai a ciutadans de diverses religions i ideologies, comportant-se vers aquestes religions d'una manera imparcial i assumint simplement la responsabilitat per una convivència ordenada i tolerant entre els ciutadans i per llur llibertat d'exercir la pròpia religió.

Amb això, en tercer lloc, estava lligat de manera més general el problema de la tolerància religiosa –una qüestió que reclamava una nova definició de la relació entre fe cristiana i religions del món. En particular, enfront dels recents crims del règim nacionalsocialista i, en general, en una mirada retrospectiva a

una llarga història difícil, calia avaluar i definir de manera nova la relació entre l'Església i la fe d'Israel.

Són tots temes de gran abast –eren els grans temes de la segona part del Concili– sobre els quals no és possible pronunciar-se més amplament en aquest context. És clar que en tots aquests sectors, que en llur conjunt formen un únic problema, podia emergir qualque forma de discontinuïtat i que, en un cert sentit, s'hi havia manifestat de fet una discontinuïtat, en la qual encara, fetes les diverses distincions entre les concretes situacions històriques i llurs exigències, resultava no abandonada la continuïtat en els principis –fet aquest que fàcilment fuig a la primera percepció. És pròpiament en aquest conjunt de continuïtat i discontinuïtat a nivells diversos que consisteix la naturalesa de la verdadera reforma.

En aquest procés de novetat en la continuïtat hem d'aprendre de bon començament a entendre més concretament que les decisions de l'Església que es refereixen a coses contingents –per exemple, certes formes concretes de liberalisme o d'interpretacions liberals de la Bíblia– han de ser necessàriament elles mateixes contingents, perquè es refereixen a una determinada realitat mudable en si mateixa. Calia aprendre a reconèixer que, en tals decisions, només els principis expressen l'aspecte durador, restant en el fons i motivant la decisió des de dedins. No són, en canvi, igualment permanents les formes concretes, que depenen de la situació històrica i poden, per tant, estar subjectes a canvis.

Així les decisions de fons poden restar vàlides mentre les formes de llur aplicació a contextos nous poden canviar. Així, per exemple, si la llibertat de religió és considerada com a expressió de la incapacitat de l'home de trobar la veritat i en conseqüència esdevé canonització del relativisme, aleshores aquella, d'una necessitat social i històrica, és elevada de manera impròpia al nivell metafísic

i així privada del seu vertader sentit, amb la conseqüència de no poder ser acceptada per aquell qui creu que l'home és capaç de conèixer la veritat de Déu i, des de la base de la dignitat interna de la veritat, és lligat a tal coneixença. Una cosa completament diversa és considerar la llibertat de religió com una necessitat que deriva de la convivència humana, així com una conseqüència intrínseca de la veritat, que no pot ser imposada des de l'exterior, sinó que ha de ser feta pròpia per l'home només mitjançant el procés del convenciment.

5) *N'és conscient el mateix magisteri en promulgar les decisions, de referir-se a situacions històriques o doctrines concretes amb unes característiques. Així, per exemple, el Syllabus, apèndix de l'encíclica Quanta cura de Pius IX, en el darrer apartat (X) es refereix al "liberalismum hodiernum" (liberalisme actual) (Dz 2977), cosa que no fa en la resta d'apartats (sobre el panteisme, el racionalisme i el naturalisme absoluts o moderats, el matrimoni, l'ètica natural i cristiana, la llibertat de l'Església, etc.), en què té consciència d'expressar una doctrina de validesa perenne. El fet històric contingent seria el dels límits de la llibertat religiosa o tolerància (Benet XVI lliga clarament els dos termes si no els fa sinònims)¹ en l'àmbit civil i social (com diu el mateix Concili), (no convé el culte públic de qualsevol religió no catòlica en països catòlics ni de qualsevol culte en termes absoluts) (Dz 2978, 2979), en el qual salva sempre el respecte de les consciències. En aquest sentit, vegeu també com cita la Quanta cura el Catecisme de l'Església Catòlica, núm. 2109. Sobre els límits a la llibertat religiosa en la Declaració conciliar Dignitatis humanae, els constitueix l'orde moral objectiu, part integrant i fonamental del bé comú i de l'orde públic, àdhuc en qualsevol hipotètic Estat confessional (DH 6 i 7), també catòlic, per tant, enfront sempre,*

¹ Els apologistes del segle XIX usaren el terme "llibertat religiosa" en oposició al liberal de "llibertat de cultes", que parteix de la igualtat de totes les religions positives i de la indiferència davant aquestes. Així Josep Maria Quadrado es felicita que la revolució francesa de 1848 hagi respectat la llibertat religiosa i la reivindica enfront de la llibertat de cultes en discutir-se'n els primers projectes a Espanya (*Ensayos religiosos, políticos y literarios* III, Tipografía de Amengual y Muntaner, Editores, Palma, 1894, pàg. 45 i 217).

emperò, d'un concepte purament material de bé comú i d'orde públic, propi del liberalisme. *En realitat, el problema no és de límits, sinó de fonament² de la llibertat religiosa, la qual és necessària per a realitzar un deure moral personal i social, cal que no ho oblidem, de la consciència³ (cf. DH 1 i passim i també Catecisme de l'Església Catòlica, núm. 2105, significativament en comentar el primer i fonamental manament, el que dona sentit a tots els altres: l'amor de Déu). És irrenunciable, per tant, la referència a Déu de qualsevol organització humana i "envers la veritable religió i l'única Església de Crist" (DH 1), almenys com a ideal, des de la família a les organitzacions internacionals, perquè si acceptàvem que en poguéssim ser indiferent o neutra, estaríem predicant la indiferència o neutralitat de tot home i de tot l'home respecte de Déu. Conclou el professor Gerardo del Pozo Abejón a la fi de la seva obra *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid 2007, pàg. 268-270, fent-se eco del magisteri de sant Joan Pau II, que el reconeixement de l'Església per part de l'Estat, en una societat amplament catòlica, ha d'arribar a la confessió d'aquella per part de l'Estat en forma teòrica o pràctica, segons les exigències que la tutela del bé comú faci més convenient, ja que no renunciarà a il·luminar totes les coses en Crist des de la doctrina de l'Església. Per a una visió coetània d'aquest punt del Syllabus des d'un*

2 Seguint la "doctrina tradicional catòlica", que el Concili Vaticà II vol mantenir "ben ferma" (DH 1), segons la rotunda afirmació que encapçala l'esmentada *Declaració* i que no pot deixar-se honradament de banda a l'hora d'interpretar-la, podríem resumir que la llibertat religiosa seria la d'abraçar, professar i practicar lliurement la fe catòlica, sense prohibicions ni interferències ni imposicions a ningú per part de l'Estat. La manera de realitzar-la, mirant el bé comú del conjunt dels ciutadans, és pròpia de cada situació concreta.

3 El Servent de Déu Miquel Costa i Llobera utilitzà una expressió anàloga al "Sermón predicado en la Catedral de Mallorca en el aniversario de la Conquista, 31 de diciembre de 1890", *Obras Completas* (reedició de Selecta, Barcelona, 1947), Palma, 1994, pàg. 955: "La Iglesia de Cristo, la Iglesia Católica, es la que tiene derecho a la racional sumisión de los individuos y de las sociedades en todo el linaje humano." La utilitza idèntica a la de la Declaració del Concili Vaticà II el teòleg jesuïta del segle XIX Henri Ramière a la introducció de l'obra que Josep Morgades i Gili, aleshores penitencier de Barcelona, traduí en castellà i edità (1875) a la ciutat dels comtes reis amb el títol *La Soberanía Social de Jesucristo*, Librería de la Viuda e Hijos de J. Subirana (en francès *Les doctrines romaines sur le Liberalisme envisagées dans les rapports avec les besoins des sociétés modernes*). En aquest interessantíssim estudi, aprovat pel beat Pius IX, sobre les tendències de la societat moderna en relació amb la religió, fet seguint de prop *La Democratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville, reivindica també el P. Ramière la genuïna llibertat religiosa enfront de la de cultes ("l'Estat no té mai dret de violentar les consciències"), basada en la protesta del beat Innocenci XI contra les violències de Lluís XIV amb els hugonots.

context europeu en minoria catòlica, és molt útil el testimoni del beat cardenal Joan Enric Newman (Carta al Duque de Norfolk –orig. A Letter Addressed to His grace the Duke of Norfolk... Londres, 1874–, Rialp. Madrid, 1996). Diu concretament (pàg. 87 i 88) que no se li ocrorreria exigir manifestacions públiques de culte catòlic en la societat anglesa del seu temps, perquè implicarien una desmesurada protecció policial (no en parlem, encara ara, en països musulmans, de vegades sense el més mínim respecte a les consciències!). El mateix gran teòleg, inaugurador d'importants corrents teològics actuals, va defensar sempre la confessionalitat anglicana, ja que suposava –deia–, almenys mentre la presència catòlica no fos més nombrosa i organitzada, la garantia del coneixement d'aspectes bàsics del cristianisme per part de la societat anglesa en general (cf. Apologia “pro vita sua” –orig. anglès amb el mateix títol en llatí. 1864–, col. Clàssics del Cristianisme. DIGEC. Barcelona, 1989, nota extensa E, pàg. 341. És així encara avui?).⁴ Pel que fa a l'evolució de les societats respecte de manifestacions públiques de cultes estranys, notem que ja el 1908 hi pogué haver a Londres un Congrés Eucarístic Internacional, amb la consegüent processó i benedicció públiques del Santíssim.

Ja hem vist, per altra part, amb l'encíclica Deus caritas est anteriorment citada, com realment la missió de l'Estat és reconèixer la societat en l'aspecte religiós, igual que ho fa, o ho ha de fer, amb el matrimoni, la família, el municipi, les minories nacionals, possibles entitats prèvies, etc., i l'estructura pròpia de l'Església com a volguda per Déu (basada en la fe) (cf. DCE, núm. citat i Compendi de la Doctrina Social de l'Església, núm. 157 i 421-427, Claret. Barcelona, 2006). Vegem-ne exemples en algunes constitucions actuals. Constitució federal argentina (1994): “Los representantes del pueblo de la Nación Argentina reunidos en Congreso General Constituyente por voluntad de las provincias que la componen, en cumplimiento de pactos preexistentes [...], invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia [...]. Artículo 2º. El Gobierno federal sostiene el culto católico

⁴ Pensem que ho pot ser a la Grècia actual amb la confessionalitat ortodoxa.

apostólico romano.” Constitució de l'Estat federat de la Província de Córdoba (1987), article 6: “La Provincia de Córdoba, de acuerdo con su tradición cultural, reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y público ejercicio de su culto. Las relaciones entre ésta y el Estado se basan en los principios de autonomía y cooperación. Igualmente garantiza a los demás cultos su libre y público ejercicio, sin más limitaciones que las que prescriben la moral, las buenas costumbres y el orden público.”⁵

En l'altre exemple esmentat, tenim per una part les sentències de l'encíclica Pascendi dominici gregis i el decret Lamentabili de Pius X (1907), en el que toca la inspiració i interpretació de l'Escriptura, i les respostes a qüestions concretes de la Pontifícia Comissió Bíblica, més contingents per la seva mateixa naturalesa. En aquest aspecte és prou il·lustrativa la ponència del cardenal J. Ratzinger del 2 de maig de 2003 (agència digital de notícies Zenit, secció documenti) com a president de la Pontifícia Comissió Bíblica en el seu centenari: a pesar de la contingència d'algunes respostes sobre qüestions purament històriques, tenen el valor permanent d'advertir que no es pot sotmetre l'Escriptura a un mètode humà que, naturalment, té les pròpies limitacions i pressuposa una hermenèutica i, molt sovint, també una ideologia determinades.

El Concili Vaticà II, reconeixent i fent seu amb la Declaració sobre la llibertat religiosa (*decret a l'original, ndt*) un principi essencial de l'Estat modern, ha reprès novament el patrimoni més profund de l'Església. Aquesta pot estar certa de trobar-se en això en plena sintonia amb l'ensenyament de Jesús mateix (cf. Mt 22, 21), com també amb l'Església dels màrtirs, amb els màrtirs de tots els temps. L'Església antiga, amb naturalitat, pregava pels emperadors i pels responsables polítics considerant-ho un deure

⁵ La Constitució espanyola vigent (1978) afirma a l'article 16.3, encara que negui la confessionalitat, que els poders públics tindran en compte les creences de la societat i estableix explícitament la cooperació amb l'Església Catòlica, entre les altres confessions.

seu (cf. 1Tm 2, 2); emperò, mentre pregava pels emperadors, refusà d'adorar-los, i amb això rebutjà clarament la religió d'Estat. Els màrtirs de l'Església primitiva moriren per llur fe en aquell Déu que s'havia revelat en Jesucrist, i així mateix foren morts també per la llibertat de consciència i per la llibertat de professió de la pròpia fe -una professió que no pot ser imposada per cap Estat, sinó que només pot ser feta pròpia amb la gràcia de Déu, en la llibertat de la consciència.

6) *Sobre el testimoni dels màrtirs com a afirmació de la vertadera llibertat de consciència, en obeir en qüestions religioses una instància altra que l'estatal, Lleó XIII a l'encíclica Libertas praestantissimum de 1888, expressament citada per la Declaració Dignitatis humanae del Vaticà II (DH 2). Notem també que en les proposicions redactades en termes absoluts del Syllabus (VI, 44) (Dz 2944) hi apareix la condemna de la potestat estatal per a regular o disposar qualsevol cosa sobre la recepció de sagraments. L'Estat confessional catòlic, doncs, no podria obligar a la pràctica catòlica, ni a la professió de la mateixa fe segons que deduïm clarament de la proposició 78 (Dz 2978) i de l'explícita declaració de Lleó XIII a Immortale Dei (Dz 3177). Constatem la coincidència a efectes pràctics de dos documents del magisteri que s'han volgut presentar com a contradictoris. Ja n'hem vist abans les diferències en un mateix fil conductor (5), que es refereixen a la qüestió dels límits de la llibertat religiosa.*

Per a la visió cristiana de la consciència, comparada amb la pròpia del liberalisme filosòfic, origen de moltes confusions, cal veure el que n'explica J. E. Newman (Carta al Duque de Norfolk, o.c., pàg. 60 i seg., especialment a la pàg. 75: "En estos tiempos para gran parte de la gente, el más genuino derecho y libertad de la conciencia consiste en hacer caso omiso de la conciencia"). Per tant, podríem concloure que, en sentit estricte, aquest és el liberalisme de valor negatiu permanent (Instrucció de la Congregació per a la Doctrina de la Fe sobre la vocació eclesial del teòleg, del 2 de maig de 1990, edició electrònica italiana), incloses evidentment les

derives polítiques que pugui presentar i que condueixen al laïcisme, imposició de l'ateisme social a través del relativisme nihilista.

Una Església missionera, que se sap destinada a anunciar el seu missatge a tots els pobles, ha d'apostar necessàriament per la llibertat de la fe. Ella vol transmetre el do de la veritat que existeix per a tots i assegura a l'ensem als pobles i a llurs governs de no voler destruir amb això llur identitat i llurs cultures, sinó que, al contrari, els porta una resposta que, en el més íntim, esperen –una resposta amb la qual la multiplicitat de les cultures no es perd, sinó que, en comptes d'això, creix la unitat entre els homes, i així també la pau entre els pobles.

6) *La constatació d'aquest principi en l'obra de grans sants missioners (Francesc Xavier, Pere Claver), vegeu-la recollida, per exemple, en "Homilia en l'obertura de l'Any Jubilar de la Companyia de Jesús" del Bisbe de Mallorca Jesús Murgui (BOBM, desembre 2005).*

El Concili Vaticà II, amb la nova definició de la relació entre la fe de l'Església i certs elements essencials del pensament modern, ha revisat o fins i tot corregit algunes decisions històriques, però en aquesta aparent discontinuïtat ha mantingut i aprofundit la seva naturalesa íntima i la seva vertadera identitat. L'Església és, tant abans com després del Concili, la mateixa Església una, santa, catòlica i apostòlica en camí a través dels temps; ella prossegueix "el seu pelegrinatge entre les persecucions del món i les consolacions de Déu", anunciant la mort del Senyor fins que torni (cf. *Lumen gentium*, 8).

Qui havia esperat que amb aquest "sí" fonamental a l'edat moderna totes les tensions s'aiguallassin i "l'obertura vers el món" així realitzada transformàs tot en pura harmonia, havia infravalorat la perillosa fragilitat de la naturalesa humana, que en tots els períodes de la història i en tota constel·lació històrica

és una amenaça per al camí de l'home. Aquests perills, amb les noves possibilitats i amb el nou poder de l'home sobre la matèria i sobre si mateix, no han desaparegut, sinó que assumeixen noves dimensions: una mirada a la història actual ho demostra clarament. També en el nostre temps l'Església resta un "signe de contradicció" (Lc 2, 34) –no sense motiu el papa Joan Pau II, encara cardenal, havia donat aquest títol als Exercicis Espirituals predicats el 1976 al papa Pau VI i a la Cúria Romana. No podia ser intenció del Concili abolir aquesta contradicció de l'Evangelí en la confrontació dels perills i dels errors de l'home.

Era, en comptes d'això, la seva intenció decantar contradiccions errònies o supèrflues per presentar a aquest món nostre l'exigència de l'Evangelí en tota la seva grandesa i puresa. El pas fet pel Concili vers l'edat moderna, que d'una manera prou imprecisa ha estat presentat com "obertura cap al món", pertany en definitiva al perenne problema de la relació entre fe i raó, que es presenta sempre en formes noves. La situació que el Concili havia d'afrontar és sens dubte comparable als esdeveniments d'èpoques precedents. Sant Pere, a la primera carta, havia exhortat els cristians a ser sempre promptes a donar resposta (*apologia*) a qualsevol que els hagués demanat el *logos*, la raó de llur fe (cf. 3, 15). Això significa que la fe bíblica havia d'entrar en discussió i en relació amb la cultura grega i aprendre a reconèixer mitjançant la interpretació la línia de distinció, però també el contacte i l'afinitat, entre aquelles en l'única raó donada per Déu.

Quan al segle XIII, mitjançant filòsofs hebreus i àrabs, el pensament aristotèlic entrà en contacte amb la cristiandat medieval formada en la tradició platònica, i fe i raó s'arriscaren a entrar en una contradicció inconciliable, fou sobretot sant Tomàs d'Aquino el mediador del nou encontre entre fe i filosofia aristotèlica, posant així la fe en una relació positiva amb la forma de raó dominant en el seu temps. La fatigosa disputa entre la raó moderna i la fe cristiana que, en un primer moment, amb el

procés a Galileu, s'havia iniciat de manera negativa, certament conegué moltes fases, però amb el Concili Vaticà II arribà l'hora en què es demanava un ample repensament.

El seu contingut, en els textos conciliars, és traçat segurament només en grans línies, però amb això s'ha determinat la direcció essencial, i així el diàleg entre raó i fe, avui particularment important, en la base del Vaticà II ha trobat la seva orientació.

Ara aquest diàleg s'ha de desenvolupar amb gran obertura mental, però també amb claredat en el discerniment dels esperits que el món amb bona raó espera pròpiament de nosaltres en aquest moment. Així podem avui amb gratitud girar la nostra mirada al Concili Vaticà II: si el llegim i rebem guiats per una justa hermenèutica, això pot ser i esdevenir sempre més una gran força per a la sempre necessària renovació de l'Església.

7) Per al diàleg i la tensió permanent entre Església i món és prou interessant l'esquema que proposen José Rivera i José María Iraburu (Síntesis de espiritualidad católica. Edibesa. Madrid, 2003, pàg. 252). L'actitud dels cristians ha pres, en la història, i pot prendre tres actituds fonamentals:

– Resistents, que en definitiva depenen molt més del món que no s'ho pensen, perquè viuen una reacció visceral en el mateix sentit. Són els integristes, en l'accepció original i més pròpia, la que sorgí a Espanya amb el manifest de Ramón Nocedal el 1888: esperar d'un sistema politicoreligiós concret, en definitiva de les forces humanes, la continuïtat de l'Església i la supervivència de la religió. També entrarien aquí, segons els autors, alguns conservadorismes que s'aferren a certes formes, perquè ja han perdut el fons. Per això, com diuen els autors, els descendents o successors d'aquests solen ser ja claudicants.

– Claudicants o mundanitzats. *Intenten fer desaparèixer el conflicte amb la cessió permanent. Ho explica molt bé Benet XVI aquí mateix amb el testimoni de Karol Wojtila. En el fons és la negació, com diu Benet XVI, del pecat original i de les seves conseqüències (de “la perillosa fragilitat de la naturalesa humana, que en tots els períodes de la història i en tota constel·lació històrica és una amenaça per al camí de l’home”) i, per tant, de la necessitat de l’oferta de la salvació de Crist. L’Església esdevindria supèrflua i es diluiria en el món com la sal fada (cf. Mt 5, 13). Només el “signe de contradicció” pot fer que els homes que vulguin “s’alcin” tot mirant-lo (cf. la profecia de Simeó a l’evangeli de St. Lluc 2, 34). No hi cap aquí tampoc l’evangelització.*

– Victoriosos. *Aquests poden practicar el diàleg “amb gran obertura mental, però també amb claredat en el discerniment dels esperits”, presidit per la caritat, amor sobrenatural de Déu i dels germans, que ha mogut el zel evangelitzador de tots els sants i que és un dels nirvis centrals del Vaticà II, com veiem en aquestes paraules de Benet XVI i encara més en les que comenten la famosa citació de la primera carta de St. Pere (“la fe bíblica havia d’entrar en discussió i en relació amb la cultura grega i aprendre a reconèixer mitjançant la interpretació la línia de distinció, però també el contacte i l’afinitat, entre aquelles en l’única raó donada per Déu”), aplicable en el principi, part damunt formes concretes com hem vist, a totes les èpoques i situacions.*

Bibliografia

L’Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum de Heinrich Denzinger i Peter Hünermann (Dz) és citat per l’edició espanyola feta des de la 38a edició alemanya per Herder SA a Barcelona l’any 2000.

Catecisme de l'Església Catòlica. Coeditors catalans del catecisme. Barcelona, 1993.

Documents del Concili Vaticà II. Constitucions, decrets, declaracions. Editorial Estela SA. Barcelona, 1966.

Les constitucions argentines foren consultades als webs oficials dels governs respectius, provincial (estatal) i federal.

Una teologia de la història, com a premissa del diàleg intercultural proposat per Ramon Llull

Jordi Gayà Estelrich

La consideració de Ramon Llull com a teòric i promotor del diàleg entre les cultures i les religions és, en l'actualitat, un dels aspectes més presents en referir-se a la persona del Beat. La discussió i la bibliografia sobre el tema han abundat en els darrers anys. No sempre amb encert. En la majoria de casos es té ben en compte que cal situar la proposta de Ramon Llull en les seves precises circumstàncies i, molt en especial, en el seu projecte bàsic, és a dir, la missió de conversió. En altres casos, però, manca el rigor hermenèutic.

Des del convenciment que la proposta de Ramon Llull és intel·ligible i valuosa també en la nostra present situació social i cultural, aquesta reflexió cerca d'identificar en els escrits de Ramon Llull una mena de teoria general que fonamenti i expliqui les seves propostes concretes. Amb l'esperança que sia més profitosa per a l'actualitat una semblant teoria general que no les propostes concretes, més condicionades pel temps.

Identificar aquesta teoria general com a teologia de la història és una primera afirmació que pot bascular entre l'evidència i l'escepticisme. Resulta evident que per un home del segle XIII, que a més ha posat la vida al servei de la missió de conversió, la teoria ha de ser apadrinada per la teologia. Pot semblar molts dubtes, per altra banda, que, per un home de l'Edat Mitjana, existeixi la història. De totes maneres la justificació del concepte "teologia de la història" i de la seva aplicabilitat en l'Edat Mitjana, vull considerar-la com a suficientment resolta en l'abundosa

bibliografia sobre el tema.¹ I pel que fa a la seva aplicabilitat a l'Edat Mitjana, m'he de referir al llibre de Josef Ratzinger que usaré també en altres punts i que es titula *La teologia de la història de Sant Bonaventura*.²

Avancem ara l'esquema del que, en la meua opinió, és la teoria general de Ramon Llull. Per ell la història es pot considerar en tres etapes, diferenciades per una graduació en augment de la saviesa. Aquest augment de la saviesa, la seva universalització, és la condició de possibilitat d'un diàleg intercultural i interreligiós fructífer.

El raonament d'aquest esquema ens porta a estudiar alguns textos de Ramon Llull on es formula la teoria, precisar els conceptes emprats per definir les etapes de la història, verificar els elements constitutius i clarificar el concepte resolutiu de saviesa. De manera concomitant tots aquests punts s'han de contemplar en el marc epocal més immediat.

Els textos

L'arrancada del meu estudi se situa en un text, prou conegut per altra banda, del *Fèlix o El Llibre de Meravelles*. En el capítol dotzè del primer llibre Fèlix relaciona el fet que ara hi ha poques conversions amb el fet que "se fan pocs de miracles". La resposta de l'ermità Blanquerna és la següent:

"Dix Blaqueria: - En lo temps de les profetes se convenia que per creença hom convertís les gents, cor leugerament creyen; e en lo temps de Christ e dels apostols se convenien miracles, cor les gents no eren molt fundats en escriptures e per açó amaven miracles, qui son demostra-

1 Principalment amb Hans Urs von Balthasar, *Teologia de la historia*, Madrid: ediciones Encuentro, 1992.

2 *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras*. Obra publicada el 1959, la citaré en l'edició Joseph Ratzinger, *Gesammelten Schriften 2: Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2009, pàg. 419-646.

cions de coses visibles corporalment. Ara som esdevenguts en temps que les gents amen rahons necessaries, cor son fundats en grans sciencies de filosofia e de theologia. E per açó les gents que ab filosofia son cayguts en error contra la sancta fe romana, coven conquerir ab rahons necessaries e destrovir a ells lurs falses oppinions ab rahons necessaries, les quals rahons sien per filosofia e per theologia.”³

Es tracta d'un text que ja ha estat objecte d'estudi per part d'altres investigadors. És el cas de Miquel Batllori, que en l'edició inclosa en *Obres essencials* anotà breument: “*Ab filosofia són caiguts en error*: sembla al·ludir els averroistes, l'opinió dels quals sobre la doble veritat filosòfica i teològica, era l'antítesi de les raons necessàries de R. Ll.”⁴

Anys més tard, Vicenç Servera partiria d'aquest text per escriure un treball important amb el títol ‘Pensar el progrés a l'Edat Mitjana. Una doctrina lul·lista i la seva posteritat a França’. Servera parteix també de la contextualització del text en els debats de París per estudiar les relacions de la tesi lul·liana amb pensaments i textos d'Enric de Gant i referir-se després a la posteritat en la tradició lul·lista. Adduint altres textos, Servera llegeix la tesi de Llull com una concepció del progrés històric cap a un “coneixement intel·lectual més perfecte”. El sentit progressista estriba en el fet que cada etapa supera l'anterior, anul·lant-la, i Llull es mostraria conscient de viure en l'etapa on impera el saber.⁵

En resum, el que se'ns presenta és una història dividida en tres “temps” –Llull no empra aquí els termes “edats” o “estats”– presidits cada un per tres figures: profetes, apòstols i savis, si bé tampoc aquest darrer terme és explícit en el text que hem llegit.

3 *Llibre de meravelles*, I, 12, NEORL X, pàg. 143, lín. 165-174.

4 RAMON LLULL, *Obres essencials* I, Barcelona: Editorial Selecta, 1957, pàg. 509, n. 13.

5 Vincent SERVERAT, “Penser le progres au Moyen Age. Une doctrine lulliste et sa posterité en France”, *WODAN. Greifswalder Beiträge zum Mittelalter* 30 (1994), 385-405.

Per tant, podem pensar que una definició més precisa d'aquestes figures ens ajudarà a entendre de manera més exacta el sentit de cada temps. Ho podem fer sense sortir del context immediat del *Fèlix*, ja que el capítol 11 tracta precisament “dels profetes” i el capítol 12 tracta “dels apòstols”.

Vegem el contingut del capítol 11.⁶

El text presenta, en total, set qüestions, que planteja Fèlix a l'ermità Blanquerna. Segons el procediment de l'obra, les qüestions obtenen com a resposta la narració d'un exemple. Les podem enunciar d'aquesta manera:

1a Per què actualment no hi ha profetes?

2a Per què l'encarnació no tingué lloc abans?

3a Per què els profetes parlaren “escurament”?

4a Per què els jueus no es fan cristians?

5a Per què els jueus patiren i pateixen captivitat?

6a Per què les lleis obliguen els jueus convertits a entregar els seus béns?

7a Per què les lleis establertes condueixen a situacions de tolerància (dels jueus) poc acceptables?

Podríem dividir la temàtica del capítol en dues parts. La primera, amb les qüestions 1-3, se centra en la definició i el lloc dels profetes en la història de la salvació, des del punt de vista de l'encarnació. La segona part, les qüestions 4-7, es refereix a la situació actual dels jueus. De totes maneres, la qüestió 4a afegeix elements al tema de la primera part.

Per al nostre propòsit ens hem de centrar en la primera part, més concretament en les qüestions 1a i 3a, amb inclusió d'elements de la 4a. (Notem que els exemples inclosos en el capítol no ofereixen elements directament relacionats amb el tema que ens interessa analitzar). I el resultat és el següent:

⁶ Ed. cit., pàg. 134-137.

1. Els profetes eren missatgers de l'encarnació de Jesucrist. Una vegada ha tingut lloc l'encarnació, ja no hi ha profetes.

2. El llenguatge dels profetes tenia per objectiu reforçar la fe (en el fet anunciat, és a dir, l'encarnació). En parlar “escurament” suscitaven un afany de coneixement que redundava en un enfortiment de la fe. Ens hem de detenir en aquest pas, destacant-ne les afirmacions següents:

a) En principi s'afirma la igualtat entre fe i enteniment: “enteniment e fe son creatures de Déu.”

b) Parlar “escurament” suscita, en primer lloc, la recerca d'un major enteniment, ja que d'aquesta manera “pus ocasionat es l'enteniment humaná a exalçar si mateix en subtilitat et en çercar les obres que Deus ha en si matex et fora si matex, en les quals obres l'enteniment pot mes entendre on pus l'aveniment de Christ es segretament nunçiat”.⁷ (No caldrà recordar que els dos termes l'expressió “en si matex e fora si matex” fan referència, el primer, a la trinitat en Déu i, el segon, a l'encarnació del Fill i a la creació).

c) Però, afegeix Llull, “açò mateix se segueix de fe, que pot esser major”.⁸

3. El procés –de fe i enteniment– engegat pel parlar “escurament” dels profetes no assolí el seu objectiu perquè mancava la “saviesa”. Com a conseqüència es produí un predomini de la fe, que s'ha perllongat en els jueus fins al present. Ramon Llull ho diu amb aquestes paraules:

“Dix Blaquerna que en lo temps de les profetes regná fe fortament per ço car les gents no eren ab tanta de saviea com son les gents que ara son. E per açó los juheus per fe cuyden tenir la lig vella e han fetes moltes gloses contra'l test, e'ls conseqüents seguexen lurs pares primers qui falsament contradixeren la ley nova.”⁹

7 Ed. cit., pàg. 135-136, lín. 57-61.

8 Ed. cit., pàg. 135, lín. 28.

9 Ed. cit., pàg. 135-136, lín. 57-61.

Aquestes tres afirmacions ens porten a fer una conclusió general. Emprant una terminologia lul·liana més formal, podem afirmar que fe i enteniment no poden assolir els seus actes propis sense la saviesa. El temps dels profetes es caracteritzà pel fet que la majoria no disposava de saviesa i, en conseqüència, aquells que acceptaren el fet de l'encarnació foren pocs.

Podríem afegir, crec, una segona conclusió: el predomini de la fe per manca d'enteniment deriva en una falsa hermenèutica del text, del parlar “escurament”, que d'instrument per a un major enteniment es converteix en una *auctoritas* font de discussions irresolubles (perquè fan predominar en qualsevol cas la fe).

M'interessa acabar aquest comentari fent notar que, en el sentit lul·lià, la història es decideix en la consecució o no dels actes propis de creure i d'entendre. O sia, l'objectiu individual de l'home (expressat en el primer precepte de la llei) és també objectiu (escatològic) de la història. I afegir, potser, que així com la saviesa és el mitjà per a la consecució de l'objectiu individual, l'encarnació és el mitjà per a l'objectiu (escatològic) de la història. Però això ja cauria fora del present estudi.

Caldria observar, així mateix, que de la descripció de Llull no se'n segueix un caràcter negatiu o pejoratiu del “temps dels profetes”. De fet hi havia mitjans suficients (el parlar “escurament”) per a assolir l'objectiu (és a dir, reconèixer el fet de l'encarnació amb la fe i amb l'enteniment). En aquest sentit, la manca de saviesa determinava amb la seva mancança que s'havien de fer servir els mitjans a disposició, però no la impossibilitat de la història, del progrés de la història.

Passem al segon “temps”, el temps dels apòstols.

D'entrada hem d'observar que el capítol dotzè¹⁰ no tracta tan directament com l'anterior del “temps” dels apòstols. Ho fa

¹⁰ Ed. cit., pàg. 138-143,

a través del contrast del temps actual. Hi podem distingir també dues parts. La primera es refereix a alguns elements del contrast entre el present i el “temps” dels apòstols. La segona es refereix al present com a “temps” històric, que seria el tercer i final, acabant amb el text resum que hem llegit al començament. En conjunt hi ha sis qüestions:

1a Per què en el passat tan poca gent en convertí tanta?

2a Per què en el present hi ha tan poc fervor en amar Déu?

3a Per què els sarrains retenen Terra Santa?

4a Per què els homes cerquen tant la pròpia honra?

5a Per què els poderosos, que cerquen l'honra, després de morts són poc honrats?

6a Per què ara hi ha pocs miracles?

Seguint el fil de l'exposició podem fer les observacions següents:

1. El “temps” dels apòstols és definit per la perfecció concordant de les virtuts de la voluntat i del poder. La perfecció de la voluntat és descrita amb la metàfora del foc, amb les expressions “eren tots enflamats de la sancta gràcia e espiració de Deu”,¹¹ “no són ara hòmens tan afogats en amar Déu”,¹² “los crestians no han del foch que·ls apostols havien”.¹³

La perfecció del poder, rebut de Déu, és descrita així: “Et Deus doná·ls materia per que la caritat e devoçió muntiplicava e ells, qui ab tot lo poder de lur anima, se esforçaven com feesen Deus amar et conexer.”¹⁴

Aquesta referència a la voluntat i al poder ocupa bona part del capítol. Hi tornaré.

11 Ed. cit., pàg. 139, lín. 12-13.

12 Ibid. lín. 16-17.

13 Ed. cit., pàg. 140, lín. 61.

14 Ed. cit., pàg. 138, lín. 13-15.

2. El “temps” dels apòstols era temps de “molts de miracles”. Obraven miracles els mateixos apòstols, però també, després d’ells, “son estats molts homens sants qui fahien molts de miracles, ab los quals son convertits molts homens a la Esglesia romana”.¹⁵

D’aquestes dues observacions, i comparant amb el “temps” dels profetes, podem dir que els apòstols es definien pel seu fervor i que els miracles eren el mitjà de la seva predicació. D’aquesta manera, essent menys nombrosos aconseguiren convertir més gent, mentre en el present havent-hi més cristians s’aconsegueixen menys conversions.

La cosa resulta tan palesa que el mateix soldà, senyor de Terra Santa, escriu al papa i als reis cristians una missiva “on se contenia com ell se meravellava molt fortment com los crestians cuydaven conquerir aquella terra per força d’armes corporals, sents semblants armes espirituals ab les quals los apostols, preycant e sostinent mort, convertiren tota aquella terra d’Oltramar”.¹⁶ Com sabem, aquesta carta, des del primerenc *Ars notatoria*,¹⁷ compareix amb insistència en les obres de Ramon Llull.

3. La causa que ara no hi hagi un fervor apostòlic –i de fet ja passam al tercer “temps”– és la perversió del poder o, si ens podem permetre l’expressió, la perversió de la voluntat de poder. Una perversió ocasionada per la manca de saviesa.¹⁸

L’afirmació central és que els poderosos sols cerquen el seu propi plaer i honrament. Les conseqüències es posen de manifest en tres passes:

15 Ed. cit., pàg. 143, lín. 161-162.

16 Ed. cit., pàg. 141, lín. 108-111.

17 RAMON LLULL, *Ars notatoria*, ed. J. Gayà, Madrid: CITEMA, 1978.

18 Aquests són temes que Ramon Llull repeteix sovint. Recordem com a mostra l’excel·lent capítol “de ordine”, dirigit especialment a la jerarquia eclesialística, en la *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici*, ROL XVI, pàg. 27-30.

a) No són amos de la pròpia voluntat, com bellament diu (en el segon exemple) el pagès al rei, que descuidant l'ofici de rei passa el temps caçant: "Mas yo –diu el pagès– son rey de volentat."¹⁹

b) En conseqüència voluntat i poder es contradiuen en aquelles persones deixant-les fora seny. El quadre que il·lustra aquest pensament bé mereix ésser llegit:

“Esdevench-se en una ciutat que morí un rich hom, lo qual lexá a sos infants e a sa muller moltes de riqueses. En aquell dia que morí aquell ric ome, foren venguts de la esglesia sa muller e sos infants, qui en aquell dia hagren molt plorat per la mort del rich hom. Un gat denant ells, dementre seyen en una gran sala, jugava ab una ploma en tal manera que la muller e·ls infants e los altres qui per ells acompanyar estaven en la sala se reyen del gat e de la ploma.”²⁰

Com fa entenedor un exemple més avant, cal fer una lectura cristològica d'aquesta semblança. Crist, en efecte, després de la seva mort, ha deixat als cristians les riqueses de la seva gràcia. Aquests, però, es dediquen a divertir-se amb fútileses.

c) L'arrel del contrast entre voluntat i poder estreba en el menyspreu de la saviesa. El text s'hi refereix dos cops. En el primer voluntat i poder prenen com a àrbitre de la seva discussió un "savi" ermità, però la seva sentència (dita amb un exemple) no va més enllà de constatar que les dues virtuts no aconseguiran la perfecció si van separades.

La segona vegada el text ja es refereix al contrast entre les tres virtuts:

“Poder, Saviesa, Volentat s'encontraren après de una bella font. Con hagren estat longament pres de aquella font, e hagren paralt de moltes coses, Poder racontà la multitud de virtut que havia, en diverses maneres, en fer bé e en

19 Ed. cit., pàg. 139, lín. 31.

20 Ed. cit., pàg. 140, lín. 64-70.

esquivar mal. Plorà Saviesa, per ço cor aquella virtut se perdia e per ço car la Volentat no movia lo Poder a usar d'aquella virtut. Dementre que la Saviesa enaixí plorava, la Volentat cantava e s'alegrava, e'l Poder ociós estava.”²¹

d) La conseqüència del menyspreu de la saviesa es tradueix, en la perversió del fi de l'home, que és honrar Déu. De forma més precisa, l'actitud que se'n deriva és el pecat angèlic, imitat ara pels homes. Així ho fa entendre l'exemple que inclou el text. Amb la imatge del rei que convoca la cort per honrar el seu fill, és clara la referència a l'encarnació de Jesucrist. Bona part dels convocats “hagren enveja de la honor del fill del rey e desigaven haver l'onrrament que'l fill del rey havia, lo qual honrrament les gents no volen haver a honrrar Deu mas ha honrrar si matex”.²²

En aquest punt, el text ha acumulat tots els elements necessaris per anunciar una darrera conseqüència que, pel cap baix, hem de dir intranquil·litzadora.

e) La recerca del propi honrrament, fins a sostreure el degut a Jesucrist, és signe de l'Anticrist, ja que “Antechrist venrrá en lo mon per entenció que sia honrrat en l'onrrament que a Jesuchrist se cové tan solament”.²³

Amb aquestes consideracions Ramon Llull està parlant del present. El “peuersus status huius mundi”, de què parla en el *Liber de ciuitate mundi*,²⁴ és la cruïlla entre el segon “temps” i el final. Els signes cada cop més evidents són el menyspreu de la saviesa i la perversió en la recerca d'honrrament, principalment per part dels qui són poderosos. La figura de l'Anticrist és la xifra teològica que dóna compte de la radicalitat de la perversió present.

21 En aquestes paraules s'hi entreveu també una referència a les tres potències de l'ànima, un dels temes centrals del sistema de Ramon Llull, especialment en la mecànica de l'Art en les primeres versions. Es tracta de la figura S; cf. *Art demostrativa*, ORL XVI, pàg. 8-10.

22 Ed. cit., pàg. 142, lín. 127-129.

23 *Ibid.* lín. 135-136.

24 *Liber de ciuitate mundi*, ROL II, pàg. 173. En realitat, aquest motiu tant repetit en les obres de Llull, compareix en les primeres línies del mateix *Llibre de meravelles* (cf. ed. cit., pàg. 81).

És possible una lectura positiva de la imminència o del començament ja del tercer “temps”?

Efectivament. En primer lloc, la presència de la saviesa és ara major (recordem la gradació de la presència de la saviesa en els exemples que hem esmentat). En segon lloc, la imminència de la vinguda de l'Anticrist anuncia també el seu final, per tant la victòria definitiva de Déu, que introdueix la pau definitiva.

Perquè quedi més clara la intenció de Llull –cosa que cercarem d'aconseguir a continuació–, podem traduir aquestes dues característiques en les dues tasques principals a què ha dedicat la seva vida. Per una part, la creació dels mitjans necessaris per enfortir la presència de la saviesa; per l'altra, la conversió per mitjà del diàleg, que assegurarà la unitat (de religions) i la pau.

Del que hem après a partir del text del Fèlix, podem assenyalar la tasca que ens resta. Hauríem de tractar cinc capítols:

1. La figura dels profetes i dels apòstols en els escrits de Ramon Llull.
2. La seva periodització de la història en relació amb les opinions del seu temps.
3. La seva opinió sobre l'Anticrist.
4. La definició de la saviesa.
5. La proposta del diàleg com a constructor d'unitat (de religions) i de pau.

No he de pretendre ara una exposició complerta de tots aquests cinc capítols. Serà a bastament presentar-ne una visió general, tot indicant els elements relacionats de manera més directa amb el tema d'aquesta trobada.

1. La figura dels profetes i dels apòstols

Les figures contrastades de profetes i apòstols serveixen per a resumir els dos “temps” i es relacionen amb la parella llei vella - llei nova. Els profetes vindrien a representar la part més positiva de la llei vella, que per raons evidents és sempre contemplada en una visió d'imperfeció i negativitat.

Moisès és el profeta que rebé de Déu la llei vella. La referència serveix per a oferir una definició del profeta: “Moysé fo profeta, qui es aytant a dir con home spiritat e illuminat d'esperit de Deu, per la qual spiració e illuminació ac conaxensa de les cozes presents e passades e esdevenidores sobra la aprensibilitat del umanal enteniment.”²⁵

La figura del profeta fou freqüent en el temps de la llei vella,²⁶ amb la missió de recordar la raó de la seva existència, és a dir “per so que fos comensamens e fonaments de la nova”. Aquesta missió, però, no fou sempre ben rebuda pel poble.²⁷ De totes maneres, la natura mateixa de la llei vella patia de greus mancances i la principal era no passar més enllà de l'àmbit de la sensualitat i la imaginació,²⁸ que és l'expressió usual de Llull per indicar el camp de la fe mancada de capacitat de comprensió. Des d'aquest punt de vista, la capacitat del profeta, tal com l'afirmava de Moisès, és la de percebre el vertader sentit de la llei vella, que no és altre que el de ser sols preparació de la llei nova.

25 *Doctrina pueril*, c. 69, NEORL VII, pàg. 177, lín. 7-10.

26 “En aquel poble ac molt sant home qui fo profeta e amich de Deu”. *Ibid.*, pàg. 178, lín. 20.

27 En el *Liber praedicationis contra Iudaeos* indica, de forma implícita, l'assassinat d'alguns profetes. Cf. *Liber praedicationis contra Iudaeos*, s. 23, ROL XII, pàg. 44, lín. 93.

28 Ramon Llull ho expressa interpretant les figures de Jacob i d'Esau: “Esau fuit homo pilosus et siluestris; fuit etiam primogenitus. Et sic figurata fuit in ipso prima lex. Sed per pilositatem figurata fuit brutalitas animalis. Nam sicut bruta animalia, non ascendunt supra sensum et imaginationem, sic et Iudaei, existentes supra sensum litteralem tantum, sunt sicut bruta animalia existentia supra sensum et imaginationem, et non ascendunt ulterius. Sed ibi uolunt permanere, sicut bruta pilosa et siluestria. Iacob autem fuit uicinus natus et habuit gratiam ab Isaach patre suo. Et in hoc figurata fuit lex noua per gratiam data.” *Liber praedicationis contra Iudaeos*, s. 35, ROL XII, pàg. 57, lín. 585-193.

La incapacitat central de la llei vella prové de no acompanyar la fe amb el fet d'entendre, amb dues conseqüències cabdals: la impossibilitat de la perfecció de les virtuts i la interpretació sols literal de l'Escriptura.²⁹

Per tot això la missió dels profetes sols és compresa i rebuda en plenitud en la llei nova.³⁰

La figura dels apòstols, per la seva banda, és considerada com el fonament de la propagació de la fe cristiana i exemple a seguir en la missió. Ramon Llull en fa un retrat complert en el *Liber de praedicatione*: enviats per Jesucrist, els apòstols estengueren l'Església a quasi tot el món, mitjançant una vida plena de virtut i patiment, coronada pel martiri.³¹ Comparat amb la situació d'ara, la diferència és abismal³² i fins i tot esdevé un retret que fan els infidels.³³

Ramon Llull no es cansa de repetir i desitjar que es torni a l'estil dels apòstols amb una vida de pobresa, amb dedicació a la predicació i amb la disponibilitat al martiri.³⁴

29 Ibid., s. 50, ROL XII, p. 75, lín. 444-451. El text podria llegir-se com a referent a la situació actual dels jueus, però en altres moments sembla més clar que l'esmentada imperfecció és inherent a la naturalesa de la llei vella: "Et tali figura figuratum est et significatum, quod lex noua melius acquirit uirtutes cardinales; et etiam melius est disposita ad recipiendum uirtutes theologales quam lex uetus." Ibid. s. 37, ROL XII, pàg. 59, lín. 659-661.

30 En aquest sentit s'indiquen arguments per provar quina llei és millor: "Aquella lig en la qual serán les profecies mills spones ni glosades ni en la qual les esposicions e l test significaran la vostra bonea..." "En aquella lig que hom creu que l aueniment de les prophetes fos pus profitós e pus necessari..." *Llibre de contemplació*, c. 188, 22-23, ORL V, pàg. 184.

31 "Ipse Christus misit apostolos per mundum universum, ut annuntiarent et praedicarent omni creaturae uerbum Dei et fidem catholicam christianam, illustratione Spiritus sancti mediante. Ipsi enim foderunt in ecclesia, cum uirtutibus gloriosis exstirpando malas herbas et nocivas. Ipsi enim putabant, id est scindebant et amputabant potentias sensitivas, delectationes sensibiles auferendo; et hoc ieiunando, uigilando, laborando, paupertatem cum miseriis pluribus sustinendo, et mortem asperam recipiendo pro nomine Iesu Christi. Ipsi enim magnum fructum collegerunt, quia quasi totum mundum ad fidem catholicam conuerterunt. Ipsi enim boni nuntii fuerunt, cogitando, quod erant serui Dei et pugiles spirituales. Isti enim fuerunt incliti bellatores; conducti fuerunt ad Deo per gratiam eis datam." *Liber de praedicationem*, Sermones de Dominicis 11, ROL IV, pàg. 53-54.

32 Cf. *Llibre de contemplació*, c. 106, 22-24, ORL IV, pàg. 24.

33 Cf. *Llibre de sancta Maria*, c. 20, ORL X, pàg. 154.

34 Ramon Llull no es trobava sol en expressar aquest desig. Diversos moviments havien descobert en la figura de l'apòstol un model de vida. El més conegut fou el que entorn de 1260 inicià Gerard Segarelli de Parma, condemnat a la foguera el 1300. El franciscà Salimbene d'Adam de Parma en parla profusament a la seva Crònica, atacant-los per tots els costats.

2. La periodització de la història, segons Ramon Llull, en relació amb les opinions del seu temps

Per a tota teologia de la història el tema de la periodització és de cabdal importància. Podem dir que ell encarna els principis que en cada cas constitueixen la teoria. Ens és necessari, per tant, entendre l'opinió de Ramon Llull en el marc d'aquesta tradició.

En la tradició de la teologia llatina podem distingir tres esquemes recurrents.

El primer és la divisió de tota la història en set èpoques, des d'Adam fins als temps presents.

En el *Blaquerna* de Ramon Llull hi ha un passatge que sembla referir-se a l'orde dels apòstols: “Esdevench-se un dia que lo canonge exia de la ciutat e anava-se'n en una altra e atrobà en lo camí gran re de homens qui venien de Sent Jacme e anaven vestits en semblança dels apòstols. Lo canonge lur demanà de qual orde eren e ells respongueren que eren del orde dels apòstols; e lo canonge respís dient que lo seu ofici e lo nom de lur orde es onvebnien. Los frares qui s'apellen del orde dels apòstols li digueren que'ls sponés la concordança que dehia e lo canonge lur dix que apòstol deu esser perseguit per injusticia; e per açó, si ells volien esser en l'orde dels apòstols, convenia que en les ciutats e en les viles e'ls castells per on passarien preycasen la paraula de Deu e que reprehenen los homens dels peccats que'ls veurien fer e que no duptasen mort ni trebaylls e que la de catolicha anassen preycar als infeels per ço que mills fossen semblants als apòstols” (*Romanç d'Evast e Blaquerna*, c. 76, NEORL VIII, p. 338, lín. 159-170).

Alguns dels detalls assenyalats per Ramon Llull troben semblança en alguns dels trets comentats per Salimbene en la seva crònica difamatòria. En primer lloc, la manera de vestir-se, que segons Salimbene han copiat de les pintures que han vist a les esglésies (“... quantum ad exteriorem habitum, quem portare videntur secundum apostolicam formam, sicut pictorum traditio a tempore Christi usque ad dies nostros perduxit, ostendens apostolos naçareos fuisse cum capillis longis et barba prolixa et cum mantello circa scapulas involuto” [*Cronica fratris Salimbene de Adam*, ed. O. HOLDER-EGGER, *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum t. XXXII, Hannoverae et Lipsiae, 1912, pàg. 293, lín. 6-9]). En segon lloc, les paraules del canonge, exhortant-los a dedicar-se a l'ofici propi de l'apòstol, és a dir, a la predicació, recorda per contrast el retret de Salimbene, quan repeteix diverses vegades que “nec orabant nec celebrabant nec predicabant nec ecclesiasticum officium decantabant” (ibíd., pàg. 259, lín. 14-15), interrogant-se “Quales sunt isti, qui se dicunt apòstolos esse et tota die ociosi, tota die vagabundi per civitates et per mundum discurrunt nec operari volunt” (ibíd., pàg. 259, lín. 37-39). En tercer lloc, abundant en la itinerància, la referència de Llull a la peregrinació a Sant Jaume s'avé amb la dispersió indicada per Salimbene: “Post haec [Segarellus] misit eos, ut se ostenderent mundo. Et iverunt aliqui eorum versus Romanam curiam, aliqui ad Sactum Iacobum, aliqui ad Sanctum Michaellem archangelum, aliqui vero ad partes ultramarinas” (ibíd., pàg. 265, lín. 7-9). Sobre el paper del moviment en la societat del temps, cf. J. B. PIERCE, *Poverty, Heresy, and the Apocalypse. The Order of Apostles and social Change in Medieval Italy 1260-1307*, New York, 2012. Sobre la Crònica de Salimbene en referència a l'orde dels apòstols, cf. B. L. CARNIELLO, “Gerardo Segarelli as the Anti-Francis: Mendicant Rivalry and Heresy in Medieval Italy, 1260-1300”. *The Journal of Ecclesiastical History* 57 (2006), 226-251.

Aquestes semblances ens fan pensar en una imatge del moviment dels apòstols estesa en els anys que s'escrigueren els textos, ja que no és probable que el que escriu Llull en la seva novel·la, amb inici l'any 1276 i final el 1283 (segons que afirmen els editors, cf. ed. cit., pàg. 25), depengui de l'obra de Salimbene, redactada precisament els anys 1280 i de no gaire difusió.

El segon esquema és un doble septenari en què es consideren set períodes per a l'antic Testament, o sia des d'Adam a Jesucrist, i, en paral·lel, set per al Nou Testament, és a dir, des de Jesucrist fins al present.

El tercer esquema és ternari i divideix la història en tres èpoques, segons les tres persones de la Trinitat, és a dir temps del Pare (que seria l'Antic Testament), temps del Fill i temps de l'Esperit.

Ramon Llull sembla adaptar-se a aquests esquemes, reformulant-los conjuntament en un que podria ser inspirat per l'esquema ternari.

Així, en el llibre *Doctrina pueril*, Ramon Llull dedica un capítol a la divisió septenària en “De les .vii. edatz en que es departit lo mon”.³⁵ En realitat, però, són vuit les edats que es defineixen en el text. Per analitzar-lo ens podem servir d'un esquema.

I	II	III	IV
D'Adam a Noè	de Noè a Abraam	de Abraam a Moysé	de Moysé a David
	Noè sant home	Abraam hac conexensa de Deu	Moysé fo propheta e sant home parlà ab Déu
Caïn matà Abel	el diluvi torre de Babel diversos llenguatges	sacrifici d'Isaac	[li donà] la ley veyla pas del mar Roig
Amaven delits del món desconegueren Déu vivien molt		molts prophetes molts bons homens qui amaven Deu qui speraven e desiyaven lo adveniment de NSJ	

³⁵ *Doctrina pueril*, c. 97, NEORL VII, pàg. 270-273.

V	VI	VII	VIII
de David a Babilònia	de Babilònia a Jesucrist	de Jesucrist a la fi del mon	l'autre segle
David rey molt savi trobà struments hedificà lo temple feu lo Salterii		Jesucrist encarnat e crucificat	
Salamon Absalon batallyes contra los infeels	Bucadenasor conquesta Jherusalem	los apostols	Resurrecció judici glòria / pena
	perderen los jueus princep	e en aquesta etat som ara e serem tro la fi del mon	.xv. dies on seran fets los senyals del fi del mon

Aquesta és, però, l'única vegada que Ramon Llull fa referència a la periodització septenària. La seva, com hem vist des del principi, és una divisió ternària.

La divisió ternària fou una de les innovacions de Joaquim de Fiore (1135-1202), com és sabut. La seva periodització de la història es basava, per una part, en la “concòrdia” de les set edats de l'Antic Testament amb les set del Nou. A això, per altra part, hi afegia Joaquim la divisió del conjunt de la història en tres edats corresponents al Pare, al Fill i a l'Esperit Sant.

En el meu parer la divisió ternària de Ramon Llull no s'inspira en la tradició de Joaquim de Fiore, sinó que procedeix d'una síntesi basada en la discussió contemporània sobre la divisió septenària. Més concretament, reflecteix opinions sobre la identificació de l'edat actual amb l'edat sisena.

Sobre aquest punt alguns aclariments necessaris per al que seguirem dient.

La divisió de la història després de Crist en set edats plantejava la qüestió sobre l'edat present. En general es pensava que la setena edat corresponia a la segona vinguda de Crist,

amb la resurrecció i el judici. La sisena, per tant, hauria d'estar assenyalada per la vinguda de l'Anticrist i els episodis del seu regnat. Els temps anteriors, inclòs el present, pertanyien a la cinquena edat. En aquest sentit, a la sisena edat se li atribuïa un aspecte quasi exclusivament negatiu, ja que era el temps dominat per l'Anticrist. La conseqüència d'això era que la pau i la victòria final del bé, annexes a la segona vinguda de Crist, es reservaven per a la setena edat i, per tant, no tenien un temps terrenal considerable. Eren fora ja de la història.

L'herència joaquimita pretenia evitar aquesta conseqüència, postulant que la realització de la pau havia de ser un estat històric de l'Església militant aquí a la terra. Per això no bastava anunciar la imminència de l'Anticrist i de la sisena edat, sinó que calia repensar el contingut i el temps de les tres edats finals. Diguem per endavant que, de fet, la solució resultant és més tost una intromissió de les edats.

Per resumir-ho, en el plantejament que en fa Bonaventura, l'agreujament dels indicis de l'Anticrist, que pogueren aparèixer al final de la cinquena edat, són ara tan evidents i estesos que hem d'afirmar que ens trobam en la sisena edat. Això no vol dir necessàriament que l'Anticrist sia ja nat. La seva aparició succeirà al final de la sisena edat, però ara treballen els seus missatgers. D'altra banda també la victòria sobre l'Anticrist ha d'esser i és preparada. Hi ha ja un nucli de membres de l'Església que treballen per formar aquella comunitat de pau i de perfecció que vencerà l'Anticrist i anticiparà la comunitat celestial de la setena edat.

Cal advertir, tanmateix, que la literatura sobre el tema -comentaris a l'Apocalipsi i escrits sobre l'Anticrist- que proliferà els anys 80 i 90 del segle XIII, no incorporà de manera rotunda el plantejament de Bonaventura.

Com es traduïa això en la consideració dels fets històrics? Aquest aspecte és important, perquè és d'aquesta consideració que la teoria –la teologia de la història– pren el seu vocabulari, els seus motius i conceptes.

D'entrada ens hem de situar en els anys 60-70 del segle XIII. Per al nostre cas hi ha tres fets que cal destacar: la penetració de l'aristotelisme de tradició àrab –que porta a l'averroisme–, la discussió sobre els ordes mendicants –la campanya que volia prohibir-ne la presència a la Universitat de París– i la multiplicació dels corrents franciscans que defensaven una interpretació més radical de l'ideari de Francesc d'Assís.

Sense fer la història detallada d'aquests tres fets, hem de veure com es van relacionant entre si en els episodis que comentarem. En fer-ho tenim també present el ressò que en trobam en el pensament i en l'obra de Ramon Llull.

Sobre la penetració de l'aristotelisme de tradició àrab, i finalment en la seva expressió averroista, no cal afegir gaire coses. Les condemnes del bisbe de París de desembre de 1270 i de març de 1277 codifiquen la significació d'aquesta penetració i seran el punt de referència de la campanya de Ramon Llull. En tot cas podríem fer-hi dues anotacions. La primera per suggerir que la confrontació de Llull amb l'aristotelisme averroista no cal datar-la com exclusiva de les seves darreres visites a París. Més aviat podem entendre que les primeres manifestacions són els comentaris que des del començament fa sobre els filòsofs que –amb els seus termes– no volen depassar la imaginació. La segona anotació seria per subratllar la gravetat que la consciència dels homes d'Església atorga al problema. Per ells l'averroisme no és un problema acadèmic, ni tan sols teològic, sinó un problema ètic –tal volta sobretot ètic. Per ells, com veurem, l'averroisme forma part dels errors que preparen o denuncien ja la presència de l'Anticrist.

El segon fet que assenyalava és el debat sobre els ordes mendicants i la seva presència a la Universitat de París. L'esclafit que provocà Guillem de Saint-Amour amb la publicació de *De periculis novissimorum temporum* l'any 1256, tingué com a immediata resposta la controvèrsia mantinguda amb Bonaventura sobre la pobresa i la redacció per part de Tomàs d'Aquino del *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. En una primera fase (1252-1268) el debat se centrà en la participació dels frares en la pastoral i en l'ensenyament, mentre la segona fase (1269-1272) tingué com a principal punt de discussió el tema de la perfecció evangèlica.

En tercer lloc, esmentava la multiplicació dels corrents franciscans que defensaven una interpretació més radical de l'ideari de Francesc d'Assís. L'episodi més remarcable que hem de recordar aquí és el cas d'Angelo Clareno. Angelo fou condemnat a presó el 1274 i alliberat el 1289 per Ramon Gaufredi, que l'envià a Armènia. Retornat a Itàlia el 1293, l'any 1313 visità Mallorca i visqué en el sud d'Itàlia com a eremita fins a la mort el 1337.

El conflicte tenia diversos vessants. S'hi entremesclaven la crítica a la situació de l'Església, les divergències en la interpretació de la Regla de Francesc d'Assís, les especulacions apocalíptiques o la interpretació de la figura de Francesc.

Aquests tres fets es fan presents en la teologia de la història de l'època, presentada especialment en els comentaris a l'Apocalipsi. Ho voldria aclarir referint-me a tres episodis.

El primer episodi que ens interessa destacar és el magisteri de sant Bonaventura a París en els darrers mesos de la seva vida. Durant 1273 Bonaventura està pronunciant les seves conferències sobre l'*Hexameron*, de les quals no tenim el text definitiu, sinó sols dues versions amb diferències interessants.

El propòsit de Bonaventura és, en el fons, el de la pacificació del seu orde franciscà. Reprenent les línies centrals del seu pensament, les *Collationes in Hexaemeron* dediquen particular atenció a la interpretació apocalíptica dels temps presents i cerquen d'oferir un marc de vida a tots els que, en especial, volen seguir el camí de Francesc.

Les connotacions en referència als fets descrits són, per tant, evidents. En primer lloc Bonaventura cerca fonamentar un programa de pacificació del seu orde, integrant en la mesura que sia possible propostes reformistes i de fidelitat al carisma franciscà. L'hermenèutica joaquimita és un d'aquests elements assumibles i, en l'aplicació que en fa Bonaventura, resulta aprofitable per a d'altres aspectes més antics del seu programa. D'aquesta manera, per destacar els dos punts que més ens interessin, Bonaventura ofereix un marc nou a la seva acceptació crítica d'Aristòtil i profunditza en el seu concepte de saviesa (*sapientia*). Juntament amb la imitació de Francesc, són aquestes les dues armes amb què els qui desitgen la perfecció s'han d'oposar a les obres dels missatgers de l'Anticrist.

El segon episodi de què volem treure alguns elements és la discussió sobre els ordes mendicants.

Guillem de Saint-Amour, en el *De periculis*, posa la seva crítica sota el signe de l'Anticrist. Reprèn una cita de Sant Pau, referida als falsos cristians “dels darrers dies [quan] vindran temps difícils”³⁶ i explica que no cal referir-ho tan sols als temps finals, és a dir, el temps de l'Anticrist. Guillem calcula que “som a la darrera edat del món” –la sisena, segons ell, i “ens trobam prop de la fi del món, per tant som més prop dels perills dels darrers

36 Cf. 2 *Tim* 3, 1-9. Del text paulí es recullen en particular els elements: “mantindran les aparences de la pietat”, “es fiquen per les cases i capten dones carregades de pecats”, “la seva insensatesa serà coneguda de tothom”. GUILLEM DE SAINT-AMOUR, *De periculis*, Prol., (ed. GUILLIELMI DE SANCTO AMORE *Opera omnia*, Constantiae 1632), pàg. 18.

temps, que transcorreren abans de la vinguda de l'Anticrist.”³⁷
El fet seria confirmat per vuit signes que ja s'han verificat. En
els primers capítols Guillem exposa com es poden identificar els
“homes perillosos” dels darrers temps. Ho resumeix dient:

“Aquests seductors es trobaran entre els cristians
piadosos en aparença, dedicats de ple a l'estudi, astuts,
diletants, famosos en donar consell, obligats no sols als
manaments del Senyor, sinó també als vots.”³⁸

En el seu escrit en contra, Tomàs d'Aquino nega qualsevol
possibilitat de datar l'adveniment de l'Anticrist sobre càlculs de
les edats o les interpretacions dels fets.

És digne de ser notat el comentari que Tomàs fa contra
els dos primers signes que Guillem addueix per a la imminència
de l'Anticrist. Guillem diu que “ja fa 55 anys” que “alguns” han
presentat un anomenat “Evangeli de l'Esperit Sant o Evangeli
etern” i l'han divulgat a Paris.³⁹ Tomàs aclareix els fets, donant
noms i especificant continguts. Les paraules de Guillem, diu
Tomàs, es refereixen a les doctrines de Joaquim de Fiore i, encara
que algunes d'elles són condemnades per l'Església, no es poden
identificar amb les doctrines de l'Anticrist.⁴⁰

37 “Post istam sextam aetatem, quae est pugnantium, cum qua currit septima aetas, quae est quiescentium, non est ventura aetas alia nisi octava, quae est resurgentium; ergo nos sumus in ultima aetate huius mundi; et ista aetas iam plus duravit quam aliae, quae currunt per millenarium annorum; quia illa duravit per 1255 annos; verisimile ergo est, quod nos sumus prope finem mundi; ergo propinquoires sumus periculis novissimorum temporum, quae futura sunt ante adventum Antichristi.” *Ibid.*, c. 8, pàg. 38.

38 “Inveniuntur ergo seductores isti, inter christianos apparentes pios, studio litterarum semper deditos, astutos, et sciolos, in consiliis dandis famosos, non tantum ad praecepta Domini, sed etiam ad consilia obligatos; et tales, qui sapientiores, et sanctiores in Ecclesia apparebunt, propter quod electa membra Redemptoris esse credentur; et ideo vehementer, et subito nocebunt Ecclesiae; quia non sunt ab ea extranei, sed quasi in visceribus Ecclesiae reputatione hominum constituti.” *Ibid.*, c. 13, pàg. 56.

39 “Primum est, quoniam iam sunt 55 anni, quod aliqui laborant ad mutandum Euangelium Christi in aliud Euangelium, quod dicunt fore perfectius, melius, et dignius; quod appellant Euangelium Spiritus Sancti, siue Euangelium Aeternum... Secundum signum est, quod illa doctrina, quae praedicabitur tempore Antichristi, videlicet Euangelium Aeternum, Parisius, ubi viget sacrae Scripturae studium, iam publice posita fuit ad explicandum anno domini 1254”. *Ibid.*, c. 8, pàg. 38.

40 “Hoc autem Euangelium de quo loquuntur, est quoddam introductorium in libros Ioachim compositum, quod est ab Ecclesia reprobatum: vel etiam ipsa doctrina Ioachim, per quam, ut dicunt, Euangelium Christi mutatur... Unde, cum doctrina praedicta, quam legem Antichristi dicunt, sit Parisius exposita, signum est Antichristi adventum instare. Sed doctrinam Ioachim, vel illius introductorii, quamvis alia reprobanda contineat, esse doctrinam quam praedicabit Antichristus, falsum est.” TOMÀS D'AQUINO, *Contra impugnantem*, pàg. 5 c. 5.

Cal també parar esment a un altre punt del *Contra impugnantes*. Al començament, en enumerar les intencions dels qui ataquen els ordes mendicants –aquells que en els “temps de l’Anticrist” gosen ja fer pública la seva veu–, destaca en els dos primers llocs la qüestió de l’estudi:

“En primer lloc fan tot el possible per allunyar-los de l’estudi i del saber, per tal que no puguin fer front als seus enemics, ni puguin trobar el consol de l’esperit en les Escriptures... En segon lloc, fan el que poden per apartar-los de la comunitat dels estudiants, per tal que en resulti el menyspreu de la manera de viure dels sants.”⁴¹

En la seva resposta Tomàs estableix algunes correlacions ideològiques que ens interessin per a la comprensió del significat de l’estudi. En recull quatre:

a) relació entre contemplació i ensenyament: els religiosos fan de la contemplació el seu “ofici” i és la comprensió que s’obté per contemplació (“per contemplationem capere”) la que fa més idoni per a l’ensenyament;

b) relació entre pobresa i comprensió de l’Escriptura;

c) relació entre estudi i defensa de l’error, equiparable a la defensa armada pròpia d’altres institucions, és a dir, els ordes militars;

d) relació entre estudi i servei al bé comú, al qual serveixen els frares que es dediquen a l’estudi, a diferència del monjo que es reclou en el claustre.⁴²

El tercer episodi que vull esmentar té com a protagonista Pere Joan Olivi. D’ell faré dos comentaris. Un de breu i un altre de més extens.

⁴¹ “Primo enim eis pro posse studium et doctrinam auferre conantur, ut sic adversariis resistere non possint, nec in Scripturis consolationem spiritus invenire... Secundo, a consortio studentium eos pro posse excludunt, ut per hoc sanctorum vita veniat in contemptum” *Ibid.*, Prol.

⁴² Cf. *Ibid.*, pàg. 2 c.1.

El primer és sols per indicar la pervivència del tema de l'Anticrist que hem vist aparèixer en el context de la discussió sobre els ordes mendicants. Olivi ens és testimoni que el tema és present també a la segona etapa de la discussió –centrada en la perfecció evangèlica. Es tracta de referències molt breus que trobam a les *Quaestiones de perfectione evangelica*, escrites els anys 1270, on s'indica que els atacs són signe de l'activitat que prepara la vinguda de l'Anticrist.

Un comentari més extens cal dedicar a la *Lectura super Apocalipsim*, obra que redactava al final de la seva vida, el 1298.

Abans, però, alguns punts per situar Olivi en el desenvolupament del tema.

Per una banda, hem de tenir presents les dates. Olivi està escrivint la *Lectura* el 1298. Ramon Llull ha escrit el seu *Llibre contra Anticrist* l'any 1283 i el *Fèlix* és redactat a París el 1288. En aquest sentit no podem parlar d'una influència d'Olivi en Llull. I a l'inrevés? Deixem la pregunta oberta.

Un segon detall que hem de tenir present: Olivi féu els estudis a París durant els anys 60. Hi era present encara el 1268, quan escoltà Bonaventura en les *Collationes de septem donis spiritus sancti*, però amb tota probabilitat ja no hi era quan Bonaventura imparteix les *Collationes in hexaemeron* l'any 1273.⁴³

Tornem a la *Lectura*. Olivi segueix la línia joaquimita elaborada per Bonaventura, en la qual hem de destacar una certa contemporaneïtat de les darreres edats i, en especial, un primer estat històric de perfecció que anticipa la perfecció celestial. Olivi considera que aquest estat serà posterior a la vinguda de l'Anticrist, de totes maneres, per allò de la quasi unificació de les darreres edats, la preparació d'aquell estat de perfecció ja és una

43 D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom: A reading of the Apocalypse commentary*, Philadelphia, 1993, pàg. 64.

realitat actual. La presència d'una edat dintre de la precedent és explicada com a "gestació".

Pel que es refereix a l'Anticrist, Olivi creu que les dues grans temptacions que l'anuncien són, per una part, l'afany de riquesa temporal –és a dir, l'actitud contra la pobresa– que no sols veu present en la societat cristiana, sinó també entre els jueus i musulmans, fins al punt de pensar que aquesta és una raó per la seva no-acceptació de Crist. La segona gran temptació és la glorificació de les doctrines aristotèliques, que en el concepte d'Olivi arriba a ser sinònim de tota filosofia.⁴⁴

Pel que fa a la descripció de l'estat final, Olivi destaca els elements següents:

1. La pau: no sols com a absència de guerra, sinó també de desaparició d'heretgies, de diferències religioses i presència de pau interior.⁴⁵

2. La conversió: Olivi pensa que en orde de conversió seran primer els grecs, després els sarraïns, seguits dels tàrtars i finalment dels jueus.

3. El coneixement: Olivi usa el concepte de "intellectus spiritualis" per descriure aquest aspecte. Amb aquest concepte es refereix a la intel·ligència de la Sagrada Escripura (seguint un motiu joaquimita esdevingut universal). Ara bé, aquesta intel·ligència va cada cop més lligada a la contemplació i a la visió mística, amb la qual es fa pràcticament innecessària l'Escripura, tal com en la Jerusalem celestial no hi haurà temple. Predomina el *gustus* sobre l'*intellectus*.

4. El govern de l'Església: Olivi manté la continuació de l'estructura jeràrquica, però amarada d'un sentit carismàtic, on el grau de contemplació i d'humilitat esdevindrà criteri de selecció.

⁴⁴ Ibid., pàg. 87s.

⁴⁵ Ibid., pàg. 189.

Les referències anteriors sobre la periodització de les edats del món, i més concretament sobre la realitat de trobar-se en els darrers temps, ens han ofert la possibilitat d'acumular els registres conceptuals que s'hi fan presents, en especial pel que es refereix a l'estat final de la història. A continuació podem veure com tots aquests temes es reflecteixen en Ramon Llull.

3. L'opinió de Ramon Llull sobre l'Anticrist

Ramon Llull recorre a la figura de l'Anticrist en diferents ocasions i se'n serveix per descriure el present estat del món, com també per accentuar la urgència de la missió.

En el text del *Fèlix* la figura de l'Anticrist compareix com a signe més evident de l'acabament del segon "temps". Segons que refereix Fèlix

“un home molt gran clergue deya a gran re de gents que Antechrist era nat et que en breument devia venir et regnar en lo món. E après sa mort deu esser la fi d'aquest mon.”⁴⁶

Fèlix expressa el seu dubte sobre aquest anunci adduint la poca probabilitat d'una fi imminent del món. L'exemple de resposta parla d'un rei que decideix edificar un gran palau i ho encomana a homes “de gran saviea e noblea”. Durant la construcció compareixen “mals homens” que maten els constructors. Davant aquests fets, el rei insisteix en el seu propòsit:

“e [el rei] dix que, pus sa volentat volia que tro el palau s'acabás, de necessitat se convenia que la obra durás tant longament tro que'l palau fos acomplit, per ço que la volentat del rey agués lo compliment per lo qual volch hedificar lo palau.”⁴⁷

⁴⁶ *Llibre de meravelles*, I, c. 12, NEORL X, pàg. 142, lín. 139-141.

⁴⁷ *Ibid.*, pàg. 143, lín. 156-159.

D'aquestes paraules podem extreure les conclusions següents:

— Ramon Llull coneix l'opinió d'alguns sobre el fet del naixement de l'Anticrist, però no sembla compartir-la;

— creu com a certa, a canvi, la presència de persones que treballen per a l'Anticrist;

— pel que fa a la imminència escatològica, mostra una opinió més escèptica, no sembla que el món s'hagi d'acabar per ara;

— el temps entremig –amb una lectura clarament eclesiològica– és el temps en què els bastidors del palau treballen per acabar-lo. És a dir, el temps en què l'Església, amb el seu anunci de la fe cristiana, ha d'expandir-se fins a la seva plenitud.

Aquestes opinions concorden amb les que havia expressat Ramon Llull en obres anteriors. A *Doctrina pueril*,⁴⁸ en efecte, hi trobam aquestes dades:

— l'Anticrist naixerà a Babilònia;

— iniciarà la seva predicació a la mateixa edat que Crist;

— a Jerusalem discutirà amb Elies i Enoc, i els farà assassinar;

— morirà en el Calvari;

— els signes de l'Anticrist seran:

- la predicació,

- els falsos miracles,

- les grans promeses de dons als seus seguidors,

- la concessió de béns temporals,

- amenaces i mort per als qui no el segueixin,

- ús de la ciència per defensar la seva doctrina (“fores rahons e semblances”).

Aquesta darrera característica centrarà el *Llibre contra Anticrist*, anterior encara al *Fèlix*. L'obra consisteix, en efecte, a proporcionar els mitjans necessaris per enfrontar les raons i els arguments amb què l'Anticrist propagarà la seva doctrina. Amb paraules de Ramon Llull:

48 Cf. *Doctrina pueril*, c. 96; NEORL VII, pàg. 268-269.

“E per açó componem est libre per tal que sien en son temps homens aparellats, sa[nt]s, devots e savis a contrestar a Antechirst e a destrohir ab rahons necessàries e ab sancta vida les falçes opinions e rahons que Antichrist dirà.”⁴⁹

A la pràctica la proposta de Llull no és altra que l’aplicació de la seva Art⁵⁰ i, en definitiva, el seu programa de missió de conversió. El text és una exposició dels principals articles de la fe cristiana (unitat de Déu, trinitat, encarnació i virtuts).

Al llarg del *Llibre contra Anticrist*, es fa referència a alguns dels signes que *Doctrina pueril* havia assenyalat, afegint, però, algunes precisions importants:

— els falsos miracles tindran per objecte que els homes abandonin la “fe formada” o no hi accedeixin, és a dir, aquella que atén les raons enteses en les dignitats de Déu,⁵¹

— sistematitza els signes de l’Anticrist com “obres, les quals [son: falses] rahons, miracles, dons e promitaments, turments”,⁵²

— en parlar de “prometiments” hi anotam una referència a la pobresa evangèlica,⁵³

— l’explicació dels “turments” dóna peu a una referència a la missió pacífica, amb una explícita menció del respecte a la

⁴⁹ *Llibre contra Anticrist*, Prol., NEORL III, pàg. 119, lín. 14-17.

⁵⁰ “On, nos per amor d’açó posam e provam los començaments necessaris per tal que en lo temps de Antichrist ab aquells començaments hom destrua ses obres qui seran contraries a aquells començaments ab los quals seran temptades e supposades les obres artificialment, segons la *Art abreujada de trobar verita[i]* e segons que·ls començaments son retgle e antesedent a destruyr les errós, qui son contra llurs conseqüents.” *Ibid.*, pàg. 120, lín. 25-31.

⁵¹ “volent Antichrist enclinar los homens a fe menor sens forma contra fe major, avent regularitat e forma. E per falçes miracles Antichrist volrà destruyr fe en actu de enteniment fals e fantastich per falça ymaginació e illusió, enclinant Antichrist ab falçes miracles l’enteniment dels homens a actu sensual contra actu intellectual.” *Ibid.*, pàg. 140, lín. 695-700.

⁵² *Ibid.*, pàg. 144, lín. 7-8.

⁵³ “Jesús promés major gloria per pobretat que per riquesa en ço que volch que sos apostols e sos dexebles fossen pobres. E Antichrist farà tot lo contrari en ço que farà rics e benuyrats en est mon aquells qui·l creuran e·l obeyran.” *Ibid.*, pàg. 148-149, lín. 151-154.

llibertat.⁵⁴

La tercera distinció del *Llibre contra Anticrist* tracta de “la sancta vida, en la qual deuen esser sants homens cristians per tal que sien començadors a destruyr les errós que Antichrist sembrará”.⁵⁵ Dividida en dues parts, Llull presenta un doble programa de contemplació i acció. Per al primer s’han d’escollir homes savis “en les coses celestials e terrenals”,⁵⁶ que es dedicaran a l’oració i a la contemplació, sempre segons els mètodes que Llull proposa també en altres escrits.

Inesperadament, la part segona de la distinció, que és dedicada a la “vida activa”, ens presenta una ampliació de l’escenari. L’esmentada “vida activa” es fa consistir en dues coses: “preycació”, per una part, i “guerres e batalles”, per l’altra. És el conegut esquema amb què Ramon Llull presenta el seu programa missioner, com, per exemple, en el *Liber de fine*.⁵⁷ En parlar de la predicació hi ha una referència a la predicació als cristians, però la resta tracta directament de la missió als no cristians.

Quina raó duu a establir una relació entre la vinguda de l’Anticrist i la conversió que ha d’aconseguir la missió? Crec que la raó queda ben clara amb les mateixes paraules de Llull:

“On, per açó cové fer en los llochs seperats, agrests, delitables estudis de diverses llenguatges e que en aquells studis sien homens savis en ciencias de filosofia e de theologia studians, per tal que vagen prehicar los infaels,

54 “E cor la preycació que Nostre Senyor feu no manà que hom auciés los homens, ans prehicà que hom los convertís e ls speràs a convertiment e salvà llibertat en los actus de les virtuts, sens que no la constrenyé per donar turme[n]ts ni mort a les jents, per açó en les obres de Jesuchrist Antichrist pot esser confús e représ en los turme[n]ts que darà a les jents.” *Ibid.*, pàg. 149, lín. 181-186.

55 *Ibid.*, pàg. 150, lín. 2-4.

56 “cové eleger e triar sants homens e de bona vida, los quals ajen sciencia e conexensa de Deu; cor homens sens sciencia e illuminat enteniment en les obres de Deu no pot pugar a molt gran perfecció ni a alt grau sa oració. E per açó cové que aquells homens qui seran assignats a oració sien homens de gran saber e[n] les coses celestials e terrenals, per tal que l’actu de llur enteniment e de llur volentat se pusquen molt convenir a reebre influencia e gracia de Deu, com lo pusquen molt altament contemplar en si matex e en ses obres per exalçar, entendre e voler.” *Ibid.*, pàg. 150-151, lín. 12-20.

57 Amb la imatge de les dues espases, espiritual i corporal, cf. *Liber de fine*, I, 5, ROL IX, pàg. 269, lín. 611-617.

los quals deu hom preycar per rahons necessaries, per tal que anans los puxa hom convertir que vingua Antichrist; cor si Antichrist los atropa en error e contra la sancta Sgleya romana, será molt gran perill de la fe catholica, la qual será fortificada en lo convertiment dels arrats a via salutable.”⁵⁸

La conversió dels infidels, per tant, esdevé part important del programa contra l’Anticrist. Llull presenta els detalls d’una “art de convertir los infaels”, destacant l’ensenyament i aplicació de l’Art⁵⁹ i la invitació per tal que savis d’entre els infidels vinguin a estudiar llatí i teologia.⁶⁰

En conseqüència, però, si els temps indiquen la imminència de l’Anticrist –almanco la presència dels seus missatgers–, la missió de conversió adquireix una urgència radical.

L’art de conversió, tanmateix, s’ha d’enfrontar també al problema de la guerra. Sabem l’ambigüitat que el tema de la creuada adquirí en els diversos períodes de l’activitat literària de Ramon Llull.⁶¹ Aquí, però, ens topam amb el que és possiblement

58 Ibid., pàg. 157, lín. 244-252. Un poc més avall resumeix: “E per lo convertiment dels infaels porá hom pus fortment contrastar a les errós d’Antichrist.” Ibid. lín. 262-263

59 “Aquells preicadors cové esser tan devots a martire que no dupten mort ni turmens a sostenir per nostre senyor Deus, e cové que vagen als infaels e que disputen ab ells sobre ls articles, siguent la manera de la *Art abreujada de trobar veritat*, la qual als infaels sia mostrada e sia a ells mostrada comuna filosofia e theologia sots breus començaments necessaris, per tal que per l’effectu en philosophia sia demostrada veritat dels articles en theologia de la primera causa. E aytal art e doctrina e manera de preycació e d’ensenyar e de disputació, per longua perseverança e continuació, será ocasió a conv[er]tir los infaels per justificat actu de justicia e[n] les dignitats de Deu.” Ibid., pàg. 157, lín. 253-262.

60 “E stabliment e ordonament cové esser fet com lo sant pare apostoli tremetrá als reys dels infaels que li tremeten homens savis en llurs sextes e que a aquells sia mostrat latí e los libres per los quals la fe christiana es revelada e demostrada esser en veritat, e que sien a aquells savis dons donats e agradablement sien servits e que retornen en llurs terres paguats del acullyment que hom a ells haurá fet. E tot açó se cové a la art de convertir los infaels, per tal que aquells la fe catholica recompten en llurs terres e que se n vagen ab enteniment illuminat e ab consciencia nafrada per la sciencia que enfre los christians hauran apresada sobre la revelació de la fe catholica.” Ibid., lín. 271-281.

61 Cf. F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, “La idea de cruzada en el *Liber de passagio* de Ramon Llull”, *Patristica et Mediaevalia* 25 (2004), 45-75.

la pàgina més antibel·licista de tota la seva obra. De fet, Llull nega tota guerra. La guerra, hem de llegir, és signe de l'Anticrist.

Cal seguir els diferents casos que contempla Llull.

El primer cas és la violència que exerceix la pròpia Església contra els infidels per a la seva conversió:

“la manera per la qual ach començament e exalçament e perfecció la Sgleya romana s'es quax girada en guerres e en batalles e es quaix oblidada la primera manera, so es de prehicament e de convertiment e endressement com los infaels sien endressats a via perdurable, en la qual benahuyrança no ha fi.”⁶²

Jesucrist i els apòstols són l'exemple a seguir, ja que ells “convertiren lo mon ab batalles de passiencia, caritat, humilitat, devoció, sperança, fortitudo, turmens e mort.”⁶³

En segon lloc, l'exemple dels apòstols explica la inutilitat de les guerres que han portat a terme els reis i altres poderosos cristians:

“Per speriencia de les guerres e de les batalles que·ls reys christians, princeps e grans barons, cavallers e altres homens han fetes contra·ls sarrayns, pot hom conixer e saber que per altra manera pus alta e pus noble es possibol cosa a convertir lo mon e a conquerre la Santa Terra d'oltramar que no es ceylla que·ls cristians han presa contra·ls infaels per guerres e per batalles sensuals contra les intel·lectuals batalles, la qual manera es semblant a la primera segons que los sarrayns han començada e multiplicada lur secta. E açó matex se se segueix dels tartres e dels infaels, qui per armes de fust e de ferre alcien los homens sens que no·ls endreçen ni·ls vençen ab armes de fe, sperança, caritat, justícia, prudencia, fortitudo, temprança, veritat e passiencia.”⁶⁴

62 *Ibid.*, pàg. 158, lín. 315-320.

63 *Ibid.*, pàg. 159, lín. 327-328.

64 *Ibid.*, pàg. 159, lín. 332-342.

Les darreres paraules ens indiquen la universalitat de l'horitzó que Ramon Llull dóna a les seves reflexions. Apunten a un marc global de tota la història.

El text segueix oferint a continuació la fonamentació teològica d'aquesta concepció. I aquesta és ni més ni manco, en el més estricte llenguatge lul·lià, l'acte de les dignitats pel qual el món ha d'arribar a la seva perfecció:

“Fenida es la terça distincció, on es dit com sia feta provisió de ordonar sancta vida esser en homens qui sien de gran caritat, saviesa, fervor e devoció, per los quals lo mon reeba perfecció a destruyr la imperfecció que Antichrist volrrá sembrar en lo mon. Aytals homens covenen esser en lo mon segons que es significat en los actus de les dignitats de Deu; cor si no ho eren, lo mon no reebria aquella perfecció a la qual es creat, hon conexer e amar molt altamente les dignitats de Deu, e seri'a Deus deffallyment en actu de saviesa, caritat, misericordia, pietat, en actu de justicia, contrari a la bonesa, poder, veritat, virtut, gloria, perfecció de Deu; e açó es impossibol, per la qual impossibilitat es demostrat que temps cové venir de necessitat en lo qual sien homens sans hon sia la alta vida damunt dita, en la qual seran benuyrats tots aquells qui y seran; e qui primament començaran e ajuda hi daran, a Deu molt agradables seran.”⁶⁵

A part d'aquests dos textos estudiats (el capítol de *Doctrina pueril* i el *Llibre contra Anticrist*), poques referències hi podem trobar en les obres de Ramon Llull.

Una, prou interessant, és la que compareix al final del *Llibre de demostracions*. Allà Ramon Llull insisteix en la necessitat d'elaborar “rahons necessaries” per poder fer front als miracles

65 Ibid., pàg. 159-160, lín. 354-367.

de l'Anticrist.⁶⁶

Malgrat la contundència amb què s'expressa Ramon Llull en el *Llibre contra Anticrist*, crec que la lectura de les altres obres ens porta a aquesta conclusió: la visió del final de la història es buida de tot contingut apocalíptic explícit, es pensa més intrahistòricament i concedeix una preponderància major a la saviesa. Per això, en aquest punt de la nostra reflexió, em sembla necessari retornar sobre el paper de l'enteniment i de la ciència en tot el projecte de Ramon Llull. Ens hi aproparem indagant el seu concepte de saviesa.

4. La definició de la saviesa

L'horitzó universal que abasta la consideració de la situació del temps present exigeix també una proposta universal. En aquesta proposta el programa de preparació per a la missió de conversió s'hi inscriu, sens dubte, com la part més urgent i més personal, almanco en la motivació original. Des del punt de vista de la teoria de la història, però, la proposta ho abraça tot, des de l'aprenentatge de la lectura –de la gramàtica– fins a les ciències, la filosofia i la teologia. Més encara, la virtut de la saviesa n'és la meta i el colofó.

La possibilitat d'aquest programa recolza en el convenciment de Ramon Llull sobre la capacitat de l'enteniment humà i sobre la disponibilitat de recursos intel·lectuals per dur-lo a terme. No insistiré en aquests dos punts. Un petit advertiment, tanmateix, sobre el segon. En el marc teològic en què se situa

⁶⁶ “Si Ante Crist ve e fa miracles denant tu per so que creses en ell, pus fortment poràs mortificar la sensibilitat dels miracles que veuràs si as rahons necessaries que Jhesu Crist sia encarnat e que en lo subirà be sia trinitat, que no puries per fe sens rahons necessaries; e si lo Fill de Deu no es encarnat ni trinitat no es en lo subirà be, rahons necessaries no n pots aver, e si ho creus, as falsa creensa.” *Llibre de demostracions*, IV, 50, ORL XV, pàg. 598.

Llull, la disponibilitat de recursos inclou necessàriament el fet de la revelació. Conscient de tota la discussió que aquest tema comporta, ho resumiria així: la revelació/fe no és l'acte propi de l'enteniment (que és entendre), però és un hàbit necessari per a la perfecció del fet d'entendre.

El punt que ara ens interessa és comprovar si Ramon Llull ha expressat d'alguna manera el concepte, o fins i tot el procediment, per dur a terme el programa d'aquesta formació que la urgència del temps present exigeix.

Imagín que la resposta més exacta i més simple seria apuntar a l'Art. Bastaria recórrer a les darreres distincions d'*Ars generalis ultima*, i textos paral·lels, a la motivació d'*Arbor scientiae*, als pròlegs de les “arts particulars”, etc. Ramon Llull no es cansa de repetir que l'Art és l'instrument més exacte –i més fàcil de manejar– perquè, fins i tot en els casos de menys preparació, es pugui assolir el coneixement de les ciències i la saviesa mateixa. Examinant-ho més de prop, sembla que Ramon Llull considera molt pocs casos residuals de gent que no tingui accés al saber. N'és un indici la seva opinió sobre els mercaders.

Encara que no sia d'una manera del tot sistemàtica, en el meu parer Ramon Llull ja presenta l'esquema de les diferents situacions d'aquest programa en el *Llibre de contemplació*. En capítols diversos hi són tractades les diferents situacions de discussió o diàleg que, sistematitzades, poden integrar aquest programa.

El primer pas el tindríem en el capítol 216,⁶⁷ on es tracta de reglamentar el procés d'una disputa general. A contrallum hi podríem llegir un *curriculum artium* que inicia per la “conexensa

⁶⁷ *Llibre de contemplació*, c. 116, ORL IV, pàg. 82-89. Els números en el text fan referència als paràgrafs del capítol.

dels vocables” que descriuen l’objecte de la ciència que es tracta (4), i inclou el recurs a comparacions i “exemplis” (8), l’aprenentatge dels modes de demostració (10), la introducció de motivacions estètiques (13), la brevetat en els raonaments (19), el reconeixement i evitació de fal·làcies i sofismes (21), la predicació (25). Vora aquests elements clàssics, altres temes són de caràcter més propi de Llull, com és ara l’aplicació de les dues intencions (11), fer servir l’escala de sensualitat i intel·lectualitat (7), suspendre l’acte de fe (16).

El capítol 362,⁶⁸ per la seva banda, ens mostra Ramon Llull a la recerca d’un mètode millor, amb les seves paraules “art e manera per la qual ha conexensa en la esputacio qual es vera, o la afirmacio o la negació”. El recurs que fa a “figures sensuais”, és a dir, a la representació dels conceptes mitjançant lletres, és la prefiguració de l’Art. Aquest nou mètode, com no és estrany, es mostra prenent com a exemples la discussió dels articles de la fe. Però, en el meu parer, Ramon Llull no està pensant de forma directa o exclusiva en la disputa, sinó en la disputa teològica en general.⁶⁹

El tema específic de la missió de conversió és tractat en els capítols 187 i 346.

El primer, el 187,⁷⁰ és un dels textos clàssics que s’esmenten en parlar del concepte que té Ramon Llull del diàleg o la discussió entre interlocutors de diferent religió. Els consells que hi dona són de caràcter tècnic: aclarir els vocables a usar, alguns principis o coneixements de partida acceptats per tots, evitar l’argumentació “per autoritats”, observar les regles de la lògica (“que no vagen

68 Op. cit., ORL VIII, pàg. 570-583.

69 L’única referència que podria llegir-se en context missional diu: “On, beneyt siat vos, Sènyer Deus: car en axí com la forma actual de les errors e de les eretgies està en los infeels, en axí la forma de lur endressament està potencialment en aquells si era qui la forma volgués ni sabés ni pogués adur en actu, lo qual saber e poder està en lo Sant Apostoli e en los cadernals e en los prínceps e en los prelats de Sancta Esgleya, la qual forma venria de potencia en actu si era tan gran lur voler a amar la actualitat de la forma, com es lur poder e saber.” *Llibre de contemplació*, c. 362, 18, ORL VIII, pàg. 578.

70 *Llibre de contemplació*, c. 187, ORL V, pàg. 169-178.

segons manera de sofismes ni de falcies”). Però també d’actitud moral i de psicologia.

El capítol 346,⁷¹ anunciat en el títol com “art e manera per la qual pusquen esser endressats e convertits los infeels a carrera de perdurable benahuyransa”, recorre al sistema de figures sensuais, per esmentar gairebé tots els punts clàssics del seu programa missional.⁷²

El plantejament inicial que Ramon Llull fa en el *Llibre de contemplació* és insistentment aplicat i exigít en innumbrables passatges de les seves obres. En el conjunt es posa ben de manifest la consciència de Llull que la humanitat es troba –en termes globals– en un estat de major accés a la ciència. Ho mostren, per exemple, les seves referències als mestres de París i la repetida història sobre el rei amb bons coneixements de lògica i de ciències de la natura que demana al missioner raons i no sols proclamació de la fe cristiana. Per estar a l’altura d’aquesta situació, són imprescindibles les raons necessàries en l’exposició de les veritats de la fe, però també ho és la reforma de les ciències –les “noves” ciències– i la necessitat de la filosofia, de la figura dels “teòlegs filòsofs” (*theologi philosophi*) que reclama *Arbor scientiae*.

Per conceptualitzar aquest procés Ramon Llull usa dos termes, el de *scientia* i el de *sapientia*. Tots dos expressen la capacitat de l’enteniment humà i en el començament són gairebé sinònims, com és el cas del capítol 291 del *Llibre de contemplació*.⁷³

71 *Llibre de contemplació*, c. 346, ORL VIII, pàg. 366-380.

72 Podem destacar: el record del temps exemplars dels apostols (3), la mala interpretació per part dels infidels de la fe cristiana (“se cuiden que nos cream de la A so que no creem”, 17), la instrucció obligatòria d’alguns (“per forsa lur fassa mostrar la nostra creensa”, 18), l’obstacle que suposa per a la conversió el fet que els cristians usin violència (18), la falsa opinió que pensa que la conversió succeirà quan Déu disposi (20), la necessitat de procedir “ab armes entellectuals” i no “ab armes sensuais” (24), la creença dels musulmans és més propera a la cristiana que qualsevol altra (29).

73 “Qui ama saviea cové que am les rayls e los subjects de saviea dels quals direm alcuns, so es a saber, memoria enteniment volentat possibilitat silogisme ymaginacio seny ordonacio actualitat continuïtat significacio e les altres coses d est semblant.” *Llibre de contemplació*, c. 291, 1, ORL VII, pàg. 217.

Però, en el meu parer, progressivament es va reforçant una diferència qualitativa. Aquesta diferència és marcada per la proposta d'entendre *sapientia* com la quarta virtut teologal (junt amb fe, esperança i caritat), a la qual em vaig referir en una altra ocasió.⁷⁴ En aquell moment plantejava la pregunta per què s'havia d'arribar a aquest postulat. Suggestia que amb l'afirmació de *sapientia* com a virtut teologal “no sols se salva la limitació de la fe, respecte a l'acte de conèixer, sinó que, a més, se salva la seva temporalitat. L'operació de la fe, en efecte, no té continuïtat en la glòria, ja que creure deixa pas a la *visio*... L'afirmació de *sapientia* com a virtut teologal, a canvi, fa possible la continuïtat i la glorificació de l'acte propi de l'enteniment”.

La proposta de Llull s'avindria amb el que hem dit abans sobre la sisena edat o tercera en l'esquema de Llull. En efecte, per a aquesta edat s'afirma una perfecció en el coneixement, per exemple, segons el model que Bonaventura elabora en les *Collationes in Haexaameron* o en el marc crític amb l'aristotelisme del *sensus spiritualis* de Pere Joan Olivi. Es tracta, per altra banda, del coneixement que ha d'assolir la comunitat cada cop més universal –és a dir, després de la integració en una sola fe–, que prefigura/inicia la comunitat celestial. En el meu parer, aquest model és el que es fa present en el vocabulari lul·lià quan s'hi parla de contemplació, il·luminació, amància, “art infusa” o *sapientia*.

És cap en aquest objectiu –la sapiencial comunitat final universal– que es dirigeixen l'Art, el diàleg o la missió de conversió.

74 J. GAYÀ, “«Sapientia ignota»: la cuarta virtut teologal”, *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*, ed. A. MUSCO i M. ROMANO, “Subsidia Lulliana” 3, Turnhout: Brepols, 2008, pàg. 449-463.

5. La proposta del diàleg com a constructor d'unitat (de religions) i de pau

El diàleg és la proposta concreta de Ramon Llull per assolir aquesta, que m'he permès anomenar, sapiencial comunitat final universal.

Al llarg de les obres de Ramon Llull aquesta proposta adquireix diverses modalitats i diversos contextos: la paràbola del gentil en el *Llibre del gentil e dels tres savis*, el relat autobiogràfic –sense excloure, tanmateix, una certa idealització– de la disputa mantinguda amb Homar el sarraí,⁷⁵ les propostes d'intercanvi de savis d'una i altra creença fins al detallat pla presentat a Frederic de Sicília en el *Liber de participatione christianorum et sarracenorum*.⁷⁶ Aquests casos es refereixen específicament al diàleg religiós, però Llull també apel·la al diàleg en escrits on es tracta de reduir les diferències filosòfiques, com és el cas dels averroistes, o les disputes teològiques, com fa en discutir sobre el *Llibre de les sentències*.⁷⁷ Sense oblidar tampoc els innombrables diàlegs que s'enceten vora la font, a l'ombra dels arbres amb l'ermità o amb les dames dignitats i virtuts.⁷⁸

Més enllà de les disputes i dels diàlegs, és a dir, assolint els objectius particulars que en cada un dels quals hom es proposa, hi hauria un terme de la teologia de la història lul·liana que assenyalaria la llei de la sapiencial comunitat final universal?

75 *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*, ROL XXII, pàg. 172- 264. Vegeu també les cròniques de les estades de Ramon Llull al nord d'Àfrica incloses en la *Vita coaetanea: Vita coaetanea*, VI, 26-27 (ROL VIII, pàg. 289-291); IX, 36-38 (ROL VIII, pàg. 297-298).

76 *Liber de participatione christianorum et sarracenorum*, ROL XVI, pàg. 246, lín. 16-28.

77 Cf. *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, MOG IV, Int. iv (225-346).

78 Sobre el recurs lul·lià al diàleg i les estratègies emprades, cf. R. FRIEDLEIN, *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apològica*, Col·lecció Blaquerna, 10, Barcelona: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 212.

Jo proposaria el terme “pública utilitat”. I la definiria com la norma que dicta allò que cada individu ha d’actuar segons la seva capacitat, el lloc social o l’activitat laboral. Com a resultat, potser podríem parlar de pau, almanco d’un primer grau de pau. Perquè la pública utilitat pertany a l’esfera de la segona intenció. La primera intenció, aquella que sempre haurà de ser el nord de la teologia de la història, és que cada individu compleixi el primer manament d’entendre i estimar Déu. Sols això assegura la pau.

**ELENC DE REVISTES QUE REBEM
AMB INDICACIÓ D'AQUELLES AMB
QUÈ HI HA INTERCANVI I ADREÇA
POSTAL DE TOTES**

BURGENSE

Martinez del Campo, 10 - 09003 Burgos IN

CARTHAGINENSIA

Pl. Beato Andres Hibernon, 4 - 30001 Murcia IN

DOCUMENTS D'ESGLÉSIA

Abadia de Montserrat - 08699 Montserrat IN

ESPÍRITU

Duran i Bas, 9 08002 Barcelona IN

ESTUDIOS

Belisana, 2 - 28043 Madrid IN

ESCRITOS DEL VEDAT

Apartat 136 - 46900 Torrent (València) IN

IGLESIA VIVA

Apartat 12.210 - 46080 València IN

MAYÉUTICA

PP. Agustinos Recoletos - 31340 Marcilla (Navarra) IN

QUADERNS DE PASTORAL

Rivadeneyra, 6, 4^o - 08002 Barcelona

REVISTA AGUSTINIANA

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

REVISTA LLUC

Apartat 619 - 07080 Palma IN

SELECCIONES FRANCISCANAS

Apartado 7017 - 46080 València IN

STUDIUM LEGIONENSE

Pl. de Regla, 4 - 24003 Leon IN

STUDIUM

Apartado 61150 - 28080 Madrid IN

MISCELÁNEA COMILLAS

Universidad P. de Comillas - 28049 Madrid IN

ISIDORIANUM

Palos de la Frontera, s/n - 41002 Sevilla IN

RELIGIÓN Y CULTURA

Aptdo. 13 - 28409 Los Negrales -C. Villalba (Madrid) IN

MORALIA

C/ Félix Boix, nº 13 - 28036 Madrid IN

ESTUDIO AGUSTINIANO

PASEO DE FILIPINOS Nº 7 - 47007 VALLADOLID IN

STUDIA LULLIANA

Apartado 17 - 07080 Palma IN

CUADERNOS DE TEOLOGÍA DE DEUSTO

Apartado 1 - 48080 Bilbao IN

Revista *LUMEN*

Apartado 86 - 01080 VITORIA IN

Revista *SALMANTICENSIS*

Compañía, 5 - 37002 Salamanca IN

TRINITARIUM

Plaza Corazón de María, 5 - 14002 CORDOBA IN

Revista *FAVENTIA*

Univ. Autònoma, Servei de Biblioteques,

Secció d'Intercanvi de Publicacions,

Edifici N Plaça Cívica - 08193 Bellaterra (Barcelona) IN

ENCRUCILLADA

Rúa Nova de Arriba, 1 - 6ª Dta. - 36002 Pontevedra IN

Rev. *ALMOGAREN*

Campus Universitario de Tarifa

35017 Las Palmas de Gran Canaria IN

Revista *PERFICIT* / Col. San Estanislao

Apartado 340 - 37080 Salamanca IN

Revista *ARS BREVIS*

Císter, 24-34 - 08022 Barcelona IN

Revista *CISTERCIUM*

Abadía Cisterciense de Viaceli - 39320 Cóbreces (Cantabria) IN

Revista *OTERO* Inst. Teol. Seminario Mayor,
Cardenal Almaraz, 2 - 34005 Palencia IN

Revista *COMPRENDRE* Facultat de Filosofia,
Diputació 231 - 08007 Barcelona IN

Rev. *Anuario de Historia de la Iglesia*
Ed. de Facultades Eclesiásticas, Universidad de Navarra
31080 Pamplona IN

Chr. T. Begg, General Editor OAT
Room 294 Leahy Hall, The Catholic University of America
7570 Washington, DC 20064 (U.S.A.) IN

Rev. *AURIENSIA*
Carretera del Seminario, 20 - 32002 Ourense IN

Rev. *La Ciencia Tomista*
Apartado 17 - 37080 Salamanca IN

Rev. *ANUARI SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA*
Institut d'Estudis Catalans (Publicacions),
Carrer del Carme, 47 - 08001 Barcelona IN

SCRIPTA FULGENTINA / Inst. Teol. S. Fulgencio
Apartado 6.309 - 30080 Murcia IN

EFEMÉRIDES MEXICANA
Apartado 22-011. Tlalpan -14000 México, D.F. IN

LA CIUDAD DE DIOS
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo del Escorial (Madrid) IN

SCRIPTA THEOLOGICA
Edif. Biblioteca, Apartado 177 - 31080 Pamplona IN

1a PÀGINA

•
Joan Andreu Alcina
SENTIMIENTO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN W. JAMES:
UNA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO RELIGIOSO

•
Joan Carles Cànovas Miranda
TEMPS HIPERMODERNS
Per a una interpretació de les crisis contemporànies

•
Miquel Gual Tortella
ANTE LA URGENCIA DE UN NUEVO HUMANISMO
Lección Inaugural, leída en el Centro de Estudios Superiores
Alberta Giménez en el acto de apertura del curso 2014-2015

•
Francesc Ramis Darder
INTRODUCCIÓ A LA MITOLOGIA UGARÍTICA. EL CICLE DE BA'LU/ANATU

•
Antonio Cabrera Olmedo, CR
EN EL HALDA DE ABRAHAM. COMENTARIO EXEGÉTICO A LC 16,19-31

•
Bartomeu Villalonga Moyà
L'AXIOMA EXTRA *ECCLESIAM NULLA SALUS* A LA LLUM DEL VATICÀ II
Lliçó inaugural en l'obertura del curs 2014-2015 del Centre d'Estudis Teològics i de l'Institut de
Ciències Religioses de Mallorca

•
Josep Amengual i Batle, M.SS.CC.
TRETS DEL MODEL D'ESGLÉSIA DE L'IMMEDIAT POSTCONCILI I LÍNIES DE FORÇA
DE L'ESGLÉSIA A MALLORCA, EN EL LLINDAR DEL SEGLE XXI

•
Jaume Reynés Matas, MSSCC
DÉU I EL P. JOAQUIM ROSSELLÓ

•
Santiago M. Amer Pol
LA RECEPCIÓ DEL CONCILI VATICÀ II EN L'ESGLÉSIA EN COMPLIR-SE
ELS QUARANTA ANYS DEL SEU ACABAMENT SEGONS BENET XVI

•
Jordi Gayà Estelrich
UNA TEOLOGIA DE LA HISTÒRIA, COM A PREMISSA DEL DIÀLEG
INTERCULTURAL PROPOSAT PER RAMON LLULL

•
ELENCO DE REVISTES QUE REBEM AMB INDICACIÓ D'AQUELLES AMB QUÈ HI HA
INTERCANVI I ADREÇA POSTAL DE TOTES



**CENTRE D'ESTUDIS TEOLÒGICS
DE MALLORCA**