

Q U A D E R N S

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



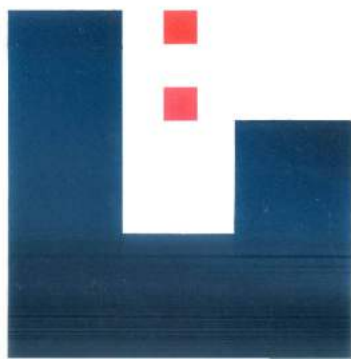
Per a una teologia
de la humanització

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO



(4)

1991



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



Per a una teologia
de la humanització

JOSEP M. ROVIRA BELLOSO



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

C/. Rivadeneyra, 3 baixos
08002 BARCELONA

Amb la col·laboració de

Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya
Ajuntament de Barcelona - Diputació de Barcelona
Caixa d'Estalvis de Catalunya

Í N D E X

<i>Presentació</i>	7
Introducció	9
I. LA PERCEPCIÓ DE DÉU	9
1. Després de Heidegger	9
2. Déu és amor	10
3. La Trinitat és la manera com Déu és amor	11
4. La Trinitat es manifesta en l'encarnació i en la pasqua	11
5. El fruit impensat: la Trinitat, antídoto del fanatisme	12
6. L'Església, situada en la Trinitat	12
7. Del conceptualisme a l'experiència	13
II. LA FE	15
1. La fe com a recepció de l'esdeveniment trinitari	15
2. Fe objectiva i fe subjectiva	15
3. Ortodòxia i fonamentalisme	16
4. L'Església de la fe	16
5. La fe conté allò mateix que creu	17
6. «Creieu en Déu, creieu també en mi»	17
III. LA SACRAMENTALITAT CRISTIANA	18
1. Els símbols	18
a) <i>El punt de partença és el culte cristià</i>	18
b) <i>El símbol cristià</i>	19
c) <i>El símbol: memorial i anticipació del do de Déu</i>	20
d) <i>Els símbols i la presència del Senyor Jesús</i>	20
e) <i>Símbol i ritu</i>	21
f) <i>Senzillesa</i>	23

2.	L'encarnació i la pasqua de Crist creen les línies de força de la gràcia en la visibilitat	24
3.	Els signes mediadors de la presència divina: la caritat i els sacraments	24
4.	Quatre elements en la sacramentalitat cristiana	25
5.	La presència de Crist gloriós: vers una nova versió del <i>ex opere operato</i> dels sacraments	26
6.	Un sol Crist present a través de diverses mediacions	27
IV. EL REGNE DE DÉU I LES FORMES DE VIDA QUE LA FE PREN		
1.	El llenguatge del Regne de Déu	28
2.	Gratuitat del Regne i formes visibles de la fe	29
3.	Les formes visibles concretes	30
	Bibliografia recomanable	32

PRESENTACIÓ

Amb aquest quart Quadern de la Fundació Joan Maragall, volem introduir una altra variant d'aquests opuscles. Oferim a la reflexió i al debat cultural una aportació sobre aspectes específics de la comprensió teològica actual de l'experiència creient.

El tema concret, aquí tractat, pretén mostrar la dimensió humanitzadora de la fe cristiana en la seva triple dimensió de doctrina (Trinitat), celebració (Sagrament) i praxi (compromís evangèlic).

L'autor d'aquestes reflexions és Josep M. Rovira Belloso, professor a la Facultat de Teologia de Catalunya i membre del Patronat de la nostra Fundació.

Aquest treball fou presentat per l'autor, com a ponència, en una trobada del Moviment de Professionals Catòlics, el dia 29 de setembre de 1990, a Rubí.

Introducció

Trinitat, Sacramentalitat cristiana i Compromís evangèlic pel Regne de Déu

La finalitat de la present aportació té una dimensió en part informativa i en part reflexiva: en la teologia europea dels anys vuitanta hi ha hagut novetats. Donar-ne compte és, per tant, part important del meu treball. Però, per tal d'evitar que sigui una aportació poc intencionada i massa dispersa, la cenyiré a les novetats que tenen incidència en la nostra espiritualitat o en la pastoral que portem entre mans. Si hom estudia els autors que apareixen en la bibliografia adjunta, comprovarà que aquests punts de novetat es poden reduir a quatre: la percepció de Déu; la fe; una millor comprensió del camp sacramental; i, finalment, la concepció del Regne de Déu com a terme del camí de la fe.

I

LA PERCEPCIÓ DE DÉU

1. *Després de Heidegger*

Ha estat a partir de Heidegger que s'ha plantejat el tema de la relació entre l'ésser i Déu. Heidegger, en efecte, ha acusat el conjunt de la filosofia occidental (de Plató i Aristòtil fins al temps present) *d'haver oblidat l'ésser*. Vol dir que la filosofia ha reduït el coneixement al camp dels éssers (en llatí, *entia*). Però el coneixement dels éssers —de les coses— eclipsa la contemplació de l'ésser; dóna lloc a aquell coneixement pràctic dels ens que és propi de la ciència i la tècnica (*tekhne*). Occident s'inclinarà més i més al coneixement conceptual i científic, el

qual acaba en la transformació i manufacturació dels ens, en perjudici de la percepció gratuïta i sapient del Ser.

Però, tal com sol passar als qui són mestres de la sospita, Heidegger posa l'ànima en la denúncia més que en la construcció de camins. Fins i tot resulta romàntic en tant que es plany amb nostàlgia de l'oblit del Ser, sense donar, però, gaires indicacions per tal que l'home de la modernitat accedeixi a ell i a la seva contemplació desinteressada. I, més enllà de l'ésser comú, Déu resta igualment lluny de la percepció dels humans. Eckhart deia que Déu no era exactament l'ésser, sinó el seu principi: *Principium, non principatum*. Per això Heidegger no ha fet gran cosa, directament, per tal que la humanitat s'atansés a l'ésser i a Déu: ell no conrea, en efecte, els arguments clàssics envers Déu, de tipus cosmològic, psicològic o moral. Tampoc no inicia explícitament els nous camins vers Déu que la innegable irrupció de l'Amor en la interrelació humana suggereix. Indirectament, però, bon nombre de teòlegs francesos (Marion, Lafont) i alemanys (Jüngel, Beinert) parteixen de l'estat de coses deixat per Heidegger.

2. Déu és amor

L'esmentat allunyament heideggerià de l'ésser ha tingut, en efecte, un fruit en la teologia dels anys vuitanta. Hi ha hagut un debat molt intens centrat en aquest punt: De quina manera expressem millor la realitat de Déu: dient que és l'ésser mateix (*ipsum esse*), o dient que Déu és amor?

No voldria pas deixar la tradició del *ipsum esse*, perquè en ella hi ha un punt lluminós: l'ésser no sols apareix com *una cosa neutral*, sinó que s'ofereix i es dóna. Així, un bon punt de partida serà considerar que Déu, més que ser, es dóna. Si l'ésser comú ja és oferiment i do, quant més Déu —tot i ser amagat i totalment altre— és aquell que es manifesta i es dóna! Vet aquí que el tema principal —el *leit motiv*— de les nostres reflexions és aquest: la religió cristiana consisteix a descobrir que Déu amagat es revela i es dóna com l'amor més gran als homes pecadors.

Dir «Déu és amor» no és, però, retallar un concepte ni, encara menys, una definició de Déu. El que vol dir «Déu és amor» ho veurem *a posteriori* en l'existència concreta de Crist, en la seva forma visible de viure i de donar-se als altres. Tant de bo que, en aquestes reflexions,

hom pugui copsar — en filigrana, a través de les nostres al·lusions a la vida de Crist — de quina manera Déu és amor!

3. *La Trinitat és la manera com Déu és amor*

No són dos camps separats el tema *Déu és amor* i el tema de la *Trinitat*, renovellat des que K. Rahner publicà el seu estudi famós en *Mysterium Salutis*, volum II, tom. 1. No són dos temes aïllats, perquè dir que Déu és la Trinitat del Pare, el Fill i l'Esperit Sant és el mateix que dir que Déu és amor. Dir que la divinitat és amor és pràcticament reconèixer que el Pare és tot ell donació pura al Fill, esdevingut una sola cosa amb el Pare en la força unitiva de l'Esperit que els abraça.

Per tant, no és casual que es produeixin avui dos fenòmens simultanis en els estudis teològics: primer, que la brúixola dels teòlegs apunti vers l'amor més que vers l'ésser (o, si de cas, que apunti cap a l'ésser entès com a amor de donació); segon, el creixement dels estudis trinitaris. És que la forma que Déu té de ser amor és la forma trinitària: ser Pare, Fill i Esperit Sant. La fe no en concep cap altra manera.

4. *La Trinitat es manifesta en l'encarnació i en la pasqua*

Una observació que ha determinat l'augment dels estudis trinitaris és que — en la línia de Durrwell o de Bruno Forte — hom ha vist que la Trinitat era, en relació amb els homes, un esdeveniment: Déu, el Pare, donava als humans el do de la Paraula i el do de l'Esperit. És l'esdeveniment de l'ésser mateix de Déu entès com una donació d'amor. Així es manifesta la Trinitat: en el moviment generós de l'autodonació divina; és tant com dir en la dispensació dels seus dons: el de la Paraula i el de l'Esperit del Pare.

La Trinitat — esdeveniment diví i etern — és manifestat, però, en la història: en els misteris de l'encarnació i de la pasqua de Jesús, el Crist.

5. *El fruit impensat: la Trinitat, antídol del fanatisme*

El quart evangeli afirma que ningú no ha vist mai Déu, el Pare. És el Verb fet carn qui ens el fa conèixer. Això vol dir que ningú no pot pretendre de conèixer bé Déu per ell mateix. Ni pot identificar amb el seu voler propi la voluntat inefable i amorosa de Déu. Entre la divinitat i nosaltres hi ha l'encarnació del Verb, mediació de la més alta qualitat humana i humanitzadora. L'encarnació és una mediació visible i que crea tota una sèrie d'altres mediacions com són l'Escriptura, el cos eclesial, els sants. A través d'elles podem conèixer l'Invisible, que roman sempre fora del nostre abast: com a Invisible. La mediació encarnatòria és, per tant, una garantia doble: garantia d'amor i de vera humanitat; garantia, a més, que el nostre coneixement de l'Invisible no pot pretendre de ser absolut (cara a cara), sinó *in speculo et in aenigmate*. No podem afirmar, per exemple, quina és la voluntat de Déu si no la veiem reflectida en la humanitat del Verb fet carn. Crist sí que realitza de manera adient la voluntat de Déu, el seu Pare, d'una manera tan humana i tan divina —humanitzadora— que no suprimeix la vida de ningú, tot i que és ell qui dona la vida.

Per això, els dons divins trinitaris —la Paraula i l'Esperit en els cors— preparen per a la tolerància i la pràctica de l'amor mutu (B. Forte). Els dons divins cerquen mediacions visibles i ben humanes: la caritat interhumana reflecteix l'amor del Pare; l'Escriptura és vehicle de la Paraula de Déu; els sagraments són l'àmbit de l'Esperit, sant i santificador. La Trinitat esbandeix el fanatisme perquè manifesta la divinitat en el rostre humà de Jesús que, malgrat aquesta manifestació, deixa velat i intacte el misteri mai no manipulable de Déu.

6. *L'Església, situada en la Trinitat*

És difícil fer una fotografia ben enfocada de la comunitat cristiana perquè aquesta suposada foto hauria de ser feta amb línies i colors molt reals, extrets de la realitat dels reunits; al mateix temps, hauria d'incloure, com a llum i atmosfera, allò que és més alt i diví: la Trinitat on està *situada* la comunitat real. Hi és, en el món, però no és pas del món, sinó que està atreta pel Regne de Déu: és «la multitud reunida per la unitat del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant» (LG, 4). Avui, la teologia contempla la comunitat eclesial en la seva relació real amb la Tri-

nitat divina. No sols l'Església universal o la diocesana, sinó les comunitats locals, les parròquies en la seva realitat pobra i petita, viuen penetrades per l'amor del Pare, s'edifiquen en la gràcia de Crist, ja que els reunits formen el seu Cos i caminen en la *koinonia* joiosa i alliberadora de l'Esperit Sant.

Tot això, vol dir que hem d'anar dient constantment mots al·lusius a la Trinitat? ¿Vol dir que hem d'elevat el volum de les expressions trinitàries, tot farcint el nostre llenguatge de doxologies o de formulacions on es faci explícit esment del Pare, el Fill i l'Esperit Sant? Això provocaria fatiga espiritual i rutina formalista.

7. *Del conceptualisme a l'experiència*

És aquí on es pot cercar l'auxili del més gran dels precursors: John Henry Newman. Ell distingeix entre l'assentiment real i l'assentiment nocional. El primer toca les realitats concretes i està basat en l'experiència. Per exemple, la convicció que només es pot edificar sobre l'estimació veritable; no sobre l'odi o l'orgull. L'assentiment nocional té per objecte proposicions o nocions abstractes o ideals. Exemple: els angles del triangle sumen 180 graus. Diu Newman: ningú no dona la vida per enunciats d'aquesta mena que, d'altra banda, poden ser evidents.

Hi ha conviccions, doncs, que toquen les realitats que impacten vivament no sols l'enteniment, sinó la imaginació i el *centre* mateix de la persona, que s'hi adhereix mitjançant l'assentiment real. La convicció creient sobre Déu és, per exemple, una adhesió i assentiment real, no pas una pura deducció que sigui el terme final —la conclusió— del raciocini. Doncs bé, Newman vol portar la seva doctrina de l'assentiment real a la santa Trinitat de Déu. També aquí hi haurà un cert lloc per a l'experiència concreta; no sols per a la doctrina sistemàtica. En efecte, pel que fa a la Trinitat, hi ha lloc per a una certa experiència de la concreció amb què Déu es lliura a l'home: experiència de l'Amor que, en un moment donat de la nostra vida, ens mostra el sentit amagat en ella; experiència del silenci que ens cal per tal de rebre la gratuïta irrupció de l'Esperit; experiència del que és pertànyer al cos de Crist, per la fe, per la lloança i per la germanor. És una experiència peculiar: realitzada en l'àmbit de la fe, no pas en el dels sentits o de la visió cara a cara. Es pot emprar el mot *experienciació* per tal de distin-

gir-la de l'experiència purament empírica que comença i acaba en els sentits o de l'experiment que hom pot provocar i repetir en el laboratori.

Cal una educació que fomenti aquesta experiència interior de receptivitat, silenci i pregària. No cal repetir a cada moment les fórmules trinitàries que, en el decurs dels anys, l'Església dels pares i els concilis va encunyar per tal d'orientar rectament el llenguatge creient sobre Déu. Newman respectava al màxim aquest llenguatge objectiu. Per això no era pas *modernista*. Considerava necessàries les fórmules patristiques i conciliars —veritables *mots d'urgència*, ha dit algú— per tal de no distòrcer, reduir o malmetre l'expressió de la fe.

Newman, però, no restava cofoi davant d'un sistema doctrinal. I desitjava quelcom més que una catequesi purament nocional que, tota sola, no crea ponts entre la vida del cristià i la Trinitat divina. Newman dedica moltes pàgines a lloar les fórmules doctrinals del tipus «un sol Déu en tres persones iguals i distintes», perquè comporten l'acumulació de la intel·ligència de la fe que hi ha hagut en la història de l'Església. Però desitjava unir la vida cristiana a la dispensació dels dons de Déu. Desitjava la receptivitat a l'amor patern que tot ho recomença i salva; desitjava el tarannà de la comunió que fa *percebre* la germanor i la pregària del Cos eclesial de Crist; desitjava obrir el cor a la conversió provocada per l'Esperit que el renova. Amb aquest aprenentatge, Newman confiava que la vida cristiana *experienciés* la part més concreta del *dogma* trinitari: l'amor del Pare que ens atreu a romandre fidels en l'amor, tot tenint cura dels altres; l'afecte de comunió que edifica el Cos de Crist; l'impuls que ens mena a fer *proïsme* i *germans* els allunyats. En resum, no cal repetir tot el dia formulacions de tipus trinitari. Qui resa bé el *parenostre* està ben d'acord amb la *pietat trinitària*; està rebent els dons de la Paraula i l'Esperit; resa al Pare amb les paraules que li ensenyà Jesús i amb l'alè de l'únic Esperit.

II

LA FE

1. *La fe com a recepció de l'esdeveniment trinitari*

Bultmann va formular una de les més senzilles i exactes definicions de la fe cristiana: la recepció de la Paraula. «Rm 10, 14-17 caracteritza la *pistis* com a acceptació del kerigma; l'objecte de la fe és el kerigma» (R. Bultmann, *Teologia del NT*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1981, p. 136).

Però *la Paraula* ha d'aparèixer en el context trinitari que li escau: «La meua Paraula no és meua, sinó del Pare que m'ha enviat» (Jo 14, 24). No és possible creure en la Paraula, que és enviada, sense creure en l'origen patern del qual procedeix. Simultàniament cal la llum de l'Esperit que il·lumina l'home interior per a poder copsar el significat d'aquesta Paraula i donar-li l'assentiment personal: «No podem dir *Kyrios Iesous* si no és en (la llum de) l'Esperit Sant» (1 Co 12, 3). Qui entén la Trinitat com l'esdeveniment de la gràcia —que és Déu mateix lliurat als homes com a Amor— podrà concebre la fe amb un màxim de simplicitat: com l'actitud de l'home que obre el cor al devessall de la Paraula i l'Esperit de l'amor més gran.

2. *Fe objectiva i fe subjectiva*

És útil la cèlebre distinció entre *fides quae* (allò que creiem, o fe objectiva) i *fides qua* (l'acte de fe amb què es creu). *La fe objectiva* és, simplement, la realitat trinitària. Per això no hi pot haver cap reduccionisme de la fe. Ni tampoc cap objecte de fe que no estigui lligat a l'esdeveniment trinitari i no ens hagi estat revelat pel Verb fet carn, tal com va ser entès i cregut per la comunitat apostòlica, que encara avui és fonament de la fe de l'Església. Continuem creient allò que els apòstols van creure de Jesús: que vingué al món en la carn, que passà fent el bé com a Messies, que fou crucificat i que ressuscità d'entre els morts, constituït donador de l'Esperit i Senyor. Ell és el do que el Pare fa al món.

3. Ortodòxia i fonamentalisme

El que hem dit permet a la teologia actual distingir clarament entre ortodòxia i fonamentalisme. L'ortodòxia vol afirmar que l'element objectiu de la fe és real: tan real, que està constituït per la persona del Crist, Fill del Pare i donador de l'Esperit Sant. El fonamentalisme resta fixat en les formulacions que sacralitza. Com si no es poguessin millorar ni fer-se més expressives d'acord amb l'àrea cultural d'on brollen (vegeu AG 22).

L'ortodox està convençut que l'objecte de la seva fe és tan real com el Déu donador de vida. Ve a dir: Déu és absolut; però el meu parlar de Déu està condicionat per la meua cultura. L'ortodòxia evita el reduccionisme tant com el fanatisme. El fonamentalista està convençut que les seves formulacions són absolutes i, per això, s'han d'imposar als altres com a norma única de pensament i de comportament. L'ortodòxia no tem afirmar que la fe objectiva no es pot reduir ni manipular. És el famós *dipòsit de la fe* que cal entendre, però, *dinàmicament com a esdeveniment que és*. Havent estat transmès dels apòstols a cada generació creient, informa el *sentit de la fe* (*sensus fidelium*) tant de la base com del vèrtex eclesial; tant del conjunt dels fidels com dels pastors amb el primat.

4. L'Església de la fe

L'esdeveniment trinitari és, doncs, el contingut de la Tradició rebuda i transmesa. Al voltant d'ella es reuneix un poble creient per pregar el Pare, per escoltar la Paraula de l'evangeli en la comunió de l'Esperit, tot celebrant la mort i resurrecció de Jesús amb els símbols mateixos que ell ens va donar. Cada vegada que així, en nom de Jesús, es reuneix aquest Poble, apareix actualitzada l'Església en els seus sacraments. Llavors es mostra també la *fe de l'Església*. La totalitat de la fe apareix en la comunitat, per petita i pobra que sigui. Apareix, per tant, en les nostres comunitats reals, que esdevenen el lloc on es forma i es poleix la fe doctrinal i viscuda. Hi apareix l'única i total fe objectiva, ja que la comunitat és reunida per la unitat del Pare, el Fill i l'Esperit Sant que s'hi fan presents. Hi apareix la fe subjectiva de tot el Poble que, en el seu acte creient, participa de la *fe de l'Església* proclamada en el Símbol de la fe.

5. *La fe conté allò mateix que creu*

És veritat que la fe es gira envers el passat. Ella *recorda*, com Maria, els esdeveniments que el seu cor meditava (vegeu Lc 2, 19.51).

La fe, però, es gira envers els béns futurs que esperem. Envers el Déu de la vida i de la salvació. De la vida eterna, en efecte, la fe en fa —ja en el present— un tast i una anticipació substancials: «Us ho ben asseguro: qui escolta la meva paraula i creu en el qui m'ha enviat, té la vida eterna» (Jo 5, 24). Des d'aquesta perspectiva, la fe té l'estructura pròpia del símbol, ja que —en el *present* de gràcia— *recorda* l'esdeveniment salvador i *n'anticipa* els fruits. La fe apareix, així, amb un màxim de realisme, no pas com un somni ideal. La fe *entra realment en el regne de Déu*, ja que els béns futurs que esperem són la vida en Crist, nucli real del regne sempre a prop. Ell ha estat *promès* com a herència gratuïta (*kleronomia*), i és *rebut* per la conversió que hi disposa i per l'esforç que permet d'entrar-hi.

6. «Creieu en Déu, creieu també en mi»

Aquesta frase de l'evangeli (Jo 14, 1) té un influx gran en la teologia actual: Crist és el camí que ens porta al coneixement del Pare. En desconèixeriem l'ésser i l'actuació si no es reflectissin en el rostre de Crist. Circularment: el Pare ens atreu per tal que puguem creure que Jesús, vingut en la carn, és el Messies, el Fill de Déu vivent (Mt 16, 16; veure 1 Jo 4, 15; 5, 1). L'atracció del Pare es realitza en l'impuls del seu Esperit, el mestre interior que dóna testimoni de Jesús. Aquest equilibri circular —confieu en Déu, vida eterna; confieu també en mi, camí veritable que porta a la vida—, la teologia actual l'ha assimilat. (Excepció: J. Milet *Dieu ou le Crist?*, París, 1980.) Així es conjuga el que és etern i diví amb el que és històric i concret. Així es valora tot allò visible, fragmentari, marginal i moridor com a signe i drecera envers la vida de Déu sempre transcendent, però sempre a punt de fer-nos entrar en la seva esfera de vida. Aquest joc entre visible i invisible, entre històric i etern, és el que origina el món —no sempre ben comprès— de la sacramentalitat cristiana.

Doble conclusió: 1. Qui creu tenir a priori el coneixement de Déu i de la seva voluntat, prescindint de la revelació de Crist i de les

seves mediacions, està abocat a caure en el subjectivisme fonamentalista, integrista o reduccionista. 2. S'aboca al romanticisme idealista o materialista (els extrems es toquen) aquell qui no s'adona que el seguiment de Jesús duu a l'esfera *espiritual* de Déu i el seu Regne. I això, no pas com una tendència impossible d'assolir, sinó com l'entrada gratuïta, fragmentària, però real, en la justícia i la llibertat de l'Esperit.

III

LA SACRAMENTALITAT CRISTIANA

Hem deixat el tema en aquest punt: el món del cristianisme, un món diví i humà, el podem concebre en dos nivells: el de la gràcia invisible de Déu (*esdeveniment trinitari* o Regne de Déu) i el dels signes i símbols (J. B. Metz anomenava el primer nivell «reserva escatològica», que roman en la voluntat i en la disposició del Pare). Els dos nivells formen el camp de la sacramentalitat cristiana. En ella, els signes assenyalen el que és diví; els símbols no sols assenyalen, sinó que en certa manera *contenen* o *anticipen* la realitat divina simbolitzada.

La sacramentalitat suposa, abans que res, la iniciativa divina: la davallada gratuïta dels dons de Déu al nostre present històric. Circularment, però, comporta la conversió esforçada dels homes que, obrint-se pas a través dels símbols mediadors, arriben a entrar en la realitat última, gratuïta i divina del Regne de Déu (escatologia).

Per això la veritable natura del culte cristià és primer de tot *descendent* —la dispensació divina comunica el do de la Paraula i l'Esperit Sant als homes— i, com a conseqüència *ascendent*, l'home retorna allò mateix que Déu li ha donat —els dons de la filiació divina— com a lloança i acció de gràcies envers el Pare, i com a vida de mútua i contínua caritat envers el proïsme (vegeu SC 5).

1. *Els símbols*

a) *El punt de partença és el culte cristià*

El mètode encertat per a tractar els símbols cristians ha de consistir, al meu parer, a esbrinar el paper que els símbols tenen *de fet* en el

culte i en l'experiència cristiana. Per tal d'entendre els símbols cristians haig de començar per tenir clara la veritable naturalesa del culte cristià que, tal com ho acabo d'insinuar, és *descendent*, en el sentit que rep els dons que davallen de Déu (i que són la seva Paraula i el seu Esperit), i *ascendent*, en el sentit que pugnen de l'home envers Déu la súplica confiada i l'acció de gràcies.

És possible començar per estudiar els símbols, en ells mateixos, per a acabar amb la definició de l'experiència i del culte cristià amb els símbols cristians que es donen en aquest culte. Tot a partir d'un concepte genèric i preestablert de símbol. Aquest camí, però, invers al que proposo, em sembla tan incert com l'aventura d'aquells liturgistes que volien entendre el culte cristià a partir de les religions de misteris.

b) *El símbol cristià*

Comencem, per tant, a mostrar la funció que el símbol cristià juga en la litúrgia i, en general, en l'experiència cristiana, per tal d'arribar a definir-lo per aquest camí.

El símbol cristià és sempre una *mediació* entre la transcendència de Déu i la nostra condició històrica i mundana. Aquí s'hi afegeix quelcom de ben senzill: el símbol cristià no cau del cantó de la *màgia*, sinó del cantó de la *comunicació*. Des d'aquesta perspectiva —que contempla el símbol com una mediació comunicativa—, el símbol mateix apareix com una mena de llenguatge. Un llenguatge no pas conceptual, sinó comunicatiu i, naturalment, simbòlic, que —situat en l'estreta franja del present— rememora el passat i anticipa el futur.

Exemple: el Baptisme de Crist i el Baptisme dels cristians és un símbol, dotat de connotacions afectives i efectives molt elevades, que actua com un llenguatge que tendeix a posar en comunicació les realitats divines i les humanes, unides a través de l'acció simbòlica consistent en la immersió en l'aigua. Immersió que suggereix novetat de vida, purificació i revestiment del que és humà per Déu.

El símbol és, en tot cas, un llenguatge més comunicatiu que no pas conceptual.

Tot i ser parent del *Logos*, és més que paraula. És paraula visible, gestual, arrelada en el més profund de la consciència i del subconscient, brollada de les arrels humanes, abans que aquestes arrels es divideixin en *ideatives* i *afectives*; és per això que el símbol afecta la idea i el sentiment.

A més, el símbol té un dinamisme efectiu, i el seu influx arriba als subjectes immersits en el seu àmbit. Vull dir, per a continuar amb l'exemple anterior, que el Baptisme no solament *indica* revestiment del subjecte humà per Déu, sinó que és l'epicentre visible del dinamisme que *realitza* aquest revestiment, pel fet d'establir o de potenciar la interrelació comunicativa entre Déu i l'home.

c) *El símbol: memorial i anticipació del do de Déu*

El símbol, tal com ho he insinuat ja, posa en comunicació l'extensa línia del passat, del present i del futur. El símbol és memorial del passat. El pot evocar i rememorar, ben entès que el *memorial* no és solament el pur record mental sinó allò que fa recordar. No és l'epopeia que narra, ni és el monument que immortalitza les gestes, sinó la xifra —la reminiscència— que, dotada de forta afectivitat, ens fa recordar, ja que d'alguna manera fa present el nostre passat. Talment con la Simfonia Heroica de Beethoven fa present en el nostre ànim l'època napoleònica, o com la Creu que adorem el Divendres Sant és el símbol gloriós de la Pasqua de Jesús.

Si el símbol evoca i ens condueix vers el passat —o, millor dit, ens fa present aquest passat— resulta que també és capaç d'invocar i de presenciar el futur que esperem, des de l'estret passadís o frontera del temps present.

El símbol cristià no solament assenyala envers el futur sinó que el conté, d'alguna manera, tot anticipant els béns futurs que esperem. El símbol cristià mai no és pur senyal, pur signe allunyat de la realitat escatològica que constitueix l'horitzó esperat durant el *curriculum vitae*.

Per aquesta raó es pot dir que tot el simbolisme cristià depèn de la realitat darrera i definitiva que és Jesús, el Senyor, assumit pel Pare «a la seva dreta». Per això Jesús, Senyor, és anomenat *ἔσχατος*: el Darrer. El qui ve a donar plenitud a tot. L'Apocalipsi i els Pares antics veien en Ell la presència viva i desitjada per la comunitat creient: «Sí. Vindrà aviat. Amén. Veniu, Senyor Jesús» (Apoc 22, 20).

d) *Els símbols i la presència del Senyor Jesús*

Hauríem de veure com allò més natural del món i no pas com una idea nova aquesta afirmació aparentment colpidora: No és que el cris-

tianisme hagi trobat que era molt bona l'existència dels símbols i s'hagi decidit a emprar-los pedagògicament en el seu culte; el que realment passa és el següent: Jesús, el Senyor, el qui ha de venir a vivificar la seva comunitat, es val per a aquesta tasca no sols de les paraules, sinó dels símbols mediadors.

Es pot dir escolarment: primer hi és el Senyor, sempre a punt de trobar-se amb la seva comunitat. Després hi ha la seva paraula i els seus símbols mediadors. Els símbols emprats per a l'acció de Crist amb els seus deixebles han estat ritualitzats per a l'acció eclesial, continuadora de l'acció del Messies.

En conseqüència, hom no ha d'imaginar pas que l'Església posa en marxa un ritual, un joc simbòlic, i —oh meravella!— es produeixen d'una manera màgica uns efectes i una presència. Cal imaginar, abans que tot, una Presència viva: la de Crist «a la dreta del Pare», tal com ho diem metafòricament, sempre a punt per a donar-nos la seva paraula que instrueix i el propi Esperit vivificador (vegeu Ac 2, 33). Aquesta presència, «sempre a punt», es val de l'Evangeli i dels símbols elementals i universals —com són l'aigua, el pa i el vi, la imposició de les mans, el gest del perdó...—, per tal d'atansar encara més aquesta Presència viva a la seva pròpia comunitat reunida en l'acció sacramental. L'Evangeli i l'acció simbòlica es converteixen en el vehicle conductor de la Presència a la Comunitat.

En concret: l'aigua i la paraula del Baptisme fan present i visible la justificació per la fe. El pa i el vi de l'Eucaristia no solament evoquen el passat, sinó que són transparència i «conducció» de Crist gloriós a la comunitat. La presència de Crist gloriós, que comunica l'Esperit Sant, és el do per a tota la comunitat cristiana reunida en el sagrament.

e) *Símbol i ritu*

Jesús, en la seva vida terrestre, es va expressar als seus deixebles i amics per mitjà dels símbols, fins i tot en accions que l'Església no les ha enteses pas com a sacraments pròpiament dits, perquè més que actes de la comunitat reunida, eren actes de la vida quotidiana dels seus membres dispersos. Així tenim l'acció de col·locar un infant al mig d'ells per tal de simbolitzar la humilitat del mateix Crist, o bé l'acció, iniciada pel Mestre i Senyor, de rentar-se els peus els uns als altres.

Hi ha un símbol que assoleix segurament el cim, en l'escala de valors dels gests de la vida quotidiana, perquè és l'emblema de l'amor

i de la solidaritat ben units tots dos: em refereixo a la doble multiplicació dels pans, amb la qual Jesús no solament predica sinó que realitza afectivament i efectivament el gest fonamental que ens mena a compartir, com a germans, el pa del nodriment i de la joia.

Vénen, després, els símbols que Jesús emprà i que l'Església ritualitzarà per a perpetuar-los com a signes de l'acció de Crist al bell mig de la seva església de la fe. El primer d'aquests signes sacramentals és el Baptisme, memorial de la immersió de Jesús en les aigües del Jordà, quan Joan Baptista el batejà, mostrant que la presència de Jesucrist en el món «obria els cels»: els esquinçava definitivament per tal que es manifestés la voluntat d'amor del Pare i baixés, amb la suavitat del colom, l'Esperit Sant, el Consolador promès.

En el Sant Sopar —tornem ací a tocar el cim— va partir el pa i va repartir la copa de vi per tal que restessin units per sempre més, en un sol gest, el culte al Pare i l'amor fratern, que no tolera que hi hagi marginats, oprimits o exclosos, tal com s'esdevingué precisament en el banquet de la multiplicació dels pans.

Els símbols de la immersió en l'aigua i de la fracció del pa —com també els altres símbols que remunten al gest o al voler de Crist, com són la paraula i el gest de perdó, la complaença i benedicció de Crist davant el compromís dels esposos, etc. — els ha ritualitzat l'Església. Els conserva, per tant, com a gest de Crist perpetuat en les seves reunions.

Estic mostrant que no convé considerar símbol i ritu com dues fonts de significació separades entre elles. Els símbols que Jesús va utilitzar amb els seus amics han estat rebuts i «codificats», és a dir, ritualitzats, per la seva Església. Aquesta em sembla la millor relació entre símbol i ritu: *el ritu és la perpetuació eclesial del símbol*.

Ben entès que l'Església no estima el ritu precisament pel fet de ser una acció ritual, *fixista*. L'Església no estima el fixisme per ell mateix. Estima els gests i les accions paradigmàtics *de Jesús* i, pel fet de ser *de Jesús*, els repeteix en la *vida* —són els signes de l'amor més gran «traduïts» en formes de vida humana— i en el *sagrament*: quan l'Església és reunida al voltant de la presència viva d'aquest amor més gran. L'Església conserva els símbols que Jesús emprà i els repeteix, com Maria guardava en el seu cor les paraules de Jesús i les feia venir una i altra vegada a la seva memòria. Literalment, les guardava i les repetia en el seu cor.

L'Església celebra mitjançant aquests ritus —que suggereixen el

temps o, potser millor, el ritme de la vida dels homes — l'esdeveniment fonamental que és el lliurament de Jesús als seus. Un esdeveniment que és molt més que una cerimònia buida o màgica, ja que és l'àmbit del diàleg i de la comunicació viva entre el Senyor i el seu Poble. (Hem de recordar que el símbol va sempre ben agermanat amb la paraula.)

f) *Senzillesa*

Els símbols emprats per Jesús amb els seus amics i per la comunitat creient són i han de ser elementals, universals i humans. Les tres qualitats van unides.

El més elemental és el que té més possibilitat d'esdevenir universal. I el que afecta a tots —el més universal— és el que té més capacitat d'arribar al fons de les persones. D'aquesta manera, partir el pa o repartir una copa de vi pot ser eloqüent per a tothom.

Tothom entén que l'aigua és viva i alegre i fàcilment s'associa a les idees de purificació i de comunicació de vida: també de vida divina. En canvi, és ja una consideració de segon grau, que entenen els romàntics il·lustrats —el poeta Müller, autor de *Die schöne müllerin*— i els liturgistes inspirats en els Pares de l'Església, que l'aigua és a la vegada sepulcre de mort i bressol de naixença. Segurament molts infants ho ignoren, com la gent senzilla ignora també que l'aigua simbolitza el pas alliberador del Mar Roig. I, malgrat això, l'aigua té en si mateixa com un *misteri* natural de vivor, joia i netedat (purificació i novetat) que tothom entén i que el Baptisme de Crist, lluny d'amagar, potencia.

És per això que la liturgia cristiana és, i l'hem de conservar, senzilla i transparent. Quant més senzilla i transparent, més serà capaç de mostrar l'acció de Crist. Atenció: estic afirmant que tothom pot entendre alguna cosa del misteri de llum. No pas que ho entenguin *tot*. Perquè el misteri roman intangible.

Solament la senzillesa, la claredat i la comunicació són càlides i humanes (i divines!), sense que siguin feixugues ni avorrides. És per això que l'obra clarificadora del Concili Vaticà II, que dona una oportunitat de simplicitat i de transparència sense haver mortificat pas el misteri, cal continuar-la avui amb aplicació i agraïment.

2. *L'encarnació i la pasqua de Crist creen les línies de força de la gràcia en la visibilitat*

És bo —i fins i tot necessari— insistir-hi: l'encarnació i la pasqua (mort, resurrecció, ascensió de Crist) constitueixen uns ancoratges visibles pel descens i la irrupció del que és diví en el món dels humans. Encarnació i pasqua són les columnes que posen en comunicació la iniciativa divina i les mediacions visibles.

Novament hem de dir que, d'aquesta manera, la revelació cristiana corregeix el platonisme, pel qual la frontera entre cels i terra —entre visible i invisible, entre etern i històric— era una veritable barrera insalvable. En l'encarnació del Verb (prolongada pel *baptisme* de Crist i la seva *transfiguració* que, ensems, preludien ja la *pasqua*), el cel s'esquinça i la gràcia divina pot davallar com la rosada: un Fill ens ha estat donat; el Redemptor, lliurant la vida pròpia, ens ha reconciliat amb el Pare.

L'ancoratge del que és diví en el món —la dispensació divina— es pot expressar ja sigui en termes d'*escatologia en la història* (és el que s'ha fet a partir de la *théologie nouvelle* del 1945), ja sigui en termes de teologia simbòlica —en el sentit que els símbols d'aquest món anticipen la gràcia i la glòria divina que esperem—, o ja sigui en termes del *Regne de Déu imminent*, sempre a prop (cosa que s'ha fet molt poc i que s'hauria de fer amb més coherència). Hi insistiré més endavant.

3. *Els signes mediadors de la presència divina: la caritat i els sagraments*

Els dons divins, en la seva davallada als homes, creen dues línies d'encontre entre Déu i els homes: la caritat i els sagraments. Són les dues mediacions cabdals entre Déu i la interrelació humana.

De tal forma, però, que la caritat informa tot el món de la sacramentalitat. Per això he dit que els sagraments són àmbits de comunió en l'Esperit de la Veritat i de l'Amor. Com a contrapartida, el camp de la caritat no pot arribar entre els humans a una fusió absoluta com la que es podria imaginar entre esperits purs o entre les persones de la Trinitat, sinó que es realitza a través de mediacions *significatives*. A través de signes i símbols que en les relacions humanes assoleixen una

significació rellevant: paraules i mostres d'afecte, ajut, dons, projectes comuns, accions compartides, etc.

En conseqüència, les dues línies —caritat i sagraments— apareixen estretament imbricades i unides com el doble fil conductor dels circuits elèctrics.

La rebuda dels dons de la Paraula i de l'Amor pot ser personal i comunitària: el *cor* de cada un dels fidels, que és l'àmbit de la fe viva que actua per l'amor, i la *comunitat reunida*, àmbit sacramental de l'amor més gran que, en davallar als homes, els farà col·laboradors (*synergoi*) de Déu (1 Cor 3, 9).

4. *Quatre elements en la sacramentalitat cristiana*

Hi ha quatre elements que orienten per a valorar la comunitat real, petita o pobra, que se sol reunir amb el bisbe per escoltar l'evangeli al voltant de l'altar de l'eucaristia (LG 26 a). Aquests quatre elements —reals i elementals com són— desidealitzen la comunitat eclesial i ens fan adonar que, quan diem «no tenim comunitat!», ens referim a una comunitat ideal o imaginada, ja que «de sants que vulguin pregar, celebrar i testimoniar, sempre en tindrem entre nosaltres», dit en una versió lliure d'Hebreus 12, 1-2. Els quatre elements, tal com els vaig indicar en el III Congrés de Litúrgia, de Montserrat, són:

- a) La reunió dels crients.
- b) La proclamació i l'escolta de l'evangeli.
- c) Les pregàries d'adoració, lloança, súplica i acció de gràcies.
- d) L'acció simbòlica que culmina el desplegament de la gràcia en visibilitat.

L'ús dels símbols que Jesús emprà amb els seus culmina en la pregària dels reunits i no interromp pas l'oració. El desplegament simbòlic no desnaturalitza pas la pregària convertint, per exemple, la reunió d'oració en un *happening* o en una realitat distinta de la pregària. La reunió dels creients continua essent *Ecclesia orans*. Però la pregària del cor i dels llavis esdevé pregària i *acció santificadora eficaç* del Crist i de l'Església.

5. *La presència de Crist gloriós: vers una nova versió del ex opere operato dels sacraments*

Parlar de la sacramentalitat és parlar del trobament amb Crist, del diàleg amb ell, de l'àmbit de la vida i de comunió en l'Esperit. Vol dir que, en la sacramentalitat, tant el trobament com el diàleg i la comunió estan fonamentats en la presència, i —per cert— en la presència lliurada de Jesús, Senyor. Cal analitzar la categoria de la presència com l'arrel vertebradora de la sacramentalitat.

És la presència específica de Crist gloriós: una presència gratuïta, lliurada, expansiva, com solament a ell és pròpia. Crist va passar pel món fent el bé i donant la seva paraula, la seva acció i la seva vida a qui en tenia necessitat. El lliurament és la qualitat pròpia de la seva existència donada (*pro-existenz*, diu W. Beinert). La presència de Jesús gloriós és, per tant, la presència de l'amor més gran, que es dona als altres: «No hi ha amor més gran que el d'aquell qui dona la vida pels seus amics.» Jesús no sols es lliurà en la seva vida terrenal. Ara, aixecat al cel a la dreta del Pare, que vol dir participant de la vida plena i del poder (*exousia*) de Déu, la seva existència és igualment i permanentment lliurada al Pare del cel i als homes de la terra. Ell sempre està a punt: «El Pare actua sempre; jo igualment actuo» (Jo 5, 17). Per això Jesús gloriós malda per fer-se sempre present *allà on hi ha fe i amor*: per donar el seu Esperit Sant. Tot, com en la situació eclesial descrita en Jo 20, 19, quan Crist digué: «Rebeu l'Esperit Sant.» Els apòstols no solament van tenir davant *un que hi era present*, sinó *un que — essent present— els comunicava el goig, la pau, la missió i el perdó, juntament amb el do suprem de la pasqua: l'Esperit promès.*

Vet aquí la nova versió del *ex opere operato*: quan en la fe i l'amor cordial de la comunitat de fe ens reunim per celebrar els sacraments pregant, llegint l'evangeli, dialogant i actuant amb els símbols que enllaçaren la vida del Crist amb la dels seus amics, *és impossible que no passi res*, que no hi hagi cap esdeveniment de gràcia. La taula sempre és parada. El Senyor espera joiós els de prop i els de lluny; els joves i els grans; els agnòstics i els qui no segueixen una línia ben recta en la seva vida, però que es converteixen humilment al seu Senyor. Aquell que fou crucificat i ara és vivent per sempre és qui ofereix i dona la gràcia de l'Esperit promès, el do veritable: «Després de rebre del Pare l'Esperit Sant promès, l'ha abocat amb profusió» (Act 2, 33).

6. *Un sol Crist present a través de diverses mediacions*

Ara, en la glòria del Pare, Jesús gloriós cerca totes les mediacions que puguin fer el paper d'esclètxes per on irrompi la resplendor de la seva presència lliurada i comunicativa. Sé que parlo metafòricament (d'*esclètxes* i de l'atansament *expansiu* de Crist), però el sentit d'aquestes metàfores és correcte: tal és la promptitud i la intensitat de la iniciativa de Crist gloriós; tal és la força de la seva afirmació, segons la qual el Regne ja és a prop, imminent, perquè la iniciativa de Déu — pel que li toca — sempre està a punt de fer irrupció en la terra dels homes. La vida humana — correlativament — sempre està a punt d' aixecar-se fins al nivell del Regne: de l'Esperit, sant i santificador. Crist gloriós no deixa mai d'atansar-se i lliurar-se expansivament. Cal aprofundir el punt aparentment negatiu del missatge pasqual: «No és aquí.» Jesús no hi és, entre els morts, ni en el sepulcre.

On és Jesús gloriós? A la dreta del Pare, però també és present *en totes les esclètxes d'humanitat on hi ha la fe receptiva i l'amor fidel*. L'únic Crist gloriós malda per irrompre i donar-se a través de les múltiples mediacions o símbols que indiquen i contenen la seva presència única, ja que un de sol s'hi fa present a través dels signes de la caritat mútua o de la sacramentalitat de l'Església. L'únic Crist és present en el cor que creu i estima, en l'amor que allibera, allà on dos o tres preguen en nom seu, a través del ministre que actua com a representant seu, allà on es proclama i s'escolta l'evangeli, allà on es parteix el pa, allà on la reserva del pa i el vi és la remembrança dels qui estimen Crist sense veure'l (cf. *SC*. 7). Crist ressuscitat és una nova força espiritual, no tant còsmica com humanitzadora, que malda per fer-se present allà on la humanitat visible obre la seva entranya a tanta gràcia. La bondat expansiva de Jesús gloriós és la veritable eficàcia *ex opere operato* dels sacraments de Crist que l'Esperit dona «sense mesura». Per això el mot d'ordre fóra: «Deixeu-lo fer, al Senyor». Ell, amb la col·laboració de la nostra fe càlida, redimirà les celebracions de la fredor i l'avorriments sense que ens sentim obligats a improvisacions subjectives o a raure en la despersonalització objectivista. Deixem-lo fer. I, si de cas, preparem la pasqua (Lc 22, 8. 9. 12. 13): la comunitat, les lectures, les pregàries, nosaltres mateixos.

IV

EL REGNE DE DÉU I LES FORMES DE VIDA QUE LA FE PREN

1. *El llenguatge del Regne de Déu*

Ja he dit que en el tema de Déu, com en el de la fe i en el de la sacramentalitat, hom pot emprar tres llenguatges:

a) El de l'*escatologia*, amb el significat que el nom pren a partir de Barth, Bultmann, Rahner o Balthasar: la darrera reserva gratuïta de Déu. Més exactament: allò que és propi i exclusiu de Déu. Però que no apareix tan sols com a realitat última en el darrer moment, sinó que —en virtut de la Resurrecció i de la Pentecosta ja esdevingudes— té una incidència en el temps present: *escatologia anticipada* o *escatologia present* (el famós «sí, però encara no»).

b) El de la *sacramentalitat*, que acabem d'emprar. Comparat amb el llenguatge de l'*escatologia*, indica el mode pel qual la *reserva escatològica* de Déu, de què ningú no pot disposar, s'anticipa a través dels símbols cristians que, en certa manera, prolonguen l'actuació de la persona de Crist a la qual apareixen indissolublement lligats: talment com si formessin part del seu mode de ser i de la seva gestualitat i acció. El llenguatge de la teologia simbòlica, a més, serveix per a articular bé la relació entre el visible corporal i l'invisible espiritual. En efecte, des d'aquesta perspectiva, hom pot iniciar un llenguatge que uneix ètica i estètica: en el món poden brollar formes de vida visibles —bones i belles— que són imatge de la *forma vitae Christi* i que, en el fons, són participació del seu contingut.

c) El vessant *ètic* s'accentua en un tercer llenguatge: el del Regne del Cel. No pas perquè el Regne sigui fruit tan sols del compromís i de l'esforç humà, sinó pel fet que el Regne no és pas un àmbit físic (teocràtic), sinó espiritual. És l'àmbit on regna sobiranament la voluntat d'amor del Pare. Aquella voluntat tota ella atracció, en virtut de la qual el Pare vol que «no es perdi res» ni ningú (Jo 6, 39; vegeu 18, 9). És l'àmbit de vida que aflora en el món a partir de la presència, en ell, del Crist que passà fent el bé, cosa que és el nucli concret del Regne del Cel.

És un àmbit *espiritual*: l'atmosfera alliberadora i santificadora de l'Esperit de Déu. Aquest Regne, tot i que és propi i privatiu de Déu (dimensió escatològica) s'ha fet present entre els homes: «el Regne és dins de vosaltres» (Lc 17, 21). Amb aquestes breus indicacions no oferim pas una concepció exhaustiva del Regne de Déu, sinó tan sols mostrem les coordenades on es mou la teologia recent: ella, després de contemplar la gràcia en visibilitat pròpia dels sacraments, estén també la mirada a la gràcia en visibilitat pròpia de les formes de vida situades en el nivell espiritual i ètic del Regne de Déu. La formació de cristians que encarnin en la societat aquestes formes que la fe pren és part important de la proposta global d'una teologia que ausculta la praxi del poble cristià per a orientar-la vers el Regne de Déu. La *gràcia en visibilitat* és una proposta alternativa a l'enyor de la Cristiandat o a l'enquadrament dels laics per un clergat autoritari.

2. *Gratuitat del Regne i formes visibles de la fe*

El Regne és donació gratuïta del Pare. Sant Pau, tot i que subratlla les condicions existencials i ètiques per a rebre el Regne, el presenta —semblantment a sant Mateu— com a *herència gratuïtament rebuda* (*kleronomia*) (Mt 25, 34; 1 Co 6, 10; 15, 50; Gal 5, 21; Ef 5, 5). Així el NT equilibra l'absoluta gratuïtat, transcendència i dimensió *escatològica* del Regne de Déu amb el gruix de conversió que cal fer per tal d'entrar-hi *ara mateix*. L'expressió d'aquest equilibri es troba en el llenguatge evangèlic mateix: el Regne *és a prop*, però cal *arribar-hi*; el posa de manifest el *dit de Déu*, però l'arrabassen els qui s'esforcen; *és rebut*, però *ha de ser buscat*; *és donat*, però *s'hi entra amb disposicions* concretes, com són la conversió del cor, la pobresa, la infància espiritual, la justícia (no la dels fariseus) i l'amor.

Tals disposicions poden semblar vagaroses. Però si les estenem sobre el context d'aquest món, apreciarem immediatament el sentit concret i precís que tenen la conversió del cor senzill, la pobresa o buidament de l'orgull propi i de la riquesa pròpia, la ferma rectitud de la justícia; la tendresa i fidelitat de l'amor. Tals disposicions «no són d'eixe món». Són d'un nivell que no és d'aquí: és el nivell de Déu, comunicat als homes de bona voluntat. Aquesta és la grandesa de la tradició judeo-cristiana: sobre les seves rigideses, és la religió del Déu comunicat als homes, com a Paraula i com a Amor, per tal que els

homes, en aquest món de terra, facin florir les formes de vida que precisament no són d'ací, sinó de Déu.

Són les formes de vida sensibles, testimonials i eficaces, que brollen de l'existència de Jesús i de Maria: la pregària, el perdó, el servei fins a l'oblit d'un mateix, la fortalesa de la creu, la perseverança fins a la fi, la justícia del pobre, la tendresa de l'humil... Formes de vida de l'evangeli que anticipen la plenitud del Regne definitiu. Són formes alhora espirituals i visibles que passen del cor al món: és bo que neixin en silenci i arribin a ser valors públics, estimats en la nostra societat. Uneixen ètica i estètica. «Cal que neixin (aquestes) flors a cada instant» si volem que floreixi l'erm creat per la injustícia i la violència. El Regne és el seu contrari: és justícia, pau i joia en l'Esperit Sant.

3. *Les formes visibles concretes*

Es pot parlar de formes majors de vida cristiana? Sí. En el sentit que quan diem que la fe suposa un procés de comunicació del que és diví en la història humana. El tema cabdal de les formes evangèliques de vida cristiana depèn, per tant, del tema anterior de la fe entesa com a esdeveniment *diví rebut pels homes*.

Un pas més consisteix a contemplar el procés de visibilització històrica dels dons de Déu. Els dons invisibles prenen forma i figura: forma definida, figura que passa per l'escena d'aquest món. En aquest sentit *no mediatitzat pels poders mundans* pot parlar-se d'inculturació de la fe, és a dir, d'un procés de cristianització.

Forma visible de vida cristiana vol dir manifestació de Déu en la visibilitat i en la fluència del que és històric. Per exemple: la manera de ser de Déu es manifestà visiblement en les grans actituds de Jesús: partir el pa i donar-lo; passar a través de la Creu a la glòria, afirmació confiada que el Pare és Vida omnipotent.

També la gràcia invisible de Déu es manifesta en els episodis de la història personal de Maria i dels sants, sobretot dels més significatius en la història dels pobles: sant Benet, sant Francesc d'Assís, sant Joan de la Creu, sant Josep Oriol, santa Teresa de Lisieux...

La força i la comunicació de l'Esperit es manifesta, finalment, en els moments importants i quotidians de l'Església reunida en la pregària i dispersa en l'activitat de l'amor.

Per tant, els episodis històrico-teològics de Jesucrist, continuats

per Maria i per l'Església —el Naixement de Jesús, la seva Passió i Mort, Pentecostès, l'Anunciació i Visitació de Maria, la Fracció del Pa feta per l'Església— donen lloc a formes evangèliques que *s'encarnen* en la humanitat de Jesús i dels cristians. Es poden encarnar en *la humanitat*. Són l'expressió visible del que és propi de Déu, plasmada en actituds humanes que el mateix Esperit de Déu s'encarrega de con-formar. Es pot dir que són inscrites en l'esdeveniment de la fe. Hi són com escolpides, implícites, inserides. Solament cal explicitar-les des de la gràcia i la llibertat per tal que esdevinguin autèntiques formes visibles de vida cristiana: la receptivitat religiosa en l'Anunciació; l'amor servicial en la Visitació; l'home beneït per Déu, en pau amb el món, en el Baptisme de Crist; el fill, lliure i servent que dóna la vida pels altres, en la Passió.

Aquestes formes evangèliques han estat objecte constant de representació artística. És que elles —pel fet d'arrencar del fons de la Bona Notícia encarnada per Jesús— no sols són expressió de l'acompliment d'una norma moral, sinó que *en elles s'uneixen l'Ètica i l'Estètica*. L'estètica esdevé el respir i l'oxigen de la ètica; l'ètica és la brúixola i la plomada de l'estètica.

Unes tals formes realitzen allò que és més humà (i més diví en l'home). En concret: la bellesa i l'eficàcia de l'acolliment i del servei joïós es manifesta en les Noces de Canà; l'actitud lliure i alliberadora —gratificant— de Jesús, que ateny la més pregona veritat de la persona, apareix en l'episodi de la dona adúltera.

Aquestes grans formes apareixen en els Evangelis, o bé en primer pla o bé en forma més implícita. Apareixen però arreu i no és difícil de fer la llista de les escenes evangèliques més significatives:

— La forma de vida pobra, senzilla, neta, assedegada de la justícia de Déu entre els homes, pròpia de les Benaurances.

— La forma de vida que correspon als fruits de l'Esperit: caritat, alegria, pau, viscuts per la comunitat cristiana segons Romans 12 o Gàlates 5.

— El gest fonamental de partir el pa, en la multiplicació dels pans o amb els d'Emaús.

— El joc de la llibertat i de la gràcia, en el diàleg de Jesús amb el bon lladre.

— Els camins que van del pecat a la reconciliació, tal com els percorre el fill pròdig.

- El gest de donar vida per tal que els altres tinguin vida.
- El gest de perdonar els qui ens deuen, com també el difícil amor als adversaris, als qui són diferents, als qui no s'ho mereixen.
- Les formes servicials o festives que tendeixen a la Comunió.
- L'actitud bàsica de la pregària, representada en els primers anys del Cristianisme en la figura de l'Orant de les catacombes de Priscil·la, identificada en la figura de Maria, amb la de tota l'Església i amb la de cada un dels contemplatius.

Vet aquí per què la fe no es pot reduir a una pura doctrina ni a una pura normativa. El que anomenem formes cristianes és més bàsic que la formulació doctrinal i que l'Ètica. Segurament d'aquestes formes cristianes es poden derivar actituds ètiques, fins i tot normes; però elles són quelcom més: són l'expressió mateixa de la fe realitzada com una vida que Déu mateix inspira i comunica, la qual esclata en la senzillesa i sociabilitat humanes tot prenent la forma del testimoni. De Déu coneixem allò que podem imitar. El que podem imitar, però, esclata com a vida compartida: aquestes grans formes de vida cristiana són, en definitiva, les mediacions per les quals la fe pot esdevenir cultura.

BIBLIOGRAFIA RECOMANABLE

- J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, París, 1982.
 GUISLAIN LAFONT, *Dieu, le temps, l'être*, Cerf, París, 1986.
 GUY LAFON, *Esquisses pour un christianisme. Dieu, dans le champ de la symbolique*, Cerf, París, 1979.
 F. X. DURWELL, *Le Père*, Cerf, París, 1987.
 L. M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona, 1990.
 A. GANOCZY, *Dio, grazia per il mondo*, Queriniana, Brescia, 1988.
 B. FORTE, *Trinità come Storia*, Ed. Paoline, Milano, 1985.
 S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado*. Ed. Paulinas, Madrid, 1988.
 W. KASPER, *El Dios de los cristianos*, Herder, Barcelona, 1985.
 J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981.
 H. JÜNGEL, *Dios como misterio en el mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1984.
 H. VORGRIMLRER, *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona, 1984.
 J. M. ROVIRA, *La humanitat de Déu*, Edicions 62, Barcelona, 1984.
 J. VIVES, *Si sentiü la seva veu*, Abadía de Montserrat, Saurí, 1988.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA