

L' EXPERIÈNCIA
MÍSTICA
EN EL CRISTIANISME

JOSEP M. RAMBLA
CEBRIÀ M. PIFARRÉ

QUADERNS

Finis

L'EXPERIÈNCIA MÍSTICA EN EL CRISTIANISME

JOSEP M. RAMBLA
CEBRIÀ M. PIFARRÉ

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

fjm
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

Josep M. Rambla (Barcelona, 1933) és llicenciat en Filosofia pel Heythrop College i per la Universitat de València, llicenciat en Teologia per la Facultat de Sant Cugat del Vallès i ha fet estudis de Filologia Clàssica a la Universitat de Barcelona. Actualment és professor de Teologia Espiritual a la Facultat de Teologia de Catalunya i a l'Institut de Teologia Fonamental de Sant Cugat. És, a més, director de l'EIDES al Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia. S'encarrega, des de 1970, de la formació espiritual de jesuïtes.

Cebrià M. Pifarré (Barcelona, 1940) va fer estudis de Teologia a l'Anselmianum de Roma i d'ecumenisme a l'Institut de Tantur, a Palestina. És doctor en Teologia, i està especialitzat en Història del Dogma cristià i en Història de l'espiritualitat. L'any 1958 va entrar a formar part de la comunitat benedictina de Montserrat i el 1965 fou ordenat prevere; allà exerceix de mestre de novicis.

Edició: Isidre Ferré
Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)
València, 244, 2n – 08007 Barcelona

Primera edició: març de 2002

Editorial Claret, SAU
Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona
Imprès a Edim
Badajoz, 145-147 - Barcelona
ISBN 84-8297-566-8
Dipòsit legal: B. 10.724-2002

ÍNDEX

LA MÍSTICA CRISTIANA (Josep M. Rambla)

INTRODUCCIÓ	7
I. LA MÍSTICA CRISTIANA	9
L'experiència mística	9
L'experiència teista	11
L'experiència relacional	11
II. ASPECTES DE LA MÍSTICA CRISTIANA	13
Mística evangèlica i medial	13
Mística cristocèntrica	14
Conversió al món	17
Amor dissimètric	22
III. DOS PUNTS COMPLEMENTARIS	25
La mística no és quelcom <i>extraordinari</i> en la vida de fe	25
Es pot ensenyar la mística?	27
CLOENDA	30

FIGURES DE LA MÍSTICA CRISTIANA (Cebrià M. Pifarré)

L'HERÈNCIA MÍSTICA DEL CARMEL I L'HUMANISME	32
TERESA DE JESÚS, PEDAGOGIA DE L'ORACIÓ CRISTIANA	35
JOAN DE LA CREU, MÍSTICA I CONTEMPLACIÓ	40
TERESA DE L'INFANT JESÚS, UN CAMÍ DE SIMPLICITAT	48
CHARLES DE FOUCAULD, EL GERMÀ UNIVERSAL	50
SILVÀ DEL MONT ÀTHOS, LA DOLOROSA TENDRESA	52
CLOENDA	55

LA MÍSTICA CRISTIANA

JOSEP M. RAMBLA

FIGURES DE LA MÍSTICA CRISTIANA

CEBRIÀ M. PIFARRÉ

LA MÍSTICA CRISTIANA

JOSEP M. RAMBLA

INTRODUCCIÓ

Abans d'endinsar-nos en l'estudi de la mística cristiana, cal que ens plantegem una qüestió: Hi pot haver experiència mística en el cristianisme? No és pas una pregunta simplement metodològica, ja que hi ha raons per dubtar-ne. La teologia liberal protestant i, després, la teologia dialèctica van negar aquesta possibilitat: van dir que, tal com és incompatible la fe amb la religió, de la mateixa manera ho és amb la mística. La mística posa l'accent en l'experiència interior, cosa irreconciliable amb la fe cristiana, que és resposta a un fet exterior: la comunicació de Déu mitjançant la Paraula. Tanmateix, aquesta línia de pensament, que no sempre fa justícia al que els místics cristians han viscut i escrit,¹ no fou seguida, de fet, per tots els protestants.

Tot i que alguns reduïrien la presència de la mística al camp catòlic, a poc a poc s'ha arribat a reconèixer àmpliament que la mística és present en el cristianisme, de la mateixa manera que hi és en totes les religions. Per això aquesta experiència és un dels fonaments més sòlids per a un veritable diàleg interreligiós.

Si l'experiència mística és un cert coneixement en l'amor, amb certa immediatesa, fàcilment es pot comprovar la seva proximitat amb l'ensenyament

1. Cf. sobre aquest punt, particularment en relació amb Joan de la Creu, J. GIMÉNEZ MELIÀ, «*Las subidas cavernas de la piedra*». *La Mística de sant Joan de la Creu, una mística de cristificació* (publicació parcial de la tesi doctoral presentada per a l'obtenció del grau de doctor), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1997, p. 30-32.

ment de l'Antic i el Nou Testament. En efecte, en la tradició bíblica,² el *coneixement* de Déu té unes connotacions evidents de relació existencial i amorosa. Aquest coneixement, no simplement noètic o intel·lectual, al qual, segons la Bíblia, té accés la persona creient, és plenament afí al tipus de vivència que anomenem *mística*. Ara, l'experiència mística suposa sempre un tipus de vivència relacional i gratuïta, oposada a tota mena d'interiorització centrípeta i fruit només de l'esforç humà.

Amb tot, no es pot pas dir que l'experiència mística es trobi còmoda dins del catolicisme. Pensem només en les tensions i els conflictes que han viscut molts místics (Eckhart, Ignasi de Loiola, Teresa de Jesús, Joan de la Creu, etcètera), en els problemes sorgits dins de determinats corrents místics, com ara el quietisme, en la resistència manifestada pel magisteri *oficial* de l'Església aquest mateix segle —pensem en tot el conflicte al voltant del *modernisme*—. La mística dins de l'Església catòlica viu la característica tensió (que no necessàriament ha de derivar en conflicte) entre carisma i institució.

2. Cf., per exemple, Os 2,21-22; 4,1-2; 6,6; Jer 22,15-16; Jn 10,14-15; 17,3; 1Jn 4,7-8.

I

LA MÍSTICA CRISTIANA

Entre les característiques que se solen considerar en tractar de l'experiència mística cristiana, cal destacar aquestes tres: es tracta d'una experiència veritablement mística, clarament teista i amb una vivència de relació personal. Vegem-ho.

I. EXPERIÈNCIA MÍSTICA

Partim de l'abast immens i força indefinit del concepte *mística*, que no facilita prendre'l de manera unívoca i precisa: substantiu o adjectiu, en el camp de l'art o de la política, segons el tarannà de les persones molt *místiques* o no tant, i, en el camp religiós, experiència personal o de fusió total. Definir de manera unívoca l'experiència mística és, doncs, una tasca difícil. Per tant, acontentem-nos amb una aproximació general. Em serviré de dues descripcions que em semblen vàlides, perquè són prou completes i obertes:

*Experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión —cualquiera que sea la forma en que se la viva— del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino. Dios o el Espíritu.*³

3. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 23. Aquesta obra, continuació de moltes altres publicacions del mateix autor sobre l'experiència religiosa, és una aportació excel·lent al tema de la mística i, particularment, al de la mística cristiana.

*La mística, si la palabra tiene algún sentido, significa la realización o la toma de conciencia de una unión o de una unidad con o en algo inmensamente, infinitamente mayor que el yo empírico.*⁴

En aquestes descripcions, sempre es deixa de banda els fenòmens *parapsicològics* que a vegades acompanyen aquella experiència —levitacions, transverberacions, raptos, visions, etcètera—, perquè és cosa que no pertany a la mateixa experiència mística com a tal. Prescindint, doncs, d'aquests fenòmens concomitants, hem de reconèixer que el cristianisme ofereix possibilitats i fets ben notables d'aquest tipus d'experiència. En general, podem dir que la religió inclou un germen místic i, per tant, l'experiència mística és un moment privilegiat de tota experiència religiosa. Però, més concretament, la fe cristiana, un fet totalment personal i lliure, expressada de maneres diferents però amb una connotació de vivència personal, mostra de manera evident que l'experiència cristiana no impedeix una certa experiència mística, sinó que més aviat la implica.

La terminologia amb què el Nou Testament es refereix a la vida de la fe mostra ben clarament que està impregnada d'aquesta qualitat vivencial: *veure, viure amb, morir amb, ésser habitat*, etcètera. A més, els relats febaents de místiques i místics cristians donen testimoni de vivències del gènere descrit: relació d'un coneixement amorós, experiència plenament personal i íntima, sentiment profund de desbordament, etcètera. Recordem només el testimoni de Pau:

Em vull referir a les visions i revelacions que el Senyor m'ha concedit. Conec un home unit a Crist que [...] va ser endut fins al tercer cel. No em pregunteu si va ser amb el cos o només en esperit; sols Déu ho sap. [...] El cert és que fou endut al paradís i va sentir-hi paraules inefables, que als humans no és permès de repetir.⁵

O el de Teresa de Jesús:

*Vi cabe mi o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, más parecíame estaba junto, cabe mí Cristo y veía ser Él el que me hablaba. (...) Como no era visión imaginaria, no veía en qué forma, más estar siempre al lado derecho sentíalo muy claro y que era testigo de todo lo que hacía.*⁶

Sempre hi ha una irrupció *des de fora* del subjecte que viu l'experiència mística, encara que aquesta irrupció se senti brollar des de dins de la persona.

4. R.C. ZAEHNER, *Inde, Israël, Islam*, París, DDB, 1965, p. 273. Citat per J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, op. cit., p. 23.

5. 2Co 12,1-4.

6. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, Burgos, Monte Carmelo, c. 27, 2.

Es tracta d'una vivència de passivitat, de gratuïtat, d'un sentiment de simplicitat i d'unitat de tot l'ésser arrabassat per aquella sobtada visita.

2. L'EXPERIÈNCIA TEISTA

No tota experiència mística és necessàriament teista si, per exemple, creiem la confessió de Nietzsche: «No crec en res, però sóc un místic». Almenys no ho és explícitament, com en el cas del budisme. La cristiana, però, és palesament teista. Per això es parla d'una «consciència directa de la presència de Déu»,⁷ d'un «procés de transformació interior en el qual hom es fa capaç de Déu»,⁸ o bé d'una «experiència de la presència de Déu perceptible empíricament».⁹ D'aquí provenen les notes que solen distingir aquesta presència divina: la *inefabilitat*, ja que Déu és invisible i inabastable (cf. Jn 1,18; 1Tm 6,16), cosa que fa imprescindible recórrer a imatges i símbols per a expressar-la; el caràcter *extàtic* i de cert *des-centrament* que comporta, per la qual cosa és freqüent l'ús dels símbols de sortida del país o de l'exode; la *prova* i la *nit* com a condicions per a arribar al cim de l'encontre amb Déu; o el sentiment de *plenitud* i de *fruïció* que acompanya l'experiència, fins i tot quan es dona un fort sofriment (l'estigmatització de Francesc d'Assís, els consols desbordants de Francesc Xavier enmig de les fatigues apostòliques, la transverberació de Teresa de Jesús). Per això, es parlarà de la «sòbria ebrietat» (Gregori de Nissa) o del «*dolor sabroso*» (Joan de la Creu).¹⁰

3. L'EXPERIÈNCIA RELACIONAL

L'experiència mística cristiana és una experiència de relació personal. És trobar-se amb Algú i no pas una experiència de buit i de desposseïment total. L'Aliança de Déu amb el poble d'Israel marcà les tradicions jueva i cristiana. El cristianisme es troba entre les religions *profètiques*, en les quals l'experièn-

7. B. MCGINN, citat a J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, op. cit., p. 23.

8. E. LORENZ, «Vom Wort ins Schweigen», *Geist und Leben*, núm. 3, 72 (1999) p. 178.

9. Formulació de sant Bernat citada per G. STACHEL, «Lehrbarkeit von Mystik?», *Geist und Leben*, núm. 3, 72 (1999) p. 162.

10. Potser no s'avindria del tot amb aquesta nota de fruïció la *mística de l'absència*, prolongació del «Déu meu, Déu meu, per què m'heu abandonat». Es tracta de la mística de l'amor pur, del desinterès suprem, representada per Fénelon. Segons aquesta concepció, pel cristià ja no compta ni el càstig de l'infern ni el premi del cel; el cristià fins i tot sent una total indiferència pel que fa a la pròpia salvació.

cia religiosa es viu en forma de diàleg interpersonal entre Déu i l'ésser humà, mentre que les religions anomenades *místiques* tendeixen a cercar l'Absolut en el fons del cor. La mística nupcial, d'arrels bíbliques, és una de les expressions d'aquest caràcter relacional o d'aliança de tota experiència mística. En ella es viu l'experiència de Déu com una resposta lliure de plena disponibilitat a l'amor diví que pren la iniciativa de relacionar-se. La primàcia total de Déu arriba fins a crear també la resposta de la persona estimada, sense que aquesta perdi la seva llibertat. En aquesta relació amorosa, el pecador (i el místic segueix essent-ho) és elevat a la condició d'una major semblança divina i se sent immersit en un profund sentiment de gratuïtat. La simbòlica nupcial expressa molt bé la unió, sense arribar a la fusió. Naturalment, aquesta forma de vivència i aquesta línia d'expressió té el risc de caure en derivacions eròtiques equívokes.¹¹ Això, però, ha estat ben superat per persones com Caterina de Siena, Teresa de Jesús o Joan de la Creu, grans exponents d'aquesta mística.

11. Pots ser per aquesta raó, segons J. de Guibert i R. Ricard, la mística nupcial no apareix en persones que havien tingut relacions sexuals negatives; per exemple, en Ignasi de Loiola o en Charles de Foucauld. Cf. J. DE GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1955, p. 28; R. RICARD, «Deux traits de l'expérience mystique de Saint Ignace», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, núm. 25 (1956) p. 431-433.

II ASPECTES DE LA MÍSTICA CRISTIANA

I. MÍSTICA EVANGÈLICA I MEDIAL

En tota experiència religiosa d'un Déu personal, el nucli és Déu mateix. Ara bé, en l'experiència cristiana, Déu, tot i ésser el misteri «amagat», ha estat «revelat» en el Crist (Ef 3,1-5). Déu se'ns ha comunicat i lliurat en el Fill, el Verb encarnat: «Jo sóc el camí, la veritat i la vida. Ningú no arriba al Pare, si no és per mi» (Jn 14,6), «Qui m'ha vist a mi ha vist el Pare» (Jn 14,9). La mediació de la humanitat del Crist, de la fe en ell, és inseparable de la relació, mística o no, amb Déu. Per tant, tot i que no es pot definir *a priori* tota la sèrie de models típics de la mística cristiana, sí que es pot afirmar que el caràcter cristià o no-cristià d'una experiència mística provindrà de la seva consonància o no-consonància interna amb la revelació que culmina en el Crist.

El que caracteritza la mística pròpiament cristiana és, doncs, la seva referència objectiva a la Paraula de l'Evangeli, la Bona Nova de Jesús, el Crist. En aquest sentit, és una mística *objectiva*, en la mesura que l'element o component subjectiu de tota mística està determinat per la realitat objectiva de la revelació. L'experiència mística cristiana és una resposta personal a aquesta manifestació històrica de Déu. Aleshores, la persona que viu aquest do místic no es col·loca ni més enllà ni més amunt d'allò que se'ns ha revelat, és a dir, del Misteri definitivament manifestat en el Crist. Perquè el místic «és un home de fe particular en l'Església del seu temps» (G. Moiolli).

Ara bé, Déu s'ha revelat en tota una sèrie de mediacions (fets, persones, paraules, etcètera), i l'experiència mística cristiana no solament està mediatitzada per aquestes realitats, sinó que en ella hi sobresurt el *caràcter medial*.

És a dir, les mediacions tenen un relleu especial en l'experiència mística: encara que no passen de ser mediacions, són realment mediacions, i sense elles no es dona l'experiència de Déu. No són simples *trampolins* per arribar a ell. Veurem tot això més en detall. Amb tot, cal advertir que en la descripció de les notes de la mística cristiana partim més aviat d'una teologia ascendent, basada en l'observació del que ha esdevingut al llarg de la història; perquè la teologia no pot pas definir *a priori* quantes menes d'experiència mística pot haver-hi, ja que la teologia va al darrere de l'experiència cristiana i no a l'inrevés, tot i que, com he dit abans, l'experiència veritablement cristiana no pot deslligar-se de l'objectivitat de la revelació i, per tant, ha de realitzar-se en harmonia amb tot allò que Déu ha volgut comunicar-nos en el Crist.

Finalment, en presentar la mística cristiana no vull pas dir que totes les notes que exposaré siguin diferències específiques d'ella, sinó que són trets que la caracteritzen en el seu conjunt.

2. MÍSTICA CRISTOCÈNTRICA

Destacar aquest aspecte en l'experiència mística cristiana pot semblar, d'antuvi, una obvietat. Tanmateix, com veurem tot seguit, aquesta característica comporta una sèrie de matisos que fan necessari d'aturar-s'hi.

- a) *No simplement Jesús, sinó el Crist.* Qui té una experiència mística cristiana ha de passar d'alguna manera per la relació amb la humanitat de Jesús. Ho han assenyalat amb molta insistència tant la tradició medieval (Bernat i el Císter, Francesc d'Assís, la *devotio moderna*), com posteriorment Ignasi de Loiola, Teresa de Jesús o també Antoine Chevrier, Charles de Foucauld i Madeleine Delbrêl. Amb tot, aquesta experiència no és una vivència limitada a la relació de devoció respecte a la personalitat històrica de Jesús. Per al místic cristià és fonamental tenir, mitjançant la fe, l'experiència del *Senyor*, del Crist postpasqual, el nostre *contemporani*: «Senyor meu i Déu meu» (Jn 20,28). Amb pedagogia espiritual molt afinada, els *Exercicis Espirituals* d'Ignasi de Loiola proposen la contemplació repetida de Jesús a través del text evangèlic i de la petició constant de la gràcia, per tal d'arribar a «sentir i gustar internament» el «coneixement intern del *Senyor*».¹²
- b) *Relació personal amb el Crist.* La mística cristiana, mística de relació personal, mística de l'aliança, viu amb el Crist una relació intensa. La tra-

12. IGNASI DE LOIOLA, *Exercicis Espirituals*, n. 2 i 104.

dició que ve de Pau, totalment posseït per un amor abrusador al Crist, s'estén a tota mística cristiana: «Ja no sóc jo qui visc; és Crist qui viu en mi. La meua vida terrenal, la visc gràcies a la fe en el Fill de Déu, que em va estimar i es va lliurar ell mateix per mi» (Ga 2,20). «Per a mi, viure és Crist, i morir m'és un guany [...]. Estic agafat per dos costats: d'una banda, tinc el desig d'anar-me'n i d'estar amb Crist» (Fl 1,21.23). «Tot ho considero una pèrdua, comparat amb el bé suprem que és conèixer Jesucrist, el meu Senyor» (Fl 3,8). Per a sant Benet, «no s'ha d'anteposar res a l'amor del Crist»;¹³ sant Ignasi, foll pel Crist, segons un monjo de Montserrat, vol assolir el «coneixement intern del Senyor, que per mi s'ha fet home, per tal que més l'estimi»;¹⁴ l'amistat amb Jesús inunda el cor de Teresa de Jesús i el de Charles de Foucauld,¹⁵ entre molts d'altres.

- c) *Mística de la creu*. El mateix Pau diu: «Déu me'n guard de gloriar-me en res si no és en la creu de nostre Senyor Jesucrist [...]. Jo porto en el meu cos les marques dels sofriments de Jesús» (Ga 6,14.17). Un moment de màxima experiència mística de sant Francesc es produeix en l'estigmatització a la Verna, i el sant troba en la participació en la creu del Crist la «perfecta alegria». L'experiència de santa Teresa en la seva contemplació de la humanitat del Crist se centra en la passió, i Joan de la Creu, que no desitja cap més premi que patir pel Crist, viu un moment intens de la seva producció poètica a la presó de Toledo. La persecució com a continuació de la del Crist o com participació en els seus sofriments és font de *benaurança*, i així il·lumina el caràcter de profunda experiència mística que brolla d'aquesta especial solidaritat amb el Crist. Perquè «si m'han perseguit a mi, també us perseguiran a vosaltres» (Jn 15,20). Alfred Delp, a la presó de la Gestapo, escriu:

Aquests mesos de captiveri han destrossat la meua resistència física i moltes altres coses. Amb tot, he viscut hores meravelloses [...]. La persona que reconeix la seva pobresa, que allunya tota mena d'autosuficiència i orgull, fins i tot el dels

13. RB 4, v21.

14. ÍDEM, *Exercicis Espirituals*, n. 104.

15. Pel que fa a aquest aspecte és d'un gran interès el capítol 22 del *Libro de la Vida* de Teresa de Jesús: «*Es gran cosa mientras vivimos y somos humanos traerle humano [...]. No somos ángeles, sino tenemos cuerpos*» (n. 9 i 10). El pensament de santa Teresa no es concilia fàcilment amb alguns «*letraídos y espirituales*», com el Mestre Eckhart: «Per tal de conèixer Déu en aquesta [divina] llum, ha de ser incessant i tancada en si mateixa, sense la impressió de cap cosa creada. Aleshores coneixem la vida eterna sense mediació» (*El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, p. 92). «Tota mediació és estranya a Déu» (Íbidem, p. 119). I, comentant Ac 9,8, afirma: «El no-res era Déu» (Íbidem, p. 91).

seus esquinçalls, l'home que es presenta davant Déu, sense vels i en la seva misèria, aquest home descobreix els miracles de l'amor i de la misericòrdia: des de la consolació del cor i la il·luminació de l'esperit fins a l'apaivagament de la fam i la set. Sovint, en l'agitació i el sofriment d'aquests darrers mesos, aclaparat sota el pes de la violència, he sentit de cop que la pau i el goig espirituals omplien la meua ànima amb la força victoriosa del sol quan surt.¹⁶

d) *Crist és el centre, però no el terme.* No hi ha cap altre camí fora del Crist: qui l'ha vist ha vist el Pare. Però és el Pare el que cal veure. En la pedagogia espiritual o mistagogia dels *Exercicis Espirituals*, Ignasi de Loiola diu que l'exercitant ha de contemplar tota la vida de Jesús i els misteris de la seva mort i resurrecció.¹⁷ Però més endavant deixa clar que el fruit propi dels exercicis és que «el mateix Creador i Senyor es comuniqui a la seva ànima fidel, abraçant-la en el seu amor i lloança». I diu que la persona que dona els exercicis «deixi obrar immediatament el Creador amb la creatura, i la creatura amb el seu Creador i Senyor».¹⁸ Veiem, doncs, que no hi ha cap altre camí vers el Pare que no passi pel Crist i, tanmateix, el Crist no és el terme final de l'experiència cristiana. Perquè és una experiència *mediata*, però a la vegada *immediata*, de Déu. Això fa que l'experiència autènticament cristiana, tot i ser-ho, no barra el pas a una experiència religiosa compartida amb altres experiències religioses.¹⁹

Cal fer, però, dues observacions. Primer, el caràcter cristicèntric de la mística cristiana, amb el sofriment que en deriva, no solament no implica l'allunyament del món, de la societat, sinó que comporta alguna forma de compromís amb les realitats de la vida temporal. Perquè el Crist és la revelació de l'amor de Déu a la humanitat i al món nostre, i la creu del Crist no és

16. A. DELP, *Honneur et liberté du chrétien*, París, Orante, 1958. Citat a Y.M. CONGAR, *El Espiritu Santo*, Barcelona, Herder, p. 3335. Alfred Delp, jesuïta, va ser detingut l'agost de 1944 i penjat el 2 de febrer de 1945.

17. IGNASI DE LOIOLA, *Exercicis Espirituals*, n. 4.

18. *Ibidem*, n. 15.

19. L'experiència dels místics ha aixecat sovint la sospita de deixar de banda la dimensió cristològica essencial. Aquest és el cas de la *mística de l'essència*, característica de l'escola renanoflamenca: Hadewich d'Anvers, Mestre Eckhart, Joan Tauler, Joan van Ruusbroec, Enric Seuse (segles XIII-XIV). Aquesta mística és una mística d'unitat: l'ésser humà, en el punt més profund de la seva persona, on és imatge de Déu, viu la unió amb allò diví essencial que l'habita, al marge de tot mode. L'experiència mística és l'estabilitat en aquest punt, en aquest *fons* humà que està en unió amb el *fons* diví. Aquesta mística té unes arrels neoplatòniques, a partir d'Evagri del Pont i del Pseudo Dionís. El risc d'un camí d'introversió i d'eliminació de tota mediació, fins i tot la de Crist, és ben palès, per bé que no insuperable. Un excel·lent estudi sobre aquest problema de la cristologia en la mística de Joan de la Creu és l'obra ja esmentada de Josep Giménez Melià, *Las subidas cavernas de la piedra*.

qualsevol mena de sofriment, sinó aquell que prové del seguiment del Crist. En efecte, la identificació amb Ell porta a prolongar en la vida dels seus seguidors la contradicció que Ell introdueix en el món. En segon lloc, la creu, per tractar-se del sofriment del Crist, un dolor que ve de la identificació amorosa amb ell, no elimina del tot aquella fruïció pròpia de tota experiència mística.²⁰

3. CONVERSIÓ AL MÓN

Si es pot parlar, tot i ser una expressió perillosa, d'una *fuga mundi* cristiana, també podem parlar d'una *conversió al món*. I aquesta *conversió al món* és un aspecte important de la mística cristiana autèntica. Vegem-ho per parts.

- a) *El món que Déu tant estima*. Efectivament, Déu estima tant el món que li entrega el propi Fill (Jn 3,16). Vivim en un món que ja ha rebut el toc transformador de la nova vida del Ressuscitat (cf. Rm 8), el sí de Déu (cf. 2Co 1,20). Un creient, doncs, ja no pot fonamentar la seva vida espiritual en un allunyament afectiu del món i en un desinterès per tot el que té relació amb el progrés de la humanitat. La vida íntima d'un cristià ha de ser el lloc on vagi desenvolupant-se aquell èxtasi final «d'un cel nou i una terra nova» (Ap 21,1). El *Càntic del germà Sol* de sant Francesc és un exponent clar i preclar d'aquesta dimensió de tota mística cristiana. Modernament, Pierre Teilhard de Chardin ens ha deixat un testimoni espiritual d'aquesta mística *mundana*.²¹
- b) *Una doble conversió*. No solament el món en el sentit joànic, un món de mal i de pecat, sinó fins el món en el sentit de creació, d'humanitat, de societat, suscita legítimament una actitud de reserva en els cristians. Perquè no podem afirmar que «temps i eternitat, món i Déu estiguin *a priori* reconciliats en una perfecta harmonia».²² Per això tota mística cristiana inclou imperiosament una conversió del cor per tal d'atansar-se evangèlicament al món. Podem malmetre la nostra relació amb el món tant per desconsideració —no respectant-lo, destruint-lo o

20. A més, les experiències místiques, sempre gratificants d'alguna manera, es produeixen a vegades per la *via eminentiae*, però d'altres per la *via negationis*. Cf. Karl RAHNER, *Experiència del Espiritu*, Madrid, Narcea, p. 44-45.

21. «El Medi diví» i «La Missa sobre el món» són expressions colpidores d'aquesta mística.

22. Karl RAHNER, *La mística ignaciana de la alegria del mundo*, en *Escritos de Teología III*, Madrid, Taurus, 1961, p. 319.

menystenint les seves possibilitats—, com per magnificació —idolatrànt-lo o caient en diferents formes de servitud—. Cal, doncs, convertir el nostre cor a fi de situar-nos lliurement, agraïdament davant el món i la creació. Aleshores, a partir d'aquesta actitud, el món es transforma també per als místics en medi diví, i podem afirmar amb precisió que l'experiència mística cristiana és també experiència del món, és experiència *mundana*.

D'aquesta doble conversió implicada en la vivència mística cristiana del món, en tenim un relat molt significatiu en l'autobiografia d'Ignasi de Loiola. Després d'uns mesos de prolongada oració, de penitències duríssimes, de treball interior de conversió, el *pelegrí* de Manresa, assegut cara al riu Cardener, se sent tot ell transformat, sobretot en el seu enteniment, i sense cap mena de visió contempla d'una manera nova i profunda la creació. Ell ho relata així: «Mentre estava allí assegut, se li comencen a obrir els ulls de l'enteniment. No és pas que veiés alguna visió, sinó que entenia i coneixia moltes coses —de la vida espiritual, de la fe i de les lletres—, i amb una il·luminació tan gran que totes les coses li semblaven noves».²³ Un confident encara hi afegeix: «Es va quedar amb l'enteniment il·lustrat d'una manera tan extraordinària, que li semblava com si fos un altre home i com si tingués un altre intel·lecte que el d'abans».

Aquest esguard recreat amb el qual contempla el món, és posterior a la transformació que va experimentar en el seu cor en el *desert* (en el sentit més fort de la tradició bíblica). I des d'aleshores el pelegrí que no havia fet altra cosa que resar, torturar-se amb penitències, convertir-se, *es converteix al món*, a la creació, a la història, a les coses humanes. Viu una experiència integradora de Déu, la paraula *tot* domina la seva manera d'entendre l'experiència de Déu. I quan arriba al cim de la seva existència, ha aconseguit ja la gràcia mística de trobar Déu en totes les coses i en tot moment: «Sempre i a tota hora que volia trobar Déu, el trobava».²⁴

Teresa de l'Infant Jesús confessa també que no és pas en els moments *religiosos* de la seva vida que troba més Déu:

Mai no l'he sentit parlar [Jesús], però sento que Ell és en mi cada instant, em guia, m'inspira el que he de dir o fer. Descobreixo, en el precís moment que ho necessito, llums que mai no havia encara vist. I això, el més sovint no és pas du-

23. *El Pelegrí. Autobiografia de Sant Ignasi de Loiola* (introducció i comentari de Josep M. Rambla), Barcelona, Claret, 1991⁴, n. 30.

24. *Ibidem*, n. 99.

rant les meves oracions, que són tan abundants, sinó sobre tot enmig de les ocu-
pacions del dia.²⁵

«Hem de penetrar en el món com contemplatius», escrivia un místic
actual, obrer.²⁶ I afegeix:

La Vida és epifania, o millor diafania: brolla espontàniament de la vida quo-
tidiana. Per tant, no ens n'hem de col·locar al marge, amb una insensibilitat freda,
amb el risc de tornar a servir després una vida reescalfada. Ja no s'ha de viure
com si haguéssim d'afegir-li alguna cosa artificial amb el pensament o la ima-
ginació.²⁷

c) *Mística de la història*. La relació mística amb el món, per bé que pot te-
nir un tarannà més aviat extàtic —diguem-ne contemplatiu—, no es
redueix a una actitud d'admiració. És veritat que en el *Càntic al germà
Sol* o en el *Càntic espiritual* es mostra més aquesta faceta, però ni Fran-
cisc d'Assís ni Joan de la Creu van ser simples contemplatius del món
i de la vida. Altrament no haurien viscut les contrarietats que van ha-
ver de passar. Amb tot, hi ha místics que han estat testimonis particu-
lars d'una mística de la història. Per exemple, Ignasi de Loiola va fer
excel·lir la mística del servei, d'un servei dirigit al progrés de la huma-
nitat; Pierre Teilhard de Chardin va centrar tota la seva espiritualitat
en un món en transformació per la força del Crist, abraçant-se a la creu
com a condició del creixement integral personal i del món. Aquest as-
pecte de la mística cristiana, que ha estat més cultivat en els darrers
anys,²⁸ té les seves arrels en la mateixa pneumatologia, ja que l'Esperit
mou l'home a solidaritzar-se amb el món tal com és.²⁹ En tot el que se-

25. *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, París, Office central de
Lisieux, Livre de vie, p. 206, n. 7.

26. E. VAN BROECKHOVEN, *Journal spirituel d'un jésuite en usine* (traducció francesa del seu
diari espiritual escrit en neerlandès), París, ODB-Bellarmin, 1976, p. 259. Egide van
Broeckhoven morí el 27 de desembre de 1967 en un accident laboral a la fàbrica on, cridat
per una vocació contemplativa, havia anat.

27. *Ibidem*, p. 339. Una de les coses que més hem d'agrair a Karl Rahner és la insistència
amb què ha anat repetint-nos incansablement que Déu és aquell que podem trobar i *experi-
mentar* en la nostra quotidianitat. Cf. KARL RAHNER, *Sobre la experiència de la gràcia*, en *Escritos
de Teología III*, op. cit., p. 103-107; ÍDEM, *Experiencia del Espíritu*, op. cit., p. 43-44, 48-53 i
71-75.

28. Cf. W. KASPER, «Posibilidades de la experiencia de Dios, hoy», *Selecciones de Teología*,
IX, núm. 34 (1971) p. 203-214.

29. Cf. Lc 4,16-21, el text evangèlic tan sovint citat. E. Schweizer sintetitza en poques
paraules el que estic dient: «La nova creació de l'home per l'Esperit no consisteix probable-
ment en què l'home pugui escapar-se al cel de la fe i girar l'esquena a aquest món imperfecte,
en què comenci a pensar de forma *religiosa* i ja no hagi de plorar o gemir amb el món, ni

gueix, crec que és útil aturar-nos a escoltar el testimoni d'Egide van Broeckhoven, dotat, en ple segle XX i enmig de la nostra agitada història, de les més notables gràcies místiques:

Ahir vaig viure aquesta experiència: en tornar del treball, al carrer que porta cap al centre de Brussel·les, vaig veure que tot aquest món ben concret és la creació del Pare, en el Fill per la força de l'Esperit. No és, doncs, un món profà, sinó la creació on Déu es comunica, es revela, el Medi Diví: és ara, en aquest medi on el Pare m'adreça a mi la seva Paraula amb força.³⁰

Aquí la vida és bella, molt realista i molt bella, en comunió total amb aquest món, el món concret d'ara que és la creació actual de Déu. Quan pensem en la creació per Déu, sempre pensem en un passat fabulós o en un esdevenidor sagrat, però és una joia descobrir que aquesta creació fabulosa i sagrada és el món ben concret d'avui: aquí, ara, Brussel·les, aquests homes concrets, en aquesta fonèria sòrdida, també els nostres amics, tot això és la realitat i aquesta realitat és sagrada; perquè és l'únic lloc mitjançant el qual Déu ens pot sortir a l'encontre i, per tant, per on ens surt a l'encontre. Fins i tot si jo havia de triar entre la bardissa ardent i Brussel·les, triaria Brussel·les.³¹

Aquesta història, que és la història de salvació, l'única que existeix, permetrà maneres molt diferents de viure-la i d'experimentar-la: en una línia més política o més monàstica, de manera més intel·lectual o més directament activa, en l'ecologisme o en la lluita d'alliberament... i fins i tot en un compromís individual o en una acció col·lectiva.³² Sempre tenint en compte que no hi ha línies o maneres d'implicació en la història pures i sense que hi apareguin els matisos de diferents estils espirituals.

d) *Holística*. L'experiència mística cristiana és holística, com tota experiència mística, però el seu caràcter cristocèntric en reforça l'aspecte

hagi de veure la vanitat i la corrupció. Contràriament, la nova creació consisteix en què l'home comença a veure el món tal com és, a sofrir amb ell i a prendre's com a cosa seriosa aquest sofriment» (E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 135). En aquest sentit, potser queda curta la consideració que fa de la mística cristiana Martín Velasco, quan *només* afirma que és una mística «volcada hacia la ética» (J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, op. cit., p. 232). D'altra banda, sembla que R. Schnackenburg veu l'experiència cristiana lligada de tal manera a la història, que no deixa lloc a la mística. Cf. «Mystik», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Freiburg Br., Herder, 1962, p. 733.

30. E. VAN BROECKHOVEN, op. cit., p. 279.

31. E. VAN BROECKHOVEN, op. cit., p. 293.

32. Sobre aquest punt de l'experiència mística en l'acció social col·lectiva, obre camins a una recerca, al meu parer, tot i que en fase molt embrionària encara, la interessant tesi de X. Morlans i Molina. Cf. X. MORLANS, *La experiencia de Dios en la acción social*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1998 (Col·lecció Sant Pacià).

antropològic. Conseqüentment, hi ha una major implicació de les diferents dimensions del subjecte (potències, sentits, cos en general), la persona és més atreta des del seu centre i de manera totalitzadora (*tot jo, tot el que sóc i tinc*), d'alguna manera s'experimenta una relació intensa amb les coses (*tot, totes les coses*). Encara que hi ha experiències més intel·lectuals i d'altres més afectives (sempre les dues facetes hi són presents), tota la riquesa d'armònics del ser humà hi és en acció. El mestre és Jesús de Natzaret, un home que va sentir, va oloar, va parlar i va escoltar, va tastar i assaborir els àpats... I precisament en la mesura que el cristià respon a la interpel·lació de Déu amb tot el cor, amb tota la ment, amb totes les forces, tot això es converteix en mediació de l'experiència mística. No s'ha de negar cap de les nostres dimensions humanes, sinó el que cal és evangelitzar-les. Ara, sempre en el benentès que tota experiència mística arrela en el cor, podem veure que hi ha experiències místiques més abocades a la interioritat, més desenvolupades a partir de la dimensió intel·lectual; és el cas dels místics de l'essència. N'hi ha d'altres més abocades a l'exterior i més desenvolupades partint de la dimensió de la praxi; és el cas de místics i místiques dedicats a l'apostolat o a l'acció social.

Aquest caràcter holístic és expressat ben gràficament per la mística Madeleine Delbrél, quan tant li fa agafar la ploma o escombrar, dictar una conferència o anar a comprar... Per a ella, qualsevol acte de la vida pot ser una experiència d'encontre amb Déu, un paradís.³³ Per tant, com que són tan variades les possibilitats d'obrir-se al toc místic de Déu, el que cal no és tant cultivar una activitat personal o una altra, o desenvolupar una de les capacitats personals o una altra, sinó viure des del cor, des de l'amor, i des d'aquí deixar que qualsevol part de nosaltres connecti amb Déu: «Com que trobo en l'amor una ocupació suficient, no perdo el temps classificant els actes en oració i acció. Em sembla que l'oració és una acció i l'acció una pregària. Crec que l'acció plena d'amor és radiant de llum».³⁴

- e) *Diferents accents místics*. Si ja hem constatat la gran varietat de maneres d'experimentar el cristocentrisme en la mística cristiana, es pot observar molta més diversitat en el mode com un místic i una mística cristiana viuen la *mundanitat*. El que certament s'ha de dir és que la mística cristiana no pot provenir d'una indiferència envers el món, ni pot generar animadversió respecte al món. Al contrari, els veritables

33. Cf. M. DELBRÉL, *Nous autres, gens des rues*, París, Seuil, 1971, p. 67.

34. *Ibidem*, p. 66.

místics són, d'una manera o altra, veritables admiradors del món de Déu i col·laboradors en el progrés del món. La tradició bíblica (Abraham, Moisès, els profetes, Judit, Maria, Jesús, Pau, etcètera) ho mostra a bastament i la història del cristianisme ens ha ofert variants força expressives de diferents tendències, com hem pogut comprovar en tot el que precedeix. Fins i tot d'una manera paradoxal, el Mestre Eckhart es troba amb el món en Déu: «Allò que no té la naturalesa de cap creatura, té en si mateix la impressió de totes les creatures».³⁵ En definitiva, tots els cristians coincideixen en les seves experiències místiques a ser *kósmioi kai hyperkósmioi*, segons la brillant formulació de Climent d'Alexandria.³⁶

4. AMOR DISSIMÈTRIC

La mística cristiana no pot ser sinó una mística de l'amor. El Nou Testament és contundent en rebutjar formes místiques que només es redueixen a una experiència intel·lectual (cf. 1Jn 4,7-5,4). Vegem, doncs, com se'ns manifesta aquesta qualitat de la mística cristiana.

- a) *Mística de l'amor*. Si la mística cristiana és la d'un Déu Amor i la de l'amor revelat en el Crist, l'amor humà —l'amor de la parella, el de la paternitat i la maternitat, el de l'amistat, el de la família, el de la comunitat, etcètera— ha de ser el lloc de l'experiència del Crist. Això, per bé que en principi és obvi, cal destacar-ho perquè podem perdre'ns en un amor de *compromesos voluntaristes*, però privat de la simplicitat, de la tendresa, de la reciprocitat que comporta un amor humà. Les conegudes paraules de Teresa de Jesús posen ben en relleu el lloc que té l'amor humà en la unió amb Déu:

*Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que, si ves una enferma a quien puedes dar algun alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a ti; y si fuere menester, lo ayunes porque ella lo coma, no tanto por ella como porque sabes que tu Señor quiere aquello: ésta es la verdadera unión con su voluntad, y que si vieres loar mucho a una persona, te alegres más mucho que si te loasen a ti.*³⁷

I és cosa reconeguda, fins per persones alienes al seu cercle religiós, la gran qualitat de l'amor humà de la santa i mística, com també de Joan de la Creu, com es mostra en les paraules de Roger Garaudy: «Per a

35. MESTRE ECKHART, *El fruto de la nada*, op. cit., p. 97.

36. Citat a K. RAHNER, *La mística ignaciana de la alegría del mundo*, op. cit., p. 330.

37. TERESA DE JESÚS, *Moradas del Castillo interior*, 5, cap. 3, n. 11.

nosaltres, els marxistes, els màxims exponents de l'amor humà són els místics espanyols Teresa i Joan de la Creu».³⁸

També Egidie ens ofereix abundant experiència personal molt clarificadora: «Aquesta és l'experiència existencial que jo pressentia com a conclusió de les meves pròpies experiències: el corrent de vida trinitària fa passar del Déu (més íntim a mi mateix que allò més íntim de mi mateix) vers el Déu (més íntim a tu mateix que allò més íntim de tu mateix)».³⁹ «Visita d'Ahmed. Estrem una bona estona amb les mans juntes. "Som pobres". El Senyor era allà i no en podíem dubtar.»⁴⁰ «El contacte personal és veritablement la base de tot: l'amistat i les seves ressonàncies divines, trinitàries, assolint l'única profunditat on Déu crida cadascú de nosaltres pel seu nom. Simple trobada de tu allà i de mi aquí.»⁴¹

És, doncs, en la realitat ben concreta, amb noms i llocs ben precisos, on l'amor pren cos. Ara bé, Jesús, que va estimar tothom, no va estimar tothom de la mateixa manera. En canvi, fàcilment es corre el risc de fer-ho així i, aleshores, l'amor es converteix en quelcom tou i sense nervi (sentimentalista, sense sentir crític, reduït a les relacions curtes, etcètera). Però l'amor del Crist tenia llocs privilegiats.

- b) *El pol de l'amor: els pobres.* El coneixement de Déu, que és la comunió profunda amb ell, es dona de manera particular en la solidaritat amb els més pobres. Tota la tradició profètica insisteix en aquest punt i, per això, em limito a aquesta citació: «El teu pare també menjava i bevia, però tenia en compte el dret i la justícia, i tot li anava bé. Judicava a favor dels humils i dels pobres, i tot anava bé. Això vol dir conèixer-me» (Jer 22,15-16). En Jesús de Natzaret veiem com l'experiència de la seva relació amb els petits està a la base de les seves vivències místiques. Segons J.I. González Faus, el verb *agalliaomai*, «exultar», «ser arrabassat pel goig», vindria a expressar el que nosaltres coneixem com a *èxtasi místic* (cf. Lc 10,20). I el mateix González Faus diu: «Per a la nostra sorpresa, l'objecte d'aquesta exultació mística de Jesús no prové de la seva relació *immediata* amb el Pare, sinó de la misericòrdia del Pare que es comunica als petits i s'amaga als poderosos».⁴² I

38. Paraules de Roger Garaudy publicades a *Der Spiegel*, núm. 47 (1966) p. 157-158. Citat a *Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1975, p. XXX.

39. E. VAN BROECKHOVEN, *Journal spirituel d'un jésuite en usine*, op. cit., p. 258.

40. *Ibidem*, p. 295-296.

41. *Ibidem*, p. 299.

42. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Mística del éxtasis y mística de la misericordia (Proposiciones sobre la mística jesuánica)*, en A.M. SCHLÜTER RODÉS - J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Mística oriental y mística cristiana*, Madrid/Santander, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1998, p. 51.

aquesta és també la font d'una profunda experiència espiritual per a tot seguidor de Jesús, com podem comprovar en Maria (Lc 1,47) i en els deixebles (Mt 5,12). Per això, al final de la vida se'ns examinarà del *coneixement* del Crist segons la mesura de la nostra relació misericordiosa amb els pobres (cf. Mt 25,31-46). S'ha de descobrir, doncs, la riquesa mística que s'amaga en l'opció pels pobres.⁴³

Un home tan constantment i vigorosament lluitador pels pobres i gran contemplatiu com l'Abbé Pierre s'expressa així: «Per a mi, acollir mares que ploraven, violar ordenances per a construir cases, treballar amb els drapaires, és absolutament del mateix ordre que celebrar missa, combregar, resar el rosari».⁴⁴ I citant novament Egide: «Un impuls irresistible de fidelitat a la realitat sencera: els més pobres i la seva misèria, el món i la seva misèria. Això és trobar Déu en la seva realitat més profunda».⁴⁵

43. *Ibidem*, p. 58.

44. ABBÉ PIERRE, *Dieu merci*, París, 1995, p. 51.

45. E. VAN BROECKHOVEN, *Journal spirituel d'un jésuite en usine*, op. cit., p. 153. En aquest punt ens trobem novament amb la qüestió de si alguns místics han estat oblidadissos respecte a la unió amb Déu en els pobres. Concretament, s'ha parlat dels «oblits d'un místic» referint-se a Joan de la Creu, justificant la perspectiva del carisma místic del sant amb la seva vida, en la qual es va mostrar sempre molt sensible a la realitat i al sofriment dels altres (Cf. J. VIVES, *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz*, Santander, Sal Terrae, 1978, p. 203-213).

III DOS PUNTS COMPLEMENTARIS

Segurament, al llarg d'aquesta exposició hom s'ha fet preguntes com les següents: És la mística a l'abast de qualsevol cristiana o cristià? No és el privilegi d'unes persones *escollides* entre la massa de cristians? I si d'alguna manera és una fita assolible per una persona cristiana, quins són els camins que porten a aquest estat? Quina pedagogia espiritual o mistagogia pot ajudar a assolir-lo? Tractaré ara, doncs, de fer certa llum a aquestes dues qüestions.

I. LA MÍSTICA NO ÉS QUELCOM EXTRAORDINARI EN LA VIDA DE FE

El que hem dit fins ara sembla que col·loca l'experiència mística a una alçada fora de l'abast d'un cristià *corrent*. Sembla cosa d'elits cristianes. Què hem de pensar, doncs, de la tan repetida sentència que «el cristià del futur serà un místic o no serà cristià»?⁴⁶ Se'ns planteja, doncs, la qüestió de si la *mística* és per a tot cristià.

Karl Rahner, teòleg de recurs obligat en aquesta matèria, descriu l'experiència de l'Esperit, l'experiència mística, com el fet d'experimentar «la pro-

46. Com que aquesta sentència rahneriana ha estat tan repetida, cal situar-la convenientment. Va ser pronunciada per primera vegada l'any 1966, en diferents conferències a Alemanya. Es publicà el mateix any en un article de la revista *Geist und Leben (Espiritualitat antiga i actual)* i seguidament al volum VII dels *Schriften zur Theologie*. Apareix en el volum VII de l'edició castellana d'*Escritos de Teología* (Madrid, Taurus, 1967). El text diu literalment: «El cristià del futur o serà un *místic*, és a dir, una persona que ha *experimentat* quelcom, o no serà cristià». Després K. Rahner va reprendre altres vegades el mateix pensament, per exemple, a l'article citat a la nota 47.

ximitat immediata de Déu com una irrupció sobrada o com una ascensió llarga i esglaonada, [...] efecte i realitat de la gràcia santificant en el profund de l'existència, precisament com *experiència de l'Esperit Sant*».⁴⁷ Aquesta vivència no és, doncs, inabastable per a una persona cristiana qualsevol, si considerem l'experiència mística prescindint de fenòmens marginals que es donen en algunes persones místiques. L'experiència mística és «una experiència que tot cristià, àdhuc tota persona, pot experimentar, però que, sovint, es passa per alt o es reprimeix».⁴⁸ No és una experiència elitista, perquè les persones que han tingut experiències veritablement místiques no sempre han estat cultes, com Joan de la Creu, ni cultivades, com Teresa de Jesús, sinó molt senzilles. Encara que els testimonis, sobretot els escrits que ens han arribat, provenen de persones de certa categoria humana i cultural.⁴⁹

Ara bé, on és l'especificitat cristiana d'aquesta experiència? Com hem indicat ja més amunt, la mística cristiana és sempre d'alguna manera participació en la mort i resurrecció del Crist; es dona quan una persona, abandonant-se ella mateixa, es recolza en l'esperança i es lliura a la immensitat de l'amor de Déu. L'experiència de l'Esperit és idèntica a la participació en la mort victoriosa del Crist. «El calze de l'Esperit Sant és en la vida, idèntic al calze del Crist. Només el beu qui, sense presses, ha après a tastar en el buit la plenitud, en el final l'inici, en la mort la vida, en la privació l'encontre.»⁵⁰ Diguem-ho d'una altra manera: «Una vida en la qual el misteri diví i humà és present i viscut amb consciència desperta, en la seva grandesa i en la seva ocultació, com a misteri d'amor crucificat, i, a l'últim, ja aquí i ara, translúcid a la glòria de la vida eterna, la bellesa absoluta».⁵¹

47. K. RAHNER, *Experiencia del Espíritu*, Madrid, Narcea, 1978, p. 23-24.

48. *Ibidem*, p. 26. En un dels llocs on Rahner parla de la necessària experiència mística de Déu, aclareix: «Sota el concepte de *mistic* no s'ha d'entendre un particular fenomen parapsicològic, sinó una autèntica experiència existencial de Déu» («Christsein in der Kirche der Zukunft», *Orientierung*, núm. 44 (1980) p. 65-67. Aquest article apareix condensat a *Selecciones de Teología*, núm. 84, 21 (1982) p. 283-285 (citació a la p. 284). Cf. E. VAN BROECKHOVEN, *Journal spirituel d'un jésuite en usine*, op. cit., p. 294.

49. Des del punt de vista psicològic, J. Font, en la seva obra recent i de gran interès pel tema de l'espiritualitat, afirma: «La vida mística [...] no és una utopia reservada només a unes poques persones que s'hi disposen favorablement, sinó que és una possibilitat per a tot creient i per a tota persona humana en la mesura que l'experiència mística és el repte d'una relació d'amor i de confiança» (J. FONT, *Religió, psicopatologia i salut mental*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 64). Cf. també: K. RAHNER, *Experiencia del Espíritu*, op. cit., p. 67-69.

50. K. RAHNER, *Experiencia del Espíritu*, op. cit., p. 62.

51. C. KAUFMANN, *Joan de la Creu. Càntic espiritual* (introducció d'Àngel Briñas i Cristina Kaufmann; traducció d'Agustí Borrell i Bonaventura Gilabert), Barcelona, Proa, 1990, p. 43 (Clàssics del Cristianisme, 16).

Podem, doncs, concloure que entre les experiències místiques més elevades, excepcionals, i les que estan incloses en una fe experimentada hi ha una certa continuïtat en la seva naturalesa. La discontinuïtat es troba en la intensitat o peculiaritat de les primeres; les segones, experiències místiques en un sentit propi però més ampli que les primeres, són ja experiències d'una autèntica novetat, d'un «trobar-se a l'altra riba». És a dir, hi ha una major distància entre l'experiència mística més senzilla i la no-experiència de fe que entre la mística més elevada i les més senzilles experiències místiques en sentit ampli.⁵² Tot, doncs, rau en el fet que l'experiència mística cristiana es troba ja en el nucli de la mateixa fe: la resposta existencial al Déu que ens surt a l'encontre per pròpia iniciativa.⁵³

2. ÉS POT ENSENYAR LA MÍSTICA?

Hi ha algun tipus d'ensinistrament per endinsar-se en aquest món aparentment tan inaccessible? Amb les declaracions sobre els diferents graus de mística i havent deixat clar que un primer grau va unit a la maduració de la fe personal, es pot acceptar —i l'experiència ho confirma— que hi ha una mistagogia en el sentit més fort de la paraula. Més encara: és un dels serveis o tasques més preuats que pot fer el cristianisme (ja que parlem de mística cristiana) en el moment actual. També en relació amb això, Karl Rahner usa paraules fortes i il·luminadores quan reclama «*pares espirituals, gurús cristians, amb el carisma d'iniciar en la meditació, fins i tot en la mística, en la qual la fita humana més alta, la unió amb Déu, s'accepta amb santa gosadia*».⁵⁴ Cal que quedi ben clar, però, que aquell grau tan extraordinari —que, com he dit, no és d'un ordre diferent del grau assolible per tot cristià— es troba més enllà de tot ensinistrament o pedagogia espiritual. I aquesta experiència mística sublim, encara que és un do que la comunitat ha d'agrair, no és necessari pel progrés personal en la vida cristiana.

52. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, op. cit., p. 291.

53. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Espiritualidad y mística*, Madrid, Santa María, 1994, p. 53. Aquests darrers anys hom s'ha interessat en aquest tema de l'accessibilitat de la mística per part de tot cristià. Cf., per exemple: B. ARMINJON, «La voie mystique est-elle ouverte à tous?», *Christus*, núm. 142, 36 (1989) p. 171-181. Recentment, Erika Lorenz ha comparat la disposició per a la mística amb la disposició per a la música o l'art en general: gairebé tothom pot cantar, però no tothom és un gran cantant o un gran artista (E. LORENZ, *Vom Wort ins Schweigen*, op. cit., p. 177).

54. K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1974, p. 102-110 (citació de la p. 106).

Per acabar, em limitaré a indicar uns moments de la trajectòria de transformació espiritual que condueixen a l'experiència mística en aquell grau elemental i comú que ha estat descrit. Uns moments que no són pas etapes separables, sinó actituds i estats espirituals que s'entrecreuen de manera vital.

- a) *Descentrament*. L'experiència mística cristiana té Déu com a terme. Ara bé, Déu és sempre aquell misteri absolut que desborda el que podem pensar o fer. Relacionar-se immediatament amb ell suposa obrir en la persona un espai total, sortir d'un mateix. Això, en tota la tradició bíblica, ha estat presentat de maneres diferents, tot i que concordants: èxode, deixar la terra, negar-se, deixar-ho tot, etcètera. És la plena desapropiació: «*Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada, para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada*».⁵⁵ Tanmateix, aquest text mateix ens mostra amb claredat que el descentrament no és cap mena de suïcidi psicològic, sinó l'obertura de si mateix a aquell «*todo*», l'Amor que tot ho mou.
- b) *Humanització en el Crist*. Hem vist que l'experiència mística cristiana està mediatitzada pel Crist, per la humanització de Déu. Per tant, el camí vers Déu passa inevitablement per l'home, per la vida humana, terrenal, social...⁵⁶ Tota mistagogia cristiana ha de ser iniciació en l'afirmació existencial del Déu de la vida humana, del Déu que estima el món. I, a la vegada, ha de ser espiritualitat del Crist, que tracta de viure-ho tot a l'estil de Jesús de Natzaret, home com nosaltres. És a dir, es guia per la vida i la paraula del Crist en l'intent de portar una vida personal i social amb la profunditat de «l'home pels altres». L'abandó total en mans de Déu, el cristocentrisme i l'entrega al món formen una unitat indisoluble. Vegem-ho en aquestes paraules d'Egide: «Només hom es troba amb Déu quan exposa la seva vida fins al punt de perdre-la, quan deixa el propi país [...]. Només hi ha experiència de Déu autèntica quan es realitza en el compromís per aquest món, que s'ha d'alliberar aquí, ara».⁵⁷
- c) *Viure des de dins*. Estem habitats per l'Esperit que s'uneix al nostre esperit, i Ell, que és Esperit del Pare i del Crist, porta a terme l'obertura

55. *Subida del Monte Carmelo*, ll. 1, cap. 13, n. 11.

56. Així ho recordaren Pau VI al final del Concili (al·locució del 7 de desembre de 1965) i Joan Pau II a la *Redemptor hominis*, n. 14.

57. E. VAN BROECKHOVEN, *Journal spirituel d'un jésuite en usine*, op. cit., p. 357.

absoluta a Déu i la cristificació de la nostra existència humana, de la qual acabo de parlar. Per això és indispensable l'aprenentatge pràctic de l'escolta atenta del nostre interior, on l'Esperit es fa sentir amb impulsos i llums que prefiguren la nostra manera de viure, la qual ha de ser la mediació existencial del nostre trobament amb Déu. En aquest sentit és encertada l'afirmació següent: «Si Déu ha vingut a buscar-nos fins al fons de nosaltres mateixos, buscar Déu vol dir buscar-nos nosaltres mateixos», és a dir, saber reconèixer l'acció de l'Esperit que és «més íntim que la nostra pròpia intimitat».

CLOENDA

I hem anat veient com la mística cristiana és una mística teològica: Déu és el terme de l'experiència. Alhora hem observat que aquest Déu es comunica mediatament. D'ací que els grans místics cristians han estat homes i dones de Déu i, per això, homes i dones del nostre món. Vull, doncs, acabar amb les darreres paraules pronunciades públicament, vuit anys abans morir, pel P. Pedro Arrupe, un dels homes del nostre temps que més s'han significat per viure cara al nostre món (una foto de la terra regalada pel primer astronauta dominava el seu despatx) i per ser un home tot de Déu:

*Yo me siento más que nunca en las manos de Dios. Eso es lo que he deseado toda mi vida, desde joven. Y eso es lo único que sigo queriendo ahora. Pero con una diferencia: hoy toda la iniciativa la tiene el Señor. Les aseguro que saberme y sentirme totalmente en sus manos es una profunda experiencia.*⁵⁸

58. Missatge en presentar la renúncia de preposít General de la Companyia de Jesús el 3 de desembre de 1983.

FIGURES DE LA MÍSTICA CRISTIANA

CEBRIÀ M. PIFARRÉ

El propòsit d'aquesta reflexió és il·lustrar amb cinc exemples concrets alguns dels perfils de la mística cristiana, per bé que a l'hora de triar unes figures representatives, hom no sap ben bé per qui decantar-se de tan ric i variat que és el jardí de la mística cristiana. Hi ha la mística de Jesús en les Actes dels màrtirs i en Orígenes; hi ha la mística contemplativa tal com és proposada en autors com Gregori de Nissa, Evagri Pòntic, Joan Cassià, per no dir res de la doctrina del Pseudo Dionís sobre la purificació i la il·luminació; hi ha l'experiència de contemplació i de pregària pròpia dels grans mestres llatins, Agustí i Gregori Magne. A l'Orient, autors com Diàdoc de Foricea o Isaac el Siríac, els sants monjos de Gaza, els representants de l'escola sinaítica (Hesiqui de Batos i Joan de l'Escala) o un autor tan creatiu com Simeó el Nou Teòleg podrien alligonar-nos sobre la unió entre la ment i el cor i sobre el paper de l'Esperit Sant en l'experiència del misteri cristià. A l'Edat Mitjana trobem un místic entranyable, el benedictí Joan de Fécamp, o els místics de l'escola cistercenca, Bernat de Claravall i Guillem de Sant Teodoric, figures de l'escola dels Victorins, Hugó i Ricard, sense oblidar els místics de les escoles franciscana i dominica. Tots ells guarden encara molts de secrets pel que fa a les vivències de l'Evangeli de Jesús i del seu Regne. El mateix podria dir-se de l'experiència mística de tantes dones representatives de la tardana Edat Mitjana, les beguines i les grans vidents de l'escola renana.

Suggeridora resultaria, així mateix, l'aproximació als místics de l'Orient bizantí, com Gregori Palamàs i els hesicastes, la mística del nom de Jesús en la Filocàlia, la mística litúrgica d'un laic bizantí com Nicolau Cabasilas, el sentit de la pregària i de la santedat dels monjos i pelegrins russos, entre els

quals destaca la figura fascinant de Serafí de Sarov, que a la novel·la de Diodor Dostoïevski titulada *Els germans Karamazov* apareix com a l'estaretz Zòsima, mestre espiritual d'Alioixa, el petit dels tres germans. El panorama s'eixamplaria si fixéssim la mirada vers la «mística de Crist» en la *devotio moderna* i en Ignasi de Loiola, o vers l'amomenada *espiritualitat francesa* del segle XVII, amb figures com Pierre de Bérulle i Blaise Pascal. Finalment, Dietrich Bonhoeffer i Madeleine Delbrêl serien, al meu entendre, dues figures ben significatives del misticisme en la ciutat secular.

No podem abastar aquí totes aquestes experiències místiques, per la qual cosa ens centrarem en cinc figures, Teresa d'Àvila, Joan de la Creu, Teresa de Lisieux, Charles de Foucauld i Silvà de l'Athos, per tal d'il·lustrar el fenomen de la mística cristiana. Per què aquesta tria? Les tres primeres figures pertanyen a l'escola carmelitana, tan marcada per la «mística nupcial»;⁵⁹ pel relleu que han tingut en l'espiritualitat catòlica, permeten una aproximació força adient a la mística cristiana. Per la seva banda, el P. Charles de Foucauld no és un desconegut; el seu influx ha estat considerable en la vida de força cristians en la recerca d'una espiritualitat més fidel a l'Evangeli dels pobres. Quant a Silvà de l'Athos, del qual oferirem alguns trets, el seu interès rau en el fet que és una figura emblemàtica de la mística de l'Església d'Orient.

I. L'HERÈNCIA MÍSTICA DEL CARMEL I L'HUMANISME

En atansar-nos a Teresa d'Àvila i Joan de la Creu, figures senyeres de la mística catòlica i representants genuïns de l'espiritualitat castellana, cal fer avinent que no han sorgit pas tot d'un plegat. S'emmarquen en un moment en què, a Espanya, els ordes religiosos a la baixa senten la necessitat de reformar-se; són, a la vegada, un mirall nítid d'aquella escola contemplativa, el Carmel, sempre delerosa de retrobar el desert on Jesús parla al cor dels seus amics i els revela els seus misteris.⁶⁰ El despertar dels ordes religiosos, així

59. A diferència de la *mística de l'essència*, de fons neoplatònic, representada per l'escola renanoflamenca (segles XIII-XIV), que concep la unió com a experiència de la unitat de l'ésser creat en l'ésser originari, del qual aquell és participació, sense establir una alteritat, la *mística sponsal*, de fons més bíblic i cristià, fa referència a l'aliança, i contempla la comunió de l'home amb Déu com a comunió entre espòs i esposa en la disponibilitat de l'entrega total, en la qual un amor lliure respon a la iniciativa de l'amor sobirà, que crea en la creatura les condicions de la resposta. Cf. G. MOTILI, «Mística cristiana», en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* [NDE], Madrid, San Pablo, 1991, p. 1266-1281.

60. En *Ignea Sagitta* (1271), de Nicolau el Francès, hom ha vist el primer text carmelità que ens ha arribat, *Apologia de la vida eremítica*, on el desert de la cel·la exterior i interior és el del «celler» del Càntic del Càntics, lloc on l'Esperit Sant enforteix, nodreix i abeurà l'home

com la tradició espiritual del Carmel, ajuden a entendre, doncs, el compromís reformador dels místics castellans. Iniciada per un grup d'ermitans que el 1155 es reclamaven d'Elies, el profeta «encès de zel pel Senyor, Déu de l'univers» (IRe 19,14), d'orientació netament contemplativa, que deixa lleure per a la gratuïtat de l'*otium* —correlatiu a la *quies* interior—, tal com testimonia el seu empelt en l'herència monàstica d'una *lectio* orant de la Paraula de Déu i d'un cert distanciament respecte de la vida pastoral, la tradició del Carmel mai no consumà la separació entre teologia i espiritualitat iniciada al segle XII.⁶¹ Un cop va haver passat a Occident sota pressió musulmana i va estar assimilada pels ordes mendicants, l'escola del Carmel representa una de les anelles d'unió amb el monaquisme oriental com a símbol del misticisme profètic de l'Antic Testament.

És cert que durant el segle XIV els carmelites optaren per fer-se presents en la vida universitària de l'època. Així, un teòleg i filòsof aristotèlic com John Baconthorpe († 1348), conegut com a *Doctor resolutus*, assumeix natu-

interior. És també com un esbós del que tres segles més tard serà la *Subida al Monte Carmelo*, de Joan de la Creu, i l'embrió dels grans temes tractats per Teresa d'Àvila, com ara la descripció de l'oració com a «trato de amistad». En la insistència de l'*Ignea* sobre la vida afectiva de l'esperit sembla evident la petjada de Bernat de Claravall i de Guillem de Sant Teodor. Sobre les arrels de la reforma carmelitana en el tronc dels orígens, cf. I. SAGGI - O. STEGGINK, «Carmelitani», en *Dizionario degli Istituti di Perfezione* [DIP], 2 (1973) p. 460-507.

61. Tan sols en el Renaixement hom formalitzarà l'oració com a exercici religiós a part, tal com es constata en els horaris de les comunitats religioses i ens els mètodes proposats als principiants. A l'època dels Pares no hi ha trencament entre teologia i espiritualitat. Aquesta ruptura es produïu al segle XII pel canvi que s'esdevingué en la concepció de l'Església: del *corpus Christi* —així era designada l'Església— es passa a l'Església com a *corpus Christi mysticum*. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, París, Aubier, 1944. D'aquest canvi en deriva —ho recorda M. de Certeau a *La fable mystique. XVI-XVII siècles*, París, 1982— la separació entre sacerdot i realitat amagada, mística, de l'Església, a la qual hom tindria accés per la contemplació. Cf. C.W. BYNUM, *Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1987. La contraposició entre jerarquia institucional i pretensió d'una experiència mística directa ve reforçada per l'oposició entre cor i intel·ligència. Amb l'evolució del concepte *cor*, cada cop més «seu de les emocions» en oposició a intel·lecte, apareix al segle XII la noció de *teologia espiritual*. En força escrits espirituals del final de l'Edat Mitjana, és clara la distinció entre la teologia intel·lectual escolàstica, reservada als clergues, i una teologia de la vida espiritual, sovint de caire antiintel·lectual, com ara *La imitació de Crist*. Tot i concedir a la pregària mística el seu caràcter sobrenatural, els teòlegs de formació escolàstica en limitaren les pretensions, i sovint se les hagueren amb la teologia espiritual. Ho il·lustraren, al segle XV, els atacs de Gerson al místic flamenc Ruusbroec. El conflicte entre una experiència espiritual que es pretén legítima i una jerarquia que tan sols l'admet si la seva autoritat li és reconeguda com a suprema és evident des del segle XVI. En serien exemples la condemna de Molinos (1685) i la censura que Bossuet obringué contra Mme. Guyon (1694) i contra Fénelon (1699) a causa de la doctrina de «l'amor pur».

ralment la tradició carmelitana de la *lectio divina*.⁶² I si calia destacar algun aspecte del text bàsic per al desenvolupament de l'espiritualitat carmelitana, el *Liber de Institutione primorum monachorum*, del gironí Felip Ribot († 1391), que havia entrat al Carmel de Perelada i esdevingué prior provincial de Catalunya,⁶³ seria justament el cristocentrisme. Al segle XV trobem el reformador Joan Soreth († 1471), en qui *meditatio* i *oratio* prenen una autonomia que les inscriu ja en la *devotio moderna*, cosa que prepara l'expansió espiritual del Carmel teresià.⁶⁴ Som, doncs, davant una vera prerenaixença del Carmel, a la qual contribuïren autors com Nicolau Calciuri († 1466), que descriu la vida espiritual com a triple «desig de les coses celestials», i, ja en la línia de l'humanisme devot, Battista Spagnoli († 1516), anomenat el *Virgili cristià* per Erasme.

Teresa d'Àvila i Joan de la Creu són justament els restauradors del primitiu ideal carmelità de radicalisme contemplatiu. Ací i allà de llurs escrits trobem no pocs temes apuntats en aquesta rica herència. Veritables mestres del Carmel i doctors de l'Església, al cor d'aquella escola castellana del segle XVI que va recollir la torxa mística provinent dels Països Baixos i que portava el segell de l'humanisme evangèlic d'Erasme i de la *devotio moderna*, ambdós van maldar per un cristianisme sincer i profund, on fos possible de viure el desig i l'experiència místiques fins a la incandescència.⁶⁵

Cal no oblidar, però, que la mística ha estat sempre un fenomen marginal. Així, doncs, hom no s'ha de sorprendre pas si Teresa d'Àvila i Joan de la Creu n'han hagut de patir els contracops, com llurs predecessors. L'Espanya de l'època vivia en plena efervescència. A més de fer accessible als laics la lectura de la Bíblia, la impremta havia contribuït a estendre la crítica de

62. La seva percepció de la unitat d'ambdós Testaments el porta a veure realitzat en Jesús, per ser ofert a les ànimes, la plena revelació del misteri de Déu copsat per Elies en el «murmuri d'un ventijol suau». Cf. C. CICONETTI - S. MORGAIN, «Carmel», en *Dictionnaire critique de Théologie* [DCTh], París, PUF, 1988, p. 201-205.

63. Cf. P. CHANDLER, *s.v.*, *Dictionnaire de spiritualité* [DSp], XIII (1988) p. 537-539. De Ribot s'ha descobert un *Tractatus de quattuor sensibus sacrae scripturae*. Considerat molt de temps com la «regla primitiva», el *Liber* ajudà Teresa d'Àvila a conèixer la vida primitiva del Carmel. Comentant l'anada d'Elies al torrent de Querit, Ribot parla de la doble fidelitat al Creador i a la creatura, de la qual el Crist ofereix al deixeble la perfecta realització; són els dos vessants de tota vida cristiana, la natura i la gràcia, convertides en els dos costats del Mont Carmel, referits a l'experiència contemplativa.

64. Sobre Joan Soreth, cf. A. STARING, *s.v.*, <DSp>, VIII (1974) p. 772-773. Sota el seu generalat neix la branca femenina de l'orde.

65. Tot i haver rebut la influència de la *Imitació de Crist* de Thomas à Kempis, que pròpiament no és un llibre místic, l'aventura dels carmelitans era una altra cosa; en la línia del Pseudo Dionís i dels renanoflamencs, els carmelitans cercaven la unió amb Déu més enllà de la prova de la nit.

l'Església. La por de la Reforma protestant i d'un judaisme ocult, en part imaginari, induí la Inquisició, que a Espanya depenia de la Corona, a reprimir aquesta embranzida. El cert és que la Reforma no tenia res de mística i ben poc d'humanista, però la Inquisició, que no s'ocupava de particularitats, posava al mateix sac tant els espirituals que tot rebutjant el formalisme religiós s'afanyaven en una recerca que tendeix vers la mística unitiva —els *reco-gidos*—, com la branca més esvalorada d'aquest corrent —els *alumbados*—. Uns i altres practicaven una oració passiva de repòs i de llum, basada en el recolliment i l'experiència, la renovació bíblica i la inutilitat d'un esforç moral voluntarista, bé que els segons, extremistes, es lliuraven a l'espectacle d'estats extraordinaris i no acceptaven les decisions de l'autoritat i llur funció en el sagraments. Es fa difícil de precisar fins a quin punt el moviment afectà els *nous* cristians, jueus o musulmans convertits després del segle XVI. En qualsevol cas, el clima que envoltà Teresa d'Àvila i Joan de la Creu fou un clima de sospita.

Tampoc no mancaren a l'època tensions en el si de l'orde carmelità: en un primer moment, entre els germans calçats, que seguien la regla mitigada, fixada el 1431 per Eugeni IV, i els descalçats, sotmesos a la reforma teresiana; després, entre els mateixos hereus de Teresa; més tard, entre els teòlegs i els espirituals, entre els teòrics de la vida mística que es reclamaven de Teresa i els qui més aviat seguien Joan de la Creu. No es tractava, però, de diferències profundes, sinó de pedagogia de la vida mística. D'altra banda, les *síntesis* força rígides que des del segle XVI es van anar succeint, sovint han desdibuixat el caràcter personal i fluid que hom troba en els magnífics textos fundadors.

2. TERESA DE JESÚS, PEDAGOGA DE L'ORACIÓ CRISTIANA

En moltes representacions pictòriques Teresa d'Àvila apareix «tota abismada en Déu». Per la gran influència que tingué, ella representa a Occident la figura mística per excel·lència, tot i que el seu deixeble, Joan de la Creu, n'és el mestre més decisiu. Dona cristiana de gran vigor espiritual, Teresa de Cepeda y Ahumada, nascuda a Alba de Tormes el 1515 en el si d'una família de petita noblesa d'ascendència jueva, no visqué pas en una època daurada, malgrat que el seu és anomenat «Segle d'Or». Tot i el renaixement de les lletres i les arts, fou un segle sacsejat per la crisi de la Reforma protestant i les guerres de religió. En una Espanya que, entre la mística i la picaresca, acabava de descobrir Amèrica, el 1535 Teresa entra al Carmel de l'Encarnació, un monestir marcat per un estil i un esperit medievals. Abans de fundar el pri-

mer Carmel reformat d'Àvila el 1562, Teresa hagué de superar els inconvenients d'una salut atrotinada. En rebre del superior de l'Orde autorització per fundar noves cases l'any 1567, inicià una forta activitat reformadora i fundà convents ací i allà, cosa que la va fer topar sovint amb oposicions violentes. El 1571 retorna com a priora al convent de l'Encarnació, on rep l'encàrrec de restaurar un vida regular relaxada. Va poder beneficiar-se de la col·laboració valuosa del jove carmelita Joan de la Creu, guanyat de poc per a la causa de la reforma. En acabat, va reprendre aquesta tasca, sobretot a Andalusia, on els seus llibres sollevaren les ires de la Inquisició. Ben prest perseguida pels superiors de l'Orde i pel nunci, oposats a la reforma, fins a la intervenció de Felip II, va morir el 1582, després d'haver realitzat les seves darreres fundacions.

Impressiona descobrir, rere una vida tan atzarosa, l'aventura interior d'una dona que va experimentar la conversió completa ja els quaranta anys, just en el moment que s'adonà de la seva immadura humana i espiritual. Es tracta d'una vera experiència mística d'unió amb Déu. Ho explica ella mateixa: «Agafada tot d'una per un sentiment molt viu de la presència de Déu, de cap manera no vaig poder dubtar que Ell no fos en mi o que jo mateixa no estigués tota abismada en Ell». A partir d'aquest moment es lliura a escriure una obra considerable, madurada llarg temps gràcies a un antic gust per la lectura. Els dos tractats de pedagogia de l'oració, el *Camí de perfecció*, per als principiants, i el *Castell interior*, així com una correspondència apassionant, constitueixen veritables monuments tant de la tradició mística com de les lletres populars en llengua castellana. També és remarcable l'obra autobiogràfica, sobretot el *Llibre de la Vida*, les *Relacions* i la crònica dels seus viatges i sol·licitud per a la reforma, les *Fundacions*. On rau l'originalitat d'aquests escrits de caire autobiogràfic? No pas en llur teologia mística, de factura bastant tradicional, ans en el fet de «ser un moviment de subjectivització de la vida mística». ⁶⁶ Interessada en els estats psicològics, Teresa vol oferir uns criteris que «permetin de situar-se en una tòpica dinàmica de l'ànima». ⁶⁷

66. Cf. F. NEF, «Contemplation», en <DCTh>, op. cit., p. 274-275. Es remet a M. de Certeau, del qual ja hem citat l'obra. En preguntar-se si Teresa, trencant amb Pseudo Dionís, ha posat les bases d'un mètode psicològic en matèria mística, s'observa que Teresa no parla de contemplació sinó d'oració, terme reprès pels espirituals espanyols solidaris del moviment dels *recogidos*.

67. En els escrits de Teresa és evident la psicologització i la subjectivització de la contemplació. Ella emprà expressions que tenien un significat teològic —*quietud, unió, èxtasi*— per descriure estats psicològics —visions, èxtasi, revelacions— que preparen el matrimoni espiritual. L'èxtasi, mirat amb malícia pels autors antics, puix que no fa sinó assenyalar la feblesa de la natura humana, esdevé un element important en la vida d'oració descrita al *Castell interior* o a *Moradas*. Cf. F. NEF, «Contemplation», op. cit., p. 274-275.

D'aquests escrits teresians hom podria indicar, en primer lloc, l'actitud vital que traspuen, a propòsit de la qual hom ha parlat amb raó d'«experiència de la veritat». ⁶⁸ La veritat, que, com un caliu encès, perdura en el fons del seu ésser tot al llarg de la seva vida, fins i tot en els anys més tempestuosos de joventut, fins a reaparèixer de bell, lluminosa, en l'experiència mística, no és altra que Déu. És tal la veritat que Déu mostra en si mateix que, comparada amb ella, la de les criatures sembla no res. ⁶⁹ Teresa és prou lúcida per adonar-se que la mentida nia sovint al fons del cor humà, car els homes, en desconèixer Déu, traeixen el seu destí definitiu. Per això ha optat per viure en la veritat, ⁷⁰ i res ja no li interessa llevar de Déu, veritat definitiva i absoluta. Volent-se fidel a la veritat objectiva, amb passió i dolor, conscient que quan hom es reiclou en el seu subjectivisme pot ser víctima de l'al·lucinació de l'egoisme, no dubta gens a l'hora de confrontar la seva experiència mística amb els qui en la comunitat eclesial tenen la missió de discerniment: els *letrados*, coneixedors de l'Esriptura. Si escriu *Vida*, deixant transparentar amb simplicitat i veracitat el seu món interior — «poniendo lo que ha pasado por mí con toda llaneza y verdad que yo he podido» —, és per tal que aquells a qui pertoca discernir coneguïn les seves experiències subjectives i puguin mesurar-les amb el cànon de la veritat de l'Esriptura, de la qual, per res del món, Teresa mai no voldria apartar-se. El desig de ser fidel a la veritat absoluta, a Déu, és, doncs, el que l'empeny a cercar la veritat de les mediacions eclesials de l'Esriptura, dels jutges eclesiàstics. En aquest aspecte, el seu sentit de fonda comunió amb l'Església no li és obstacle per exercir, des de l'amor, una crítica lúcida i apassionada. És tal el seu desig de llum i el seu amor a la veritat que res no l'espana, ni tan sols la Inquisició. ⁷¹

A més del sentit de la veracitat, un altre aspecte que caracteritza l'experiència mística i espiritual de Teresa de Cepeda és el paper que concedeix a la humanitat de Jesús. En la línia de la *devotio moderna*, Teresa de Jesús no sabia concebre l'itinerari espiritual, fins als cims més elevats de la unió amb Déu,

68. D. DE PABLO MAROTO, «Modelos espirituales», en <NDE>, op. cit., p. 1.295-1.296.

69. 6 *Moradas*, 10, 6-7: «Que caminem en veritat davant Déu [...] bo i tenir cura de treure en tot la veritat, i així tindrem en poca cosa aquest món, que és tot mentida i falsedat i, com a tal, no és pas durable»; i «Déu és summa Veritat i la humilitat és caminar en veritat; que és molt gran no tenir cosa bona de nosaltres, ans la misèria i ser no res».

70. *Viure en la veritat* vol dir tenir Déu com a únic valor axial, dependre d'ell, car sense ell la vida s'esfondra; vol dir valorar en la justa mesura les realitats humanes, sense menysprear-les ni absolutitzar-les. Si hom no vol «*andar en mentira*» (6 *Moradas*, 10, 7-8), hom no s'ha de sobrevalorar davant els altres.

71. Per això pot confessar a 4 *Moradas*, 2, 7: «Puc errar en tot, mes no pas mentir, que per la misericòrdia de Déu abans passaria mil morts».

si no és des d'un fort lligam a la humanitat del Crist, del qual no cessa de contemplar els misteris, en especial l'amor mostrat als homes en les sofrènces de la Creu.⁷² És sobretot a partir de 1559 que la seva experiència d'unió amb Déu queda marcada per una descoberta de la humanitat del Crist, a la qual, des d'ara, consagrarà una intensa atenció. En haver de definir l'oració, ¿no ho fa potser com un discurs afectiu sostingut per un simple esguard sobre el Crist?⁷³ El paper fonamental de la humanitat del Crist es desplega en l'oració el més a prop de la seva experiència, confrontada a un quadre teològic que ella coneix molt més que no diuen les seves protestes d'ignorància.⁷⁴

La concepció de l'experiència mística com un camí és el tercer aspecte que voldria assenyalar. En descriure l'itinerari espiritual segons les set estances del «castell interior», la metàfora del camí és utilitzada per parlar de l'oració com d'una marxa vers la perfecció, vers el Senyor. En aquest camí de perfecció, en el qual distingeix diversos graus d'oració (oració vocal, meditació, oració infusa i contemplació perfecta),⁷⁵ l'objectiu no és pas d'orientar-se cap a metes exteriors, sinó vers l'interior, on habita el mestre. Parlant de la meditació, «*discurrir con el entendimiento*», recorda que «és oració admirable i molt

72. 6 *Moradas*, 7, 10: «Ja sabeu que discórrer amb l'enteniment és una cosa, i representar la memòria veritats a l'enteniment n'és una altra. [...] Anomeno *meditació* el discórrer molt amb l'enteniment d'aquesta manera: comencem a pensar en la mercè que Déu va fer en donar-nos el seu únic Fill, i no ens aturem ací sinó que anem endavant vers els misteris de tota la seva vida gloriosa; o bé comencem en l'oració de l'Hort i l'enteniment no para fins que està posat en la creu, o bé prenem un pas de la Passió, diguem com la detenció, i caminem en aquest misteri considerant espès i menut les coses que cal pensar en ell i sentir així de la traïció de Judes com de la fugida dels apòstols i tota la resta; i és oració admirable i molt meritoria».

73. Cf. *Vida*, 12, 2: «Por representar-se davant el Crist i acostumar-se a enamorar-se molt de la seva sagrada Humanitat, i portar-lo sempre amb Ell i parlar amb Ell, demanar-li per les seves necessitats i queixar-se-li dels seus treballs, alegrar-se amb Ell quan està content i en això no oblidar-lo».

74. En 6 *Moradas*, 7, 14, escriu: «Jo crec que queda clar allò que convé, per molt espirituals que siguin, no fugir tant de coses corpòries que els sembli que encara fa mal la Humanitat sacratíssima. Al·leguen allò que el Senyor digué als seus deixebles; que convenia que ell se n'anés (Jo 6,7). Jo no puc sofrir això; de ben cert que no ho digué a la seva Mare sacratíssima perquè romania ferma en la fe, que sabia que era Déu i Home i, per bé que l'estimava més que ells, era amb tanta perfecció, que abans l'ajudava».

75. En el *Libro de la Vida* i en el *Castillo interior* distingeix cinc graus d'oració: oració de meditació, oració de quietud, oració de son de les potències, oració d'unió a Déu i oració de matrimoni espiritual. En una tòpica dinàmica de l'ànima, anant del més superficial al més profund, mena d'introspecció dels estats d'oració, les *Moradas* distingeixen l'oració de meditació (les tres primeres estances) i l'oració de recolliment (quatre darreres estances), cosa que correspon a la distinció clàssica entre meditació i contemplació. Cf. F. NEF, «Contemplation», <DCTh>, op. cit., p. 274.

meritòria»,⁷⁶ que si bé demana esforç, cal defugir el neguit, car «*Dios no es amigo de que nos quebramos las cabezas*». ⁷⁷ Tot ha de ser senzill i espontani en la pregària, també l'acció de gràcies a Déu pel seus dons, «*sin procurar oraciones compuestas, sino palabras conforme a sus deseos y necesidad*», puix que «*no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos*». ⁷⁸ ¿Pregar no és justament conversar i viure amb Déu, conscients que és ell qui dirigeix el col·loqui? Si l'oració és «*trato de amistad con Dios*», l'orant s'ha de fer amic de Déu. El que fa possible aquesta amistat és l'exercici de les virtuts teològals, tenir un cor humil, en el sentit de «*andar en verdad*». No calen grans discursos. La fórmula senzilla del Parenostre pot ser una pregària excel·lenc. ⁷⁹ Qui maldí per no aturar-se en el camí, de ben segur que Déu l'elevant fins a la contemplació, veritable centre de la pregària cristiana. De fet, la meditació s'encamina a fer sorgir espontàniament la contemplació, que és un exercici més receptiu i passiu, un deixar-se endur i posseir per la veritat descoberta en la meditació, com el gaudi del repòs dominical després de l'esforç setmanal. ⁸⁰ Aquest camí espiritual en la pregària i en la contemplació té el seu criteri de veritat en la vida quotidiana. ⁸¹

Aquesta visió, que té en compte el caràcter itinerant i evolutiu de l'existència humana i cristiana, segueix essent vàlida, encara que avui afegiríem amb gust que el camí espiritual no té res de lineal ni de privat, car és història i comunitat, pregària i compromís de vida que cal recomençar cada dia, d'acord amb les opcions de base i els ritmes de maduració propis de cada persona, sense excloure conflictes, crisis, silencis de Déu o contradiccions, que al capdavall es poden resoldre en síntesis més fondes i integradores.

76. Cf. n. 72.

77. *Camino de perfección* (Autògraf de Valladolid), 50, 2.

78. *Vida*, 12, 2. A 15, 6, escriu: «El que ha de fer l'ànima en els temps d'aquesta quietud, no és sinó estar amb suavitat i sense fressa. Anomeno *fressa* a anar amb l'enteniment buscant moltes paraules i consideracions per donar gràcies d'aquest benefici, i amuntegar pecats seus i faltes per veure que no els mereix. [...] Amb assossec i seny, la voluntat entengui que no es negocia bé amb Déu a força de braços».

79. Parlant del Parenostre i de l'Avemària, afirma: «Que si no estigués ja la nostra flaqueja tan flaca i la nostra devoció tan tèbia, no hauríem de menester altres concerts d'oració, ni altres llibres, ni serien necessàries altres oracions» (*Camino de perfección* [Autògraf d'El Escorial], 35, 3).

80. Teresa pensa que hi ha d'haver temps per a tot: «*Lo uno un tiempo, y lo otro, otro*» (*Vida*, 13, 11). Dels qui volen estar sempre meditant, escriu: «*No les parece [...] que ha de haber día de domingo, ni rato que no sea trabajar*» (*Vida*, 13, 11).

81. Cf. *Moradas, passim*: «Es coneixen aquestes veritats d'oració en els efectes i obres de després, que no hi ha millor gresol per provar-ho».

3. JOAN DE LA CREU, MÍSTICA I CONTEMPLACIÓ

Parlar de Joan de la Creu (1542-1591), el místic dels místics, sempre fa respecte. No solament perquè en ell la lírica castellana, i fins i tot la universal, arriba a unes cotes sorprenents, o perquè en la seva poètica hom detecti un cabal subterrani de mística aràbiga,⁸² sinó sobretot perquè el seu *logos* místic neix d'una experiència religiosa transparent, com una incandescència del diví. D'altra banda, els estudis de què ha estat objecte són tan nombrosos que hom se sent perplex a l'hora d'aproximar-s'hi.

Si hi ha un cas en què hom no pot separar la vida d'una persona de la seva obra escrita, aquest seria Joan de Yepes, nascut en una família pobre de Fontiveros, Castella i Lleó, i orfe de pare als set anys. Ben dotat per a l'estudi, ingressà als carmelites l'any 1563 i, un cop ordenat prevere el 1567, sota la influència de Teresa, que l'havia guanyat per a la causa de la reforma, s'instal·là amb un petit grup de germans a la solitud de Duruelo. Lliurat a una vida de gran austeritat i pobresa, allí pogué finalment gaudir de la solitud i de la bellesa dels camps, d'acord amb l'anhel de vida eremítica que mai no l'havia abandonat des dels dies en què, estudiant a Salamanca, somniava fer-se cartoixà. Abonà la seva ascési, amb la vista posada a la unió mística, el fet que fugí de tot excés. Potser per això fou escollit com a formador dels joves carmelites i capellà del convent de l'Encarnació, just en el moment en què Teresa intentava implantar-hi la reforma, no sense fortes resistències per part de les religioses mateixes. El conflicte s'agreujà, fins al punt que el 1577 fou reclòs a la presó de Toledo. Però el silenci i la desolació de la presó no foren malaguanyats: tot reprenent la flama dels orígens del Carmel, Joan hi compongué els primers poemes, potser els millors de la seva obra poètica,⁸³ la qual, un cop creada i memoritzada, fou després escrita i finalment comentada. Passats nou mesos, lassat del tot, s'escapoleix de la presó i se'n va a Andalusia. Allà, al convent del Calvario, ben a prop de les ribes del Guadalquivir, entre pinedes i oliverars, prossegueix la seva obra escrita, menada a terme a

82. Hom ha fet notar els lligams del místic carmelitans amb el misticisme islàmic: els símbols més cèlebres del Segle d'Or, des de la nit obscura sanjoanista als set castells concèntrics teresians. Les imatges insòlites del poeta dels *Càntics*, a base d'associació de sensacions, amb la metàfora aracional, imiten l'hebraisme de l'epitalami bíblic. Cf. L. LÓPEZ-BARALT, «Repensando España desde las Ínsulas extrañas». *Quimera*, novembre de 1997. L'autora pensa que l'enigmàtica lírica de la seva poesia s'escapa de la lírica del Segle d'Or; més que explicar-se en termes d'Horaci i Petrarca, s'explica per la poesia mística dels contemplatius sufís cantant l'èxtasi, com ara Ibn'al-Arabi i Ibn'al-Farid. Seríem davant un cristianisme islamitzat?

83. JOAN DE LA CREU, *Càntic espiritual* (edició d'A. Briñas, C. Kaufmann i A. Borrell), Barcelona, Proa, 1990 (Clàssics del Cristianisme, 16).

Granada. D'entre les monges que reclamen el seu guiatge espiritual, no li faltren amistats fidels que assuaujaren el seu dolor. Tot i haver-se-li confiat un càrrec en el govern dels carmelites de Segòvia, de nou és acusat i perseguit. Malalt, mor en l'aïllament d'Úbeda el 1591.

Per entendre el sentit de la seva experiència mística, cal recordar, a més de les fites que acabem d'enumerar, la formació que rebé a la Universitat de Salamanca de l'època, amb figures de tant de prestigi com Victoria i Melchior Cano. L'estada a Salamanca li permeté gaudir d'una bona base teològica i d'una cultura bíblica llavors poc corrent. No obstant això, a l'hora d'expressar les realitats de la vida espiritual, la lògica escolàstica, massa rígida, segons com li representà una nosa.⁸⁴ Més enllà, però, d'una mancança d'eines intel·lectuals adients, ací i allà dels seus escrits s'apunten enfocaments de caire neoplatònic,⁸⁵ i es deixa sentir, així mateix, la influència més o menys directa de Pseudo Dionís, segons el qual cap unió amb l'absolut no és possible sense el despullament i la purificació més totals. Aquesta influència és evident sobretot en la doctrina de la contemplació, que Joan de la Creu anomena *teologia mística*. Reprenent la tradició dionisiana sobre l'accés a Déu en la tenebra, descriu la contemplació com una «nit obscura», un raig de tenebres, un «núvol tenebrós que fa la nit tota clara»; Joan de la Creu entén aquesta doctrina de la contemplació, semblant a la concepció teresiana, com a «ciència d'amor», «saviesa de Déu amorosa».⁸⁶ D'ella es pot dir que es desenvolupa, tot naturalment, en el quadre tradicional de la teologia negativa, hereva com és de la doctrina dionisiana de la tenebra divina. En canvi, la noció de meditació que ha trobat en el *devotio moderna* i en els *Exercicis espirituals* d'Ignasi de Loiola, mètode de meditació i de conversió, li sembla massa lligada als sentits, als afectes i a la imaginació, dels quals exhorta a desfer-se del tot. En el seu radicalisme, però, ¿potser no hauria pogut Joan de la Creu inspirar-se en la meditació intel·lectual, molt menys allunyada de l'oració, de la qual Agustí i Boeci són representants en l'Antiguitat?

On apareix la vera alçada mística de Joan de la Creu és en els poemes que va escriure, d'una tan bella sonoritat que hom els compta entre els més sublims de la llengua castellana. A ells cal afegir els quatre grans tractats que

84. Un exemple d'això seria l'intent de justificar el despullament radical, necessari per a la vinguda de Déu, per l'axioma «una forma bandeja l'altra», que resulta massa sumari. També és cert que una teologia tècnica impecable li evità no pocs malentesos.

85. Com quan invoca l'adagi «la natura té feredat del buit» per explicar que si hom es despulla així, necessàriament Déu s'expandeix en l'ànima.

86. El capítol 19 de la *Noche oscura*, II, descriu els cinc graus de «l'escala d'amor» o «escala amorosa». «Perquè és una ciència per via d'amor», una «saviesa de Déu amorosa», és una ciència «saborosa» (Ibídem, cap. 5).

en són el comentari. Abans de prestar-se a l'exegesi al·legòrica —a cada imatge correspon una idea—, aquests poemes cerquen de suggerir l'indicible bo i servint-se d'una retòrica simbòlica. És el cas del simbolisme de la muntanya, emprat a *Subida del monte Carmelo*, obra escrita pensant en els principiants, que sovint ignoren el camí que porta als cims de la unió de l'ànima amb Déu i es queden en els primers graus de la perfecció. Obra d'iniciació, a diferència dels altres escrits la *Subida* no s'accontenta a descriure el camí espiritual des de la perspectiva de l'acció divina, sinó que malda per destacar el paper actiu de l'home, el treball de despullament i de purificació radical⁸⁷ de tot allò que no és Déu a fi d'unir-se-li en l'amor. En efecte, per atènyer el cim del Carmel cal deixar enrere no solament allò que ens lliga al món dels sentits, ans absolutament tot el que no condueixi directament a la unió. Aquesta ascési purificadora, que abraça tant els sentits i els afectes com l'esperit, hom l'anomena *nit*, la «nit fosca», seguint les petjades de la tradició bíblica i patristica. Comporta tres etapes: la *nit dels sentits*, que consisteix a mortificar els afectes desordenats; la *nit de la intel·ligència*, en la qual hom avança amb la fe pura, i la *nit de la memòria i de la voluntat*, en ser purificades aquestes facultats per l'esperança i la caritat.⁸⁸ Una dita prou coneguda explica bé per què cal acceptar d'entrar en la nit purificadora dels sentits si és que hom vol arribar a la reconciliació dels sentits amb l'esperit: «*para venir a gustarlo, no quieras tener gusto en nada*».⁸⁹ Car és en la nit fosca que queda anul·lat

87. Per il·lustrar que s'experimenta la purificació en la mesura de la il·luminació, Joan de la Creu se serveix de la imatge del sol que posa a plena llum les taques que hi ha en el vidre: la llum de Déu permet a l'ànima de percebre les seves impureses i desfer-se'n (*Subida*, II, 5, 6:204). El procés de transformació mística és el d'una purificació, car el contacte diví, tot realitzant la vocació d'Adam a compartir la vida divina, la restaura en la seva innocència: «Des-sota la pomera, allà amb mi tu vas ser esposada, allà la mà vaig dar-te, i fores reparada on fou ra mare violada. O sia, sota el favor de l'arbre de la creu, representat ací per la pomera, on el Fill de Déu va redimir la natura humana, i així s'esposà amb ella, consegüentment amb cada ànima» (JOAN DE LA CREU, *Càntic espiritual* op. cit., 23, 3:169-170). Els textos místics pretenen dir l'indicible, «coses que foren, són i seran» (*Subida*, 26, 3), car a l'arrel de la seva experiència «l'ànima ha estat unida a la intel·ligència pura que no està en el temps» (*Subida*, 14, 10-11).

88. Cf. «Subida al monte Carmelo y Noche oscura», a *Vida y obra de san Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1978, p. 454-726. Les primeres etapes, i abans que res l'esforç per purificar els sentits i els afectes a fi de desistir-se de les coses, dels éssers i de si mateix —del propi desig—, són descrits a *Subida*. L'ascési es fa ací vida mística: cal excloure per a Déu tot allò que no és Déu —i, per tant, no és res—, romandre en la fosca i sense res, privar-se fins i tot de les més mínimes fruïcions religioses. És una lluita contra el pecat, no sense una idea estoica de la vida sensible que cal sotmetre a la raó; és també una visió platònica de la vida autònoma de l'ànima en relació amb el cos i la convicció que tota realitat separa de Déu.

89. *Subida*, I, 13, 11-12: «*Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada. [...] Porque, si quieres tener algo en todo, no tienes puro en Dios tu tesoro*».

tot coneixement clar de Déu. La nit de l'enteniment amb vista a iniciar el procés amorós entre Déu i l'ànima, fa referència a la necessitat de purificar la fe de tot engany discursiu-racional: cap notícia particular que vingui a l'enteniment «no és Déu». És per això que cal renunciar a tot intent de voler aferrar Déu com a objecte de pensament racional, a fi de recuperar-lo en la substància de l'ànima com a realitat misteriosa, fins a fitar-lo com a «notícia obscura, general i amorosa».⁹⁰ En realitat, aquesta nit dels sentits i de l'esperit consisteix a prendre consciència del propi desordre —pecat i egoisme— davant la santedat de Déu, puix que es tracta d'adherir-se, fora del temps, a un Déu «sense modes», «sense cap possible quidditat», però supremament existent, i que, «naturalment» present en l'ànima que ell ha creat, l'omple «sobrenaturalment» tan bon punt ella es buida de tota cosa, tot i que en l'espera li concedeix d'experimentar *tots* puntuals, esbossos de la contemplació última. El símbol de la nit i la idea d'un coneixement obscur tradueixen ací el despullament radical i l'experiència d'una presència intensa a l'interior de l'absència.

El simbolisme de la nit dels sentits —per accedir a l'esperit— i de l'esperit —per arribar al coneixement total— és reprès a *La Noche oscura*, aquesta vegada per expressar la purificació passiva, operada per Déu. Fascinat pel misteri de Déu, Joan de la Creu és també molt realista i no es fa il·lusions respecte de la condició humana, convençut que la unió mística amb Déu, la transformació íntima i inefable amb el Senyor pel camí de l'amor, no s'assoleix sense una purificació, a voltes dolorosa, que no és sinó la identificació amb la soledat del Crist de la passió.⁹¹ Viscut misteriosament, el regal de la contemplació és copsat com un acte d'amor del nostre ésser més profund. I si tot avançant l'ànima sap que coneix, no en pot donar cap idea, cap analogia.

Ací sorgeix una qüestió: en Joan de la Creu, la nit passiva de l'esperit no és la fase culminant del camí místic, sinó la fase de transició vers la darrera experiència descrita a les estrofes finals del *Cántico espiritual* i a *La llama de amor viva*, el més unitari dels seus escrits, en el qual la Flama Viva d'Amor re-

90. *Subida*, II, 12, 4: «El tercer i més cert [senyal] és si l'ànima s'agrada d'esrar-se tota sola amb atenció amorosa a Déu, sense cap consideració particular, en pau interior i quietud i repòs i sense actes i exercicis de les potències [...] ans solament amb l'atenció i notícia general amorosa que diem, sense cap intel·ligència particular i sense entendre sobre què».

91. Si la sofrença va lligada als exercicis de purificació, no és pas perquè Déu turmenti, sinó perquè aporta dons més alts. És, doncs, un patiment creatiu, que permet de conèixer la pròpia misèria i el propi no-res, i és, també, un perdre's de si mateix i una nova creació. El món, Déu, un mateix, tot sembla perdut i tancat. Sobre la funció del Crist, cf. *infra*, n. 97 i 98.

presenta el terme de la Pujada al Carmel, el moment en què s'esvaeixen les tenebres. En les estrofes inicials del poema, el místic exclama:

O flama d'amor, flama viva,
Tu que que tan tendrament em fereixes
En el centre més profund de l'ànima!
Puix ja no m'ets esquivia,
Acaba, ja, si et plau,
Trenca per fi el teixit d'aquest assalt tan dolç!
O captiveri verament suau!
O ferida tota deliciosa!
O dolça mà, toc lleuger
Que té el gust d'eternitat,
Per tu tot deute queda satisfet!
Tu em dones la mort: en vida ella és canviada.

Allò que ací s'experimenta no és l'absència, és a dir, la possibilitat que Crist obri als seus deixebles de la participació en la seva mort *singular*, aquella mort que, en la seva inseparable comunió amb el Pare, el porta a compartir la situació de separació respecte d'ell —situació de pecat—,⁹² sinó la comunió-transformació assolida, a la qual només falta la plenitud definitiva. No caldria potser superar l'esquema descrit en l'itinerari de Joan de la Creu? En tot cas, l'experiència mística és un *saber* en la línia afectiva en el qual el místic coneix la *bondat* del Déu que habita i viu en ell, un *ésser tocat* per aquell que el fa estimar d'una forma del tot nova i inèdita.

A semblança de Teresa de Jesús, Joan de la Creu entén la contemplació infusa, gràcia purament gratuïta, com el terme de la vida contemplativa, per bé que es tracti d'un terme per al qual l'ànima es prepara mitjançant la pràctica de les virtuts, en una fase en què aparentment conserva més iniciativa.⁹³ Entre la meditació i la contemplació, sembla que a la *Subida* hi hauria lloc per una oració intermèdia, la *contemplació adquirida*, gràcies a la fe i a

92. Cosa que significa que uns pecadors —i també ho són els místics— són cridats a la comunió amb Déu, tot participant de l'angoixa del Fill de Déu «assegut a la taula dels pecadors» i mort com un pecador. Per H.U. von Balthasar, aquest és el vèrtex sublim de la més alta experiència mística cristiana. Citat per G. MOIOLI, art. cit., <NDE> p. 1272.

93. «Per això hom anomena la contemplació per la qual l'enteniment té coneixença més alta de Déu: "teologia mística", que vol dir saviesa amagada de Déu; car és amagada al mateix enteniment que la rep» (*Subida*, II, 8, 6). Aquesta contemplació és anomenada *infusa*: «una infusió secreta de Déu, pacífica i amorosa»; «Hom anomena secreta aquesta contemplació tenebrosa, pel fet que, com hem dit més amunt, aquesta és la teologia mística, que els tebls anomenen saviesa amagada, la qual diu sant Tomàs que es comunica i infon en l'ànima per amor, cosa que s'esdevé a les fosques de l'obra de l'enteniment i de les altres potències» (*Noche oscura*, II, 17, 2).

l'acció ordinària de la gràcia. Quan l'home acull la revelació teològica de Déu —la paraula, l'amor, la promesa— i hi correspon amb actituds i fets de fe, d'amor, d'esperança —la vida teològica del subjecte—, la resposta és també obra de Déu.⁹⁴

Uns mots, encara, sobre la importància que per a Joan de la Creu té la mediació del Crist i l'acció de l'Esperit Sant. Si bé Joan, sempre atent a superar totes les imatges, no parla gaire del Crist en tractar de la pregària, són nítids la seva aproximació al despulament del misteri de la Creu i el seu refús de tota nova revelació per la suficiència del missatge evangèlic i de la Persona del Crist. A *Dichos de luz y amor*,⁹⁵ petits resums de la doctrina que impartia a les monges, es complau a insistir en la necessitat d'imitar el Crist, no pas els homes (156). Per tal de *conformar-se* al Crist, res de millor que considerar els seus misteris («*ven a Cristo por mansedumbre y humildad*» [160 i 175]) i deixar-se agafar per el «*apetito de imitar a Cristo*».⁹⁶ En descriure amb gran precisió la vida teològica, i referint-se als mitjans que cal emprar en el camí de la unió amb Déu, la *mediació de Crist* és situada al centre. Cap altra mediació religiosa o sagrada —sagraments, pregària, ascesi, exercicis de pietat— no ha d'entfosquir la funció del Crist. La centralitat de la persona del Crist en l'ascensió mística queda confirmada amb tota claredat en diversos textos, tant de la *Subida*⁹⁷ com del *Cántico espiritual*.⁹⁸

94. *Cántico espiritual*, 38, 4: «Cal notar aquí que l'ànima no diu pas que allà ell li donarà el seu amor, per bé que és veritat que l'hi dona, perquè amb això tan sols fa entendre que Déu l'estimaria, sinó que allà li ensenyarà com l'ha d'estimar ella amb la perfecció que pretén. Donant-li allà ell a ella el seu amor, amb el mateix amor l'ensenya a estimar-lo com d'ell és estimada. Perquè Déu, allà, a més d'ensenyar l'ànima a estimar purament i lliurement, sense interès, com ell ens estima, transformant-la, com hem dit, en el seu amor, fa que estimi amb la força amb què ell l'estima».

95. Cito els números segons l'edició de SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (edició crítica, notes i apèndixs de L. Ruano de la Iglesia), Madrid, BAC, 1982¹¹.

96. Cf. *Subida*, I, 13, 3.

97. *Subida*, II, 22, 3-5: «La causa principal que en la Llei de l'Escriptura fossin lícites les pregües a Déu, i feia convenient que els profetes i sacerdots desirgessin visions i revelacions divines, era que aleshores la fe encara no estava ben fonamentada i no s'havia constituït la llei evangèlica [...]. Però com que ara la fe està fonamentada en Crist i com que en aquesta època de gràcia la llei evangèlica ja és clara, no cal preguntar a Déu d'aquella manera, ni que ell parli i ens respongui com abans. Perquè donant-nos, com ens va donar, el seu Fill, que és la seva Paraula —i no en té d'altra—, ens ho va donar tot plegat i d'una sola vegada en aquesta Paraula única, i ja no ha de parlar més [...] perquè el que abans deia fragmentàriament als profetes, ara ja ho ha dit tot en Crist, donant-nos el seu tot, que és el seu Fill».

98. *Cántico espiritual*, 37, 4 i 36, 13: «Cal que l'enfondim molt el Crist, perquè és com una mina amb nombroses galeries de tresors [...]. D'aquí ve que sant Pau parlés de Crist i digués: "En ell hi ha amagats tots els tresors de saviesa i de coneixement". Però l'ànima no pot arribar-se a aquests tresors si, com ja hem dit, no s'adreça primer a través de patiments inre-

Pel que fa a l'acció de l'Esperit Sant en el camí espiritual, Joan de la Creu recorda la funció de purificar, consolar, guiar. A *Llama de amor viva*, en comentar el vers «*pues ya no eres esquivia*»⁹⁹ referint-se a la Flama, que és l'Esperit Sant, descriu l'etapa espiritual en què la Flama, l'acció de l'Esperit, era esquivia i *purificadora*. L'acció de l'Esperit, que, com una flama, il·lumina la tenebra de l'ànima i la porta al coneixement de si mateix, s'explica amb la imatge de la flama que entra en el fust encara humit «*embistiendo e hiriendo*». A la llum d'aquesta flama l'ànima s'adona de la seva situació de tenebra, com s'esdevé amb el fust humit.¹⁰⁰ L'Esperit, doncs, introdueix l'ànima en el coneixement de si mateix, nit obscura i dolorosa, car la Flama immensa, el seu amor extrem, topa amb l'estretor de l'ànima —de la voluntat—. El dolor de l'ànima davant l'acció de l'Esperit, al moment de sentir-se abandonada per Déu, s'il·lustra amb la imatge de Job (c. 30): en aquest *purgatori* se sent el plany del místic: «*Mudado te mes has en cruel*».¹⁰¹ És una veritat dura la que mostra l'Esperit Sant. Molts espirituals en fugen; «*¡Dichosa ventura!*», però.

L'Esperit purifica l'ànima, però també li és consolació, en el moment en què la gràcia posada en l'ànima s'obre per escampar fragància, tot desvetllant *el desig de l'Esperit*. És el desig de l'ànima en trobar-se sola, perduda, llançorosa:

Detura't, mestral mort;
tu, austre, que els amors desvetlles, vine,
aspira pel meu hort;
que en corrin les olors
i pasturi l'Estimat entre les flors.¹⁰²

riors i exteriors, cap a la saviesa divina [...]. Totes aquestes gràcies (intel·lectuals i sensitives) són inferiors a la saviesa del misteri de Crist, són com condicions per arribar a ella, que és la més alta que en aquesta vida podem assolir [...]. Per entrar en aquestes riqueses de la saviesa divina la porta és estreta, és la creu. I voler entrar-hi per mitjà de la creu, no ho desitgen pas gaires; en canvi, molts anhelan el goig que una tal saviesa proporciona».

99. *Llama*, 1, 19. El tema ha estat analitzat a J. CASERO, «El Espíritu Santo, agente principal en la dirección del alma. Estudio a partir de san Juan de la Cruz», *Teología Espiritual*, núm. 23 (1979) p. 131-180. Segueixo ací les anotacions precises d'A. GUERRA, «Espíritu Santo», <NDE>, op. cit., p. 656-657.

100. *Llama*, 1, 22: «*La humedad que había en el madero no se conocía hasta que dio en él el fuego y le hizo sudar, humear y respirar*».

101. *Llama*, 1, 20-21 i 3, 1-9.

102. *Cántico espiritual*, cançó 17. Hi comenta Joan de la Creu: «Anomena "austre" l'Esperit Sant, de qui diu que desvetlla els amors» (Ibídem 17,4). Sobre el clam, «aspira pel meu hort», explica que «aspirar en l'ànima és infondre-hi gràcia, dons i virtuts. I aspirar per l'ànima és tocar i moure les virtuts i les perfeccions que li ha donat, renovant-les i movent-les de manera que donin a l'ànima admirable fragància i suavitat» (Ibídem 17, 5).

En fi, a més de purificar i consolar, l'Esperit és qui en veritat guia l'ànima pel camins del Déu vivent.¹⁰³ Joan de la Creu acaba *Llama de amor viva* confessant la seva incapacitat per descriure l'acció de l'Esperit Sant en aquesta etapa suprema de la vida espiritual (Lc 4,17). Tement que el lector pugui pensar que l'Esperit només fa això, abandona l'explicació dels tres darrers versos. És que la seva acció supera de molt el que hom pugui dir-ne.

Dels textos de Joan de la Creu impressiona el fet que les seves anàlisis par- teixen d'uns fets de vida dels quals hom no pot dubtar, malgrat que l'expe- riència no sigui comunicada directament. La manera d'acompanyar els relats dels fet amb un pensament, una reflexió crítica, recorda el mètode esbossat una segle abans per Gerson i la *Imitació de Crist*. Pel que fa a la tradició mística, allò nou de Joan de la Creu no és solament una tendència més psicològica, sinó la naixença d'una vera *ciència* mística, que s'aprèn en la pregària, que dóna un saber que manca als teòlegs. Una tal ciència té el seu llenguatge, que al segle XVII hom anomenarà *frases místiques*, que desencadenaran no poques asprors entre els qui es malfien de tot el que supera la meditació. En Joan de la Creu el llenguatge comporta una part poètica, que, d'altra banda, sembla connatural a la mística. No és que els mots hi tinguin un sentit nou: els místics se'n serveixen d'una manera diferent per enfondir el llenguatge en la direcció de l'inefable. Amb molt de rigor, Joan de la Creu refusa tot manlleu distint. Rebutja sobretot les fascinacions i sensacions extraordinàries, els èxtasis en sentit psicofisiològic, les revelacions i paraules divines, i, sobre això, posa en guàrdia Teresa. Els refusa com a encallaments en el camí i com a risc d'il·lusió.¹⁰⁴ Captivat per l'aventura de la mística unitiva, Joan de la Creu ha estat fidel al moviment propi de la fe cristiana i a l'Escriptura de manera profunda. El seu amor al Crist i al proïsme, el paper concedit a l'acció de l'Esperit, la seva inserció eclesial són el millor exemple d'una cristianització dels corrents místics.

103. Per això escriu, a propòsit de la direcció espiritual: «*Advertan estos tales que guían las almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo, que nunca pierde cuidado de ellas y que ellos sólo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y ley de Dios, según el Espíritu que Dios va dando a cada una*» (LI 3,45). I afegeix: «*En soledad vivía [...] y en soledad la guía a solas su querido*» (*Cántico espiritual*, 35).

104. Això no obstant, no s'ha d'ignorar la importància d'aquestes manifestacions en la història de la mística, i llur funció de garantia de la relació a l'inefable, tant per a un mateix com de cara als altres. Hi ha ací un llenguatge del cos que té una significació psicològica i social que sovint pot ser analitzat en termes de patologia.

4. TERESA DE L'INFANT JESÚS, UN CAMÍ DE SIMPLICITAT

En el si d'una tradició com la del Carmel, en els temps moderns, quan semblava evident un crepuscle dels místics, s'alçaren dues figures extraordinàries: Teresa de l'Infant Jesús (1873-1897) i Elisabet de la Trinitat (1880-1926). Teresa no va ser pas canonitzada per raó de la seva vida mística, sinó perquè va canviar la vida espiritual en molts ambients de l'Església catòlica en operar un desplaçament genial de l'espiritualitat de final del segle XIX i principi del XX: retorn a l'Evangeli, simplicitat de la fe i de l'esperit d'infantesa, refús dels mèrits i de l'expiació. No és difícil reconèixer en la seva experiència, en no poques de les seves expressions i referències, la filiació respecte de Joan de la Creu.¹⁰⁵

La seva personalitat atípica té un no sé què de fascinant i carismàtic. Com s'explica que, vivint en un ambient conventual més aviat un xic ofegador, va aconseguir una tan gran vigoria humana i evangèlica? La seva *Història d'una ànima* va colpir alhora un home tan cepat d'esperit com el P. Lagrange, una pensadora jueva com Edith Stein i un escriptor com Thomas Merton, el qual hi descobrí «una santa del tot autèntica». Fou una paradoxa evangèlica, la de Teresa de Lisieux. A través de la seva senzillesa evangèlica molts retrobaren en el nostre segle XX l'alegria de ser cristià. D'ella van aprendre que, per ser sant, deixeble de Jesús de Natzaret, no cal pas ser un heroi o un prodigi d'equilibri psicològic. Ho podem ser fins i tot amb les nostres profundes contradiccions i febleses. Només cal que ens abandonem a la força de la gràcia victoriosa del Crist, que siguem obstinats en la comesa de recomençar cada matí, oberts sempre al perdó. Teresa de Lisieux ens ensenya —i en això és bona deixeble de l'altra gran Teresa— a jugar net, a ser honestos, a optar pel seguiment de Crist des de la pròpia realitat.

Amb la seva vida, d'altra banda tan curta, Teresa ens recorda que cap situació de la vida, personal o social, no ha de ser un impediment per caminar cap a Déu. Ella en visqué moltes, de proves, ja des de la infantesa: la mort de la mare; l'ingrés de Paulina, la germana que en realitat li feia de mare, al Carmel; la malaltia depressiva del seu estimadíssim pare; l'aridesa en l'oració, o el fred gèlid del convent de Lisieux i d'alguna de les germanes de comunitat. Per no parlar de la nit espiritual, terrible, que experimentà en els darrers dies de la seva cursa, testimoni d'esperança per a tants homes i dones d'avui que amb gran dolor enyoren l'Etern. Als catorze anys, arran d'una típica crisi adolescent, es produí en ella una vera conversió al realisme: abandona les

105. Edició catalana de l'autobiografia: TERESA DE LISIEUX, *Manuscrits autobiogràfics*, Barcelona, Proa, 1997 (Clàssics del Cristianisme, 63).

reaccions puerils de noieta mimada i la imatge d'un Déu Pare sever amb qui hom ha de congraciar-se, i sorgeix la imatge del Déu sant i alhora proper, amb qui s'instaura un diàleg en la llibertat de l'amor.

Quan decideix d'entrar al Carmel, als quinze anys, Teresa sap que l'aventura del desert reclamarà valentia. No es fa enrere. Emprèn amb decisió la marxa, aprèn a ser ella mateixa, fins a esdevenir la joveníssima dona cristiana tota d'una peça que encara avui ens captiva. En la lectura assídua de l'Escriptura, i sobretot en la dels evangelis en una època en què als convents hom llegia devocionaris, trobà Teresa nodriment sòlid per al combat de la fe, fins a esdevenir, des de la penombra de la vida claustral i per la qualitat d'un amor que l'Esperit ha expandit sense traves en el seu cor humà, una de les cristianes amb un sentit eclesial i missioner més profund. Als homes del nostre temps ens recorda que el Déu vivent de Jesucrist no és un Déu rival allunyat de la història humana, sinó un Déu proper. Cal només atansar-s'hi deixant de seguretats enganyoses, indefens, obert a la gratuïtat d'un amor sempre més gran: cal fer-se vulnerable a la caritat del Crist. En el període en què experimenta la nit fosca de la fe, assetjada pels sotracos i interrogants de la increença, sense el més mínim suport sensible Teresa s'abandona a les mans de Déu, en l'esperança dels pobres de les Benaurances, com un infant, mentre la seva fe en el Déu puríssim és purificada com l'or en el gresol. Té la certesa que ja des d'ara, en la foscor de la prova, es pot viure la unió amb Déu:

No aconseguixo realment veure què més podré tenir, després de la mort, que no tingui ja en aquesta vida. Veuré el bon Déu, és veritat, però pel que fa a estar amb ell, ja hi estic plenament a la terra.¹⁰⁶

Per a Teresa de Lisieux, el mot *santedat* té un sentit. La seva proposta d'un camí senzill, d'*infantesa espiritual*, evangèlica i cristiana, malgrat haver estat confosa massa sovint amb l'infantilisme morbós o interpretada en sentit moralitzant, no hauria de despertar recels. Teresa mai no ensenyà la infantesa espiritual tal com en nom seu van difondre algunes de les seves germanes, fins i tot amb greus omissions textuais. El model de la seva espiritualitat no és l'infant, sinó el Fill, Jesucrist, vivificat per l'Esperit i abandonat en mans del Pare, «Fill divers i únic d'aquest Pare divers i únic».¹⁰⁷ Amb Teresa de Lisieux, la infante-

106. *Entro en la vida. Darrers col·loquis*, 35

107. Sobre això, cf. G. GENNARI, *Teresa de Lisieux. La veritat è più bella*, Milà, Ancora, 1974, p. 242-249. Sobre les arrels bíbliques de la *infantesa espiritual*, cf. M. HUOT DE LONGCHAMP, *s.v.*, «DCTH», op. cit., p. 388-389. En la direcció de la necessària passivitat de l'home en mans de Déu, els místics han desenvolupat el tema de la infantesa espiritual, esdevingut tema teològic, com a expressió de la vida cristiana en tant que naixença i creixement de la vida divina.

sa espiritual esdevé una escola espiritual. En la línia berul·liana, ella percep la seva vocació apostòlica en la nit decisiva del Nadal de 1886.¹⁰⁸

Tot cristià, des del baptisme, està cridat a aquesta identificació amb el misteri de Jesús, el Fill estimat de Déu. En això consisteix la santedat cristiana. Teresa proposa aquest camí senzill de compromís amb l'Evangeli de Jesús a tots els qui, conscients de la seva pobresa radical, no es veuen amb cor de fer grans gestes ascètiques, lluny tant del pessimisme i de la tristor jansenista com de l'humanitarisme sense creu. Amb el seu realisme evangèlic ha entès que tot és més senzill, i per això mateix més profund. El camí de la simplicitat de cor, més enllà d'ascesis convencionals i activismes exaltats, es troba en l'«estimar molt» evangèlic (Lc 7,47). N'hi ha prou de creure en la veritat del seu Amor, consentir en el seu misteri de gratuïtat i misericòrdia, defugir l'ostentació, tot sota l'esguard amorós del Pare del cel, de manera que la mà dreta no sàpiga el que fa l'esquerra (Mt 6). Fins en la intempèrie espiritual dels nostres dies, el cristià pot viure aquest misteri de Déu com a gràcia i com a do. Perquè no és pas a cop d'esforços i voluntarismes neguitosos que hom aconsegueix de ser salvat, ans per l'abandó confiat, amb les mans buides, talment com un captaire, a la mercè de Déu. De la petita Teresa hem après a no tenir por davant Déu, sinó confiança, a saber-nos pobres davant el Crist i, sobretot, estimats, entrançablement.

5. CHARLES DE FOUCAULD, EL GERMÀ UNIVERSAL

Charles de Foucauld (1858-1916), germà petit de Jesús, o germà universal, que és així com agradava d'anomenar-se, no teoritzà cap forma d'espiritualitat.¹⁰⁹ Monjo sense convent, prevere sense comunitat, missioner sense el suport colonial del soldat o del comerciant, la força carismàtica del seu testimoniatge de contemplació i de pobresa és tan sorprenent que ha impulsat no poques experiències de renovació espiritual, fins a engrescar alguns homes i dones a compartir l'existència dels més desvalguts com a *germanets* i *germanetes*, de manera que a partir d'ell es pot ben bé parlar d'una recuperació de la missió cristiana de servei i de pobresa des de la presència amagada i silenciosa en el món dels més humils. I això no obstant, tal com es desprèn de l'opuscle *L'únic model*, on recollí alguns textos evangèlics i traçà el retrat de Jesús que més el fascinà, el seu projecte no fou altre que imitar el Crist, seguir-lo fins al

108. Cf. *Manuscrits*, A, 44: «En aquesta nit en què Ell es féu feble i sofrent pel meu amor». Cf. M. HUOT DE LONGCHAMP, art. cit., p. 388.

109. Edició catalana: Ch. DE FOUCAULD, *Eserits* (introducció de M. Lafont), Barcelona, Proa, 1996 (Clàssics del Cristianisme, 60).

final, compartir-ne la sort. Aquesta imatge de Jesús, contemplada i sempre de bell nou retocada amb amor foll, esdevingué diàfana a través del seu testimoniatge de vida. I, tanmateix, en el zigzaguejar de la seva vida, sempre al marge de les formes convencionals de vida consagrada, res no presagiava el reeixir que el convertiria en una de les figures més atractives de l'espiritualitat del nostre temps i en un autèntic místic, per l'experiència que va fer del misteri de la voluntat amorosa de Déu Pare que tot ho embolcalla i del misteri de l'escondiment del Crist que es fa pobre i obedient fins a la Creu. «L'estel de Charles de Foucauld ha sorprès els observadors del firmament espiritual per la seva trajectòria absolutament imprevisible.»¹¹⁰ Una frase de l'abbé Huvelin, el seu guia espiritual, que el colpí fortament durant l'època de la seva conversió, després d'uns anys de joventut força dissipats, en els quals fins i tot havia perdut la fe, resumeix bé l'aspiració que ja mai no l'abandonarà: «Jesús ocupà fins a tal punt el darrer lloc que ningú no li pot arrabassar». Sempre més buscarà el darrer lloc entre els homes, en la convicció que només ací podrà estar prop del Crist. És el misteri de l'anorreament de Déu i de la follia de l'amor crucificat de Jesús. «Tan bon punt vaig creure que hi ha un Déu, tot d'una vaig comprendre que ja no podia viure sinó per a ell», confessà a propòsit de la bretxa d'inquietud religiosa que la trobada inesperada amb creients musulmans i jueus havia obert en la seva vida d'epicuri refinat.

Imitar Jesús, esdevingut el darrer dels homes en la vida amagada de fuster de Natzaret, serà des d'ara, per al germà Carles de Jesús, la manera concreta de traduir la seva aspiració de viure només per a Déu. Endut pel seu ideal d'escondiment, cercà la clausura de la Trapa i, més tard, una vida amagada com la de Jesús, fent de criat en el convent de les Clarisses de Natzaret. Però no s'aturà aquí la seva aventura cristiana. A causa de Jesús se li feia irresistible el vertigen de l'Esperit, cosa que l'empenyia a solcar camins inexplorats:

Tinc set de dur la vida que estic buscant des de fa set anys (que endebades he cercat a la Trapa); l'he albirada i l'he filada tot caminant pels carrers de Natzaret, que en altre temps va recórrer Nostre Senyor, arresa pobre, amagat en l'abjecció i en l'obscuritat... Veig ben clar que és voluntat de Déu que jo el segueixi en una perfecta conformitat amb la seva vida.¹¹¹

110. S. SPINSANTI, «Modelos espirituales». <NDE>, op. cit., p. 1297.

111. En una carta a una religiosa, escriu: «El mitjà millor i més senzill per unir-nos al cor del nostre espòs és fer, dir i pensar-ho tot amb ell i com ell, romandre a la seva presència i imitar-lo [...]. En tot el que hom faci, digui o pensi, preguntar-se: en una situació semblant, ¿què faria, diria o pensaria en el meu lloc? El mateix Jesús indicà als seus apòstols aquest mètode tan senzill d'unió amb ell i de perfecció: "Veniu i vegeu...". Veniu, és a dir, seguïu-me, veniu amb mi, seguïu els meus passos, imiteu-me, feu com jo; vegeu, és a dir, mireu-me, romanguet a la meua presència, contempleu-me [...]. Presència de Déu, de Jesús, imitació de Jesús: ací hi ha tota la perfecció».

Atret per l'erm del desert, optà finalment per viure com a simple testimoni de Jesús, de primer entre els musulmans de Beni Abbès, a Algèria, i, en acabat, entre els pobríssims tuaregs de Tamanrasset, al centre del Sàhara. Veritable *outsider* de les institucions eclesiàstiques tradicionals, forjador d'estils atípics de vida cristiana, els seus intents de fundar *petites fraternitats* no quallaren. Les primeres realitzacions no sorgiren fins ben passats vint anys de la seva mort.

Avui la figura de Charles de Foucauld ens encisa tant potser perquè intuïm que la vida espiritual és recerca i tensió vers un futur sense rostre, més que no pas còpia passiva de models convencionals. Visqué la conversió a Jesús, camí d'accés al Déu inaccessible, i la fidelitat a la novetat permanent de l'Evangelí des d'aquella llibertat creadora pròpia de qui se sap fill de Déu. D'altra banda, una tal espiritualitat de la imitació del Crist model, que res no té a veure amb l'obstinació voluntarista i els mèrits, no s'hauria de contraposar a una espiritualitat del seguiment del Crist salvador, car el Crist és do i exemple; en aquest sentit, la imitació és també una resposta a la crida del Senyor en la fe i en l'obediència, i es desplega en l'àmbit de la gràcia: és obra més de l'Esperit que no pas de l'esforç ascètic. Cal no oblidar que la imitació del Crist, a més de moral, és també sacramental i eclesial, tal com ensenya l'apòstol Pau (Rom 6; 1C 11-12), en virtut del valor imitatiu del baptisme i l'eucaristia. La imitació de Jesús a la qual es lliurà Charles de Foucauld, fins i tot en aspectes concrets de pobresa i abjecció —seguint en això les perjudes de cristians com Francesc d'Assís—, no era esclavitud a la lletra que mata, sinó la interiorització de la lletra en l'Esperit de Crist que tot ho vivifica. Charles de Foucauld recorda als cristians d'avui que en tota vida cristiana hi ha un nucli irrenunciable d'imitació del Crist, essent així que s'estructura com un seguiment. Traït per un dels seus, el germà Carles patí una mort violenta a mans d'uns sediciosos. No havia desitjat el martiri per tal de consumir la semblança amb Crist? Com un segell de Déu posat damunt la vida de qui, al segle xx, ha fet visible que la forma essencial de la vida cristiana no és altra que la que Jesús de Natzaret va lliurar una vegada per totes.

6. SILVÀ DEL MONT ATHOS, LA DOLOROSA TENDRESA

El monjo Silvà de l'Arhos (1866-1938) seria un desconegut si no fos perquè algunes publicacions recents l'han fet sortir a la llum.¹¹² En el llibre *La*

112. SILVÀ DEL MONT ATHOS, *Escrits espirituals* (traducció d'Oriol M. Diví i pròleg de Divo Barsotti), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982 (El gra de blat, 40); A. SOPHRONY, *Sau Silvan el Athonita. Vida. doctrina. escritos*, Madrid, Encuentro, 1996.

pregària del cor, de Jean Lafrance, Silvà és citat sovint al costat dels *Relats d'un pelegrí rus*. I és que hom no pot sinó sentir-se captivat per l'itinerari d'un pecador que lluita amorosament amb Déu fins a ser transfigurat amb Jesús, el seu Senyor estimat. Llegir els escrits d'aquest monjo nascut a la Rússia central, d'aquest monjo que conservà la ingenuïtat dels cristians senzills que creuen en l'Evangeli i que, davant el Misteri, sabé agenollar-se en actitud d'adoració, és trobar un amic; sentir-lo a parlar de la seva experiència de Déu, del penediment d'Adam, del viu desig de l'Esperit Sant, del perdó dels enemics, del clam intercessor pels pecadors i desvalguts, del seu dolor i de les seves llàgrimes pels seus germans, és un bàlsam guaridor.

Llevat d'un breu període inicial de vida eremítica, Silvà visqué tota la vida a Sant Pantaleó, el més gran dels monestirs de l'Athos. Hi portà una existència de monjo senzill: treballà al molí i en feines d'administració. Mentre vivia, ningú no notà la grandesa espiritual d'aquest camperol senzill de la Rússia central. Durant la joventesa, malgrat la influència d'un pare molt creient, es deixà endur per la sordidesa del seu ambient camperol. Cepat, violent, sensual —fins i tot va seduir una noia i va ferir greument un company en un excés d'ira—, no es tancà a la crida de Déu que ressonava en el cor. Gràcies a una paraula de la Mare de Déu, sentí l'horror del jou pecaminós. Als vint-i-sis anys, en acabar el servei militar, després d'haver-se encomanat a la pregària del famós *estarets* de Cronstadt, el P. Joan († 1908), deixant família i pàtria, emprengué l'aventura de la vida monàstica a l'Athos. Després d'una breu etapa de fervor novell, conegué l'angoixa de la solitud, l'absència de Déu i la impotència; els sentiments de compunció pels seus pecats, abans tan fonament viscuts, s'havien esvaït. Assetjat per pensaments i imaginacions pecaminosos, decandit pel treball feixuc del molí, sense dormir, turmentat per mil dimonis així que intentava de pregar, sentí el vertigen del pecat i del desesper, prop de la blasfèmia. Però Déu vingué a socórrer-lo. En la mirada dolça que el Crist li mostrà —i que mai més no se li va esborrar—, comprengué l'Amor infinitament misericordiós de Déu. El dubte s'esvàf, i de nou la llum del cel inundà talment la seva ànima que, pres d'una frisança ardent i humil, aprengué a mantenir-se vigilant, en pregària contínua, amb una delicadesa espiritual que l'advertia ben prest de tota imperfecció. Havent obert el cor a un pare espiritual, aquest s'admirà que aquell monjo tan jove hagués atès una tan alta perfecció. Això li causà un mal enorme, car caigué en la temptació d'orgull, fins al punt que li semblava tenir contínues visions del cel, les quals l'enlairaven en un estrany estat d'exaltació i el sumien després en una espantosa depressió. Això no obstant, malgrat aquelles suggestions que l'oprimien sense repòs, mai no deixà de suplicar el Senyor amb llàgrimes, ni mai no dubtà del seu amor. Planyent-se una nit al seu Senyor

estimat, retrobà la pau de la humilitat i del silenci interior. «Roman conscientment a l'infern, i no et desesperis», sentí del Senyor. Serè, senzill, pacífic, conscient de la seva feblesa, recollit en Déu, dolçament humil i silenciós, esdevingut tot ell pregària i compassió envers tots els homes, solidari de tota la creació i de la humanitat sencera: així romangué fins a la mort, que fou un suauíssim abandonar-se en Déu, enmig de l'angoixa que oprimia els cors, a les vigílies de la gran guerra.

Com podríem sintetitzar l'experiència interior i la doctrina espiritual d'aquest home que volgué viure i morir en l'Esperit Sant, que escriví una pàgina bellíssima sobre «la lamentació d'Adam»¹¹³ i que sentí l'amor per tots els homes com una cremada en l'ànima? Una frase que repeteria sovint, i que sobretot era expressió d'una vivència, «pregar pels homes és donar la sang del propi cor», em sembla que n'és la clau. Silvà estén a tota la creació el manament d'estimar tots els homes i l'afirmació paulina «sou membres d'un mateix cos» (Ef 4,25), car és la creació sencera —vivim en la creació i la creació viu en nosaltres— que ha de ser salvada i transfigurada:

L'Esperit de Déu ensenya l'ànima a estimar tot el que viu, fins al punt de no voler fer mal a ningú, ni tan sols a una fulla d'arbre, i de no voler trepitjar ni una flor boscana. Així l'Esperit de Déu ens ensenya l'amor per tot el que existeix, i l'ànima té compassió per tot ésser.

Enfront dels qui consideraven inútil la vocació dels monjos, Silvà en subratllava la crida a la intercessió universal: «Als qui ha elegit, el Senyor fa una gràcia tan gran que en llur amor poden estrènyer tota la terra, el món sencer». El sentit d'aquesta intercessió pels seus germans és formulat pel mateix Silvà en quatre breus adveracions:

- a) «*Estimeu tots els homes.*» Jove monjo, durant la celebració de les vespres a la capella del sant profeta Elies, mirant el Crist, fou envaït d'un «sentiment nou, molt dolç, d'amor per Déu i pels homes, per cada home». Aquest amor universal, abrusador, ja no l'abandonarà mai més, i Silvà l'estén fins als difunts que pateixen a l'infern: «L'amor no pot sofrir la pèrdua ni tan sols d'una sola ànima».
- b) «*Preguen per tots els homes.*» La pregària d'intercessió universal és expressió de l'amor universal. El monjo serveix l'Església i creix en la vida espiritual «pregant i plorant pel món sencer», mitjançant la in-

113. Es tracta del sentiment punyent, dramàtic, d'allunyament de Déu i d'anhel per posseir-lo; és també crida angoixada vers la intimitat divina. L'Adam expulsat del Paradís és la imatge de la condició de tot home, delejant per Déu quan l'ha perdut, car tot home porta en el més pregon d'ell mateix el record del Paradís perdut. Aquesta record és el que dona a l'home que torna a si mateix una dolorosa i tan viva enyorança de Déu.

tercessió universal. Havent trobat Déu en les profunditats del cor, el monjo es descobreix en Déu unit a tota la creació, i res no li és estrany.

- c) «*Ploreu per tots els homes.*» Les llàgrimes del dolor i el martiri interior són el preu de la intercessió amant i de la vera pregària, car «pregar pels homes és vessar la pròpia sang. [...] Com més hom estima, més gran és la sofrença [...]. El meu cor pateix pel món sencer; prego i vesso llàgrimes pel món sencer, a fi que tots els homes es penedeixin».
- d) «*Penediu-vos per tots els homes.*» Vist des de l'amor pel Crist, és natural d'assumir la falta del qui estimes. En voler-se justificar refusant tota responsabilitat i en desentendre's del pecat comú a ell i a Eva, Adam va pecar i esquinçà la unitat dels humans, la qual cosa va canviar el destí del món. Això és el que fem nosaltres quan refusem de penedir-nos pels altres.

Des de la teologia de l'«Adam total», unitat de la humanitat, segons el qual tots som solidaris en el pecat i en la salvació (1C 15,22.45s), que afecta alhora l'ordre creat (Rm 8,19s), Silvà entén el manament d'«estimar el proïsme com a tu mateix» en el sentit que el meu proïsme és jo mateix. Per amor del Crist, tot home és assumit com a part integrant del nostre destí etern, i la santedat ateny un abast còsmic, car no som salvats del món, ans *amb* el món. Vista des de les paradoxa cristiana, seria just atribuir a Silvà de l'Athos una rellevància pròpiament doctoral, ja que el coneixement de Déu eleva el saber teològic: si hi ha expressió del viscut teològic en el saber teològic, també hi ha una assumpció del teològic en el teològic que empeny a nuar teologia i santedat.¹¹⁴

7. CLOENDA

El cristianisme no és una escola de misticisme, ni un misticisme genètic constitueix l'ideal de l'itinerari cristià, però l'experiència evangèlica del Regne de Déu i de l'amor de Déu Pare i el misteri de l'aliança en la gràcia de Jesucrist, és a dir, el coneixement de Déu en el seguiment de Jesucrist, no exclouen una expressió mística. La comunitat cristiana, la teologia i la pastoral,

114. Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad», *Verbum Caro*, I, Madrid, Encuentro, 1964, p. 235-268. Escriu l'autor: «Mentre fou una teologia de sants, la teologia fou una teologia orant, agenollada [...]. Hi hagué un moment en què hom passà de la teologia feta de genolls a la teologia feta assegut [...]. Així la teologia "científica" es torna estranya a la pregària i, per tant, desconeix el to amb el qual cal parlar d'allò sant. Mentrestant, la teologia "edificant", en perdre més i més el seu contingut, sucumbeix no rares vegades a una falsa unció» (p. 267).

també la nostra cultura occidental, sovint buida d'interioritat i mancada del sentit de l'adoració, tenen necessitat del cabal místic, profètic, contemplatiu. A l'interior d'una concertació eclesial de dons i carismes, enmig dels avatars de la història hodierna, la paraula dels místics ens convida a escoltar la veu de l'esperit, a percebre la seva alenada de vida, gràcies a la qual podem mantenir encès, als nostres dies, el foc de l'esperança en el Regne, la utopia messiànica de les Benaurances i el seu dinamisme de transfiguració. Amb la seva passió gloriosa, Jesús va encendre aquest foc del Regne entre els homes, va sembrar la utopia de les Benaurances, va iniciar una nova transfiguració del món. Místics com Teresa d'Àvila, Joan de la Creu, Teresa de Lisieux, Charles de Foucauld, Silvà de l'Atos, des d'una història personal i amb estils ben diferents, en són testimonis ben clars.

QUADERNS DE LA FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

50. A. MATABOSCH - R. PLA I ARXÉ: *Desè aniversari de la Fundació Joan Maragall*
51. EDUARD CAIROL: *Maragall i Novalis: Poesia i experiència mística*
52. J.M. ROVIRA BELLOSO - JOAN MAJÓ: *La responsabilitat ètica, encara*
53. ALFONS GARRIGÓS - ROSSEND ARQUÉS: *Sobre el Dant*
54. NARCÍS COMADIRA: *L'Any Litúrgic com a obra d'art total*
55. EULÀLIA MAS: *El repte profètic*
56. JORDI BACHS: *Sobre el Cant espiritual de Joan Maragall*
57. SAM ABRAMS: *Cants espirituals catalans*
58. JOSEP M. RAMBLA - CEBRIÀ M. PIFARRÉ: *L'experiència mística cristiana*

QUADERNS



fjm

**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**
CRISTIANISME I
CULTURA

Editorial Claret

