

EL JESÚS DELS FILÒSOFS
I EL JESÚS
DELS CREADORS

XAVIER TILLIETTE
CARLES TORNER

QUADERNS



EL JESÚS DELS FILÒSOFS I EL JESÚS DELS CREADORS

XAVIER TILLIETTE
CARLES TORNER

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

fjm
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

Xavier Tilliette (Corbie, França, 1921) és doctor en lletres i llicenciat en filologia clàssica, en filologia alemanya i en teologia. És professor emèrit de l'Institut Catholique de París i de la Universitat Gregoriana de Roma. Ha publicat, entre altres obres, *L'Absolu et la philosophie* (1986), *Le Christ de la philosophie* (1990), *Le Christ des philosophes* (1993), *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (1995), *Schelling Biographie* (1999) i *Jésus romantique* (2002), a més de ser col·laborador habitual de les revistes *Archives de philosophie*, *Gregorianum*, *Études*, *Archivio di Filosofia* i *Civiltà cattolica*. Així mateix, ha estat premiat per l'Académie Française.

Carles Torner (Barcelona, 1963) és doctor en ciències de l'educació. Actualment és membre del Comitè Executiu del PEN internacional i presideix la xarxa d'ONG que promouen la Declaració Universal dels Drets Lingüístics, a més de dirigir la revista *Compartir*. Ha publicat els llibres de poemes *A la ciutat blanca* (1984), *Els límits de la sal* (1984), *L'àngel del saqueig* (1990) i *Viure després* (1999), la novel·la *L'estrangera* (1997) i l'assaig *El principi acollida. Sobre el diàleg intercultural* (1995); ha estat un dels curadors, a més, de l'antologia *Poemes amb àngel* (1997).

Traducció del text de Xavier Tilliette: Gemma López Baena

Edició: Isidre Ferré

Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)

València, 244, 2n – 08007 Barcelona

Primera edició: març del 2003

Editorial Claret, SAU

Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona

Imprès a GyERSA

ISBN 84-8297-628-1

Dipòsit legal: B. 13.884-2003

ÍNDIX

<i>Nota introductòria</i>	5
XAVIER TILLIETTE	
<i>El Crist dels filòsofs</i>	7
CARLES TORNER	
<i>La bellesa és l'amor crucificat</i>	19

NOTA INTRODUCTÒRIA

Del 20 al 23 de novembre de l'any 2000, la Fundació Joan Maragall va organitzar un simposi que, amb el títol «Jesús 2000», reflexionava entorn de la figura de Jesús a les portes del segle XXI. Les qüestions de fons que articulava el cicle eren diverses, interdisciplinàries, però cercaven de trobar-se en Jesús mateix. Què podem saber, històricament, de Jesús? Què creiem sobre ell els cristians? Com és vist des de les altres religions? Com es veuen les altres religions des de la fe en ell? Quin paper juga la figura de Jesús davant el reptes i exigències del nou segle, del nou mil·lenni, amb un clima cultural i uns signes dels temps peculiars?

El cicle es va estructurar entorn de quatre eixos: «El Jesús dels cristians», amb les conferències d'Armand Puig i Olegario González de Cardenal; «Jesús i les altres religions», amb les aportacions de Xavier Marín i Josep M. Via Taltavull; «Jesús en la cultura», amb les intervencions de Xavier Tilliette i Carles Torner, i «El futur de Jesús», una taula rodona moderada per Antoni Matabosch. Aquest quadern inclou les dues conferències llegides el 22 de novembre, que pretenen reflexionar sobre el que ha representat la figura de Jesús per als pensadors i els creadors.

La conferència de Xavier Tilliette, «El Crist dels filòsofs», ressegueix la presència de Jesús en la filosofia i mostra els conflictes a l'hora d'articular els discursos estrictament especulatius amb els de la cristologia, disciplina de la filosofia que ell reivindica com a legítima. Per la seva banda, Carles Torner, en «La bellesa és l'amor crucificat», s'acosta a la figura de Jesús des de la perspectiva estètica, des de l'art, en especial el poètic, per plantejar-se quina imatge de Jesús emergeix de les obres dels artistes d'avui. Dues perspectives, doncs, per a donar forma a la influència que Jesús ha tingut en la nostra cultura.

EL CRIST DELS FILÒSOFS

Xavier Tilliette

Ningú, i encara menys el filòsof, pot evitar les constrenyedores preguntes de Crist: «Qui diu la gent que sóc, jo? I vosaltres, qui dieu que sóc, jo?»¹ Els filòsofs, fins i tot els no creients, no s'han pogut deslliurar d'aquestes preguntes, contràriament a allò que alguns pensen, ja que Crist, des de la seva aparició, no ha cessat d'obsessionar la humanitat. En el temps en què la filosofia i la teologia eren una, no hi havia altra resposta per a la filosofia que la de la fe: Tu ets el Crist, el fill del Déu vivent,² i deixava que la teologia tingués cura de desenvolupar aquesta resposta sublim. Des de l'emancipació, relativa, de la filosofia, les coses s'han complicat, la sort filosòfica de Crist ha seguit el destí de contrast en la relació entre raó i revelació, fe i saber, i altres binomis equivalents. El problema de Crist pel que fa a la filosofia és solidari i inseparable de la concepció d'aquesta i de la seva relació amb la religió. Però, faci el que faci, la filosofia —i no solament el filòsof— no pot esquivar l'encontre amb Jesús.

Per a qui ha començat de molt jove a interessar-se per la presència de Crist en la filosofia,³ la gran sorpresa no ve de la seva persistència en les filosofies autònomes, desvinculades de la teologia, sinó del silenci dels historiadors i els crítics sobre aquest tema. L'historicisme s'ha mostrat estranyament cec, com si el laïcisme d'algunes filosofies l'hagués contaminat. El Crist dels filòsofs és el gran absent de la crítica filosòfica. Amb prou feines s'ha senyalat el lloc fonamental de Crist en la filosofia de Spinoza: precisament sobre ell es regula el coneixement del tercer gènere i, fins i tot, és dipositari d'un secret

1. Mt 16,13-15 (la confessió de Cessarea).

2. Mt 16,16.

3. Cf. XAVIER TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, París, Éd. du Cerf, 1990, p. 9-11.

ignorat pel savi. Crist també té un paper clau en la metafísica kantiana: és l'anella que uneix la llei moral i el cel estelat. No és menys central el paper que juga en la *Doctrina de la ciència* de Fichte, de la qual és l'autor original. I s'ha oblidat massa ràpidament, sens dubte, que el Divendres Sant especulatiu, per molt especulatiu que sigui, no ha trencat el vincle amb el Divendres Sant històric.

Així, doncs, Jesucrist no ha abandonat els paratges de la filosofia; fins i tot es pot dir que, havent-se allunyat aquesta de Crist, torna a ell com atreta per un imant. Això no obstant, en els orígens el cristianisme, a desgrat de Plató i d'Aristòtil i, abans que ells, de Sòcrates, va aparèixer com l'enemic de la saviesa dels savis i de la saviesa del món. Es va aixecar contra tots els ídols, incloent-hi l'ídol del coneixement i de la ciència. No s'han oblidat els anatemes amb què fulminava sant Pau.⁴ L'oposició, però, va esdevenir molt ràpidament una apropiació, i el cristianisme es va alçar per desbancar i reemplaçar la vana filosofia dels pagans. Alguns pares de l'Església utilitzen l'expressió «la nostra filosofia» per a designar Crist; Melitó de Sardes ho diu en totes les seves cartes. Això no passà desapercebut, molt més tard, al jove Maurice Blondel, que el va ajudar a descobrir la filosofia immanent del cristianisme, i encara menys a Simone Weil, que ho interpreta —no sense raó— com una adhesió de la filosofia a Crist.⁵ En efecte, els anatemes paulins van fracassar, i molt aviat, mitjançant l'apologètica, sant Justí i els pares apostòlics també intentaren dirigir la filosofia pagana cap a l'obediència de Crist.

Tanmateix, existeix un fort i persistent corrent de pensadors religiosos que rebutgen amb tenacitat de lliurar el Verb encarnat a l'atzar de la raó humana. És el cas de la filosofia monàstica, que tenia com a lema «*Philosophia Christus*»,⁶ és a dir, Jesucrist ocupa el lloc de la filosofia, i que només va tenir una vida efímera i escassa en els convents. Però «La meua filosofia és Crist» té molts més representants gloriosos, començant pel gran Pascal, Hamann el Mag del Nord, Kierkegaard i l'inclassificable Chestov. El punt interessant és que no es tracta en primer lloc d'una oposició frontal, a l'estil de la de sant Pau; es prenen les armes a l'adversari i, a través de la polèmica anticartesiana, Pascal elabora una filosofia de la paradoxa que no té res a envejar a la filosofia regnant,⁷ i Malebranche s'hi inspira obertament, tot i ser deixeble de Descartes. Kierkegaard, després d'haver topat amb l'idealisme, reconstrueix de la mateixa manera, a partir d'una paradoxologia, tota una antropologia feta de les categories de la fe, com la contemporaneïtat, la repetició o l'individu.

4. 1Cor 1,17-31; 2Tim 2,14-16; 4,3-4.

5. *Lettre à un religieux*.

6. Cf. XAVIER TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, op. cit., p. 33-54.

7. VINCENT CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992 (Col. Épiméthée).

Això no obstant, la veu dels pensadors religiosos s'alça alta i forta contra una confiscació per part de la raó de la Il·lustració, sempre preparada per a secularitzar els continguts doctrinals i substituir per una fe *filosòfica* la fe personal imprescriptible i la fe *estatutària* o eclesial.

La protesta dels pensadors religiosos contra els abusos de poder de la raó filosòfica ha estat rellevada pels diferents fideïsmes i per les *filosofies sense absolut*, sovint de tarannà protestant, com la de Pierre Thèvenaz, el qual insisteix en els límits i en la modèstia que convenen a la filosofia. Aquestes filosofies recelen de la filosofia cristiana, que és el bressol natural d'una filosofia interessada en Crist. Però fins i tot els filòsofs cristians com Blondel o Maurice Nédoncelle son reticents a una entrada sense previ avís de Jesucrist en la filosofia. Blondel, encara que en un text tardà en què predomina el seu caràcter indecís, recorda que «Crist no és pas un filòsof ni un mestre d'especulació racional», ni tampoc «el mestre epònim d'una doctrina pròpiament filosòfica». ⁸ Monsenyor Nédoncelle encara és més prudent: a la filosofia se li escapa la persona de Crist, el Crist viu; segons ell, «el filòsof només coneix les idees el centre d'irradiació de les quals és Jesús», la filosofia cristiana s'atura abans d'arribar a Crist, a la seva «individualitat inefable». ⁹ I és cert si ho entenem com un accés místic o espiritual que pertany a l'àmbit de la meditació i de la pietat. Però dir que Crist en persona, que Jesucrist, no podria ésser de cap manera objecte de filosofia és limitar arbitràriament l'ofici de la *raó santificada*, és tractar la *filosofia de Crist* de la mateixa manera que la filosofia de Descartes o la de Kant.

Tret que es tanqui hermèticament a qualsevol aportació religiosa, la filosofia troba necessàriament Crist en diferents entrades del seu territori: en l'ètica, on apareix com un renovador i un iniciador; en l'antropologia; en la metafísica, on la qüestió de Déu i de la seva manifestació és en un primer pla; en la filosofia de la història, a causa de la gran commoció que separa l'antic i el nou món; en la filosofia de la religió i, especialment, del cristianisme. Crist surt a l'encontre de la filosofia per diferents camins, si és que aquesta no se li ha anticipat. Fent abstracció de la filosofia cristiana, la filosofia occidental conté un ferment cristià que fins sobreviu a l'absència de tota transcendència. Jesucrist mateix és signe d'adhesió i àdhuc de contradicció, i, entre les filosofies, es poden distingir, d'una banda, les que s'inclinen envers la persona de Crist —a vegades en paral·lel o en competència amb Sòcrates— i envers alguns episodis de la seva vida, i, d'altra banda, les que s'adrecen al

8. MAURICE BLONDEL, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 21 de març de 1931, p.87; ÍDEM, *Le problème de la philosophie catholique*, s.d., p. 172 (n.).

9. MAURICE NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, París, Fayard, 1956, p.8 i 102.

misteri de Crist, Verb fet carn, Déu fet home, amb totes les elucidacions doctrinals que la teologia ha aportat. Crist és, d'aquesta manera, una pedra de toc de les actituds filosòfiques davant la fe.

Ara bé, es pot passar del Crist dels filòsofs¹⁰ al Crist de la filosofia, d'una cristologia filosòfica en sentit ampli a una cristologia filosòfica en sentit estret? En el seu inici —i és d'invenió recent— la cristologia filosòfica es va acontentar amb una ambició força modesta. Henri Gouhier la va promoure en *Bergson et le Christ des Évangiles*,¹¹ però la fórmula només té un abast restringit: la cristologia filosòfica representa cada vegada el retrat de Crist segons vingui un filòsof o un altre. Així Bergson, a la recerca de la religió oberta, en *Deux Sources de la Morale et de la Religion* es fixa en el Supermístic, l'autor de les Benaurances, l'inventor del Sermó de la muntanya, que determina una nova i decisiva fita en l'espera de la humanitat; com que tota humanitat és divina i és cridada a la divinització, no hi ha dificultats a reconèixer en Jesús un Home-Déu. És tracta d'unes línies i prou, però curulles de sentit. De la mateixa manera Jean-Jacques Rousseau confessa la divinitat de Crist en la «*Confession de foi du Vicaire Savoyard*» i el situa en paral·lel amb Sòcrates; malgrat algunes ironies i fins alguns sarcasmes, l'admiració és sincera: la pàgina atesta una seducció que s'estén a tot l'Evangelí (excepte en els miracles) i que no ha estat mai desdita. Finalment Spinoza, més proper als marrans que no pas als jueus, als menonites més que no pas als reformats, no amaga la seva admiració per Crist, a qui anomena en el *Tractatus* «veu de Déu, boca de Déu»; li erigeix un monument i el fa el posseïdor dels secrets divins, superior a Moisès, a Salomó i també a Spinoza mateix. És únic. Si no és el Fill etern, el Metatron, és la seva encarnació més alta. Encara que el títol de filòsof suprem (*summus philosophus*) fos apòcrif,¹² el coneixement del tercer gènere era el seu estat habitual, no li eren cap misteri les vies de la salvació, i «guiat per l'esperit de Crist» el filòsof spinozista es revesteix de saviesa i d'intel·ligència.

Henri Gouhier no ha comentat aquests exemples. No s'ha qüestionat el paper decisiu exercit per Crist, sobretot en Spinoza i Bergson, en un gir del seu pensament: d'una banda, la salvació dels ignorants juntament amb la benaurança del savi; el dic de la religió tancada s'ha vist trencat i arrossegat pel missatge de Jesús i dels seus. Una indagació inductiva mostra que Jesucrist, lluny d'ésser solament un gran personatge de la història i el fundador d'una

10. XAVIER TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de Sagesse au Divin Témoin*, Namur, Éd. du Sycomore, 1993.

11. HENRI GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, París, Fayard, 1961.

12. Apareix en les notes d'una conversa del jove Leibniz amb el matemàtic Tschirnhausen, somiador i no gaire fiable.

religió, ha estat un objecte d'interès filosòfic, inclòs diverses vegades en la trama de l'especulació, malgrat que la qüestió d'una cristologia filosòfica en el sentit fort —i la d'un Crist de la filosofia— ha estat plantejada sense prejudici de l'ortodòxia. Seria sorprenent, d'altra banda, un cop admesa la legitimitat de la filosofia cristiana, que Crist fos posat fora de joc i que aquesta no conclogués en una cristologia filosòfica. Tanmateix, si bé, de fet, la filosofia cristiana de totes les èpoques no té cap altre Crist que el de la fe, cap més cristologia que la dels teòlegs, aquesta no ha estat mai tractada explícitament, ja sigui perquè anima de manera subjacent el sistema dels pensaments dels filòsofs —i, per tant, uns esquematismes cristològics latents jalonen el curs del raonament—, ja sigui perquè li ofereix una teleologia i una clau dels enigmes. De tota manera, la cristologia, fins i tot parcialment, es presenta com a part integrant o, si més no, assimilada del discurs filosòfic. La cristologia filosòfica i la filosofia d'inspiració cristiana són els dos arcs que cal unir per a formar una ogiva. En qualsevol cas, l'encreuament de la filosofia i la cristologia contribueix a consolidar el cristianisme de la filosofia i la capacitat racional de la cristologia. Se'n podria posar més d'un exemple. La cristologia discreta de Leibniz adopta el punt de vista de l'Encarnació, és a dir, de l'Home-Déu. Per l'Encarnació esdevingueren a la humanitat totes les perfeccions que aquesta comporta, és a dir *la* perfecció, una perfecció ignorada fins a Jesucrist, un *detall* inèdit que es revela en les sublimes nocions metafísiques i religioses que ha desencadenat. És el detall revelador, el Revelador. De no ser per ell no hi hauria *Discours de Métaphysique* sense un final en forma de centó evangèlic. Crist no altera l'ordre establert; el transfigura, desperta els gèrmens de la veritat adormida, fa veure el món amb uns altres ulls. Pel que fa a Malebranche, filòsof cristià sense reserves, Crist apaivaga les tensions i els xocs —no sense sofrir-los— causats per la unió del radiant teorema de la Glòria de Déu i d'una metafísica determinista. Els dos estats de Crist, com a Verb de Déu (lloc dels esperits i extensió intel·ligible) i com a Verb encarnat, no sabrien coincidir perfectament a causa de l'abaixament, per bé que Jesucrist s'esforça a dur a terme tan bé com sap la seva obra de Creador i Redemptor dins els límits de la condició humana. Es dedica heroicament a les seves tasques d'Adorador, de Causa ocasional de la gràcia, d'Arquitecte del Temple Sant; però no pot ser a tot arreu al mateix temps. De manera que la cristologia es doblega al domini d'una teodicea inflexible, i també Jesús se sotmet voluntàriament als immutables principis que regeixen la providència divina. El Déu dels filòsofs s'arriscaria aleshores a destruir el Déu dels cristians si la intercessió de Crist no aconseguís, de tant en tant, de doblegar, d'apaivagar la rigidesa divina. I l'abaixament duu al sùmmum el mèrit i la prosternació de l'Adorador Infinit i, per tant, la Glòria de Déu.

En aquestes filosofies d'inspiració i d'intenció cristiana es veu com la persona del Crist, amb les seves prerrogatives, s'insereix en el teixit d'una metafísica i d'una argumentació racionals. Passa el mateix —i encara en major grau— en filosofies més íntegrament cristianes, com la de Nicolau de Cusa, en el llinar de la filosofia medieval, i la de Maurice Blondel, quasi al final de l'edat moderna, ja que aquest és contemporani de Nietzsche. La filosofia cristiana de Nicolau de Cusa s'anomena *la docta ignorantia*, invocant Sòcrates; però, en realitat, és sinònim d'*intel·ligència de la fe*.¹³ Projecta cap al misteri inesgotable, davant el misteri inesgotable, en aquest cas unió hipostàtica, mecanismes, transposicions, hipòtesis, formules d'equivalència. És una cristologia conjectural que estructura al voltant de l'espai de reconeixement una aproximació sensata, d'un discurs de no-saber intel·ligent, d'una *fides oculata*. La formulació en la qual s'atura el cardenal és el *màxim absolut contracte*. Breument: Si poguéssim afigurar-nos un individu que fos el màxim contracte —és a dir, el singular en el qual el món és sota l'exponent del plural i de la dispersió, cosa que implicaria que posseiria tota la perfecció de la seva espècie—, aquest individu no podria subsistir només en la contracció, sinó que també existiria en la maximitat absoluta: aleshores seria necessàriament i igualment Déu i criatura, absolut i contracte. On trobar, doncs l'individu *maximitzat*? En quina espècie? Enlloc més que en l'espècie humana, segons la teoria de l'home microcosmos. Només un *home, un home*, és capaç d'unir Déu amb l'home i de manifestar el màxim contracte absolut. Aquesta unió, anomenada *hipostàtica*, és extrema i única en el seu gènere. El darrer pas és el gest de la pregària i de l'adoració: Aquell a qui s'aplica la conjectura és «Jesús, per sempre beneït»! La hipòtesi cristològica desemboca sense esforç en la cristologia dogmàtica. Quelcom d'anàleg a aquesta posició es trobarà en la cristologia transcendental de Karl Rahner, el procediment del qual és filosòfic.

Maurice Blondel també pretén portar la filosofia a la intel·ligència i a l'obediència de la fe. Tot el procés de *L'Action* intenta arribar fins a l'acte de la fe, sota la forma d'una opció lliure però preparada per l'evidència d'una alternativa dramàtica: l'adhesió [a Crist] o l'infern. Per a preparar el caràcter filosòfic de l'argumentació i del compromís, Crist apareix només al final (al llinar de l'opció), amb una certa solemnitat misteriosa però com a mitja llum.¹⁴ Només tota la vida immanent que condueix a ell —ha de ser immanent per a ésser filosòfica, i tota la prolepsi del cristianisme és presentada per un biaix filosòfic bastant flexible— és jalonada d'indícis i esquematismes religiosos i cristians, encara que l'última ratificació cobreix retroactivament el

13. *De docta ignorantia*, III.

14. *L'Action*, 1893, p. 459-461.

sobrenatural cristià sota l'aspecte de la creença o del *kerigma*, no de la vida de gràcia. El sintagma que lliga les fases d'aquest itinerari és precisament el Vincle Substancial, sinònim de Mitjancer, que pren una realitat plena en el miracle eucarístic. El Vincle Substancial d'ambdues natures és la unió hipostàtica, i, en el misteri de la creació, Crist és *copula Mundi*. L'altre nom del Mitjancer és *Emmanuel*, i el de la unió substancial, *teandria*. Aquests vocables són familiars als lectors —massa poc nombrosos— de Blondel.

No caldria pressionar-nos gaire per a fer-nos dir que la cristologia filosòfica que té dret de ciutadania en l'enciclopèdia de les ciències filosòfiques mostra la seva fisonomia natural en les vastes filosofies cristianes engendrades per la teologia i mantingudes en el si matern, des de les cristologies d'Anselm, de Bonaventura i de Tomàs d'Aquino, fins a les bellíssimes aportacions de Nicolau de Cusa, de Pascal, de Malebranche, de Rosmini, de Blondel, d'Edith Stein...; són l'ombra projectada de la cristologia dogmàtica, o més aviat el seu reflex, però succeeix que, sota unes circumstàncies determinades, el reflex brilla amb llum pròpia i reforça la resplendor del focus. El que ens reté de qualificar exclusivament d'aquesta manera i, per tant, d'especialitzar la cristologia filosòfica són primerament les reticències que persisteixen entorn de la noció de filosofia cristiana després de la tradició, molt arrelada i recolzada per la filosofia escolàstica, d'una filosofia racional pura, instrumental, diferent de la saviesa, la qual pot ésser pagana (grega) o cristiana. Jacques Maritain es va fer ressò d'aquestes reticències o es convertí en el seu portaveu. Segons ell, hi ha filosofies cristianes per excés, massa cristianes, que li deixen un regust agre i violent.¹⁵ El més estrany és que situï en la mateixa categoria pensadors tan antitètics com Hegel i Kierkegaard. Els extrems es toquen.

En una línia bastant semblant, monsenyor Peter Henrici ha proposat no fa gaire una feliç distinció entre la cristologia filosòfica i la filosofia cristològica.¹⁶ La cristologia filosòfica (per exemple, Blondel) no s'empara en un sistema filosòfic per formar-lo des de l'interior; és una cristologia que va al retrobament de la filosofia per prestar-li la seva llum o bé una filosofia que articula i profereix la veritat de Crist com a objecte de la seva recerca, amb el qual no es confon; és a dir, que manté un espai d'autonomia recíproca entre la cristologia i la filosofia. Per contra, la filosofia cristològica, de la qual Hegel és el model, és formada sobre esquemes cristològics comprovats: és un calc teològic. El sistema hegelianista és una immensa estaurologia, una filosofia de la

15. JACQUES MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, s.d., 1933, p. 61.

16. PETER HENRICI, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978, p. 105.

Creu, que s'anomena a ella mateixa Divendres Sant especulatiu, Gòlgota de les figures, Judici Final, Rosa-Creu... La Idea que descendeix a la natura reproduceix el moviment de l'Encarnació, i el ritme mort-ressurrecció escandeix el procés dialèctic. El mèrit de Hegel és haver mantingut en la representació, abans de tot i contra tot, la unitat de Crist: ell és l'únic portador de la Idea i la comunitat que el rememora es reuneix al seu voltant, al voltant de la seva manifestació d'una vegada per totes. Els successors de Hegel, seguint un pendent fatal, invertiren el hegelianisme i el van interpretar en termes d'humanisme i d'antropologia, cosa que el va dur del cel de les idees a la terra del homes. «Déu és el si mateix alienat de l'home.» La tasca de Feuerbach fou destruir la il·lusió religiosa, transformar allò que és sagrat en somni. Això no va ser suficient per a Marx, que sospitava restes de divinització en la Humanitat o en l'Home genèric. Només compta la realitat social, l'*homo economicus*, i abans que res el Proletari, sageta de la revolució i del progrés històric. Però Hegel no és necessàriament responsable dels avatars pòstums del hegelianisme. La simbolització i, per tant, la secularització dels continguts del cristianisme li són atribuïts habitualment; és l'herald i el més gran representant d'aquest racionalisme històric que, molt recent encara, posava de manifest l'encíclica *Fides et Ratio*.¹⁷ Però potser és lícit interpretar Hegel d'una manera millor. No seria correcte que de Hegel se'n seguís com a conseqüència Feuerbach. En una època abandonada per la bona teologia, hom pot llegir Hegel com una temptativa sobrehumana per a comprendre la Revelació sota el seu aspecte cristològic, de l'Encarnació a la *kenosi* de la Creu i a la Resurrecció; en definitiva, es tracta de suplir la defecció de la teologia. El seu error —si així el podem anomenar— haurà estat exagerar i desxifrar el misteri sense tenir en compte l'insondable de la fe. En aquest sentit Maritain té raó: Hegel és la filosofia cristiana per excés. Però podríem dir el mateix de Fichte i de Schelling, que són també filòsofs convertits abans que teòlegs frustrats.

La cristologia filosòfica, els trets essencials de la qual hem posat de relleu, només es desenvolupa a l'ombra de la cristologia teològica (Rahner n'ha donat una magnífica mostra amb la cristologia transcendental) i al costat de la filosofia cristiana, que és el seu medi natural. Només la timidesa dels crítics i els historiadors ha impedit que hom atorgui el lloc que li correspon i que, fins i tot, sigui presa en consideració. Tanmateix, un filòsof creient i gelós de l'autonomia filosòfica, com era Luigi Pareyson, reivindica una «cristologia laica»,¹⁸ que en ell es concentra en el Servent Sofrent, l'Home de dolors. És

17. § 46.

18. LUIGI PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torí, Einaudi, 1995, p. 233.

cert que el símbol de Crist amb els braços immensos s'erigeix per sobre dels temps i dels països, de les religions i de les creences, i que en aquest sentit la humanitat es reconeix en aquell mirall grandios, l'*Ecce Homo*. Però es considerable el perill de difuminar la persona en la figura, i el fet de percebre la filigrana de Crist en tots els perseguits, màrtirs, víctimes, exiliats, fustigats, etcètera, és efectivament un element de la cristologia, només un element que depèn més d'allò crístic que no pas d'allò cristològic. Tanmateix, el desig de Pareyson uneix el desig obscur i la mà estesa, en un gest de bona voluntat, de molts no creients, d'agnòstics i fins d'ateus que no han renunciat a Crist, que no gosen d'annexionar-lo però que el miren amb respecte. Sens dubte, aquest «Crist dels no creients»¹⁹ no ha estat adaptat a una cristologia filosòfica, però és significatiu d'un anhel, d'una obsessió.

El Crist dels no creients té el seu heroi epònim, el Crist tràgic del famós *Somni* de Jean Paul Richter,²⁰ traduït i popularitzat per Madame de Staël. És el Crist orfe que, després de la seva mort, vaga pels espais siderals i les vies làcties a la recerca del Pare. Però ho fa en va! No hi ha Pare, no hi ha Déu. I el seu *Discurs*, que cau de dalt de tot de la volta estelada sobre els homes espantats, és una lamentació de l'absència de Déu. El segle XIX es despertà trasbalsat per la insuportable revelació. Gràcies a la traducció, el *Somni* va tenir una considerable repercussió a França: no hi ha una sola obra literària, des de Víctor Hugo fins a Renan i Leconte de Lisle, que no hagi propagat el seu ressò.²¹ De fet, el *Somni* ha estat interpretat com una professió d'ateisme, quan és tot just un *malson ateu*, del qual el dorment es desperta en un impuls d'acció de gràcies; però Germaine de Staël no en va traduir la conclusió, i hom es va quedar amb el gran plany de la humanitat òrfena, que donà lloc al bell títol «drama de l'humanisme ateu».²² Però, lluny de desaparèixer de l'horitzó que Déu va abandonar, el Crist frustrat persisteix, no ja com el vincle entre el cel i la Terra, sinó com a germà dels homes, en el si de la caravana humana, a vegades barrejat en llurs lluites i a vegades solitari i abandonat. La seva figura, heretada de l'*Aufklärung* i de l'idealisme, és tan prestigiosa, que molt pocs han tingut la insolència de titllar-la d'impostura —però sí d'enganyador a desgrat seu, enganyador enganyat, sí—: és el «Jesús dels professors», revestit del seu mite en Strauss, de la seva gràcia pastoral en Renan, per a qui és el rabí suau o el dolç somiador de Galilea. Aquest Crist de la fe perduda és molt pàl·lid al costat del Crist romàntic, nibat de nostàlgia i dolor, tan patètic

19. XAVIER TILLIETTE, *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, Roma, Editrice Ave, 1994, p. 81-100.

20. Una digressió de la novel·la *Siebenkäs*.

21. Claude Pichois en va fer la recensió quasi completa.

22. De Henri de Lubac.

en les grans elevacions de Musset, de Lamartine, de Vigny, de Nerval. És veritat que encara pren els seus trets majestuosos, els seus trets divins, de la creença tradicional que mantenen Schleiermacher o Manzoni i que el vel de tristesa que el cenyeix és fet de la impietat ambiental, del seu fracàs aparent, i no pas de la seva pròpia desesperació. Aquest Crist, enganyat no per la il·lusió sinó per la traïció, trobarà l'epíleg més magnífic en el visitant silencios del Gran Inquisidor de Dovstoievski.²³ Però el Jesús refusat de Feuerbach i fins i tot de Marx (el qual prefereix Prometeu) serà substituït aviat pel Jesús revolucionari i *sans-culotte* o pel «Jesús de les barricades»,²⁴ associat a la lluita social. Aquest Crist proletari, encara viu en el combat obrer dels anys de la postguerra, no és més que un emblema o un mite. Tanmateix, marcà l'atractiva personalitat del tipògraf Pierre-Joseph Proudhon, les elucubracions pseudoexegètiques del qual no fan oblidar la sincera admiració amb què es dirigeix al «Messies de la Renovació moral». La devoció desviada de Proudhon contrasta amb la desimboltura de Marx i àdhuc d'Engels, tot i estar aquest darrer més ben preparat gràcies a la seva educació cristiana. Abans de renéixer durant el segle XX com a Crist marxista (Bloch, Machovec), amb una vida manllevada i artificial, el Crist dels ateus acaba miserablement la seva existència en el contraevangeli i en els escrits adjacents (sobretot en *L'Anticrist*) de Nietzsche, ateu rigorós i paranoic compassiu, en els quals serveix de contrast i exaltació de la resplendor de Zaratustra. Ara bé, l'obsessió del Crist crucificat va conduir cruelment Nietzsche al llindar de la demència.

La cristologia filosòfica existeix? És possible? És legítima? No podria presentar-se solament com una galeria de retrats més o menys reeixits que testimoninessin únicament la necessària interferència de la religió, aliada o adversària. Deixar el Crist dels filòsofs en aquesta dispersió i en aquesta multiplicitat és potser exposar-se al retret de *policristia* que Moehler dirigeix als heretges; de fet, segons Jaspers, la filosofia es posa més aviat al costat de l'heretgia. Però sobre el Crist dels filòsofs pesa sobretot, com una amenaça, el paral·lelisme entre el Déu dels filòsofs i dels savis, oposat per Pascal al Déu de Jesucrist, un Déu que es pot estimar, un Déu que s'atansa als homes. Cal acceptar, sens dubte, el repte, ja que sense Déu com a idea, Crist no és sinó un home,²⁵ com remarca incidentalment Maurice Merleau-Ponty, indicant amb això la proximitat de Crist i la filosofia. Per tant, hi ha un Crist del pensament, ja sigui perquè prové d'un préstec conscient, secularitzat o no, de la

23. «La llegenda del Gran Inquisidor», dins *Els germans Karamazov*.

24. FRANK BOWMAN, *Le Christ des barricades*, París, Éd. du Cerf, 1987. L'expressió *le sans-culotte Jésus* és de Camille Desmoulins.

25. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Signes*, s.d., p. 307.

crisologia dogmàtica (veritat cristiana destinada a fecundar el terreny filosòfic), ja sigui perquè procedeix d'una exigència de la raó i d'una posada en pràctica del seu desplegament autèntic. No cal dir que totes dues procedències es corben per formar els dos arcs de l'ogiva. Tant si Crist s'integra en la filosofia com si s'assimila a aquesta, es tracta sempre de crisologia filosòfica. Així Blondel va donar una acreditació filosòfica al seu pancristisme, sabent que no hi hauria pancristisme sense la Revelació de Crist. D'altra banda, resulta fatal que la dicotomia entre el Jesús de la història i el Crist de la fe que justament la fe supera, repercuteixi en la filosofia i hi creï un hiat.

Des que vaig presentar uns prolegòmens a la crisologia filosòfica, traduïts a l'alemany amb el títol *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*,²⁶ tot i tenir una acollida favorable, la crisologia filosòfica gairebé no s'ha aclimatat, com si hom esperés que ja fos allà. En realitat, la major part dels elements són recollits en els prolegòmens; el darrer capítol, sobre la ciència i la consciència de Crist, conclou la metafísica del Verb, i del Verb encarnat, en una antropologia cristològica. Però això no impedirà que les filosofies se sistematitzin i es diversifiquin i que, per tant, ofereixin un motlle més o menys estret de la hipòtesi. Els lectors atents i sagaços m'insten a donar una definició de la crisologia filosòfica,²⁷ com si la poguéssim extreure de la cosa mateixa. No estic segur que sigui una petició legítima. Ja és prou difícil de definir la filosofia cristiana: se'n poden oferir moltes definicions, i la que Étienne Gilson va establir laboriosament és lluny d'ésser la més encertada. A més, la crisologia filosòfica, com a disciplina filosòfica —o el Crist de la filosofia—, frega constantment amb la filosofia cristològica (Hegel, Blondel, Simone Weil), que la cobreix amb la seva gran ombra: la intel·ligència cristològica de la filosofia desborda la intel·ligència filosòfica de la crisologia. El debat aporètic de la filosofia cristiana podria renovar-se com a querella contra la crisologia filosòfica. Però no es demana una definició de la filosofia tomista, o cartesiana, o francesa; com a màxim, una discussió. De la mateixa manera que hi ha una teologia filosòfica amb la seva fisonomia, els seus problemes, les seves fronteres..., també hi ha una crisologia filosòfica que té el seu objecte, les seves qüestions, el seu horitzó.

És normal que un projecte al cap i a la fi inusual, malgrat l'alta freqüència de les aparicions de la crisologia, susciti sorpresa i controvèrsies, plantegi interrogants. Experts tan sagaços com Splett i Schaeffler han observat dubtes, incerteses al respecte, oblidant que tenen la seva justificació en l'accepció

26. Friburg, Johannes Verlag, 1998 (traducció de Jörg Disse).

27. JÖRG SPLETT, *Theologie und Philosophie*, núm. 1 (1999) p. 144-148 (amb observacions penetrants i correccions a la traducció completament justificades); RICHARD SCHAEFFLER, *Theologische Literaturzeitung*, núm. 124/12 (1999) p. 1270-1273.

«heurística». No s'han adonat que ja existeix una cristologia filosòfica parcial però coherent i rigorosa: la cristologia transcendental de Karl Rahner. Personalment, i lluny de voler presentar un sistema de cristologia filosòfica (programada, calibrada, metòdica), he proposat una presència del misteri de Crist en la filosofia, que és també el seu terreny.²⁸ I admeto, sense fer-lo meu, el suggeriment de Splett quant a vincular el *Deus de Deo* a l'esdeveniment immemorial de la mediació i de la comunicació personal; l'immemorial de Schelling ja ha servit per a aquesta finalitat. De tota manera, crec que el Logos, sota la seva pluralitat d'aspectes, o la *Idea Christi* (o símbol de Crist) en la seva rica diversificació, l'un i l'altra inseparables de la manifestació en *Jesús* (encara que *a mitja llum*), ofereix una carcassa més propícia, més apta, per a articular tot un organisme de nocions, des de l'Absolut finit fins al Vincle intersubjectiu i l'Home perfecte. Ara bé, per a evitar racionalitzar en excés, el Jesús existent, històric, engranat en una història amb sentit i ell mateix com a eix d'una història, ha de romandre en l'angle de visió, amb totes les prerrogatives que li atorga la teologia. Ell és el Testimoni, el portador (*Träger*) de la idea, recuperant una paraula del gust de Gustav Siewerth. És un error pensar que hom podria apartar el filòsof de la filosofia. L'il·lustre exemple de Sòcrates s'imposa als filòsofs, malgrat que el mimetisme no és aconsellable. Però els pensaments més grans recolzen en un actor de veritat, no en un logos anònim. Per aquesta raó Spinoza, ell mateix iniciat, reconeix en Crist el filòsof suprem, a qui només cal escoltar i mirar; i igualment Leibniz, el metafísic insuperable; i Kant, el mestre de la saviesa i titular de la intuïció intel·lectual; i Fichte, l'autor i realitzador de la *Doctrina de la ciència*. Si ell mateix no l'és, el filòsof imagina un epopta, un inspirat, un il·luminat, el rastre del qual segueix. La filosofia, regne d'arreu i d'enlloc, món intel·lectual i univers invisible, davalla del cel a la Terra —si se'm permet parafrasejar Kant— i s'experimenta com a real en l'*everlasting Man*, l'Home etern, i en els seus representants qualificats.

28. *In propria venit*, que és també un eslògan de Schelling.

LA BELLESA ÉS L'AMOR CRUCIFICAT

Carles Torner

Si he triat aquesta frase de Carlo Maria Martini per a encapçalar el tema és perquè la darrera de les seves cartes pastorals preparatòries de l'any jubilar²⁹ m'ha semblat que anava al cor de la pregunta que ens plantejem: Quin és el Crist dels creadors? Quina imatge del Crist emergeix de les obres dels artistes d'avui? O —dit amb els paraules que Martini manleva de Dostoievski—: Quina bellesa salvarà el món?

Recordem l'escena de la novel·la *L'idiota*, en què l'ateu Hipòlit s'adreça desafiant al príncep Mixkin: «És veritat, príncep, que vós diguéreu un dia que el món serà salvat per la *bellesa*?». Davant l'escàndol del mal, Hipòlit llança el seu dard, convençut que no hi ha rèplica possible: «Quina bellesa salvarà el món?» La seva pregunta és un desafiament. Però el príncep Mixkin no respon. Què significa el seu silenci? Respon Martini: «Semblaria que el silenci de Mixkin —que, amb una infinita compassió d'amor, és al costat d'un jove que mor de tisi a divuit anys— volgués dir que la bellesa que salva el món és l'amor que comparteix el dolor.»

No hi ha resposta explícita, doncs. Només una imatge; una imatge que fa pensar, que fa parlar; la imatge d'un príncep que calla al costat d'un jove moribund. Una imatge és necessària; la bellesa del que és just i veritable, perquè «només aquesta bellesa serà capaç de fer que els cors es girin cap a Déu».

La carta pastoral del cardenal Martini parteix d'un text bíblic i proposa, per a llegir el present en l'any jubilar i gaudir de l'oportunitat de viure en la frontissa d'una fi de segle que es manifesta amb tota la seva lletjor i crueltat,

29. CARLO MARIA MARTINI, «Quina bellesa salvarà el món?», dins *Un camí per a l'Església del nou mil·lenni*, Barcelona, Claret, 2000.

la icona de la Transfiguració. Una altra vegada som en el camí cap a Jerusalem, en la resistència dels deixebles davant de cada anunci que Jesús fa de la seva passió. En comptes de respondre'ls, aquesta vegada Jesús puja amb ells a la muntanya i els ofereix una imatge: es transfigura.

Fem, doncs, el recorregut dels apòstols: pugem primerament amb ells a la muntanya, amb el cor ple de preguntes doloroses —les preguntes sobre l'esperança crucificada que aixeca la recent mort d'Ernest Lluch, les preguntes sobre el sentit mateix d'Europa, que ens porta l'emmordassat ressò de les matances de civils a Txetxènia—, arrelades a la nostra història personal i col·lectiva, hereva de la inhumanitat del segle xx. Restem amb els deixebles en l'experiència que fan a la muntanya, on se'ls revelen el Pare i el Fill envoltats de l'Esperit, que toca també el seu cor d'amics de Jesús i els obre al misteri trinitari. Baixem amb ells de la muntanya en acabat, amb la convicció d'una novetat assolida, d'un lllindar travessat, d'una transfiguració del cor de cadascú, d'unes noves paraules i imatges que ens han estat donades per a dir una nova vida de fe en el Ressuscitat.

Refem de nou la pregunta de partença: Quines imatges del Crist sorgides de l'art de creadors actuals ens fan veure el misteri de la Pasqua, de la Trinitat, de la Transfiguració?

I. ON SOM?

Abans d'emprendre aquest ascens, aturem-nos un instant per situar-nos. On som? Més que no pas una anàlisi, em sembla adient de llegir un poema que esbossi ràpidament el context cultural des del qual ens plantegem la pregunta. És del polonès Adam Zagajewski:

UN POEMA RÀPID

Escoltava cants gregorians
en un cotxe que corria
per una autopista de França.
Els arbres passaven veloços. Les veus dels monjos
lloaven el Senyor invisible
(a l'alba, a la capella, tremolant de fred).
Domine, exaudi orationem meam,
veus d'homes pregaven serenes,
com si la redempció brotés al jardí.
No sabia on anava, on s'havia amagat el sol.
La meua vida jeia, esparracada
a banda i banda de la carretera, fràgil com el paper d'un mapa.
En la dolça companyia dels monjos

avançava cap als núvols blavissos,
pesants i impenetrables,
cap a l'esdevenidor, l'abisme
que s'empassava les llàgrimes compactes de la calamarsa.
Lluny de l'alba. Lluny de casa.
En comptes de murs, una fina xapa.
Fugir en comptes de vetllar.
Viatjar en lloc de fer memòria.
En comptes d'un himne, un poema ràpid.
Davant meu
un estel corria, minúscul i las,
i l'asfalt de l'autopista lluïa,
indicant on era la terra,
on s'esperava el tall de l'horitzó,
i l'aranya negra del crepuscle
i la nit, vídua de tants somnis.³⁰

He triat aquest poema perquè ens posa en situació, però també en moviment; en un moviment que percebem dia a dia, accelerat, cap a no sabem on. Crec que respon també a la nostra situació de cristians en la cultura actual, tal com va fer-ne l'esbós Narcís Comadira en la sessió inaugural del curs 2000-2001 de la Fundació Joan Maragall. Afirmava que l'any litúrgic era una obra d'art total, polièdrica, que inclou les tècniques artístiques més modernes; l'any litúrgic com a forma artística que utilitza tots els mitjans: pintura, escultura i arquitectura, música, poesia i novel·la, teatre i fins instal·lacions i accions (cerimonials puntuals que ceneixen l'obra a la durada de l'acció). Tot plegat conflueix en l'obra d'art total que anomenem *Any litúrgic*: «una representació dramàtica total que integra lletra i música, acció i instal·lació, que dura tot un any, que és recurrent i aconsegueix crear una xarxa gairebé infinita de referències i sentits particulars dins del sentit únic, general, de l'obra».³¹

Ara bé, aquesta obra d'art total, aquesta «òpera de Déu», aquest drama que es representa anualment i que té la durada d'un any, aquesta obra tançada i acabada, segons Narcís Comadira, és l'any del text litúrgic llatí que tenia el gregorià per «banda sonora». Les seves representacions van acabar el febrer de 1965. Narcís Comadira critica diversos punts de l'evolució del text i del

30. ADAM ZAGAJEWSKI, «Un poème rapide», dins *Mystique pour débutants et autres poèmes* (traduït del polonès per Maya Wodecka i Michel Chandeigne), París, Fayard, 1998. La versió catalana és meua.

31. NARCÍS COMADIRA, *L'Any litúrgic com a obra d'art total*, Barcelona, Fundació Joan Maragall / Claret, 2001, p. 7.

conjunt de la celebració de l'any litúrgic d'aleshores ençà, per acabar afirmant que cal recordar el que és sota la pàl·lida realitat actual.

Al volant d'un cotxe llançat a tot gas per l'autopista, amb el silenci humit dels pneumàtics damunt l'asfalt que acompanya de fons el cant gregorià, el discurs inaugural de Comadira em va interpel·lar fortament: jo tenia dos anys en el 1965, no he après mai el llatí i no he conegut, doncs, aquella obra d'art total que Narcís Comadira pot recordar perquè va donar forma a la seva joventut. Sé vagament d'on vinc, sé que he crescut en la pedagogia de la fe de l'any litúrgic en evolució, sé que som en moviment i en recerca, i em pregunto per l'horitzó que a penes puc percebre. Des d'aquí m'arriben imatges del Crist del cinema contemporani, de la poesia i la pintura; imatges que provoquen la reflexió, reflexions que fan llegir altrament les imatges. Tot són visions parcials, sense possibilitats ni pretensions d'aconseguir una mirada global ni sistemàtica a les imatges del Crist dels creadors contemporanis.

2. LA BELLESA CRUCIFICADA: EL DIVENDRES SANT

Els *Tres estudis per a figures al peu d'una crucifixió*, de Francis Bacon, són cossos informes. Homes, dones? En tota cas, criatures literalment esquinçades pel dolor. Una d'elles és una boca que clama al capdavall d'un coll, un crit. L'altra, capcota, és un silenci humiliat. Són damunt un fons pla d'un violentíssim color carbassa, que dona tota la seva força a cadascun dels cossos del tríptic, abandonats; cossos esquinçats, estrafets, sense límits precisos. En quin moment de dolor la persona deixa de ser ella mateixa? Explosió del cos, imatge humana en completa distorsió, carnalitat del Crist, insignificança d'un cos que pot ser tan fàcilment turmentat, destruït. On és la creu, però? Els tres estudis suposen una obra inacabada, no s'hi veu la creu al peu de la qual jauen. Es tracta d'un esforç de representació fallit? La imatge del Crist, on para? Fora de camp. Per molt que Francis Bacon negués el sentit religiós de la seva pintura, el fora de camp de la crucifixió traeix brutalment aquest sentit. Cadascuna damunt del seu escambell, totes tres criatures apunten a la creu, a la bellesa del crucificat que, absent del tríptic, ha d'emergir, tanmateix, per l'art del pintor, en la nostra mirada.

Parlem d'una imatge en crisi, sempre en moviment entre dues paraules: «Qui em veu a mi veu el Pare» / «Feliços els qui creuran sense haver vist». On és el Crist invisible, sense representació en el nostre món saturat d'imatges? L'obra de Bacon pot acostar-nos al Crist negat, enterrat en fosses secretes, ocult del món a Txetxènia o al Timor Oriental.

La creu del Crist també apareix en la creació recent d'un poeta que, com Bacon, no reclamarà mai una lectura pietosa de la seva obra. Es tracta d'un dels darrers poemes de Francesc Parcerisas, «El lladre bo».³² Parcerisas fon la imatge del Crist agònic a la creu amb la d'un netejavidres que assalta amb la seva esponja un conductor aturat en un semàfor, i, en fer-ho, també fon la veu del poema amb la del conductor i amb la del lladre bo. És la crucifixió quotidiana, la seva imatge captada en un moment aparentment banal. Heus ací l'escena del Gòlgota que s'alça en un pas de vianants. Al peu del semàfor, Parcerisas fa visible el decalatge entre la lloança al Pare i el sofriment extrem del boig que parla sol, entre el «Perdona'ls» del Crist i el «Perdona'm» del lladre bo.

EL LLADRE BO

Els claus, a dalt la creu són un dolor insuportable.
El pes del cos m'esquinça el cos,
com un parrac xop de vinagre.
Ara els vull mal, però sobretot vull morir prest.
I a aquest que em parla, un boig que frega els vidres
dels cotxes que s'aturen davant un semàfor en vermell,
més val dir-li que sí. Creu que li parla el pare
i el pobre desvarieja. Però allò que m'acompanya
és que em recorda, enmig de tant dolor, el meu:
i com m'acomboiava entre els seus braços,
i com el feia riure amb els meus jocs,
i com, de nit, tossia a la màrrega del terra.
I sé que ell em perdona, i que comprèn la meua ira
per no voler morir i desitjar la mort abans que la tortura.
—No tornaré a trencar res més. Perdona'm, pare.
Allunya'm d'aquest pobre rei i el seu seguici,
i torna'm a carregar a coll, mig adormit,
fins a la màrrega apedaçada de la nostra casa molt humil.

3. L'ESPLENDOR DE LA BELLESA: LA PASQUA I LA SALVACIÓ DEL MÓN

La pel·lícula *Dancer in the dark*, del director danès Lars Von Trier, que guanyà la Palma d'Or del Festival de Cannes del 2000, fa que una jove obreira, mare soltera i en procés d'esdevenir cega, encarni una figura crística, especialment per la seva mirada —de cega— sobre la realitat, que desvela com pot ser copsada d'una altra faisó, amorosament, de manera volgudament in-

32. FRANCESC PARCERISAS, «El lladre bo», dins *Natura morta amb nens*, Barcelona, Quaderns Crema, 2000.

gènua. És una dona amb una esperança molt concreta: estalviar prou per a poder operar a temps el seu fill i que aquest no es torni cec com ella.

El cor de la pel·lícula, que és també un al·legat contra la pena de mort, és un judici. S'hi enfronten clarament la justícia dels homes, que jutja en fals i condemna a mort, amb la justícia dels sentiments, els actes i la mirada de la protagonista. Ella és capaç de percebre els sons d'una manera que ningú més no sap oir: arreu escolta música. I així la doble realitat d'una justícia humana i una justícia amorosa s'expressa en el film amb el llenguatge clàssic del cinema: un judici i la subversió del judici mateix convertit en escena de musical.

La condemna de la justícia humana va íntimament lligada a l'acceptació del sacrifici de la dona pel convenciment que la vida continua; convenciment que és expressat amb el llenguatge del cinema musical i sacrifici perquè el fill hi vegi, perquè la vida no acaba amb la mort.

Un dels poemes de l'obra recent de Jordi Sarsanedas, «Amb Màrius Torres al pensament»,³³ és encapçalat per una cita d'Agrippa d'Aubigné. Es tracta d'un vers extret d'un fragment de *Les tragiques* que descriu la resurrecció de la carn, l'acompliment de tota profecia. El fragment acaba amb l'impuls que fa escapar de la mort com el nedador surt a l'aire eixint de la mar:

*Comme un nageur venant du profond de son plonge,
tous sortent de la mort comme l'on sort d'un songe.*

Som, doncs, davant un poema que parla de la resurrecció, i així mateix el presentà Sarsanedas en la lectura que en va fer per a la Fundació Joan Maragall.³⁴ És el poema d'un crit d'infantament, un crit que és tancat al puny del poeta, el qual s'alça des del fons de l'oceà de la vida, com un bus, per obrir el puny en «tot un dia de sol, estès, altíssim». Tota una vida que travessa un oceà de silenci per alliberar el crit. En un recorregut en el qual es forma «el reixit, radicalment incert, d'una secreta semblança» que en la meua lectura és, lluminosa, la semblança del Crist.

AMB MÀRIUS TORRES AL PENSAMENT

Comme un nageur venant du profond de son plonge
AGRIPPA D'AUBIGNÉ

Com qui puja nedant des del fons del silenci
opac, callant dins el silenci,

33. JORDI SARSANEDAS, «Amb Màrius Torres al pensament», dins *Cor meu, el món*, Barcelona, Proa, 1999.

34. Conferència del cicle «El Déu dels poetes. Presència del transcendent en cinc poetes catalans d'avui», la qual va ser llegida el 9 de març de 1995 a la seu de la Fundació Joan Maragall.

i amb braç valent s'empeny
abísme amunt i llisca. El front, el pit,
llavor de crit al cau del puny,
a dalt esbotzaran el tel de plata
que espera, immòbil i vibrant:
tot un dia de sol, estès, altíssim.

Fa tants i tants anys, l'àmbit de llum,
el blau de totes les banderes,
cartes i daus de blanc encès de blanc
i, coronant les tanques,
devesall cabalós de buguenvíl-lees:
dels tres vermells, no sé quin triaria.
I la sal que s'asseca a la pell i a la fusta.
Això, per exemple.
O, per exemple, l'adéu roent,
l'últim despullament de la mirada,
i visc d'emmirallar-m'hi.
Això, tot plegat, qui ho recull?
Per quin lligam és meu,
sóc jo?
La memòria se m'ha trenat amb el vent.
L'oblit se'm trenava amb flaïre de tardor.
Quina trama? Quin ordit?
El teixit, radicalment incert,
d'una secreta semblança.

Com qui puja valent des del fons de l'absència.
Retorn i no només retorn.
Atleta definitiu? Ja el puny, primer,
s'ha desclòs, és un crit, a la benignitat del dia.

4. LA TROBADA AMB EL CRIST

Tots coneixem el relat del matí de Pasqua: les dones anaren al sepulcre per ungir el cadàver de Jesús i el sepulcre era buit. Totes se'n tornaren a ciutat, totes menys una. Maria Magdalena no va poder treure els ulls d'aquella buidor que era alhora absència de la vida i absència de la mort. Entre dues absències, doncs, Maria Magdalena es va aturar a la frontera, al llindar. Hi va clavar els ulls. Fit a fit, Magdalena i el sepulcre buit. Ella va ser la primera a traspassar el llindar amb la seva mirada. Segons l'evangeli de Joan, va ser llavors quan sentí la veu del jardiner. Què hi feia, allí, un jardiner, a l'alba del Diumenge de Pasqua? Quantes preguntes van traves-

sar el cap i el cor de Maria Magdalena davant del lllindar de la Resurrecció?: «S'han endut el cos del meu Senyor i no sé on l'han posat.» Quantes preguntes, quin terrible combat interior va viure fins que es girà cap al Crist i va cridar: «Mestre!»?

Davant la mirada del Crist, en el moment de travessar el lllindar de Pasqua, la mirada i la paraula de Maria Magdalena es van fondre. Salvador Espriu, en el llibre *Setmana Santa*,³⁵ va escriure un gran poema sobre aquesta frontera de la Pasqua en el mateix moment en què la travessa la mirada de Maria Magdalena:

Potser creieu
gens de fiar
uns ulls que tant
han estimat?
La vella deu
calma la set?
Al llarg del freu
calla la veu
de l'antic cant.
No veig pas res
al meu davant,
ran de l'avenc.
Però comprenc
que cal voler
lúcid, sencer,
il·limitat,
mai més sotmès
a pors, al pes
de les raons
d'autoritat,
ben arrelat
en sòlid fons,
el lliure dret
de preguntar.

El lliure dret de preguntar què? El mateix poema ens ho diu: «Potser creieu gens de fiar uns ulls que tant han estimat?» Podem posar la nostra confiança en els ulls de Maria Magdalena? Podem apostar la nostra vida en la mirada d'un altre, arrabassada per l'amor? Aquesta és la pregunta que inevitablement ens fem davant de Maria Magdalena i davant de tots els testimonis del Crist que trobem en la nostra vida. La mirada confegida per Salvador

35. SALVADOR ESPRIU, *Setmana Santa*, Barcelona, Edicions 62, 1985.

Esprui, el recorregut de la mirada que fem interiorment en llegir mot a mot el poema, és imatge de la trobada amb el Crist ressuscitat.

El cinema també ha sabut trobar artificis per fer visible aquesta mirada. Una de les més belles és potser la del *Conte d'hivern*, d'Eric Rohmer, en una escena que marca la inflexió de la protagonista. Són dues dones, la que entra a l'església i la que surt de l'església: el que ha vist l'ha canviada. Ha viscut una conversió interior que capgira els seus sentiments i li fa acceptar una esperança contra tota esperança, la fa estar disponible perquè s'acompleixi l'únic destí que desitja, l'únic al qual se sent cridada. En aquella escena, ella seu a l'església i mira... però què mira? Un plantejament cinematogràfic convencional hauria fet un pla/contraplà de la mirada de la dona i de la imatge de Crist o d'un retaule de la Mare de Déu, però Rohmer sap girar la situació com un mitjà i trencar la nostra expectativa. Només veiem el seu rostre, en el silenci de la nau de l'església, que es transforma. Res més: som nosaltres qui hem de construir la imatge que ella veu i que ho capgira tot.

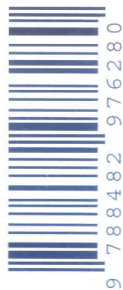
5. A TALL DE CONCLUSIÓ

Fins aquí hem parlat d'imatges del Crist, confegides per pintors, cineastes i poetes, que han sabut situar-se en una frontera inestable. Aquests artistes han sabut trobar formes per tal que l'invisible fos, tanmateix, vist i que l'incomprensible fos, malgrat tot, comprès. De fet, en aquest territori inestable s'han mogut sempre les icones. Com es mostra en *Andrei Rublev*, el film de Tarkovski sobre aquell monjo rus, pintor d'icones, que perdé la fe després d'assistir al saqueig dels tàrtars. La recuperà només davant un gest de creació: el fill del campaner, malgrat que el seu pare no li havia pogut transmetre l'ofici, afirmà que ell sabia dirigir la fosa de la campana. I ho aconseguí.

Des del fons del desesper, com Job, Andrei Rublev acull la gràcia i reviu la fe: torna a pintar. Com el fill del campaner, Rublev assumeix el risc de la creació. Ha rebut d'un infant, d'un altre creador, el testimoni del coratge i de la llibertat de crear. I amb ell ha acollit també una gràcia: la del coratge i la llibertat de posar-se a pintar.³⁶ Així, els creadors contemporanis que gosen poder donar una imatge del Crist esdevenen testimonis els uns per als altres.

36. MARIE JOSÉ MONDZAIN, «L'image et la crise du jugement», *Esprit*, núm. 233 (juny de 1997).

QUADERNS



fjm

**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**
CRISTIANISME I
CULTURA

Editorial Claret

