

DIETRICH
BONHOEFFER

CONFERÈNCIES
A LA COMUNITAT DE BARCELONA

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS
JOSEP M. JAUMÀ

QUADERNS



DIETRICH BONHOEFFER

CONFERÈNCIES
A LA COMUNITAT DE BARCELONA
(NOVEMBRE 1928 - FEBRER 1929)

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS
JOSEP M. JAUMA

Josep M. Jaumà Musté (Reus, 1938) ha estat professor de literatura anglesa a la Universitat Autònoma de Barcelona. Durant quinze anys va ser professor d'institut, experiència que recollí a *Els meus instituts* (Premi Josep Pallach, 1980). Ha traduït diversos poetes de llengua anglesa: Philip Larkin, *Aquí* (1986), Robert Graves, *D'amor* (1991), Thomas Hardy, *Arbre talat* (1994), William Shakespeare, *Romeo y Julieta* (1997), en versos blancs castellans, i Robert Frost, *Gebre i sol* (2003). Actualment té en premsa una àmplia antologia de la poesia de Robert Graves, *El país que he escollit*. Ha publicat tres Quaderns en aquesta mateixa col·lecció, *José María Valverde, lector de Joan Maragall* (2004 i 2005) i *Dietrich Bonhoeffer. Cartes des de Barcelona* (2008), i ha escrit també dues peces teatrals, *Pedra i sang* (2000) —representada cada Nadal, ja com una tradició, al monestir de Sant Cugat del Vallès— i *El màrtir Cugat* (2004).

© de la presentació: José Ignacio González Faus

© de la traducció: Josep M. Jaumà

Edició: Isidre Ferré

Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)

València, 244, 2n – 08007 Barcelona

Primera edició: gener del 2011

© Editorial Claret, SLU

Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona

Tel.: 933 010 062 – Fax: 933 174 830

www.claret.cat – editorial@claret.cat

Imprès a Agpograf

ISBN 978-84-9846-442-9

Dipòsit legal: B-5.834-2011

ÍNDIX

A mode d'aperitiu (<i>José Ignacio González Faus</i>)	5
Conferències a la comunitat de Barcelona (novembre de 1928 – febrer de 1929)	9
La tragèdia dels profetes i el seu sentit permanent	11
Jesucrist i l'essència del cristianisme	27
Qüestions bàsiques d'una ètica cristiana	45

A MODE D'APERITIU

Ben oportunes i actuals resulten aquestes tres conferències del jove Bonhoeffer. El traductor em comentava que potser li havien semblat massa radicals en un jove de vint-i-dos anys. Sospito que en aquesta radicalitat hi ha un component polèmic del millor protestantisme, semblant al de Pau a l'inici de la Primera Carta als Corintis. A més, hi ha un component epocal («cada mot que diguem ha de ser dit des del present i per al present»), i aquell present era un temps de desil·lusió després de la derrota alemanya en la Primera Guerra Mundial i quan s'estava coent la crisi del 29. Finalment, potser hi ha un component d'autodefensa de la pròpia fe del jove Bonhoeffer, en un moment d'indecisió existencial i d'inseguretat davant la figura de Jesús, després del fracàs del primer segle d'investigació crítica sobre la seva vida. Em sembla significatiu que el títol ja parli de misèria i esperança «davant la situació religiosa actual».

No sé si el jove Bonhoeffer havia llegit Hegel quan va pronunciar aquestes tres xerrades. Però no costaria gaire emmarcar-les en un esquema hegel·lià de tesi, antítesi i síntesis. Això és el que voldria mostrar en aquesta breu introducció.

La primera conferència posa davant dels nostres ulls l'enorme serietat del tema de Déu; i no perquè Déu sigui seriós o adust, sinó perquè tant la nostra distància i el nostre no-res davant d'Ell com la magnitud del mal i de la injustícia instal·lats en el món són molt serioses. Des d'aquest marc, Bonhoeffer bombardeja els que l'escolten amb un teixit de citacions dels profetes d'Israel, textos brillants, de crítica social aguda però també de gran profunditat religiosa, perquè el que va convertir en profetes Isaïes, Amós, Jeremies i tots aquells homes va ser l'aguda percepció del contrast insuportable entre la santedat de Déu i la injustícia tremenda de la societat humana, inclosa la del poble de Déu. Per això criden: perquè no tenen altre remei i perquè no poden callar —tot i que se senten absolutament incapacitats i ineptes per a la missió que se'ls encomana. L'al·lusió a la corprenedora peça teatral de Stefan Zweig sobre Jeremies em sembla una bona clau hermenèutica del sentit d'aquest primer capítol.

La segona conferència, dedicada a Jesús, sembla en línia amb la primera, i Bonhoeffer acumula traços durs de la paraula del Mestre: he vingut a portar la divisió i no la pau, he vingut a separar les famílies, i el que vulgui seguir-me ha de carregar cada dia la seva creu. Però, de sobte, aquesta seriositat de les paraules de Jesús no el situa entre els ascetes, ni entre els herois, ni entre els fariseus, sinó que es concreta... en l'amor i la defensa dels nens, la proximitat als malalts, als pecadors, a les prostitutes. En el valor infinit de realitats que aparentment no tenen valor. I des d'aquí la tendresa acaba contraposant-se amb la sèrietat i la radicalitat anteriors.

Per això, la segona part d'aquesta xerrada em va recordar una frase clàssica de la tradició ignasiana: *non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* («el que és diví, tot i que no pot ser abastat pel més gran, cap en el més petit»). Aquesta paradoxa radical porta Bonhoeffer a una sèrie de formulacions tan paradoxals com radicals, derivades d'ella: la fe cristiana no té res a veure amb la religió, ni amb la moral ni fins i tot amb l'Església («per paradoxal que sembli el missatge cristià es bàsicament amoral i areligiós»; «el cristianisme inclou un germen anticclesial», «la mística i la bona nova s'exclouen radicalment», diu Bonhoeffer). Perquè moral i religió, místiques i esglésies, no són res més que criatures humanes, no són res més que intents que fa l'home d'acostar-se a Déu i atrapar-lo; mentre que la fe és l'acostament de Déu a l'home, que acostuma a produir-se per camins que per a nosaltres són inesperats o desconcertants.

La tercera xerrada no compleix tan bé el paper de la síntesi hegeliana perquè se cenyeix a un tema més concret, no tan ampli: la pregunta per una ètica cristiana. Els editors noten que Bonhoeffer va matisar la seves idees més endavant en certs punts. I convé recordar que s'està dirigint a alemanys en un moment que suportaven la humiliació per la pau de Weimar, que va tancar la Primera Guerra Mundial, i que, en imposar una rendició total i no pactada, va deixar unes ferides en el poble alemany que van acabar sent el brou de cultiu per a l'ascens de Hitler. (Una dada que seria bo que no oblidessin tots els que somien amb una «rendició incondicional» de l'enemic, al marge de si aquest ha estat just o injust, i al marge de si això succeeix a El Salvador, a Israel o a Euzkadi...)

Però en canvi val la pena que rescatem la intuïció latent en aquesta xerrada: que l'ètica cristiana no és la simple aplicació d'uns principis universals sobre el bé i el mal, ja que, en un món tan injust i estructuralment tan marcat pel pecat (*empecatado*) com aquest, la majoria de les nostres decisions ètiques han de ser opcions entre dos mals, i, en aquests casos, el contingut de l'acció esdevé secundari davant de la sinceritat i la responsabilitat de l'ho-

me davant de Déu. Bonhoeffer arriba a dir que ni tan sols el «no matar» és un principi d'una ètica cristiana universal, i amb això, sense saber-ho, sembla anticipar la seva decisió de participar en una conxorxa per assassinar Hitler, juntament amb el propòsit que, si li tocava a ell dur a terme l'assassinat, sortiria abans de l'Església perquè ningú no pogués remetre's a ell com a justificant per a una altra acció similar: quedaria sol davant Déu, desvalgut i abandonat davant la Seva grandesa i la Seva misericòrdia.

Per tot plegat, la darrera xerrada m'ha recordat dues frases de la tradició ètica cristiana, una d'antiga i una altra de recent: la primera d'Agustí quan deia «estima i fes el que vulguis» (que seria l'única ètica cristiana, sempre que no s'abusi de la paraula «amor» per fer el que hom vol), i la més recent del mestre Díez Alegría quan va dir que era urgent elaborar «una ètica de les situacions immorals», perquè la majoria de les nostres opcions ètiques d'aquest món en l'hora present estan cridades a ser d'aquesta mena.

En tot cas, tant de bo aquesta breu introducció serveixi d'aperitiu per a una lectura reposada d'aquestes tres xerrades que no han perdut gens de vigència en el que tenen de manifestació que la vida humana —i la vida cristiana— és una crida a la decisió, i a una decisió radical, davant la indiferència desenganyada i còmoda de la nostra cultura postmoderna. Bonhoeffer segueix sent un dels grans precursors del cristianisme del futur, almenys en aquesta Europa descristianitzada. I davant d'ell, pren vigència la frase de Tony De Mello: quan una comunitat elimina els seus profetes, potser haurà guanyat la seva pau, però haurà perdut el seu futur.

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

CONFERÈNCIES A LA COMUNITAT DE BARCELONA
(NOVEMBRE DE 1928 – FEBRER DE 1929)

LA TRAGÈDIA DELS PROFETES I EL SEU SENTIT PERMANENT*

Dues coses m'han empès a convidar-los a una sèrie de conferències, com també a vostès, suposo, a acceptar amablement la invitació: en primer lloc, el fet que el tema que tractem és tremendament seriós; i, en segon lloc, perquè sentim que tenim la responsabilitat de prendre partit, de tenir una opinió pròpia per poder participar i col·laborar en el conflicte i en la crisi dels corrents espirituals moderns. Les qüestions que volem tractar són profundament actuals, encara que en aparença semblin antiquades i gens modernes. Cada mot que diguem ha de ser dit des del present i per al present, no sempre de manera explícita, però sí perquè sigui prou evident a un observador de l'actualitat. Som gent del segle XX i, tant si ens agrada com si no, no ens hem de limitar a resignar-nos-hi, sinó que hem d'estimar la nostra època i la nostra generació, i hem de mostrar-nos-en solidaris tant en la misèria com en l'esperança.

Atesos els esdeveniments de les últimes dècades, hem entrat en una crisi sense parió, que no es manifesta tan sols en una ideologia política confusa com en una desorientació total en les qüestions pedagògiques, ètiques i religioses. Un cop se'ns ha tret brutalment el terra de sota els peus —o, diguem-ho millor, el parquet burgès—, hem de buscar el lloc on volem posar-los i on volem viure. Hem naufragat per totes bandes, i el més pertorbador és comprovar quant desemparats ens trobem una gran part de nosaltres. Uns s'aguanten agafats als taulons del vaixell que s'enfonsa; uns altres perden tota esperança, s'abandonen al vaivé de les onades i s'acaben enfonsant; uns altres —la majoria—, que amb prou feines s'han pogut enfil·lar a un bot salvavides, llancen un crit de triomf, com si ja tot estigués resolt. Són pocs els qui han aconseguit arribar a un trosset de terra ferma on

* Conferència llegida el dimarts 13 de novembre del 1928. (Les notes marcades amb asterisc són d'aquesta edició, mentre que les notes amb crida numèrica són de l'edició original alemanya.)

poder posar els peus i des d'on poder fer treballs de salvament. Abans d'incloure'ns precipitadament en algun d'aquests grups, tots plegats hem de reconèixer que avui dia ens trobem en una misèria encara més gran i més greu, i que no estem salvats ni tenim en absolut una base des d'on atansar-nos als qui van perduts. Tots aquells que ens sentim encara d'alguna manera units a l'església i que ens sabem responsables davant les qüestions morals, ens trobem encara enmig de la misèria, de la recerca, del desconcert. Qui de nosaltres gosa donar una resposta clara sobre, per exemple, el sentit del destí actual d'Europa? Qui dirà que ha trobat *el* veritable i únic camí? Qui gosa decidir d'una manera vàlida per a tothom sobre els problemes ètics candents, el dret a la guerra, la competència comercial, el nou ordre social, l'educació de les noves generacions, el misteri de la sexualitat?

Ningú no trobarà les respostes ell tot sol; un procés comú poderós de la humanitat asiàtica-europea-americana ha de conduir a respondre aquestes preguntes, encara que cadascú ha de buscar la resposta per a si mateix i per als altres. Vull que quedi clar des del principi: buscarem la resposta allí on creiem que trobarem les petjades de Déu, sigui en el temps passat o en el nou, car les petjades de Déu romanen per sempre, per damunt dels temps, i són atemporals fins i tot al bell mig de la transitorietat de la història; amb altres paraules: esperem trobar resposta quan per fi acceptem seriosament la en aparença tan obsoleta qüestió del cristianisme; quan li adrecem preguntes serioses sorgides de la nostra misèria. El Déu que ens forjà el destí no ens denegarà la resposta, sinó que parlarà amb gran força i claredat des del cristianisme a aquella gent als quals la pregunta neix cremant dins de l'ànima.

No és que creiem que podem conèixer *el* camí, *l'únic* camí —aquest no-més el pot conèixer Déu—, però sí que potser aconseguim saber la direcció en la qual hem d'avançar; el camí se l'ha d'obrir i desbrossar cadascú amb el propi esforç i el propi treball. El nostre servei ha de consistir només en plantar de tant en tant un indicador que com a mínim mostri la direcció que creiem correcta. És en aquest sentit que iniciem aquest cicle. Si avui, en aquesta primera hora, mirem molt enrere, és per dos motius. Un de personal: amb el pas dels anys, la història dels profetes m'ha penetrat tan endins del cor, s'ha convertit en un tema d'estudi tan estimat, que no podia deixar de posar remei a la gran ignorància que tenim sobre aquest tema, i d'intentar com a mínim introduir-nos en el panorama general amb algunes imatges, per acostar-vos-hi i perquè faci efecte en vosaltres.

I dit això, passo a la raó del tema mateix: en el pas del segle VIII aC al segle VI aC, un món s'enfonsà com a conseqüència dels esdeveniments tempestuosos de la història mundial d'aquell moment. Un món teixit amb els

colors encesos de l'orient, on dominaven la passió i el fervor per Déu; un món que colpejava i batejava amb milers de palpitations; un món que s'assembla i no s'assembla al nostre, allí on prenia vida el que també hauria de prendre-la avui, i des d'on ens arriben les veus que ens interpel·len més clares que mai: el món dels profetes d'Israel.

No traçaré els paral·lelismes que es farien evidents amb la descripció d'aquells temps: podrien ser percebuts com a ofensius; però, sense dir-ho, tothom veurà i sentirà que també per a nosaltres resulten crítics.

Homes que lluitaren amb Déu i amb la seva època, una època en què tot es desmanegava, en què l'orgull nacional i popular anava unit a l'ateisme i la immoralitat; homes que, sabent-se cridats per Déu, es posaven al davant del seu poble; homes als quals aquell lligam amb Déu els seria fatal. Avui els volem veure com un preludi del que havia de venir, volem reviure i comprendre la seva tragèdia.

Què és un profeta? Abans que res hem de rebutjar del tot l'opinió segons la qual un profeta és una mena d'endeví o de bruixot. Ho sentim a dir sovint, i és totalment fals. Un profeta és un home que en un moment determinat i estremidor de la seva vida se sent atrapat i cridat per Déu, i que no pot fer altra cosa que posar-se enmig dels homes i proclamar la voluntat de Déu. La crida s'ha convertit en el moment decisiu de la seva vida, i el profeta només té una sortida, que és seguir aquesta crida, encara que el duï a la desgràcia i a la mort. Diu Amós:

¿Rugeix el lleó enmig del bosc si no ha trobat cap presa?
¿Crida el seu cadell des de l'amagatall si no ha caçat res?
¿Cau l'ocell en un parany sense un esquer que l'hi porti? [...]
¿Toca a la ciutat el corn de guerra sense que la gent s'alarmi? [...]
Quan un lleó rugeix, qui no s'esglaia?
Quan parla el Senyor, Déu sobirà,
qui no transmetrà el seu missatge? (Am 3,4-6.8).

Aquí l'horror fa estremir, l'experiència fa tremolar: he sentit parlar Déu Jahvè, *he de* predicar, he d'anar a trobar la gent, hi ha damunt meu un imperatiu terrible que ningú que no hagi experimentat l'exigència de Jahvè no pot comprendre què significa. Una exigència que he d'acomplir, de la qual m'he de fer responsable. El jove Amós jeia a l'aire lliure, en una estepa, havent sentit parlar de la impietat i de la iniquitat opressora de la vida a la ciutat; i allí, un dia, mentre s'estava sota el sol brillant del migdia i mirava més enllà de les inacabables estepes, Déu Jahvè l'atemorí amb una vi-

sió: veié un núvol terrible que s'apropava amenaçant, i quan el tingué a la vora, hi reconegué un núvol de llagostes que es deixava caure sobre els camps i els destruïa. Amós caigué a terra, cridant: «Senyor Déu, perdona encara un últim cop, Israel és tan petit.» Les visions sorprenen Amós dues vegades més: en una, veu un home amb una fona de foc que entra enmig de camps de blat crescut, i un cop més cau a terra cridant: «Senyor...»; en l'altra, veu damunt d'un mur enderrocat algú que mesura amb una plomada les fractures irregulars, i sent que Jahvè li diu que anorreará el poble d'Israel igual que aquest mur enderrocat. Aquesta és la seva vocació.

Surt precipitadament cap a la ciutat per presentar-s'hi com a profeta de Jahvè, i es confirma com a autèntic profeta —això és important— perquè porta un missatge de desgràcia, una amenaça de càstig. No és veritable profeta aquell que sempre crida pau, pau i victòria, sinó el qui té el coratge d'anunciar la desgràcia, diu Jeremies. Això apareix clarament i de la manera més terrible en la visió profètica d'Isaïes. Veu el Tres Vegades Sant regnar en el temple, i se sent impulsat joiosament cap a la seva missió, quan sent les paraules aterradores:

—Vés a dir a aquest poble:
«Escoltareu, però no entendreu;
mirareu, però no comprendreu!» (Is 6,9).

A la pregunta angixada: «—Fins quan, Senyor?», Déu respon:

—Fins que tot sigui devastat,
les viles despoblades,
les cases sense ningú,
les terres, un ermàs (Is 6,11).

Amb aquests mots, Isaïes es veié carregat amb un pes insuportable: haver de predicar al seu poble estimat (els profetes eren els patriotes més fervents que hom pugui imaginar) sabent que parla en el buit, i, pitjor encara, sabent que amb la seva prèdica impulsa a sortir encara més el mal, el fa més evident, i per tant fa que el Judici Final s'apropi encara més.

De manera que, amb la seva crida, el fil de la vida dels profetes ja estava teixit fins al final, el seu camí clarament marcat: eren homes que duïen gravada profundament la paraula «dolor» en els ulls ombrívols i en el front ple de preocupacions; però homes, també, a qui podem aplicar perfectament les paraules de Tasso:

i allí on l'home turmentat emmudeix
un Déu m'ha permès dir el que sofreixo.¹

Tot el que ens ha quedat dels profetes és un gran plany del seu dolor, del dolor d'aquells a qui Déu és fidel. Sofrien als carrers durant les magnífiques festes, durant les festes religioses, quan la indignació els dominava i s'enfurismaven contra les festes idòlatres, sense preocupar-se del que els podia passar per fer-ho; sofrien quan veien fugir la multitud amb crits d'angoixa, o quan apartaven d'ells pertot els ulls temerosos, covards; sofrien a casa quan elevaven les seves lamentacions a Déu pregant pel poble estimat; sofrien perquè odiaven el seu poble, precisament perquè l'estimaven.

Sovint vistos com uns malalts per la seva ciutat, que se'n reia d'ells i els marginava, molts profetes sofrien de diversos símptomes psíquics compulsius: tan aviat se sentien envaïts per un poder que els forçava a parlar enmig de la gent amb paraules enigmàtiques i incomprensibles, com arrencaven a plorar enmig del goig de la multitud:

Deixeu-me estar,
que ploraré amargament.
No em vulgueu consolar
pel desastre del meu poble (Is 22,4).

Així es lamenta Isaïes; i quan la multitud curiosa se li acosta corrent, el profeta proclama amb una ira fol·la el missatge terrible del càstig de Jahvè sobre l'aterrida societat en festes. Aquestes situacions acaben sovint amb la gent prenent pedres i llençant-les al profeta. Quan el profeta paria, cau en èxtasi, i el seu parlar pren sovint les formes de l'antiga poesia hebraica i deixa entreveure una excitació inquietant que l'abrasa, un element demoníac que per als orientals de totes les èpoques té quelcom de tabú sagrat terrible. No gosen tocar-lo: hom pressent quelcom del *mysterium tremendum* de la divinitat, i no desitja res més que alliberar-se d'aquest estrany esperit. A casa seva, aquests homes sofreixen els turments més horrorosos, es passen el dia sencer en estat catalèptic, és a dir, immòbils, fins que els arriba la paraula de Déu i els batzega amb alguna forma de visió, els arrenca del llit i els envia a predicar a la plaça del mercat.

1. J. W. GOETHE, *Torquato Tasso* v, 5, 3432-3.

O bé senten com el seu cos és arrabassat a sang i foc, assedegat per la trobada amb Déu. I, empesos per la paraula de Déu, surten pels carrers, on se'ls pot reconèixer per la seva estranya aparença. Isaïes anà mig any per Jerusalem amb el bust despullat com a signe de la necessitat de fer penitència; a Jeremies se'l veié a la plaça del mercat amb un jou de fusta a les espatlles (Israel ha de doblegar-se sota la voluntat de Jahvè, és a dir, sota el poder dels assiris).

El resultat fou que ja en el seu temps eren tinguts per folls, i encara ara hi ha homes de ciència que mantenen aquesta visió superficial. Segons ells, no són res més que gent anormal, psicòpates. Amb aquest argument es fa senzillament impossible la comprensió de l'enorme abast de la tragèdia dels profetes.

El punt clau per comprendre l'ànima profètica és el fet que el profeta se sap aliat de Déu, i que aquesta aliança converteix la seva vida en tragèdia; i pel fet que l'aliança és amb Déu, la tragèdia té una gravetat sense parió. Pel fet d'estar el profeta aliat amb Ell, Déu posa en els seus llavis aquells mots estranys que el fan tan implacable i tan terrible; el posa per damunt de tot el que és explicable segons la psicologia humana, el sostreu a la comprensió dels psiquiatres i dels psicòlegs. Amb un petit canvi en els coneixements sobre Luter, podríem dir:

El seu esperit és el camp de batalla entre dos mons,
no m'estranya que vegi dimonis!

Déu ha escollit el recipient per a la seva voluntat, però trenca aquest recipient humà perquè Ell és massa poderós; Déu esbocina, trenca, aniquila l'harmonia anímica de l'home a través del qual es manifesta, deixa que s'anorzeï sota el pes que li ha carregat i que cap mortal no podria portar: ser portador del Déu viu. És Déu mateix qui crea la vida tràgica dels profetes, a fi que en aquest fracàs humà es manifesti ben clarament la força, el requeriment, el pes, de l'exigència divina. L'aliança amb Déu és terrible: aquest és el nou coneixement que hem guanyat amb els profetes; els profetes saben que la seva aliança era la seva ruïna. I, malgrat això, quantes vegades no han gemegat sota la càrrega, quantes vegades no han escridassat Déu!; i és que precisament ells, de natura tan porucs, foren llançats dins el remolí, enmig de la confusió de la història del poble i del món, on havien d'actuar, jutjar i parlar en nom de la justícia.

Amb aquesta sensació de «tensió per damunt de les pròpies forces», Jeremies, trastornat i desesperat, es deixà caure una vegada davant de Déu amb

paraules indescriptiblement commovedores, de les més belles de la literatura universal:

Senyor, m'has seduït i m'he deixat seduir;
has volgut forçar-me i te n'has sortit.
He estat la riota de tothom,
tot el dia es burlen de mi.
Sempre que parlo, haig de cridar i anunciar:
«Violència, destrucció!»
M'has adreçat la teva paraula,
i tot el dia m'insulten i m'ultratgen.
Si em dic: «No hi pensaré més,
no anunciaré la paraula en el seu nom»,
llavors ella es torna dintre meu
com un foc devorador tancar en el meu cos:
he provat d'apagar-lo i no he pogut.
En sento molts que mormolen:
«Aquest és "Terror de tot arreu"» (Jr 20,7-10).

A la seva obra teatral *Jeremies*, Stefan Zweig li fa dir aquests mots:

«Oh, tu no coneixes el temible, el qui posseeix les tortures i els turments, aquell que cap home terrenal no coneix. L'ànima vivent d'aquell que ha sofert la tortura divina ja no tem els dolors del cos. Jo he conegut el turment diví, i benaurat és el turment de la mort comparat amb el turment de la vida: és un plaer la tortura dels homes comparada amb la tortura de Déu.»

L'ànima de Jeremies ens apareix aquí obertament. S'equivocà un cop a la vida, quan començà a posar-se de part de Déu. Alguna cosa l'atragué, l'enlluernà, el seduí, i ell no pogué fer altra cosa que deixar-se arrossegar, que llançar-se cegament endavant cap a la perdició divina; i ara es troba en el destret que no pot allunyar-se de Déu, però tampoc no pot suportar més el turment d'haver d'enfrontar-se sempre només com a acusador del seu estimat poble. Se li esquinça l'ànima. Però Déu ha estat més fort i ha guanyat. El camí de Déu passa per damunt de les ànimes destrossades dels fidels.

Però una vegada més encara s'eleva amb rebel·lió tot el dolor salvatge d'aquest home sobrehumanament fort, en el crit:

Maleït sigui el dia que vaig néixer:
que ningú no proclamï beneït
el dia que la mare em va infantar!
Maleït l'home que va córrer a dir al meu pare
que havia tingut un fill
i li va donar una alegria! [...]
Per què vaig sortir del si matern
si havia de tastar pena i sofriments
i acabar els meus dies en la vergonya? (Jr 20,14-15.18).

I el fill, ja gran, cau als peus de la seva mare amb les paraules:

Quina desgràcia, mare, que jo visqui:
tothom em censura;
no sóc ni creditor ni deutor,
però tots em maleeixen (Jr 15,10).^{*}

Són mots estremidors que testimonien els turments que sofreix en solitari el gran lluitador per la causa de Déu; són testimoniats que, per això mateix, contenen una veritat i una gravetat eternes, perquè en ells apareix clarament que la càrrega divina és del tot insuportable per a l'home, sigui de l'època que sigui, i que Déu triomfa allí on l'home s'ensorra. Qui s'ha deixat atreure per Déu mai més no tornarà a estar content, despreocupat, lliure. La proximitat de Déu és l'enemic de l'harmonia, de la felicitat, tant de l'exterior com de l'interior; la crida de Déu destrueix la tranquil·litat i la pau de l'ànima. Per als profetes, religió i felicitat ja no convergeixen; però religió i força humana, vigor i sentiments, voluntat i raó, se sotmeten mútuament.

Hi ha dos grups de pensaments destacats que fan que fins i tot a l'observador crític li resulti impossible acontentar-se amb l'anormalitat psicològica dels profetes i que l'obliguen a reconèixer que en ells hi ha quelcom que sobresurt molt per damunt del que és habitual. Són els pensaments que, heretats dels profetes, han constituït la història del món i de la filosofia de

^{*} La traducció que Bonhoeffer fa d'alguns fragments difereix de la que fa la Bíblia Catalana Interconfessional (BCI). Per exemple, els versets citats, que la BCI tradueix així: «Ai de mi, mare meva! Per què em vas infantar? / Sóc un home de plets i de querelles arreu del país. / No he prestat ni manllevat, / però tothom em maleeix.»

tot Europa fins a Kant i Hegel, i fins a Spengler, i damunt dels quals es recolzà Jesucrist.

El primer pensament està relacionat amb l'extraordinària revolució política que tingué lloc al segle VIII aC. En aquell segle nasqué la història del món. Si bé els pobles havien viscut fins aleshores els uns vora els altres sense fixar-se en els veïns, de sobte es desvetllà en un poble poderós l'horrible idea de constituir una història del món, és a dir, de conquerir-lo amb guerres, a sang i foc. Per primer cop aquesta idea fou apassionant: els assiris es posaren en marxa per dominar Àsia, i el món començà a estremir-se.

Això succeïa quan el regne de Salomó es desintegrava en dues parts, i tanmateix vivia en una seguretat impertorbable, amb la convicció de ser especialment estimats, especialment preferits, i per tant d'haver de ser també protegits, consentits i mimats per Déu. Era l'únic poble del món que posseïa la Llei, la voluntat de Déu. Què té d'estrany que, a partir d'aquest moment, se'ls desenvolupés un esperit presumptuós que declarava que disposava de Déu, que el tenia en possessió? Igualment què té d'estrany que, basats en aquesta seguretat religiosa ingènua i desvergonyida, creixés allí l'ateisme i l'arrogància, i que els costums, tant socials com morals, adoptessin formes escandaloses, amb la certesa que Déu no els ho retrauria (som els fills predilectes del bon Déu)? I finalment, què té d'estrany que en cas que hi hagués una guerra, la victòria seria òbviament seva, presentant-la com una guerra santa contra el món ateu? Es tractava d'un Déu d'interès nacional: en altres paraules, la religió restringida al pur nacionalisme.

Però amb l'adveniment d'altres pobles poderosos el problema s'aguditzà: Jahvè protegirà i malcriarà sempre el seu poble? I què passa amb els altres pobles del món, que potser —però pensar-ho era gairebé herètic— no eren només dimonis? Quina era realment la relació de Déu amb aquests altres pobles? ¿Escull i estima només de veritat Israel, fins l'Israel que s'ha tornat tan presumptuós i segur de si mateix? Quan el món començà a moure's, havia de ser Israel l'eix al voltant del qual girés? Quin sentit tenia aquest canvi del món? Els assiris eren cada cop més a prop, i calia decidir-se a fer alguna cosa. Fou el profeta Amós qui gosà parlar primer: els assiris es quedaran els camps, sotmetran Israel, convertiran el país en ruïnes i cendra, i tot això —maleïts apòstates, és tot el que escolten els jueus!— ho fa Déu, el senyor dels pobles que ha cridat Assur contra Israel per jutjar-lo i castigar-lo. La situació s'havia capgirat: és cert que Israel havia tingut una aliança especial amb Déu, que tenia els seus propis dons i gràcies; però els havia menystingut, els havia emprat indegudament mentre es tornà religiosament tan segur de si mateix:

Entre totes les nacions de la terra
tan sols us vaig escollir a vosaltres.
Per això mateix (!)* us demano comptes
de totes les vostres culpes (Am 3,2).

És com si la religió es tornés contra aquell que l'usa impròpiament, contra qui creu que pot disposar-ne com si es tractés d'una possessió personal o nacional indiscutible i gosa instal·lar-se còmodament en aquesta posició. La religió amaga una espina mortal per a aquell que l'abandona o l'envileix, i aquesta espina es clavà i feu sagnar el cor d'Israel. Envilir la religió vol dir creure que hom la posseeix. I no som nosaltres els qui posseïm Déu, sinó que és Déu qui ens posseeix; no és l'home qui disposa de Déu, sinó que Déu disposa dels homes. Ser religiós vol dir reconèixer que mai no ho serem totalment; tenir un Déu vol dir comprendre que l'home mai no el podrà posseir.

De manera que en aquest punt el poble d'Israel ha d'experimentar que la religió condueix o bé cap a la salvació o bé cap a la fatalitat, que no té cap possibilitat de ser neutra; amb altres paraules: que allí on Déu ha regalat el coneixement de la veritat, també hi ha posat les més grans exigències; que allí on hi ha molt o a un poble que creu que té molt, també se li demana moltíssim i que, si no n'hi ha prou amb aquesta exigència, el càstig serà més fort i més implacable.

Déu és qui guia els pobles, el Senyor de la història. Envia la seva gràcia a qui vol. La religió no és presonera de les fronteres nacionals; als seus ulls, els colors de les fronteres dels pobles cauen per terra; aquí no valen els privilegis de la situació social ni de la nació. «Vosaltres, gent d'Israel, valeu tant com la gent d'Etiòpia» (Am 9,7). Déu creà el món, és Déu de la llunyania, el qui fa girar l'univers, el qui teixeix el tapís de molts colors de la història del món, el qui fa que creixin i morin els pobles, com deia el salm: esmicola les nacions «com un gerro de terrissa» (Sl 2,9).

El pensament de Déu es desvestí des d'aleshores i per sempre de les robes nacionals: Ell està per damunt de les nacions. Naturalment, cada poble és part del seu pla, i tot el que s'esdevé a la història del món prové de la mà de Déu. Si Israel ha de ser anorreat per Assur, és perquè Déu té les seves raons i el seu objectiu; els esdeveniments de la història universal s'han de prendre, entendre i valorar com si sortissin de la mà de Déu. En això ja no hi ha casualitats, ni tampoc excuses.

* Aquesta marca és a l'original de la conferència.

Aquest aprofundiment en el pensament de Déu a través dels profetes només s'entén en relació amb l'altre dels pensaments importants: que Déu és el sant, el just implacable, el Déu de la consciència. Així és com l'experimentà Isaïes (Is 6) en la visió de la seva crida, i també els altres profetes. Té el seu poble en tots aquells llocs del món —tant entre els pagans com entre els jueus— on es fa la seva voluntat, on se l'obeeix. Déu no demana res als homes, absolutament res, fora d'això: heu de ser sants perquè jo sóc sant (Lv 19,2 i 1Pe 1,15).

Ja t'han ensenyat, home, què és bo,
què espera de tu el Senyor:
practica la justícia, estima la bondat,
comporta't humilment amb el teu Déu (Ml 6,8).

Amb aquests pensaments, els profetes van actuar amb un rigor radical. Fora el culte, fora les ofrenes: quin sentit té portar ofrenes a Déu, a qui pertany tot l'univers (Sl 50)? En comptes d'això, «deixeu que el dret brolli com l'aigua i la justícia ragi com un torrent inestroncable» (Am 5,24). L'infortuni amenaça; i això és tan cert com que Déu és el sant i el just. Solament queda un camí: fer penitència, practicar la justícia. Les descripcions de la depravació social i moral del país són horribles. Diu Amós:

Venen els innocents a canvi de diners,
i els pobres, per un parell de sandàlies.
Trepitgen el cap dels desvalguts
i destrossen la vida dels humils.
Pare i fill abusen de la mateixa noia
i així profanen el meu sant nom.
Vora mateix dels altars
es posen a taula amb els vestits
que han pres als pobres en penyora.
En el temple del seu déu
beuen el vi que han confiscat (Am 2,6-8).

Us ajaïeu en llits de marfil,
us estireu en els vostres divans [...].
Improviseu cants al so de l'arpa [...],
inventeu instruments nous.
Beveu el vi en grans copes
i us perfumeu amb les essències més fines (Am 6,4-6).

O Isaïes:

el Senyor, Déu de l'univers,
us invitava a plorar i a penedir-vos,
a afaitar-vos el cap i a vestir-vos de sac.
En canvi, tot eren festes i gresca,
matàveu moltons i vedells,
us aripàveu de carn i de vi tor dient:
«Mengem i beguem, que demà morirem» (Is 22,12-13).

Però arribarà el dia que Jahvè farà justícia, el dia terrible de Jahvè:

És el dia del Senyor de l'univers:
s'alçarà per damunt dels superbs i dels orgullosos,
per damunt de les muntanyes altes
i dels turons elevats,
per damunt de les grans torres
i dels murs inexpugnables,
per damunt dels grans vaixells
i de les naus sumptuoses.
L'altivesa dels humans serà abaixada,
serà humiliat el seu orgull,
i aquell dia
s'alçarà el Senyor tot sol (Is 2,12-14-17).*

Un poema poderós, inoblidable per a tots aquells que observen amb els ulls oberts la història del món fins als nostres dies.

Així parlaven els profetes a la plaça del mercat davant del temple, veient la misèria que s'apropava. Agenol·leu-vos a la pols davant Jahvè! —però ningú no els sentia. I llavors arribà la notícia que el nord d'Israel havia estat ocupat i anorreat per Assur [722 aC; veg. Re 17], i la pregunta que es feien era si Judà —és a dir, Jerusalem— s'havia d'unir a les forces que s'enfrontaven a Assur o havia de mantenir-se a l'expectativa fins que Assur atacués. I així començà l'època més dolorosa per als profetes. Sempre intercediren contra el partit de la guerra; estaven a favor d'esperar, a favor de confiar to-

* Tal com els cita Bonhoeffer, aquests textos d'Amós i d'Isaïes són lleugerament diferents de la versió de la BCI.

talment en el guiatge de Jahvè, a favor de no abandonar-se a les mans de les forces humanes, ni tan sols a les dels aliats més forts. «Els egipcis són homes i no déus», diu significativament Isaïes (Is 31,3). «El qui cregui no s'esfondrarà» (Is 28,16), però «si no teniu fe, no us podreu mantenir fermes» (Is 7,9). Aquí apareix silenciosament, per primera vegada, el mot que serà clau en la història del món durant 2.000 anys: la paraula «creure».

Israel no escoltà i entrà en la lluita. Fou ocupat per Assur, i només Jerusalem fou, una vegada més, miraculosament salvada (veg. 2Re 19 i Is 36 i ss.). La conseqüència fou que l'arrogància nacional continuà creixent. Som l'any 701 aC. Després d'aquests esdeveniments, Isaïes ja podia anar-se'n al desert, sens dubte convençut que aquest poble estava perdut, però amb l'esperança posada en la bondat eterna de Déu i en el seu regnat etern. Però passaren encara cent anys fins que la tragèdia del més gran dels sofrents, Jeremies, arribà al seu final desconsolador amb la caiguda de Jerusalem. Mentrestant, Assíria havia estat sotmesa a Babilònia, i era a aquesta a qui ara Jerusalem pagava els tributs. A Jerusalem tot seguia com sempre. N'hi ha prou amb un parell d'extractes dels poemes de Jeremies per imaginar-nos la situació:

¿Pot un etiòp canviar la pell,
o un lleopard la seves clapes?
I vosaltres, avesats a fer el mal,
seríeu capaços de fer el bé?
Us escamparé com la palla que vola
quan bufa el vent del desert.
Aquesta és la sort que jo et destino [...].
Ho dic jo, el Senyor (Jr 13,23-25).

I quan veié que Israel, per segona vegada, es rebel·là per si mateix contra Babilònia, sortí carregat amb el jou a la plaça del mercat:

Ploraré i gemegaré per les muntanyes,
entonaré una complanta pels pasturatges de l'estepa:
els han cremat, i ningú no hi passa,
no s'hi sent belar cap ramat;
des dels ocells fins al bestiar,
tots s'han dispersat i han fugit (Jr 9,9).

O en un altre lloc:

Dones, escolteu la paraula del Senyor,
 estigueu atentes al que ell us diu;
 ensenyeu una complanta a les vostres filles,
 un cant de dol a les veïnes:
 «La mort puja per les finestres,
 entra als nostres palaus;
 extermina pels carrers els infants,
 i els joves per les places.» [...]

 Queden estesos els cadàvers
 com foms sobre els camps,
 com espigues deixades pels segadors,
 que ningú no recull» (Jr 9,19-21).

Aquests dos últims poemes pertanyen a la més bella però també a la més trista poesia produïda per la literatura profètica. Aquell que s'abraçava al seu poble amb un amor fervent havia de veure's empresonat com un covard i un renegat, i veure com, per apartar-lo del tot, el llençaven dins una fonda cisterna (veg. Jr 38); fins que no succeï el que havia profetitzat: en un parpelleig, caigué Jerusalem, el temple fou destruït, la família reial assassinada i el poble conduït al captiveri lluny del país estimat, lluny del temple, lluny de la pàtria que Jahvè li havia donat. L'última paraula que l'ancià Jeremies rebé de Jahvè era desesperada: mira, el que he construït, ho destrueixo; el que he plantat, ho arrenco; mentre que tu, Jeremies, desitjaves grans coses (veg. Jr 45,4-5). «Fins Déu mateix sofreix; com pot l'home queixar-se de sofrir? Commovedora oració fúnebre sobre totes les esperances mantingudes pel profeta.»² Fins i tot a Déu se li ha trencat el cor, no s'esquinçarà, doncs, el dels seus fidels? S'havia acabat: els profetes havien estat derrotats, la tragèdia de llurs vides havia arribat a la fi, caigué el teló, l'acte cinquè havia arribat al final, i tanmateix, dins de la sobtada nit, el matí del nou dia ja s'anunciava en la llunyania. Imperceptiblement, les ombres dels profetes embolcallaren el seu poble; li havien lliurat la sang, però no podia romandre perduda per sempre. No, aquella llavor sagnant havia de créixer, i ho va fer. La tragèdia dels profetes tenia una triple causa: primer, tenien una aliança amb Déu, i juntament amb aquesta aliança reberen dos aprenentatges contundents: que Déu és el Senyor de l'univers i governa la història segons la seva voluntat, i que Déu és el sant. Qui vol pertà-

2. B. DUHM, *Israels Propheten*, 282.

nyer al seu poble que es posi a la pols davant seu. L'anunci d'aquests pensaments els costà la vida, però des d'aleshores han esdevingut propietat eterna de la humanitat; encara ara, a través de la nostra filosofia alemanya, ens nodrim de l'herència d'aquella llavor sagnant dels profetes.

La nostra època està desballestada. La força vital del nostre poble, d'Europa, sembla malmesa. Per totes bandes trobem la rialla grotesca de la decadència, de la immoralitat, del cinisme, de la corrupció. Enfront d'això, cal optar per la senzillesa, i per això hem prestat atenció a les paraules dels antics profetes: no es podia dir millor de com ho van dir. Un poble que vol anar endavant ha de prendre's seriosament la voluntat de Déu, ha de prendre's seriosament la vida moral. Tots els cops del destí que sofreix un poble han estat enviats per Déu, i són justos i merescuts; només cal treure'n les conseqüències i suportar-los com una càrrega posada per Déu. Tots els pobles poden equivocar-se i decaure, però també redreçar-se i entrar en el camí de Déu. Déu no fa diferències entre els pobles si no és pel fet que un fa la seva voluntat i l'altre no. Déu és sempre el sant, el just implacable davant del qual fins els més alts cimals humans hauran de postrar-se a la pols. Però seguir Déu és seguir un camí dur, un camí on és vessada i per on corre la sang del cor dels millors: ens ho ha ensenyat prou la imatge dels profetes. Cal encara una aplicació més gran per a la nostra època? Qui tingui orelles per escoltar, ja ho ha escoltat: sempre que observi els nostres temps, li vindrà als ulls el món llunyà dels profetes d'Israel.

JESUCRIST I L'ESSÈNCIA DEL CRISTIANISME*

La pregunta que avui ens plantegem és si Crist ocupa encara, als nostres dies, un lloc on trobar resposta a les decisions sobre el més pregon, a saber: sobre la nostra vida i la vida del nostre poble. Volem parlar de si l'esperit de Crist té encara res de concloent, de definitiu, de decisiu a dir-nos. Tots sabem que, de fet, Crist ha estat eliminat de les nostres vides; li construïm un temple, però vivim a casa nostra. Crist és cosa de l'adhesió a l'església, i per tant s'ha convertit en la devoció d'un grup de persones, i ja no és cosa de la vida. En la psique dels segles XIX i XX, la funció de la religió és ser «habitació de descans», on ens retirem de gust un parell d'hores per tornar després un altre cop al lloc de treball. Però és evident que a Crist només el comprenem quan ens decidim per ell, o del tot o gens. Ell no puja a la creu per guarnir o embellir la nostra vida. Si volem fer-lo nostre, hem de reconèixer que ens pretén dir quelcom de decisiu per a tota la nostra vida. No el comprenem quan li fem lloc només en una província de la nostra vida espiritual: únicament l'entendem quan ens orientem només cap a ell, o quan li diem un simple «no». Aquell, però, que ni tan sols s'ha plantejat de prendre's seriosament Crist quan aquest exigeix: «ho vols amb tot el teu ésser o no ho vols?», aquell valdria més que no barregés els seus assumptes amb el cristianisme. Amb això faria un servei a la causa cristiana, car ja no té res de comú amb Crist. La religió de Crist no és una llaminadura que ve després del pa: o és pa, o no és res. Hauríem d'entendre i d'acceptar això, si volem dir-nos cristians.

Hi ha hagut molts intents d'eliminar Crist de la vida espiritual contemporània. I el que ens tempta d'aquests intents és que sembla que siguin ells els qui finalment posen Crist en el lloc que per dignitat li correspon. Se l'explica, seguint categories estètiques, com un geni religiós, se l'anomena el gran moralista, s'admira el seu camí cap a la mort com el d'una víctima he-

* Conferència llegida el dimarts 11 de desembre del 1928.

roica que va morir per les seves idees. L'únic que no es fa és prendre-se'l seriosament: és a dir, no connectem el centre de la nostra pròpia vida amb l'exigència de Crist de dir i ser, ell, *la* revelació de Déu. En canvi, guardem una distància entre nosaltres i les paraules de Crist; no permetem que hi hagi cap trobada autèntica. Puc viure perfectament amb —o sense— el Jesús geni religiós, el moralista, el Senyor, igual que certament puc viure sense Plató i sense Kant: tot això només té una importància relativa. Però si hi ha en Crist alguna cosa que reclama totalment la meua ànima, amb la seriositat que és Déu mateix qui em parla perquè la paraula de Déu només es fa present en Crist, aleshores Crist té per mi una importància d'una peremptòrietat absoluta, no sols relativa. Continuo podent dir lliurement que sí o que no, però, de fet, ja no puc dir que em sigui indiferent. Comprendre Crist vol dir comprendre aquesta exigència; prendre-se'l seriosament vol dir prendre's seriosament aquesta exigència absoluta sobre les decisions humanes.

El que ens interessa aquí és deixar clara la seriositat de l'assumpte, treure Crist del procés de secularització al qual s'ha vist absorbit des del temps de la Il·lustració i mostrar finalment que també als nostres dies aquell qüestionament al qual Crist dóna resposta és crucial, que l'esperit de Crist té dret a imposar avui la seva exigència.

De manera que la nostra pregunta primera i més important s'adreça a l'essència del missatge cristià, a l'essència del cristianisme. No sols en els cercles profans, sinó també en els cercles dels especialistes en teologia, la confusió és, en aquest tema, profunda. Des de les trones i les càtedres sentim dir coses que són presentades i predicades com essencialment cristianes, però que els intel·lectuals que les diuen les podrien trobar igualment, i fins millor, a Plató, a Buda o a Goethe. A més a més, l'extens treball històric sobre la religió de les últimes dècades ha col·locat el cristianisme fins a tal punt dins el sincretisme religiós de la cultura hel·lenística, que a poc a poc s'ha perdut la visió del que li és propi, i que és, en definitiva, el que el va fer vencedor sobre el mitraisme i els cultes místics.

La idea central del culte hel·lenístic en el temps de la implantació del cristianisme és la idea de la salvació. Sentim parlar, per exemple, d'un salvador del món que havia de néixer d'una verge, d'un ésser primitiu que baixà al món, les parts disperses del qual són les ànimes humanes, que un dia tornaran a reunir-se i així l'ésser primitiu podrà ressuscitar un altre cop amb tots els seus membres. Sentim parlar del déu Osiris, que mor, i de les dones que busquen els seus ossos fins que els reuneixen i així el déu torna a ressuscitar —semblant al costum tradicional de l'església grega en què, la nit de Pasqua, les dones busquen Jesús fins que al matí es posen a cridar

d'alegria: «Ha ressuscitat»; passa el mateix en els cultes d'Anteu, Atis o Dionisi. Els mites dels déus que moren i ressusciten són mites de la natura que simbolitzen la mort hivernal i la resurrecció de la primavera. Sentim a parlar també de cenes sacramentals semblants a l'últim sopar cristià, on, a través d'una associació corporal amb déu, un mateix vol divinitzar-se. Fins els detalls s'assemblen: de la mateixa manera que encara avui el bisbe beneeix el poble amb tres dits elevats i dos replegats, també en temps primitius el sacerdot del déu Sabaci³ beneïa així els seus fidels.

Veiem, doncs, que el cristianisme s'inscriu en les formes religioses del seu temps. I això val també per a la semblança de Jesús de Natzaret. Si aquesta semblança té només en compte el que ens ofereixen els tres primers evangelis del nostre Nou Testament (els únics que podem considerar), veurem que estan tan plens de llegendes que la ciència només pot veure-hi a través de la superfície de les pàgines en uns quants passatges. La transmissió va teixir i va recórrer Jesús massa ràpidament amb el vestit convencional dels sants i dels taumaturgs. Altres temes de faules atribuïdes en part de l'Índia i esteses per l'orient, històries de prodigis que també s'explicaven d'alguns emperadors romans populars, contribuïren a construir el mite de Jesús de Natzaret, de manera que avui podem saber amb certesa molt poc de la humanitat d'aquell home.

Per tant, el resultat més segur d'un segle i mig d'estudi de les fonts del Nou Testament ha estat la frase: *Vita Jesu scribi non potest*.⁴

El motiu principal rau en el fet que el nostre Nou Testament sorgí d'una comunitat que no venerava Jesús com una personalitat històrica, sinó com el Senyor, el *Kyrios* (traducció grega de l'hebreu *Jahvè*), és a dir, com Déu mateix. Per això els mancava, naturalment, tot interès històric o psicològic; l'interès és, per contra, purament neutre, directe, que va de dret al centre de la manifestació de Jesús de Natzaret. El que és històric no hi té importància. També els tres sinòptics, els tres primers evangelis, aparentment interessats en l'aspecte històric, evidencien la tendència dominant de presentar Jesús com a Fill de Déu, en els seus fets i en les seves paraules. L'ordre històric que presenten no és gens acurat.

3. Sabaci era venerat com a déu traci-frigi de l'agricultura i de la vida, alhora que com a metge que es manifestava sobrerot amb aparicions en els parts. La diàspora jueva a l'Àsia Menor l'identificà sincrèticament amb Jahvè com a Déu del sàbat.

4. «No és possible escriure la vida de Jesús.» Vegeu com comença la reflexió final de la *Història de la investigació sobre la vida de Jesús*, d'Albert Schweitzer: «Aquells a qui els agrada parlar de teologia negativa ho tenen fàcil en vista dels resultats de la investigació sobre la vida de Jesús. Són negatius.»

Aquesta situació objectiva ha servit d'excusa a un grup d'erudits per treure'n una conseqüència històrica simplista, en la qual pretenen presentar tota la figura de Jesús com a mítica, com un producte d'una comunitat, semblant a la figura de Mitra. Això ha demostrat ser un error complet. De tota manera, hi ha motius suficients per atansar-nos molt críticament a les dades històriques de les nostres fonts; tanmateix hem d'anar més enllà i buscar un punt on captar l'essència del cristianisme i comprendre la singularitat realment present en el missatge cristià malgrat la seva aparent gran semblança amb les religions del seu temps. Una breu consideració general ens en mostrarà el camí.

Si s'entén l'estudi de la història en el sentit específic de comprensió i interpretació de la història, hi ha, en termes generals, dues possibilitats de reflexió històrica. La primera manera està influïda per la filosofia idealista: s'interpreta la història segons un sistema, es té el mètode que permet interpretar-la, disposem de la idea i, com a conseqüència, aparentment, també de la història. Segons aquest tipus de consideració, la història no pot, en principi, dir-nos res de nou: tot queda disposat segons el sistema que posem; és a dir, la història no pot tenir per a mi cap sentit absolut, sinó que és relativitzada per la idea. Parlant concretament, això vol dir que a l'hora d'entendre els esdeveniments històrics, no aconseguim anar més enllà dels criteris dels quals ja disposàvem prèviament per avaluar-los, fins i tot quan aquests no s'adeqüen ni de bon tros als fets. No es vol aprendre res de nou de la història; aquesta no pot imposar als homes cap exigència peremptòria.

L'altra possibilitat és molt diferent: ens interessem per la història només si aquesta té per a nosaltres un significat absolut; és a dir, no aportem ni idees, ni categories, ni taules de valors preconcebudes segons les quals pensem jutjar. Deixem que la història ens parli i l'escoltem. No disposem per endavant del que la història ens pot dir, sinó que deixem que sigui la història la que ens interpel·li. Permetem que, si cal, els nostres conceptes es trenquin, perquè la història és més que la idea. Tan sols ens interessa de la història allò que té la força de parlar-nos a través dels mil·lennis i d'imposar-nos una exigència a la qual hem de respondre amb tota la nostra vida, no només amb la nostra ideologia. El temps només es fa transparent —és a dir, només es dóna una simultaneïtat amb els fets històrics— quan l'home escolta l'exigència de la història, és a dir, quan l'accepta o la rebutja i en resulta afectat en la seva existència més pregonera. És a partir d'aquí que el camí és clar.

O bé som nosaltres mateixos els qui ja disposem del que Jesús de Natzaret té a dir-nos, és a dir, que ja coneixem les lleis psicològiques i els prin-

cipis de verssemblances, i per tant parlem amb el ple convenciment d'aquell que bàsicament ja ho sap tot per endavant de la psicologia de Jesús i, com a conseqüència, pot deixar anar les rendes de la seva fantasia tal com ho han fet ingènuament fins avui les novel·les sobre Jesús; i sabem, a més, gràcies a la nostra pròpia filosofia, quines són la millor moralitat i la millor idea de Déu possibles, i les atribuïm simplement a les paraules de Déu. O bé deixem que el Nou Testament realment ens parli, i ens comportem com oients, atents a la interpel·lació que aquest llibre proposa amb tota la força, i ens col·loquem així en el centre de les coses en un veritable contacte recíproc amb la història. Doncs bé: aquest ha de ser el nostre camí. No té cap mèrit llegir el Nou Testament segons els conceptes del segle XX: cal llegir-lo tal com vol ser llegit.

I certament hi trobarem moltes coses que no agraden ni a la nostra psicologia i ni a la nostra filosofia modernes.

El primer que trobem és una desconcertant manca d'interès de tot el Nou Testament envers tot el que fa referència a la psicologia i a la cronologia de Jesús. En primer terme hi ha l'experiència commovedora feta per la comunitat davant la figura de Jesús de Natzaret, que es deia a si mateix el Crist, és a dir, el Messies, l'ungit de Déu, o sigui la revelació de Déu en el món. És d'això, del que volem sentir parlar. Perquè també a Jesús mateix, això era l'únic que l'importava com a essència del cristianisme.

Cap a la meitat dels tres sinòptics se'ns relata que Jesús preguntà als seus deixebles què en pensava la gent, d'ell; la resposta fou que creien que era Elies ressuscitat, Joan Baptista o algun dels profetes:

Ell els preguntà:

—I vosaltres, qui dieu que sóc?

Simó Pere li respongué:

—Tu ets el Crist, el Fill del Déu viu.

Lavors Jesús li va dir:

—Benaurat tu, Simó, fill de Jonàs: això no t'ho han revelat els homes. sinó el meu Pare del cel! [...]

Després va manar als seus deixebles que no diguessin a ningú que ell era el Messies (Mt 16,15-17.20).

Aquest és el gran moment triomfant i decisiu de la vida de Jesús. El fill del fuster sent com els altres l'anomenen fill de Déu i Crist, i manté aquest secret en el silenci més pregon. Se sap enviat de Déu amb una poderosa autoritat. És el portador del Regne del Cel en el món: «De la mateixa mane-

ra com expulso els dimonis amb l'esperit de Déu, així ha vingut el Regne de Déu a vosaltres» (Mt 12,28);* o bé parlant amb imatges sorprenents: «He vist caure el dimoni del cel com un llamp» (Lc 10,18). És a dir, el Regne de Déu és aquí. A la pregunta sobre quan vindrà el Regne, respon: «El Regne de Déu no ve amb senyals externs; no diran: mireu aquí o allà, és això, sinó: mireu, el Regne de Déu és enmig vostre [la traducció «en vosaltres» és errònia]» (Lc 17,20-21); «els cecs hi veuen, els coixos caminen, els leprosos queden purs, els sords hi senten, els morts ressusciten, els pobres reben l'anunci de la bona nova» (Mt 11,5).

Aquest és el crit de joia de Jesús per al nou temps. Ell actua amb l'autoritat de l'esperit de Déu. La seva vinguda posa el món davant l'alternativa: a favor de Déu, amb ell, o contra Déu i contra ell: «Qui no està amb mi, està contra mi. Qui amb mi no recull, escampa» (Mt 12,30). En ell, en la seva paraula, es decideix la vida dels homes; car ell porta la revelació de Déu, ell és el Crist:

No he vingut a portar la pau, sinó l'espasa. He vingut a desunir el fill i el pare, la filla i la mare, la nora i la sogra [...]. Qui estima el pare i la mare més que a mi, no és digne de mi. Qui estima el fill o la filla més que a mi, no és digne de mi. Qui no pren la seva creu i em segueix, no és digne de mi (Mt 10,34-35.37-38).

O, un altre cop, encara més terrible: «Si algú ve a mi i no odia** el pare i la mare, la dona i els fills, els germans i les germanes, i fins i tot la seva pròpia vida, no pot ser deixeble meu» (Lc 14,26). Per a Jesús tot depèn d'una decisió directa i sense compromisos, la decisió per la voluntat de Déu, que comporta la participació en el Regne de Déu. A algú desconsolat perquè duia dol per la mort del seu pare, li diu: «Deixa que els morts enterrin els seus morts; tu vés i anuncia el Regne de Déu» (Lc 9,60); o bé: «Ningú que mira enrere quan ja té la mà a l'arada no és bo per al Regne de Déu» (Lc 9,62). El domini de Déu exigeix o tot o res:

Amb el Regne del cel passa com amb un tresor amagat en un camp: l'home que el troba el torna a amagar i, ple de joia, se'n va vendre tot el que té i compra aquell camp. També passa amb el Regne del cel com amb un mercader que busca

* La BCI ho tradueix així: «Ara bé, si jo trec els dimonis pel poder de l'Esperit de Déu, és que ha arribat a vosaltres el Regne de Déu.»

** La BCI ho tradueix així: «i no m'estima més que el pare i la mare...»

perles fines: quan en troba una de gran valor, va a vendre tot el que té i la compra (Mt 13,44-46).

Davant la voluntat de Déu, l'humà no val res:

Si l'ull dret et fa caure en pecat, arrenca-te'l i llença'l; val més que es perdi un dels teus membres que no pas que tot el teu cos sigui llençat a l'infern. I si la mà dreta et fa caure en pecat, talla-te-la i llença-la; val més que es perdi un dels teus membres que no pas que vagi a parar a l'infern tot el teu cos (Mt 5,29-30).

Entreu per la porta estreta, perquè és ampla la porta i espaiós el camí que condueix a la perdició, i són molts els qui hi entren. Però és estreta la porta i dur el camí que condueix a la vida, i són pocs els qui el troben (Mt 7,13-14).

Jesús només pot col·locar els homes davant d'aquesta alternativa de tot o res perquè se sap plenament autoritzat per Déu: «Feliç aquell qui no em rebutjarà!» (Mt 11,6). I tanmateix, per a Jesús, en tant que persona, tot allò que tingui a veure amb la personalitat, és a dir, qualsevol qualitat fascinant o antipàtica que tingues, resulta infinitament insignificant davant la seva decisió a favor de la voluntat de Déu. Lluc relata:

Mentre Jesús parlava, una dona alçà la veu entre la gent i li digué:

—Sortoses les entranyes que et van dur i els pits que vas mamar!

Però ell va respondre:

—Més aviat sortosos els qui escolten la paraula de Déu i la guarden! (Lc 11,27-28).

Vet aquí una refutació profunda del culte que va lligat a la seva presència humana individual i personal. No comprèn Jesús aquell que el venera com un geni, com una personalitat fascinant, sinó aquell que es deixa interpel·lar pel seu missatge, que l'acull com l'enviat de Déu.

Aquesta consciència d'autoritat messiànica serà el motiu que la seva família el tingui per un eixelebrat. El segueixen per endur-se'l a casa:

Llavors arriben la mare i els germans de Jesús i, de fora estant, envien a buscar-lo. Hi havia molta gent asseguda al voltant d'ell. Li diuen:

—La teva mare i els teus germans són aquí fora, que et busquen.

Ell els respon:

—Qui són la meua mare i els meus germans?

Llavors, mirant els qui seien al seu voltant, diu:

—Aquests són la meua mare i els meus germans. El qui fa la voluntat de Déu, aquest és el meu germà, la meua germana, la meua mare (Mc 3,31-35).

Sempre es tracta del mateix gir, de la persona a l'objecte, a l'única decisió important i urgent: el Regne de Déu. «He vingut a calar foc a la terra, com voldria que ja estigués encesa!» (Lc 12,49).

Aquí veiem, doncs, que Jesús camina pel gèlid cim de la implacable exigència a la humanitat. Qui gosarà anar amb ell? Qui emprendre el seu seguiment? No és casual que el *Brand* d'Ibsen, en què l'exigència del tot o res divideix la vida d'una família, tingui lloc allà dalt, a les regions del gel nòrdic. Aquesta elecció entre un camí o un altre és d'una implacabilitat gelada. I no és sense motiu que Dostoievski faci que el Gran Inquisidor preguntí a Jesús:

Has baixat del cel només pels elegits? T'ho aviso: l'home és més feble i més abjecte del que et pensaves. Pot acomplir realment tot allò que li exigeixes? Creient tant en ell, t'has comportat com aquell que no sent per ell cap compassió, ja que n'esperes massa, i això que ho feies estimant-lo més que a tu mateix. Si l'haguessis valorat menys, li hauries exigít menys. El teu gran profeta diu a les seves visions que ha vist tots els qui han ressuscitat, i que cada estirp eren 12.000; i si no són més és perquè aquests ja no eren homes, sinó déus. Han carregat la teua creu, han viscut deu anys en el nu i famolenc desert, on s'alimentaven de llagostes i d'arrels; certament, pots mirar-te'ls amb orgull, aquells fills de la llibertat, de l'amor lliure, del lliure oferiment de víctimes en el teu nom; però no oblidis que només foren uns pocs milers, i que eren déus. Però, què passarà amb els altres? Què t'han fet la resta d'homes febles, aquells que no pogueren suportar allò que els forts sí poden carregar? ¿És culpa de l'ànima feble, si no és prou forta per entomar el terrible regal que els has donat?⁵

Ens trobem pertot amb aquest sobresalt davant la duresa terrible de l'exigència de Jesús: s'adreça als herois morals, no es digna ni tan sols a mirar els febles, lidera el camí cap als superhomes.⁶

5. Fiodor DOSTOIEVSKI, *Els germans Karamàzov* II, 5, 5 (capítol: «El Gran Inquisidor»).

6. «El camí cap als superhomes» i, en definitiva, la «transmutació de tots els valors» (vegeu *infra* n. 12) emprèn conceptes clau dels últims escrits anticristians de Friedrich Nietzsche, particularment de *L'Anticrist* i de *La voluntat del poder*. Vegeu, per exemple, el § 100:

Però, mirant-ho més de prop, apareix una visió inesperada: aquell que semblava inaccessible amb el seu sec «sí o no», no el trobem entre el grup dels ascetes, dels herois morals, dels fariseus; es decanta més aviat cap a dos grups de persones que fins aquell moment vivien ignorats, sota la superfície, i que aparentment no satisfien gens l'acompliment de les seves exigències. Jesús s'adreça als infants⁷ i als moralment i socialment més petits i humils. Mai no s'havia vist res de semblant a la història del món; i sembla a primera vista una inconsistència en la persona de Jesús. Plató fundà la seva escola per als qui s'esforçaven èticament per amor de la veritat, els filòsofs; el Buda fou seguit per ascetes que havien girat l'esquena al món; Jesús s'apropa als infants i els presenta com a exemples als rigoristes morals. Quan entrà a Jerusalem, ja hi havia aparentment tants nens que el coneixien que s'amuntegaven al seu voltant i li cantaven *Hosanna* al temple⁸ —amb el consegüent enuig del partit dels moralistes, dels fariseus. Els apòcrifs, és a dir, els evangelis que no formen part de la Bíblia, en parlen molt, i de manera fascinant, de com Jesús jugava amb els nens pel carrer.⁹ Quan les dones portaven els seus fills a Jesús perquè els beneís, aquells que es consideraven els autèntics, els veritables seguidors de Jesús, s'hi interposaven i volien apartar-los. Aleshores Jesús digué: deixeu que els infants...¹⁰

En una ocasió, Jesús anava amb els seus deixebles i aquests es barallaven sobre quina seria la recompensa pel seu seguiment de Jesús. Llavors «Jesús va cridar un infant, el posà enmig d'ells i digué: —Us ho asseguro: si no torneu a ser com els infants, no entrareu pas al Regne del cel» (Mt 18,2-3); i una altra vegada: «al qui fa caure en pecat un d'aquests petits que creuen en mi, més li valdria que li lliguessin al coll una mola de molí i el tiressin al mar» (Mc 9,42). Per a Jesús, la infància no és només un estadi de pas cap a

«L'objectiu no és la "Humanitat", sinó el "Superhome"!». Vegeu «Superhome» a l'Índex de F. Nietzsche editat per R. Oehler, 460-462). Tanmateix, «en els meus pensaments sobre Jesús del tot innovadors», que Bonhoeffer desenvolupa a continuació, hi trobem una crítica total al concepte nietzscheà.

7. Tant a Barcelona com a Amèrica, Bonhoeffer es dedicà d'una manera especialment intensiva al treball amb joves. El «descobriments dels infants» i el projecte d'un assaig dedicat a *La teologia dels infants* formen un tot amb la seva biografia.

8. Vegeu Mt 21,1-9 par. Mt 21,15. Els infants són mencionats a l'entrada de Jesús a Jerusalem.

9. Vegeu l'Evangeli de Tomàs, cap. 2 (Hennecke-Schneemelcher 1, 353). El 1925 Bonhoeffer assistí a una conferència de Harnack sobre «La història de la gènesi del Nou Testament i dels evangelis apòcrifs».

10. Mt 19,14.

l'edat adulta, una etapa que s'ha de superar, sinó, al contrari, quelcom de molt particular al qual els adults han de posar màxima atenció, perquè en realitat Déu és més a prop dels infants que dels adults. Jesús és, per tant, el descobridor dels infants. Jesús els veu, vol ser per als nens. Qui pretenia barrar-li el camí? Déu pertany als infants, i la bona nova també: l'alegria del Regne del cel és d'ells. Ai del qui fa caure en pecat un d'aquests petits!¹¹ El to d'aquestes paraules és tan increïblement estrany per a la gent de l'antiguitat que només hi ha una sola cosa que pugui superar-ho: Jesús, l'home del sí o el no, s'apropa sense manies als infants i als pecadors. El seu tracte és amb els proscrius de la societat, amb els de classe més humil, els publicans, els escafadors, les prostitutes. Se'l pot veure, a ell, el predicador de la puresa i de la santedat, dinant enmig d'aquesta gent —una visió espantosa per a un rabí jueu—, entrant a les seves cases, parlant amb ells pel carrer, prenent davant de tothom la defensa dels adúlter, o dient mots terribles adreçats als més conspicus moralistes: «Us asseguro que els publicans i les prostitutes us passen al davant en el camí cap al Regne de Déu» (Mt 21,31).

A l'hora de dinar, una prostituta se li apropà, l'ungí i, subjugada per la seva mirada, caigué de genolls i començà a plorar amb llàgrimes que banyaven els peus de Jesús, i, en el seu desesper, prengué els seus propis cabells per eixugar-li els peus. Quan els fariseus, irritats, protestaven d'aquell espectacle, Jesús digué: «Deixeu-la en pau; els seus molts pecats li han estat perdonats: per això ella estima molt» (Lc 7,47; veg. Lc 7,37-47).

Narra una paràbola de dos germans: un se'n va amb l'herència del pare i se la gasta en banquets i prostitutes, mentre l'altre es queda amb el pare a casa. Quan el primer torna, penedit, el pare acull el pecador, el fill perdut, amb més amor del que l'altre, que s'havia quedat a casa, havia experimentat mai (Lc 15,11-32). Narra també el relat d'un fariseu que prega en el temple i mostra a Déu tots els seus mèrits, mentre que un publicà, que no té res més per oferir a Déu que un cor partit i els mots següents: «Déu meu, sigues-me propici, que sóc un pecador»; llavors Jesús conclou amb aquestes paraules: «Jo us dic que aquest va baixar perdonat a casa seva, i l'altre no» (veg. Lc 18,10-14). Tots els valors tradicionals semblen esfondrar-se, ser capgirats.¹²

11. Mt 18,6. Luter tradueix «els més petits», en comptes de «petits».

12. Vegeu *supra* n. 6. Al·lusió i resposta cristiana al concepte clau de l'ètica de F. Nietzsche («la transmutació de tots els valors»), especialment a *L'Anticrist*: «I comptem el temps a partir d'aquell dies nefastus en què es manifestà aquesta fatalitat — a partir del primer dia del cristianisme! No seria millor fer-ho a partir del seu últim dia? — A partir d'avui? — Capgirament de tots els valors!...»

L'equivalència «ètica igual a religió» sembla fer aigües quan l'enviat de Déu està més amb els malvats que amb els justos. El comportament de Jesús mateix sembla profundament contradictori.

La resposta, o millor dit, la paradoxa, rau en la idea de Déu radicalment nova que té Jesús. Déu, l'absolutament superior al món, l'absolutament transcendent, és a dir, l'allunyat del món, totalment diferent i sense comparació possible ni amb els homes ni amb llur ésser, inassolible per al pensament i la voluntat humans, desitja dels homes una sola cosa: que davant seu no siguin res. No exigeix cap altra cosa que la manca d'exigència il·limitada dels homes; vol que l'home sigui interiorment molt pobre, molt ignorant, vol trobar en els homes un espai buit on poder entrar; no vol res més que la mà oberta del mendicant perquè ell la pugui omplir; vol, doncs, aquells que no tenen res. És a dir, no vol els justos, ni els savis, ni els sants, sinó els injustos, els necis, els pecadors. Cada saviesa, cada exigència moral davant Déu, vulnera l'exigència de Déu de ser ell l'únic honorable; ofèn el seu honor, la seva majestat. Déu és el sobirà més absolut, està per damunt fins i tot d'una eventual santedat humana; la distància, vista des dels homes, és insalvable. El coneixement humà de Déu serà sempre un coneixement humà limitat, relatiu, antropomòrfic; la voluntat de fe dels homes serà només una voluntat humana amb raons i objectius al capdavant. El camí religiós dels homes cap a Déu, emprès des de si mateixos, condueix cap a l'ídol dels nostres cors, aquell que hem creat segons les nostres pròpies idees. No hi ha cap coneixement, cap moral, cap religió que ens porti cap a Déu: també la religió, digué Luter, és part de la nostra carnalitat. No hi ha cap mena de camí de l'home cap a Déu, perquè aquest camí es basa en una habilitat humana; la torre de Babel es fonamenta en una arrogància que ofèn l'honor de Déu.¹³ Només hi ha un camí de trobada entre Déu i l'home: el camí de Déu cap als homes. Allí cessen totes les pretensions humanes, allí l'honor és sols de Déu. Com el sobirà, envia la seva gràcia a qui vol. Qui gosarà queixar-se si aquesta li és negada? Com diu Pau, ell és el terrissaire i nosaltres som la gerra (veg. Rm 9,21).

Déu ve a aquells que no exigeixen res. Dit amb paraules de Pau:

Déu, per confondre els savis, ha escollit els qui el món té per ignorants; per confondre els forts, ha escollit els qui són febles als ulls del món. Déu ha escollit gent

13. Vegeu, entre altres, Martí LUTER, *Predicació i explicació de Sant Joan* (capítols XIV i XV), 1538/37; id., *Devocionari casolà*, 1544.

que no compta, els qui el món menysprea, ha escollit els qui no són res per anul·lar els qui són alguna cosa. Així ningú no es pot gloriar davant Déu (1Co 1,27-29).

Quan l'home és només l'oient, el destinatari, és a dir, quan sembla més allunyat de Déu, submergit en la irreligiositat i la immoralitat, aleshores és quan té Déu més a prop. A la religió i a la moral s'hi troba el germen de l'*hybris*, aquella síntesi grega de l'hostilitat a Déu, és a dir, de l'arrogància i de l'amor propi. Encara creiem trobar en el més profund de nosaltres mateixos quelcom de semblant a Déu, de diví, i això ens eleva al plànol diví que ens justifica per exigir les nostres pretensions. És així com moral i religió poden ser l'enemic més perillós de la vinguda de Déu als homes, és a dir, de la vinguda de la bona nova cristiana. Per tant, per paradoxal que sembli, el missatge cristià és bàsicament amoral i areligiós.

Amb això expressem, però, una crítica fonamental al més grandios de tots els intents humans d'obrir-se pas com sigui cap al diví: a l'Església. El cristianisme enclou un germen antieclesial, car què pot haver-hi de més natural que voler basar les nostres exigències a Déu simplement en els nostres cristianisme i eclesialisme? D'aquesta manera es malentén i desfigura del tot, un cop més, el concepte cristià. I tanmateix, paradoxalment, el cristianisme necessita l'Església, cosa que podrem aclarir i comprendre en la nostra pròxima conferència. Aquesta és la tremenda responsabilitat que l'Església ha de suportar.

Ètica, religió i Església assenyalen el camí dels homes cap a Déu, però Crist parla només, exclusivament, del camí de Déu cap als homes; no del camí humà cap a Déu, sinó del camí de Déu cap als homes. Per això és tan intrínsecament pervers buscar en el cristianisme una nova moral. De fet, Crist gairebé no proposà cap precepte ètic que no puguem trobar ja en els rabins jueus contemporanis o en la literatura pagana. L'essència del cristianisme consisteix en el missatge del Déu sobirà, al qual, a ell tot sol, correspon l'honor per damunt del món sencer; aquell que és sempre l'Altre, l'allunyat del món, el qui, per causa del seu ser, s'apiada d'amor per aquell home que li ret tot l'honor, el qui fa camí cap a l'home per buscar-hi el receptacle del seu honor, allí on l'home ja no és res, on calla i cedeix l'espai només a Déu.

És així com la llum de l'eternitat es projecta damunt d'aquells que sempre són marginats, insignificants, febles, indignes, desconeguts, petits, oprimits, menyspreats; és així com resplendeix damunt les cases de les prostitutes i dels publicans. Pensem només en Dostoievski/Raskolnikov (*Crim i càstig*, 1926): la llum de l'eternitat s'aboca damunt la massa treballadora,

afanyada, pecadora. La paraula de la gràcia cau damunt l'ambient pesat de les grans ciutats, i en canvi s'atura davant les cases dels farts, dels savis, dels amos en sentit espiritual. Parla de la mort dels homes i dels pobles amb els seus mots eterns: us he estimat des de l'eternitat, quedeu-vos al meu costat i així viureu. El valor infinit del que aparentment no té valor i la manca de valor infinita del que aparentment en té molt: això és el que predica el cristianisme. Allò que és feble, Déu ho farà fort, i el moribund viurà.

Contra aquesta interpretació del cristianisme es rebel·la en nosaltres el que jo anomenaria el nostre esperit grec, des de sempre el pitjor enemic del cristianisme: l'humanisme. És l'esperit que ens ha nodrit a nosaltres, fills dels segles XIX i XX, juntament amb la llet materna. Trobà la seva expansió més forta després del Renaixement i la Il·lustració, en el període clàssic de la poesia i la filosofia alemanyes. Nasqué d'un optimisme cultural: l'humanisme creu en allò que hi ha de diví en els homes, especialment en les possibilitats il·limitades del desenvolupament de l'esperit humà i en un progrés de la història cap a Déu. Però la corona del treball cultural humà són la moral i la religió. L'home moral/religiós (aquesta associació de paraules és característica) és semblant a Déu. Dins dels homes viu una ànima divina, i si en el món hi ha pecat, es deu només a la subjugació de l'ànima al cos, on es troba captiva com en una presó.

Aquests pensaments són diametralment oposats al cristianisme. Per començar, la visió de l'home és radicalment diferent. No és el cos, el qui és dolent, sinó la voluntat, l'esperit; és a dir, és precisament l'ànima humana la que és dolenta, la seu del mal. La hipòtesi d'una infinita bondat de l'ànima no és cristiana. La majoria de passatges del Nou Testament que parlen de l'ànima s'haurien de traduir amb la paraula «vida». El concepte d'«ànima» és grec; el jueu pensa l'home com una unitat de cos i esperit creada per Déu i que s'ha apartat d'ell. Tot el que segueix deriva d'aquí. No hi ha res en l'home que el faci semblant a Déu; amb això, el concepte de cultura, que per altra banda és específicament grec, no oriental, no semític, torna a ser criticat. El cristianisme no glorifica la cultura ni creu en el progrés. Ha observat tan pregonament les dues realitats més fonderes de la vida, i el temor davant la mort i la culpa l'han marcat íntimament. És massa terrible la gravetat d'haver de morir i d'haver de carregar una culpa, que són el destí comú dels homes, com perquè puguem esperar la solució d'aquesta tragèdia a partir de les obres de l'home. El cristià veu com una esquerda terrible i incurable per l'home traspassa el món, i veu aquesta esquerda —i aquí rau la tragèdia de la vida humana— precisament en el punt més alt de la humanitat: en la cultura. El grec no ho pot entendre: un atzar propici de la vida

ha decantat la seva balança amb una alegria sense reserves. La ingènua fe en la immortalitat s'hi troba estretament lligada. L'ànima divina ha de ser immortal. El cristianisme no creu en la immortalitat, però sí que té esperança en la resurrecció dels morts. L'home mor en cos i ànima, però el Déu sobirà, amb la seva paraula poderosa, crida els morts a la vida, a una vida veritablement nova, santa. Una vegada i una altra som conduïts a les profunditats del pensament cristià sobre Déu. Allí on regna el pensament grec, el pensament cristià sobre Déu no pot ser comprès.

El desenvolupament religiós de l'esperit grec condueix a la mística. La mística i la bona nova, però, s'exclouen radicalment. La mística és l'empresa religiosa en què l'home s'esforça a trobar algun camí que el porti a la unió amb la divinitat, basant-se en les capacitats divines de què pensa disposar. Aquesta unió pot ser intel·lectual, voluntarista o sentimental. És, per tant, no cristiana, perquè no té en compte la distància insalvable que hi ha per als homes entre ells i Déu, una distància que continua existint quan és Déu qui s'inclina: és la distància entre la criatura i el creador. L'humanisme i la mística, aparentment les més belles florides de la religió cristiana, avui dia venerats com els ideals més alts de l'esperit humà i sovint vistos, alhora, com la coronació de la idea cristiana, precisament ells han de ser rebutjats de la concepció cristiana pel fet de tractar-se d'una divinització de la criatura i, per tant, d'un atac a l'honor que pertany únicament a Déu. La divinitat de l'humanisme, de l'ideal humanista i de la mística, és l'ídol dels desigs humans; només la manera de pensar sobre Déu pròpia del cristianisme orienta els desigs humans cap a ell.

Amb aquest gir contra l'ètica, la religió i l'Església com a sabers dels homes sobre Déu, contra l'humanisme i la mística en la seva glorificació de la cultura i divinització de la criatura, sembla que hàgim robat el més elevat que posseeix la humanitat. Només en la pròxima conferència podrem veure com també el cristianisme ho torna a posar tot en el seu lloc just, tot i que sigui relatiu i limitat. Primer convé, però, negar-ho, rebutjar-ho radicalment. Amb què pot el cristianisme criticar aquells valors? Només amb una altra religió, amb un altre concepte de cultura? Ha mostrat als homes tan sols un camí encara no estrenat cap a Déu? No: el missatge cristià és el camí de Déu cap als homes, i el seu signe visible és la creu. Aquest és el punt en què acostumem a apartar-nos del fet cristià amb un moviment negatiu del cap. Així, es diu que Pau va ser el primer a col·locar la creu al bell mig del missatge cristià; Jesús no n'hauria dit res, i tanmateix el veritable sentit de la creu de Crist no és altra cosa que l'expressió més radical del pensament de Jesús mateix sobre Déu. És, com si diguéssim, la forma

històrica visible que adoptà aquell pensament sobre Déu. Déu ve a l'home, que no té res més que un espai per a Déu; i aquesta balma, aquest buit de l'home, se'n diu, en llenguatge cristià, la fe.¹⁴ És a dir: en Jesús de Nazaret, que n'és la revelació, Déu s'inclina cap al pecador. Jesús busca la companyia del pecador, el persegueix amb un amor sense límits: vol ser allí on l'home ja no és res. El sentit de la vida de Jesús consisteix a testimoniar aquesta voluntat divina cap als pecadors, cap als indesitjables. Allà on és Jesús, allà hi ha l'amor de Déu. El testimoni, però, resulta ser del tot irrefutable quan Jesús, o l'amor de Déu, no sols és allí on l'home està en pecat i aflicció, sinó també quan Jesús pren damunt seu la situació en què es troba tota vida: la mort; és a dir, quan ell, que és l'amor de Déu, mor realment. Només així l'home pot estar segur que l'amor de Déu l'acompanya i el guia a través de la mort. La mort de Jesús a la creu dels delinqüents mostra, doncs, que l'amor diví troba el camí fins a la mort dels delinqüents; i quan mor amb el crit: «Déu meu, per què m'has abandonat?» (Mt 27,46; Mc 15,34; vgg. Sl 22,2), vol dir que l'eterna voluntat de l'amor de Déu no abandona l'home ni allí on ell mateix està a punt de desesperar per l'abandó de Déu. Jesús mor desesperant realment de la seva obra, de Déu, i això significa precisament l'acompliment del seu missatge: que Déu estima tant els homes que, per demostrar-ho, pren la mort per pròpia voluntat com ells. I només pel fet que Jesús, amb la seva humiliació a la creu, prova el seu amor i l'amor de Déu al món, la mort és seguida per la resurrecció: la mort no pot retenir l'amor. L'amor és més fort que la mort (Ct 8,6). Aquest és el sentit del Divendres Sant i del Diumenge de Pasqua: el camí de Déu als homes retorna a Déu. Així s'uneixen el pensament de Jesús sobre Déu i l'explicació de Pau sobre la creu; així es converteix la creu en el centre i l'emblema del missatge cristià. Un rei que mor a la creu ha de ser rei d'un regne meravellós. Només qui comprèn la pregonada paradoxa del pensament sobre la creu pot comprendre tot el sentit de les paraules de Jesús: el meu regne no és d'aquest món (Jn 18,31). Si Jesús era fidel a la seva idea de Déu, que és el que el dugué a la creu, havia de refusar la corona de rei que li era oferida, havia de rebutjar la idea de l'«Imperi Romà» que el temptava per totes bandes.

Però d'aquesta explicació de la creu de Crist, se'n deriva la resposta a una altra qüestió peremptòria: què hem de conservar de les altres religions? No són res, comparades amb el cristianisme? Responguem: la religió cris-

14. Sobre la fe com a espai buit, vegeu K. BARTH, *Carta als romans* (1922), 32.

tiana, en tant que religió, no és divina; tan sols és, més aviat, un altre camí humà cap a Déu, com ho són el budisme i altres religions, encara que, naturalment, d'una altra índole.

Crist no és el portador d'una nova religió, sinó el portador de Déu, de manera que com a camí impossible dels homes cap a Déu, la religió cristiana és igual que les altres religions. El cristià no s'hauria de creure, pel seu cristianisme, algú millor, perquè el cristianisme és humà, massa humà. En canvi, ell viu de la gràcia de Déu que ve als homes, a cadascun dels homes, que la descobreixen i aprenen a comprendre-la en la creu de Crist; per tant, el regal de Crist no és la religió cristiana, sinó la gràcia i l'amor de Déu, que arriben al seu punt culminant en la creu.

I ara hem de passar a la pregunta: què té la creu a dir-nos *avui a nosaltres*? Pot substituir els ideals de l'humanisme? El problema és la creu al segle xx. I amb això passem del terreny científic al personal. El nostre temps, com la Roma dels cèsars, està assedegat de quelcom de definitiu, d'un sentit que vagi més enllà de l'habitual i banal: sospira per una redempció. Així ho palesen el moviment juvenil i fenòmens com les sectes, el misticisme, l'antroposofia, les ciències anomenades ocultes i fins i tot —en el millor dels casos— el desig insaciable de sensacions i de diversió dels nostres dies. És una set que, tot bevent, no fa sinó tornar-se més ardent.

I ara preguntem-nos si els nostres temps turmentosos no porten escrits al front els mots de la transitorietat de tots els desigs humans, de la gran mort en aquest món. ¿No carreguem tots els qui hem passat una guerra mundial i que vivim en l'època de la més terrible competència econòmica i de la decadència dels valors immaterials una culpa massa pesada que ens podria oprimir fins llençar-nos a terra? ¿No té res a dir-nos la creu que ens parla del compassiu i renovador amor de Déu pels moribunds i els culpables? ¿No se'ns obre de bat a bat, a la vista de la creu de Jesucrist, la nostra visió molt més enllà del nostre temps, i l'adreça cap als dies en què Déu ho renovarà tot? I encara una cosa: l'antroposofia, el misticisme i el sectarisme posen exigències als homes abans de poder apropar-se a Déu, que no tots poden satisfer (com també ho feia l'humanisme). Al contrari del cristianisme, que no exigeix ni formació ni cap talent especial per comprendre la profunditat de la vida i de la divinitat. El cristianisme exigeix només el reconeixement de l'honor únic del Déu etern i de la pròpia futilitat davant d'ell. Parla de la gràcia de Déu davant dels pecats de les grans ciutats, de l'amor de Déu allí on la misèria i la culpa s'acumulen terriblement, allí on les mans endurides potser es tanquen com punys entrabiats contra el destí. Tu, home, siguis qui siguis, ets fill de Déu, ets pres en l'amor de Déu per

la més pura i incomprendible gràcia divina; accepta aquesta paraula, creu-hi i abandona't al seu comandament en comptes del teu, del teu partit, la teva feina o la teva religió. Déu actua com vol. Fes de la teva misèria la fel·liç presència de Déu, escolta des de la teva culpa i desgràcia la veu del Déu viu i etern.

Diuen que l'emperador Constantí, abans de la batalla que havia de dur-lo a la victòria i el domini, va veure al cel el signe de la creu amb els mots: *ἐν τούτῳ νικᾷς*.¹⁵ Lluites espirituals de dimensions colossals divideixen el nostre poble. La modernitat neix entre grans dolors de part, i el nostre temps ho percep. Però estem a prop d'haver de prendre una decisió: arribarem a dominar allò que ens oprimeix, a dominar el nostre destí? O hi sucumbirem? Serà el segle XX l'hora de la mort d'Europa i d'Alemanya? Aquí hem d'apuntar aquell signe de la creu: quan li retrem tot l'honor sols a ell, quan confiem només en ell, el Déu de l'univers s'inclina cap a nosaltres, que som pols davant seu, i permet que la gràcia i el perdó brillin per damunt de la fosca culpabilitat del segle i de la nostra espècie. Aleshores penetra en el nostre temps, viu amb nosaltres, per a nosaltres, fins a la mort. Ve cap als homes fins a la creu.

Poble alemany, aquest és el teu Déu, ell et formà i romandrà amb tu. En la teva lluita amb el destí mira cap a la creu, el signe més magnífic del teu Déu. I tingues la certesa que només amb aquest signe venceràs!

15. «Amb aquest [signe] venceràs.» Veg. EUSEBIUS, *Vida de Constantí*, I, 28.

QÜESTIONS BÀSIQUES D'UNA ÈTICA CRISTIANA¹⁶

Avui parlarem de les qüestions bàsiques d'una ètica cristiana, no en el sentit d'intentar un assaig (en qualsevol cas, del tot inútil) per instaurar unes normes i uns manaments cristians universalment vàlids sobre les qüestions ètiques del nostre temps, sinó més aviat per adonar-nos i prendre part en el peculiar moviment dels problemes ètics del moment actual sota la llum dels conceptes cristians bàsics. Que ens hàgim de limitar tant té la seva raó de ser més pregona en una circumstància, que encara hem d'explicar amb detall: que no hi ha ni hi pot haver unes normes i uns principis morals cristians, ja que els conceptes de bé i mal es donen només en l'execució d'una acció, és a dir, es donen en la situació concreta i, per tant, cada intent de fixar uns principis s'assemblaria a l'intent de dibuixar un ocell en vol. Però, d'això, en parlarem més endavant.

L'ètica és cosa de la sang i de la història; no ha baixat pas del cel a la terra, sinó que l'ètica és filla de la terra. Per això canvia el seu rostre amb els canvis de la història, amb la renovació de la sang i amb el pas de les generacions. Hi ha una ètica alemanya com n'hi ha una de francesa i una d'americana, i cap d'elles és més o menys ètica que les altres, ja que totes elles han sorgit de les condicions històriques, alhora que estan, avui dia, [MOT IL·LEGIBLE] influïdes de manera decisiva per la terrible experiència de la guerra mundial tal com fou vista pels més diversos ulls. Tan sols hi ha una cosa comuna a totes elles: que aquesta experiència remogué les profunditats de l'ànima popular, i que consegüentment han sortit a la llum arreu coses que fins ara estaven amagades a les profunditats del mar. A Alemanya, a l'experiència de la guerra s'hi afegí l'experiència de la revolució, i

16. Nota d'E. Berhge: «traslladada al 8.2.28», «divendres, Barcelona». Els assistents E. i H. von Wild s'hi referiren com «una conferència sòlida i encantadora [...] pronunciada amb l'entusiasme de qui n'està convençut».

sembla que només hi hagi una cosa que és més que evident, a saber: que a través d'aquests moviments històrics ha tingut lloc una revolució de la moral com no se n'havia produït mai cap. Si ho sé veure correctament, avui dia podem distingir, entre la gent treballadora alemanya, quatre grups de persones, cada un dels quals ha arribat, per evolució històrica, a una ideologia ètica distinta. En primer lloc, aquells que van desenvolupar-se i madurar abans de l'inici de la guerra; després, aquells a qui, més tard o més d'hora, la guerra va fer madurar; també hi ha la generació dels joves revolucionaris que es desvetllaren i es formaren entre els anys 1918 i, posem, 1923; i, finalment, no oblidem aquells a qui pertanyerà el futur, que coneixen la guerra i la revolució només d'oïdes i que, ells també, ja tenen ara uns divuit o vint anys. D'aquesta manera, la ràpida successió dels esdeveniments ha produït, en menys de vint anys, quatre generacions de pensament, i si volem comprendre els embulls sense precedents relacionats amb els problemes ètics en sentit ampli a l'Alemanya actual, hem de tenir clar que no són dues sinó quatre les generacions que estan en conflicte les unes amb les altres.

El sentit de l'any revolucionari 1918 només correspon a una petita part del canvi de rumb polític de la història alemanya. De transcendència incomparablement més gran fou la revolució total de l'esperit que l'acompanyà, i al mig de la qual encara ens trobem submergits. En cap moment de la història no trobem un canvi tan radical en la cultura literària com el que vam viure entre el 1910 i entorn del 1925. Tot el que era ferm s'afeblí, tot el que era segur esdevingué insegur, tot el que era evident resultà qüestionable. Políticament, literàriament, filosòficament, èticament. L'envestida es disparà, recolzada i acceptada amb entusiasme per la joventut, i si considerem tranquil·lament el tema podem dir —malgrat que som ben conscients que la confusió i l'excitació dels esperits van ser aprofitades i desprestigiades profusament per gent sense vergonya ni moral— que la raó més pregonna del moviment espiritual rau en un idealisme real i sincer. La idea central que apareix una vegada i una altra en el conjunt dels escrits és la idea de la veritat. Hom vol atacar un univers cultural que ha esdevingut íntimament fals, hom vol alliberar les cadenes que subjecten la veritat. Ho sentim per tot. I això garanteix el caràcter profundament ètic del moviment, si no volem quedar-nos en un escepticisme total.

Escollim-ne un exemple: l'anomenada «literatura artística». No hi ha cap dubte que en tota la història de la literatura universal mai no s'havien dit ni posat en escena tantes coses grolleres i obscenes; i és igual d'obvi que una gran quantitat d'autors, de lectors i d'espectadors no hi cerquen altra

cosa que satisfer les seves desencarrilades fantasies. Però no seria just que volguéssim extreure d'aquest fet un judici definitiu. Més que no pas d'això, es tracta de la necessitat ja mencionada de ser sincers, autèntics, davant dels fets de la vida, fins i tot quan poden escandalitzar el sentit de la moral pública. El que trobem en aquesta mena de literatura és un idealisme gairebé ingenu; i tanmateix hi ha una exigència ètica que no podem negar-li, fins i tot si creiem que va en una direcció errada.¹⁷

És el mateix que sembla passar amb el problema de la joventut. La llibertat dels joves en els camps més diversos —que, naturalment, resulta quasi incompreensible per a la generació d'abans de la guerra— es basa en la voluntat del jovent de no posar cadenes a les seves vides, que els semblen inapropiades només perquè la generació anterior les va dur. I el que aquí sembla disparar per damunt de l'objectiu és, un altre cop, imputable a un simple idealisme ingenu. Amb això no vull dir en absolut que actualment, a Alemanya, tot sembli molt bonic i ple d'esperança. Al contrari: el moviment ha provocat tanta polseguera que amb prou feines podem veure-hi clar a través de l'aigua tèrbola.

El fet que fins i tot la voluntat ètica del present prengui les formes que veiem avui dia és molt inquietant, i cal prendre-s'ho seriosament perquè veritablement estem força allunyats de la solució dels problemes que se'ns plantegen. Però la situació actual és que hi ha la voluntat de trobar una nova ordenació i una nova penetració ètica de la vida; només ens manca un punt de partida correcte, i la nostra tasca no pot ser ni més ni menys que intentar mostrar aquest punt de partida.

Dèiem que hi ha una ètica alemanya, una d'americana, una de francesa..., car l'ètica és cosa de la sang i de la història. Què passa aleshores amb la idea d'una anomenada ètica cristiana? ¿Pot ser que aquestes dues paraules, *cristiana* i *ètica*, siguin íntimament del tot incompatibles? Si diem això, ¿no secularitzem la idea del cristianisme i fem que l'anomenada ètica cristiana sigui una ètica més, una entre moltes altres, potser una mica millor o pitjor, però en tot cas inclosa en el relativisme històric? Si fos així, hi hauria una ètica cristiana al costat d'una d'alemanya, sense que cap d'elles pogués reclamar la pretensió de ser superior a l'altra.

És, doncs, molt difícil parlar d'una ètica cristiana i, alhora, mantenir la pretensió d'exclusivitat d'aquesta ètica.

17. Bonhoeffer es refereix als autors expressionistes dels anys 1910-1925, com ara Trakl, Lasker-Schüler, Benn i altres, aurores que ell sempre evità.

A la darrera conferència aparegué una expressió que potser no era del tot intel·ligible: que el cristianisme és fonamentalment amoral, és a dir, que cristianisme i ètica, d'entrada, no es corresponen, sinó que són magnituds que es contraposen. Per què? Doncs perquè el cristianisme parla del camí únic de Déu cap als homes, que neix de l'amor misericordiós de Déu envers els impius i els pecadors, mentre que l'ètica parla del camí dels homes cap a Déu, de la trobada del Déu sant amb l'home sant. Perquè el missatge cristià parla de la gràcia, mentre que l'ètica parla de la justícia.

Hi ha infinitat de camins dels homes cap a Déu, i per això hi ha també infinitat d'ètiques, però només hi ha un camí de Déu cap als homes, i aquest és el camí de l'amor que trobem en Crist, el camí de la creu, com dèiem a l'última xerrada.

La qüestió cristiana no és la pregunta sobre el bé i el mal dels homes, sinó sobre si Déu vol o no vol ser misericordiós. El missatge cristià va més enllà del bé i el mal,¹⁸ i és així com ha de ser; altrament, si fem dependre la gràcia de Déu de la bondat o la maldat dels homes, altre cop establiríem una pretensió humana envers Déu que ofendria el poder i l'honor exclusius de Déu.

Hi ha un sentit molt pregon en el fet que, en l'antiga història del pecat original, la causa de la caiguda sigui el fet d'haver menjat de l'arbre de la ciència del bé i el mal. La unitat original —podríem dir pueril— dels homes amb Déu es troba més enllà d'aquest coneixement del bé i el mal. Tracta només d'una cosa: de l'amor sense límits de Déu pels homes.

El descobriment d'aquest més enllà del bé i el mal tampoc no és atribuïble, en absolut, a l'enemic del cristianisme Friedrich Nietzsche, que l'utilitzà per polemitzar contra la moralina cristiana, sinó que és atribuïble al tresor original, certament perdut, del missatge cristià.

Si l'argument és fins aquí correcte, la conclusió apareix molt clara: cristianisme i ètica no tenen res en absolut en comú. No hi ha una ètica cristiana, no hi ha cap pont entre el concepte «cristianisme» i el concepte «ètica». I tanmateix és evident que per aquí entrem en una via equivocada. Hem de fer-nos simplement la pregunta: per què tot el Nou Testament, tot l'evangelí, doncs, és ple de preceptes ètics evidents? Quin paper té, aleshores, el sermó de la muntanya dins el Nou Testament? La pregunta és tan òbvia com seriosa: quin és el sentit de l'anomenada ètica neotestamentària?

Dels segles III i IV ençà, sempre hi ha hagut moviments recurrents que predicaven que el centre del missatge cristià era una nova ètica, i el nou

18. Hi ha aquí una referència al llibre de F. Nietzsche *Més enllà del bé i el mal*.

manament era naturalment el manament de l'amor.¹⁹ Aquest punt de vista, malgrat que certament molt superficial, era de fet possible, i fou eventualment mantingut fins ben entrat el segle passat. Tot amb tot, d'ençà que la recerca en història de la religió i de les formes literàries ha estudiat detalladament la literatura rabínica de l'època i d'abans de Jesús, així com els tractats eticofilosòfics de les escoles filosòfiques contemporànies d'occident, dir aquestes coses sobre el Nou Testament s'ha de considerar insostenible. El manament de l'amor no és específicament cristià: ja era comunament reconegut i difós en temps de Jesús.

Per començar, hauria de resultar evident que aquest tema només apareix molt rarament en els evangelis sinòptics. És conegut l'episodi en què Jesús, preguntar sobre quin és el manament més gran, dóna una resposta doble:

Estima Déu, el teu senyor, amb tota l'ànima, amb tot el cor i amb tot el teu esperit. L'altre manament és igual a aquest: Estima el teu veí com a tu mateix (Mt 22,37-39).

I afegeix aquestes paraules sobre l'amor als enemics:

Estimeu els vostres enemics, pregueu pels qui us maleeixen, féu el bé als qui us odien, pregueu pels qui us insulten i us persegueixen, perquè així sereu fills del vostre Pare del cel, que fa sortir el sol damunt dels bons i els dolents i fa ploure sobre justos i injustos. Perquè si estimeu els qui us escriuen, quina recompensa tindreu? No fan el mateix els publicans? (Mt 5,44-46).

Si l'anunci d'aquest manament estigués realment en el centre de tota la predicació de Jesús, ho hauria col·locat sempre allí. Però no ho féu així. Això resulta ben clarament manifest quan contraposem les paraules de Jesús amb les dels rabins jueus i les dels filòsofs pagans, que moltes vegades són idèntiques fins i tot en la formulació. Preguntaren al rabí Hil·lel quin era el primer dels manaments i respongué: estima el teu veí com a tu mateix. Aquest és el primer dels manaments. I en digué un altre: allò que no vols que et facin a tu, no ho facis als altres. Sèneca, el filòsof romà, diu: «No ens

19. Bonhoeffer es refereix probablement als novacians (del segle III) i als donatistes (del segle IV). La novetat del manament de l'amor, però, correspon més aviat als marcionites (del segle II) a qui el mestre de Bonhoeffer, Harnack, dedicà el seu últim gran estudi: A. VON HARNACK, *Marcion*, esp. cap. VI, 5: «El Déu redemptor com el bon Déu».

canssem mai de preocupar-nos pel bé comú, d'ajudar tothom, de brindar auxili fins i tot als enemics.» A l'objecció: «Però l'ira és reconfortant! Venjar-se d'un mal rebut fa que et sentis bé», respon: «No; certament és honorable retre el bé amb el bé en les coses bones; però no ho és retre el mal amb el mal. En el primer cas, seria una vergonya deixar-se vèncer per un altre; en el segon cas, és una vergonya si els vencem.»²⁰

Què ens queda, doncs, d'una ètica cristiana? No ens diu realment res de nou, el Sermó de la Muntanya? Res de «nou» en el sentit d'una nova exigència, però sí quelcom de diferent. El sentir de tot el manament ètic de Jesús més aviat és dir a l'home: estàs en presència de Déu, la gràcia de Déu regna damunt teu; però, per altra banda, ets en el món, has d'actuar i obrar. Per tant, recorda en les teves accions que actues sota la mirada de Déu: ell té la seva voluntat, que vol que sigui acomplerta. Quina és la seva voluntat, t'ho dirà a cada moment. N'hi ha prou amb tenir clar que la voluntat pròpia ha de subordinar-se sempre a la voluntat divina, que cal renunciar a la voluntat pròpia quan la divina ha de ser duta a terme. I, per tant, és en la mesura que a l'home se li exigeix en el seu obrar tota la modèstia personal davant la mirada de Déu que l'actuació ètica del cristià pot ser anomenada amor. Però aquest no és un principi nou, sinó que és conseqüència de la situació de l'home davant Déu. Per al cristià no hi ha uns principis ètics a través dels quals s'ha de convertir en un ésser moral. Només hi ha això: el moment decisiu; és a dir, tots els moments poden esdevenir èticament valuosos. Però el passat no pot mai ser decisiu per a la meua acció moral d'avui. Millor dit: cal cercar sempre de nou la relació directa amb la voluntat de Déu, i no és pel fet que quelcom que ahir em va aparèixer com a bo ho he de tornar a fer avui, sinó perquè també avui la voluntat de Déu m'assegura el mateix camí.

Aquesta és la gran renovació moral de Jesús: acabar amb els principis, amb les normes; i ho fa amb sentències bíbliques de la llei i d'acord amb el pensament cristià sobre Déu. Ja que si hi hagués una llei moral vàlida per a tot, voldria dir que hi hauria un camí dels homes cap a Déu. Si tinc els meus principis, em crec assegurat *sub specie aeternitatis*, d'alguna manera sóc jo qui dispenso sobre la meua relació amb Déu; actuaria moralment sense cap relació directa amb Déu i, cosa decisiva, tornaria a ser esclau dels meus

20. Bonhoeffer recupera aquí els coneixements del seu temps d'estudiant, especialment el seu treball de seminari sobre la primera carta de Climent I, papa de Roma (89ss.) a Híl·lel, s. 1925; SÈNECA, Diàleg VIII: *De Otio*, 1, 4; IV: *De Ira* II, 32, 1.

principis, renunciaria al més valuós dels béns humans: la llibertat. Des del moment que Jesús sotmet els homes directament a Déu, en cada instant nou i distint, retorna a la humanitat el regal més grandios que aquesta havia perdut: la llibertat.

L'acte ètic cristià és un acte lliure: parteix de la llibertat d'un home que no té res propi i que ho té tot en Déu, que deixa que en cada instant el seu acte sigui confirmat i corroborat per l'eternitat. El Nou Testament parla d'aquesta llibertat amb paraules eminents: «El Senyor és esperit i allí on és l'esperit del Senyor, allí hi ha llibertat» (2Co 3,17). Diu sant Joan: «Si seguïu les meves paraules, sereu els meus veritables deixebles i coneixereu la veritat, i la veritat us farà lliures. [...] Si el Fill us fa lliures, sereu lliures del tot» (Jn 8,31-32.36). O bé: «També la criatura serà alliberada del servei de l'ésser perible per assolir la llibertat magnífica dels fills de Déu» (Rm 8,21).^{*} O: «Manteniu-vos, doncs, en la llibertat amb què Crist ens ha alliberat, i no us deixeu atrapar un altre cop en el jou de l'esclavatge» (Ga 5,1). Podríem continuar així llargament. Crist és el portador de la llibertat perquè siguem lliures del món, lliures per a l'eternitat. Per als cristians no hi ha cap altra llei que la llei de la llibertat —com diu una vegada paradoxalment el Nou Testament—, cap llei que valgui per a tothom, que pugui ser imposada a ningú pels altres o per ells mateixos. Qui renuncia a la llibertat, renuncia al seu cristianisme. El cristià és lliure sense cap mena de recolzament davant de Déu ni del món: tota la responsabilitat de com usa aquest regal de la llibertat és només seva.

Gràcies a aquesta llibertat, el cristià esdevé creatiu en l'acció moral. Actuar segons uns principis no és creatiu; obeir simplement la llei és fer de copista. L'actuació a partir de la llibertat és creativa. El cristià agafa de l'eternitat, per dir-ho així, les formes de la seva obra moral i les col·loca sobiranament en el món com un fet, com una creació seva, gràcies a la llibertat de fill de Déu. El cristià es crea ell mateix les mesures per al bé i el mal, només ell pot aportar la justificació dels seus actes, de la mateixa manera que ell n'és l'únic responsable. El cristià crea noves taules de la llei, nous decàlegs, tal com digué Nietzsche del superhome: el superhome de Nietzsche no és, en realitat, com ell creia, l'oposat al cristià, sinó que, sense saber-ho, Nietzsche li atribuï molts trets del cristià alliberat, tal com Pau i Luter el descriuen i l'entenen. Ni la moral tradicional —encara que

^{*} La BCI ho tradueix així: «També ell serà alliberat de l'esclavatge de la corrupció i obtindrà la llibertat i la glòria dels fills de Déu.»

se la consideri cristiana— ni l'opinió general no poden ser la mesura dels actes del cristià.²¹

El cristià actua tal com la voluntat de Déu sembla indicar-li, sense tenir en compte ni els altres ni allò que normalment se'n diu «moral»; i si ha actuat bé o malament, ningú fora d'ell mateix i de Déu poden saber-ho. En la decisió ètica ens trobem en la més profunda soledat, la soledat en què es troba l'home davant del Déu viu. Allí no ens pot acompanyar ningú, allí Déu ens imposa una càrrega que hem de portar sols i de la qual ningú no ens pot descarregar. És en la consciència de ser cridats per Déu, reclamats per la seva exigència, que es desvetlla per primera volta el nostre jo. És només a partir de la crida de Déu que esdevinc «jo», isolat de tots els altres, empès per Déu a la responsabilitat, sabent-me sol davant de l'eternitat. I com que en la soledat miro els ulls de Déu, sols jo puc saber, de manera totalment personal, què és bo i què és dolent.

No hi ha actes dolents per ells mateixos; fins i tot l'assassinat pot ser santificat. Només hi ha la fidelitat a la voluntat de Déu o l'allunyament d'ella. I és que no hi ha una llei amb un contingut material: només hi ha la llei de la llibertat, és a dir, la que et fa responsable només a tu tot sol davant de Déu i de tu mateix.

Però com que la llei ha estat superada d'una vegada per totes, i com que del pensament cristià sobre Déu, se'n dedueix que no pot haver-hi cap més llei, és a partir d'aquí que hem d'entendre els manaments ètics, les lleis aparents del Nou Testament.

El més gran dels malentesos es produeix quan, a partir dels manaments del Sermó de la Muntanya, se'n fa una llei i s'apliquen literalment al present. No sols no té sentit perquè és inviable, sinó que va contra l'esperit de Crist, que ens alliberà de la llei. Tota la vida del comte Tolstoi, per exemple, i de tants altres, prové d'aquest malentès. En tot el Nou Testament no hi ha cap precepte ètic que hàgim d'acceptar al peu de la lletra o que simplement puguem acceptar. La lletra mata, mentre que l'esperit vivifica, diu, com ja sabem, Pau (2Co 3,6). Això significa que l'esperit només és present en l'execució de l'acció, en el moment present; l'esperit preestablert ja no és esperit. Per tant, l'ètica només existeix en l'execució de l'acció, no

21. Vegeu Friedrich NIETZSCHE, *Així parlà Zaratustra*, «Les taules de la llei antigues i les noves», esp. 3-4. Pel que fa a Luter, Bonhoeffer aprofita el que va aprendre de Karl Holl, 1926: Karl HOLL, *Der Neubau der Sittlichkeit*, 223. L'escola de Holl que aquí segueix Bonhoeffer, sobreinterpreta la lectura atípica de Luter del «nou decàleg». Vegeu M. BRECHA, *Martin Luther II*, 166 i 278.

en la lletra; és a dir, no existeix en cap llei. Ara bé, l'esperit que actua sobre nosaltres en l'actuació ètica ha de ser l'Esperit Sant. L'Esperit Sant només apareix en el present (en la decisió ètica), no en la prescripció moral establerta (en el principi ètic). Per això els nous manaments de Jesús no poden ser mai presos com uns nous principis ètics: han de ser entesos en el seu esperit, no literalment. Això no és cap excusa, perquè altrament ens seria insuportable, sinó que la idea de la llibertat i el pensament de Jesús sobre Déu ho exigeixen. Que les exigències de Jesús tinguin el conegut rigor radical, s'explica perquè la posició de l'home en la decisió ètica davant de Déu exigeix una renúncia radical a la pròpia persona, a la pròpia voluntat. Això no vol dir, però, que cadascuna de les normes de comportament de Jesús sigui vàlida per a nosaltres; al contrari, imitar-les seria una esclavitud i una manca de llibertat.

De tot això sembla deduir-se que, sobre problemes ètics concrets, des de la llum de l'evangeli gairebé no se'n pot dir res. Fins i tot no hi ha absolutament cap possibilitat d'establir uns principis generals vàlids, perquè cada instant viscut sota la mirada de Déu pot aportar una decisió inesperada. De manera que sempre —també avui dia— només podem repetir una única cosa: el que cal en les decisions ètiques és posar-se sota la voluntat de Déu, considerar la pròpia acció *sub specie aeternitatis*; i passi el que passi, estarà bé.

Ara bé, dia a dia, hora a hora, ens trobem davant de situacions noves en què hem de decidir-nos i en què experimentem una vegada i una altra, amb sorpresa i terror, que la voluntat de Déu no es desvela als nostres ulls tan inequívocament com esperàvem, pel fet que la voluntat de Déu sembla contradictòria amb si mateixa perquè dos ordres de Déu semblen oposar-se l'un a l'altre, i no ens trobem en la disjuntiva d'haver d'escollir entre el bé i el mal, sinó entre mal i mal.²² Aquí és on rau, doncs, els autèntics i més difícils problemes de l'ètica. I quan volem tractar-los, és evident, després del que hem dit, que no podem aplicar-hi cap decisió que sigui vàlida per a tothom i que la puguem oferir com l'única cristiana, perquè amb això l'únic que fariem seria erigir uns nous principis i entrariem en conflicte amb la llei de la llibertat. Només podem intentar entrar dins la situació concre-

22. Poc clar. Probablement es refereix a «l'ordre de creació» i «l'ordre de conservació». Vegeu *Obras Completas*, vol. III, pp. 129-130: «El creador és ara el conservador, el món creat és ara el món caigut i conservat. L'home es troba escindit entre *rob* i *ra* (entre el bé i el mal).» Després de 1932, quan la noció de l'ordre de creació fou utilitzada de manera tendenciosa pels nacionalistes en el context del debat sobre la diferència i la diversitat dels pobles, Bonhoeffer s'allunyà del concepte «ordre de creació».

ta de la decisió i fer veure una de les possibilitats de decisió que s'hi ofereixen. Cadascú ha de prendre en llibertat la decisió que exigeixi la realitat en cada situació concreta.

Hi ha un grup de problemes que mai no arriben a resoldre's perquè sofreixen les contradiccions internes de dos ordres divins. El primer problema general consisteix en la qüestió de com es relacionen entre ells l'esdevenir històric i el manament diví de l'amor. S'hi planteja el problema de l'expansió d'un poble, del creixement, de la guerra, de la lluita econòmica competitiva. A continuació, la qüestió entre amor i veritat, entre amor i justícia —l'origen dels quals cerquem en Déu—, qüestió en la qual estan contingudes les preguntes sobre les formes de la societat i sobre la jurisprudència. Finalment, la qüestió que momentàniament preocupa de manera més fervent els esperits: el problema entre «natura i esperit», tots dos també originats en Déu (dit més clarament: el problema de la sexualitat).²³

La dificultat per resoldre aquest problema consisteix, per dir-ho així, en trobar una jerarquia dels ordres divins. Amb quin dret poso, per exemple, el manament de l'amor per damunt del de la veritat o viceversa? Trobem novament un punt de partida en la idea cristiana sobre Déu: és a dir, en tant que no decidim deixant a Déu de banda, sinó que decidim en relació directa amb la seva voluntat. I llavors la idea de la creu, com la de l'amor de Déu portat fins a la mort, sempre serà decisiva per a la nostra acció, car aquesta idea posa l'amor diví per damunt de totes les altres propietats de l'essència de Déu. Hi ha, però, la possibilitat que el mateix manament de l'amor sembli contradir-se internament, i el problema que sempre es discuteix en aquest context és el problema de la guerra. Vam sentir durant la guerra, després de la guerra i encara ho sentim una vegada i una altra, que la gran feblesa i mesquinesa del cristianisme i les seves esglésies i fidels es va fer evident en el fet que no fos possible evitar la guerra. I no només es diu això, sinó a més que els cristians, si volien ser-ho de veritat, havien d'oposar-se resoltament al servei militar. Tal com ho van fer tantes sectes cristianes, que hagueren de pagar amb la presó el preu de la seva actitud cristiana, així el deure de tot aquell que prengués Crist seriosament era acceptar els pitjors càstigs abans que anar a la guerra, perquè va ser expressat amb paraules ben clares: no mataràs; no tornis mal per mal; si algú et pega a la galta dreta, ofereix-li l'esquerra; si algú vol discutir amb tu i prendre't la ja-

23. Sobre aquesta problemàtica, vegeu P. ALTHAUS, *Religiöser Sozialismus*, esp. cap. IV: «La vida i el concepte de justícia».

queta, dóna-li també la capa; i si algú et prega que l'acompanyis* una molla, ves-hi dues (Mt 5,39-41).

Heu sentit que hom va dir als antics: no mataràs, i qui mata ha de ser jutjat culpable. Però jo us dic: qui s'enfada amb el seu germà ha de ser jutjat culpable (Mt 25,21-22). Heu sentit que hom va dir als antics: estima els teus veïns i odia els teus enemics; jo, en canvi, us dic: estimeu els vostres enemics, beneïu els qui us maleeixen, feu bé als qui us odien, pregueu pels qui us persegueixen i us insulten pel fet de ser fills del vostre Pare del cel (Mt 5,43-45). De què li serviria a l'home guanyar tot el món si hi perdés l'ànima? (Mt 16,26). El Nou Testament és així de clar i manifest; totes les interpretacions són inútils: no has de tornar mal per mal, no has de matar.

¿I encara hi ha qui gosa justificar d'una manera o d'una altra la guerra des d'una posició cristiana? ¿I hi ha encara milions de cristians que van a la guerra, no sols per força, sinó presentant-ho com la voluntat de Déu, celebrant oficis de campanya i gosant introduir Déu i el sant nom de Jesucrist en aquestes terribles matances? La guerra no és altra cosa que assassinats, la guerra és un acte criminal, cap cristià no pot anar a la guerra.

Aquesta argumentació apareix tan clara com convincent, però falla en el més important: és inconcreta i, com a conseqüència, no penetra fins al fons de la decisió cristiana: apel·la al manament de no matar i creu que amb això ja ho té resolt.

D'aquesta manera es passa per sobre del dilema decisiu que, tanmateix, és ben evident en el moment que el meu poble és atacat. Per a mi, el manament de l'amor inclou la protecció dels meus, tant com el de no matar els enemics. Seria, doncs, una perversió total del sentiment ètic creure que el meu primer deure és estimar l'enemic i, com a conseqüència, abandonar els meus veïns en el sentit més concret. Simplement no existeix la possibilitat d'estimar alhora l'enemic i el meu poble i, per tant, de protegir-lo. Em trobo, més aviat, en la situació concreta d'haver d'abandonar a la destrucció o bé el meu germà o bé el meu enemic. Em trobo en aquest dilema des del moment que es declara la guerra, és a dir, des del moment que hi vaig o no hi vaig. Si, per convenciment, no hi vaig, això no vol dir altra cosa que, en aquell moment de perill, desemparo els meus mentre apel·lo a Crist, que ha dit: estima els teus veïns com a tu mateix, que vol dir estima més els teus veïns que la teva angoixada consciència; estima abans que res, i en particular, el teu veí; el que se'n segueix és una qüestió secundària.

* La BCI ho tradueix així: «li portis una càrrega.»

D'acord: ¿no és l'enemic també el meu veí, igual que el germà més estimat? ¿No és precisament la gran gesta del cristianisme el fet que aquestes diferències aparents queden anul·lades pel concepte poderós de la germanor universal? Efectivament, és així, però aquestes preguntes parteixen de reflexions que són qüestions de principi, no pas d'una situació concreta. Si em trobo en el punt d'haver de decidir si he de lliurar a les mans de l'atacador el meu estimat germà, la meua estimada mare, o bé alçar les meves mans contra l'enemic, en aquell moment sabré segur qui dels dos ha de ser i és el meu veí, fins i tot davant la mirada de Déu. Déu m'ha donat la mare i el poble. El que tinc ho dec al meu poble: el que sóc, ho sóc gràcies a ell, i per tant li pertany el que tinc. Aquest és l'ordre diví, ja que és Déu qui ha creat els pobles. Si em quedo parat en un moment perillós, no faig altra cosa que abandonar el meu veí.²⁴

I encara una altra cosa: el cristià que va a la guerra no odiarà el seu enemic, perquè en cap cas no pot odiar. A la lluita pregarà per ell i per la seva ànima quan ofereixi el seu cos a la mort; i fins el beneirà quan rebi el cop de mort de la mà de l'enemic. Perquè l'enemic es troba en el mateix destret que ell: també l'enemic protegeix la seva mare, els seus fills, el seu poble.

Amb tot això, la situació em sembla clara. En un cas així ja no he d'escollir entre el bé i el mal: la decisió, sigui la que sigui, serà la d'embrutar-me amb el món i les seves lleis, alçar l'arma mentre m'adono terriblement que estic fent quelcom d'horrible, però que no puc fer res més. Protegiré el meu germà, la meua mare, el meu poble, sabent que es fa amb vessa-

24. Amb aquestes afirmacions sobre el comportament del cristià en cas de guerra —exposades davant d'una comunitat alemanya a l'estranger—, Bonhoeffer s'apropà (com no ho faria enlloc més) a la manera de pensar del nacionalprotestantisme, tot incorrent en contradiccions. Només el moment mateix, la situació concreta, ens pot dir quina situació és la justa. Malgrat això, exposa un criteri de decisió que transcendeix la situació: el lligam al propi poble, com si es tractés d'un ordre diví. En cas de guerra, quan els germans de sang estan amenaçats de ser atacats, aquest criteri permet deixar de banda el pensament cristià de germanor universal, l'extensió a tots els humans del manament de l'amor al veí: «...l'amor al meu poble santificarà l'assassinat i la guerra» (veg. *infra*). Aquest argument correspon a l'opinió dominant de la teologia i la predicació evangèliques d'entreguerres, i degenerà en el pensament popular i, amb ell, en el nacionalsocialisme. A la llarga, un fonament reconegut de tota aquesta «teologia del poble» el donà, per exemple, Paul Althaus l'esciu del 1927 en la seva conferència «Església i poble» en el sínodo de Königsberg (veg. P. ALTHAUS, *Evangelium und Leben*, 113-143). Bonhoeffer rebaté aviat aquesta teologia del poble i l'ètica de la guerra que se'n deriva, com ho mostren ja els seus escrits de l'estada americana a partir de setembre del 1930, on s'inspirà en el Sermó de la Muntanya per desenvolupar una ètica de la pau cristiana i ecumènica.

ment de sang, però l'amor al meu poble santificarà l'assassinat i la guerra. Com a cristià, sofriré tot el que la guerra té de terrible, carregaré sobre la meua ànima tot el pes i la gravetat de la responsabilitat, intentaré estimar l'enemic, amb qui estic conjurat a vida o mort, com només un cristià pot estimar el germà, i tanmateix he de fer amb ell el que em mana l'amor i l'agraïment envers el meu poble, en el qual Déu m'ha fet néixer. I per fi reconeixeré que només en la relació constant amb Déu, en els sempre renovats actes d'abnegació davant la voluntat divina, és on es produeixen les decisions cristianes. I puc estar segur que encara que el món em violi la consciència, la meua decisió sols podia ser aquella a la qual Déu em guia en l'hora beneïda de la trobada de la meua voluntat amb la seva, en l'hora en què ell dominà la meua voluntat.

Si observem altra vegada l'argumentació dels altres, ens adonem que el decisiu és que ells converteixen el manament del Nou Testament en noves lleis i s'hi fan esclaus, tot i que haurien de prendre les decisions en llibertat. Jutgen segons la lletra i no segons l'esperit de Crist, actuen segons uns principis i no a partir de la situació concreta i greu en què Déu els ha posat. Les espurnes no neixen, però, del buit, sinó del fet de picar dues pedres dures; de la mateixa manera, l'Esperit Sant no flameja en les idees i els principis, sinó en les decisions greus de cada moment.

Certament, amb això no s'esgota el problema de la guerra. La pregunta és si la guerra també és justificable cristianament i èticament quan hom la inicia. Però això ens retorna a una qüestió més àmplia: a la pregunta sobre la relació entre la història i Déu, entre el poble i Déu, entre el creixement d'un poble i Déu. Els pobles són com els homes: quan són menors d'edat necessiten ser guiats, després creixen a la flor de la joventut i a la vellesa i moren. En si mateix, això no és bo ni dolent, i tanmateix amaga preguntes qüestions. Car el creixement va lligat amb l'expansió, l'augment de la força amb el desplaçament de l'altre, tant en la vida personal com en la del poble. Cada poble és cridat per Déu a donar forma a la història, a participar amb la lluita en la vida dels pobles.²⁵ Aquesta crida cal escoltar-la clarament

25. Compareu-ho amb aquest altre passatge de Bonhoeffer: «Quan els pobles són cridats vol dir que hi ha una voluntat de Déu en la història...» (D. BONHOEFFER, *Werke* 1 [SC] 74); cf. E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 248-250. La idea que Déu crida els pobles, expressada molts cops a l'Antic Testament, contratesta la situació humiliant i miserable del poble alemany després de perdre la I Guerra Mundial. Els tractats de pau de les potències guanyadores eren sentits amb profunda indignació com mitjans per «marginar» el poble alemany. La misèria del propi poble es convertí en un tema dominant, com ho mostra, per

en els temps de créixer i esdevenir perquè es faci sota la mirada de Déu. Déu crida el poble a multiplicar-se, a la lluita i a la victòria. També la força és de Déu, com el poder i la victòria, ja que és Déu qui forma els joves d'entre els homes i el poble, i estima la joventut perquè ell mateix és sempre jove, fort i victoriós. I la por i la feblesa han de ser vençudes pel coratge i la força. I un poble que experimenta aquesta crida de Déu per les seves pròpies vida, joventut i força, ¿no hauria de seguir aquesta crida encara que fos passant per damunt de la vida d'altres pobles? Déu és el Senyor de la història; i si un poble s'inclina davant d'aquesta voluntat santa que governa la història, juntament amb Déu podrà superar la feblesa i la manca de coratge en la seva joventut i força; i Déu estarà amb ell. Cerrament, quan a un poble li arriba aquest moment, només poden dir-ho aquells homes amb la consciència més seriosament responsable pel que fan, tot abandonant la seva voluntat a la voluntat de Déu, que governa la història del món.

No és diferent del que passa amb l'individu. Si el nostre creixement espiritual, la nostra joventut espiritual, la nostra força, ens menen per damunt d'altres homes —és a dir, si pel disseny de Déu sobre nosaltres som empenyos intrínsecament a separar-nos dels amics—, no pot haver-hi lloc per a cap sentimentalisme; perquè Déu vol la disposició coratjosa per damunt dels altres, fins i tot quan li sap greu passar per damunt de ningú, car Déu no vol la por sinó la força de la vida, i Déu mateix sabrà curar admirablement les ferides que infligeix per nosaltres, les que nosaltres infligim per ell. Aquesta és la crítica cristiana a la interpretació tan sovint aburgesada de la paraula sobre la fidelitat, l'agraïment i l'amor. Viu de Déu i viuràs fortament, i viuràs —fins i tot si no te n'adones— de l'amor.

Història i amor són dues magnituds nascudes de Déu, que aquí, en el món, no sempre semblen conciliables perquè només troben la seva síntesi en l'eternitat. La història de la nostra vida —la nostra vida ha de tenir una història, si vol ser una vida divina— ens porta sovint per camins que semblen oposats a l'amor. Però si seguim aquest camí al costat de Déu, sempre ens trobarem en el camí de l'amor.

El problema de la història, però, és que amaga encara una altra pregunta que avui dia és de la major gravetat: com hem de jutjar èticament l'activitat econòmica actual? Potser algú d'entre nosaltres coneix les *Cartes sobre*

exemple, la novel·la extremament popular de H. Grimm, *Poble sense espai* (1926). També Bonhoeffer afronta en aquest passatge aquesta depressiva disposició d'ànim, i adopta posicions molt esceses precisament entre els alemanys a l'estranger.

religió de E. Naumann, en les quals parla amb molt de pessimisme sobre el problema, i diu que en aquest punt l'ètica cristiana ens deixa desemparats.²⁶ Però això sols succeiria si per ètica cristiana entenguéssim manaments i lleis que de fet no existeixen. Però si reconeixem que l'ètica cristiana està arrelada en la responsabilitat davant de Déu, aquesta no fracassarà en absolut. Dit amb poques paraules: la situació és que avui dia estem immersos en una vida econòmica i comercial en què els grans han d'arruïnar els petits, i si nosaltres volem participar en la vida comercial, hem de contribuir necessàriament a aquest fet. ¿Pot un cristià assumir la responsabilitat de ser un negociant en aquest sentit? Sovint sentim a dir que hi ha una doble moral: la personal i la dels negocis. Però és evident que això no funciona, perquè l'home només té una consciència, a la qual ha d'obeir en totes les ocasions. La pregunta és si amb aquesta única consciència cristiana pot ser alhora home de negocis.

I a això, tal com estan les coses, cal afegir que, per una banda, la nostra vida econòmica i comercial és indispensable per al nostre poble i que, per l'altra, el cristià té el deure d'actuar tant com pugui pel bé dels altres, és a dir, d'ajudar-los sempre que hi hagi quelcom a fer. La pregunta és si amb la seva vida comercial serveix alguna finalitat general; si fos així, es trobaria una altra vegada que no pot escollir entre el que és bo i el que és dolent, sinó que també el camí reconegut com a bo passa per moments durs que s'assemblen molt al mal. I que també aquí ens trobem en un destret que requereix la sempre renovada relació amb la voluntat divina. Llavors el cristià, fins i tot quan arruïna econòmicament un altre, trobarà camins per ajudar-lo amb totes les seves forces, en la mesura que encara es pugui fer. I si no s'hi pogués fer res, caldria que pregués calmadament i confiadament amb admiració respectuosa i humil davant dels estranys camins de Déu per a la humanitat: doneu-nos avui el nostre pa de cada dia (Mt 6,11).

Vivim en un món estrany, i tanmateix volem ser cristians. Evadir-se del món no serveix de res; només serveix la integració plenament conscient en aquesta realitat complexa, amb la ferma confiança que Déu, mentre estiguem amb ell, ens vol conduir cap a ell fins i tot a través d'aquest món. I com més penetrem en l'observació d'aquesta sorprenent vida del món i més profundament reconeguem que, segons sembla, és només passant a través

26. E. NAUMANN, *Briefe über Religion*, 61 ss., esp. 75: «...si diem que sols tenim el principi de l'amor, mai no podrem fer en llibertat davant de Déu i del món allò que pot semblar dur. És necessari, però, fer-ho per al bé de la vida.»

del mal que es realitza el bé, i més ens sorprenem de com l'ordre diví i el món conflueixen i es contraposen, més pregons seran els sospirs que ens sortiran de l'ànima: deslliura'ns del mal, que no caiguem en temptació, el teu Regne arribi (veg. Mt 6,13.10).

El problema de la llibertat i de l'amor és més senzill de tractar. Ens porta a les preguntes sobre la vida social, les mentides convencionals i les mentides pietoses. Crec que ens hem irritat i encara ens irrirem amb un excés d'indignació moral per les anomenades mentides convencionals. Les anomenades mentides convencionals en els discursos, en les formalitats del tracte, no són pròpiament mentides, en tant que qui parla empra les formes encunyades per la societat, les quals no poden provocar en aquell a qui van adreçades cap malentès sobre el sentit que té per a qui les empra. Ningú no suposa que les formes habituals de tractament són normalment utilitzades en el seu sentit literal, de manera que, en la vida social, em sembla que no presenten cap greu problema ètic per als cristians. També s'ha discutit suficientment el cas de les mentides pietoses. Vet aquí un exemple veritablement estrany de com l'amor i la veritat poden entrar íntimament en contradicció: en la mesura que aquestes mentides innocents estan al servei de purs interessos personals, són simplement mentides immorals, però quan sorgeixen realment d'un conflicte amb el manament de l'amor (cosa que, per altra banda, és de suposar que succeeix menys del que se sol pensar), aleshores la veritat ha de ser realment violentada per l'amor, cosa extraordinàriament estranya que torna a apuntar cap a un temps en què aquestes relacions hauran de quedar ben clares. De fet, però, sembla com si l'aparent contradicció depengués més, en realitat, de la incapacitat humana per disposar-se a dir afectuosament la veritat. No hi ha, per tant, cap contradicció en termes absoluts.

El problema actualment molt més turbulent i difícil és la qüestió sexual. La creixent valoració general del cos —pensem en l'esport— fa que hom també vulgui assignar-li uns nous drets. La naturalesa té el seu origen en Déu, igual que l'esperit, potser encara més directament. Aquesta idea, que és certament ben cristiana, comença a veure's amb claredat i porta a l'afirmació següent: donem-li a la naturalesa, doncs, el que demana, arès que és divina.

No podem insistir prou en la gravetat d'aquesta qüestió, perquè és probable que en aquest tema es decideixi tot el futur d'Alemanya. El primer deure és ser capaç de mirar la qüestió de cara sense hipocresia; qui no pugui fer-ho no és apte per a una sana comprensió d'aquest tema. Déu ens creà home i dona (Gn 1,27) i vol que ho siguem plenament; ha santificat la masculinitat i la feminitat, santifica l'home que està fent-se i la dona que

està fent-se. El nostre cos és el temple de Déu i del seu Sant Esperit (1Co 3,16). Déu crida a cada gènere al seu servei amb una missió determinada. Vivim com a homes i dones davant de Déu, que és el Déu de la puresa i de la santedat. Però cadascú ha de decidir què vol dir ser pur ell sol amb Déu, el seu creador. Ser pur significa deixar que la puresa eterna de Déu es transparenti a través d'un mateix, a través de la pròpia vida corporal i espiritual; però això només és possible on visc la meua vida d'home o dona davant la mirada de Déu. És el punt on la naturalesa i l'esperit s'uneixen amb la bellesa i l'harmonia d'un ésser ben format; no contra la naturalesa ni contra l'esperit, sinó ordenats i penetrats per la llum de l'esperit de Déu.

Es en aquest sentit que cal mostrar el tema als joves; és a dir, una il·lustració autèntica en la qual el nen pot començar a sospitar a través dels secrets de la naturalesa i de l'esperit quelcom dels secrets i de les revelacions de Déu. Sabent que, amb aquestes preguntes, s'apropa a les preguntes de l'eternitat; sabent que el seu cos, amb tota la seva estranyesa i la seva meravella, és un indici de la meravella, la santedat i la puresa eternes del creador. Aleshores, cada un d'ells davant les preguntes «podem fer això o allò?» i «què hem de fer ara?», buscarà i trobarà la resposta per ell mateix.

Aturem-nos aquí i recopilem el que hem dit. L'ètica és una qüestió de la terra i de la sang, però també d'aquell que les creà. La dificultat neix d'aquest dualisme. Només hi ha *ethos* en els conflictes històrics, en la situació concreta, en el moment de la crida divina, de la interpel·lació, de l'exigència d'una necessitat concreta i una situació decisiva, d'aquella exigència a què ha de respondre i amb què s'ha de comprometre. No hi ha *ethos*, doncs, en l'espai buit, sense aire, com a principi. No hi ha bé i mal com a idees generals, sinó només com a qualitats d'una voluntat que decideix per ella mateixa. Només hi ha bé i mal quan s'actua en llibertat, mentre que els principis obliguen per llei. Lligat a una situació concreta per Déu i amb Déu, el cristià actua amb tot el poder d'un home que ha esdevingut lliure. No se sotmet a cap judici que no sigui el seu propi i el de Déu. Per aquesta llibertat més enllà de tota llei i de tot principi, el cristià ha d'implicar-se en la complexitat del món; no pot decidir *a priori*, sinó després d'haver-se implicat en la situació difícil i de sentir-se cridat per Déu. Es troba lligat a la terra i, si vol arribar a Déu, ha de tastar, com tothom, l'angoixa de les lleis d'aquest món; ha d'experimentar la paradoxa següent: que el món no li ofereix escollir entre el bé i el mal, sinó entre el mal i el mal, i que tanmateix també a través del mal Déu el porta cap a ell. Ha de sentir la brutal contradicció entre la manera que ell voldria actuar i la manera que ha d'actuar; ha de madurar gràcies a aquesta dificultat, i madurarà millor si no deixa

anar la mà de Déu tot dient les paraules: faci's la teva voluntat (Mt 6,10). Només des de les profunditats de la terra, només passant a través de les tempestes de la consciència humana, se'ns obre la visió de l'eternitat.

Una sàvia llegenda antiga ens conta la història del gegant Anteu,²⁷ el més fort de tots els homes de la terra. Ningú no podia vèncer-lo, fins que, una vegada, algú que lluitava amb ell l'alçà de terra i, en aquell moment, el gegant perdé la força que li fluïa del contacte amb la terra. Aquell que vol abandonar la terra, que vol fugir-ne a causa de les dificultats del present, perd la força que el sosté a través de forces eternes i secretes. La terra és la nostra mare igual que Déu és el nostre pare, i només aquell que és fidel a la mare serà dipositat per ella en braços del pare. Aquest és el càntic dels càntics dels cristians, de la terra i les seves dificultats.

Tots els exemples que hem exposat ens han mostrat que convé introduir-se en la situació concreta i des d'allí adreçar la mirada a l'eternitat; i cada vegada, enmig de les contradiccions de la situació, lluitar per una nova decisió originada en la voluntat de Déu. Després, la decisió pot resultar com vulguí. Però novament l'ètica no serà, al cap i a la fi, un camí dels homes cap a Déu, sinó, com totes les altres coses que poden fer els homes —que se saben alliberats del món per Crist—, serà només això: sacrificis, manifestació d'una voluntat feble, sorgits de l'agraïment pel que Déu ha fet per nosaltres; sacrifici, oferiment, manifestació que Déu tant pot acceptar com rebutjar. L'acció dels homes neix del reconeixement de la gràcia de Déu envers la humanitat i envers un mateix, i l'acció dels homes espera que la gràcia de Déu l'alliberi de les dificultats del món. Així es basteix, damunt el regne de l'ètica, el regne de la gràcia. La misèria i l'angoixa de la consciència han de tenir un final; les contradiccions incomprensibles dels ordres divins en el món han de ser clarificats quan el regnat de la gràcia redimeixi el regnat del món, quan el regne de Déu redimeixi el regne dels homes. Només qui ha sofert alguna vegada tota la gravetat, tota la profunditat i tota la misèria del regne del món, del regne de l'ètica, s'obre camí a l'anhel i concèix només un únic desig: que el nostre món passi i el teu regne arribi.²⁸

27. Fill de Posidó i Gea (la Terra). Era un tema que agradava Bonhoeffer. E. G. Wendel (*Homiletik*, 45) suposa que Bonhoeffer prengué aquest tema de l'amplic corrent, posterior a 1900, de pensament filosòfic sobre la vida, però en particular de H. Freyer (*Antäus*). La imatge d'Anteu és alhora una variació filosòfica popular del *Zarathustra* de E. Nietzsche (Introd., 3): «La vostra voluntat diu: el superhome és el sentit de la terra! Us suplico, germans meus, que sigueu fidels a la terra i no cregueu aquells que us parlen d'esperances ultraterrenes.»

28. «Que el món passi i el teu regne arribi» (Did 10, 6).

QUADERNS

ISBN 978-84-9846-442-9



9 788498 464429

fjm

FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL

CRISTIANISME I
CULTURA

+claret
EDITORIAL

