

## CONDICIONAMENTS RACIONALISTES DEL PENSAMENT TEOLÒGIC OCCIDENTAL

Per a desenrotllar aquest tema ens cal remarcar abans dues coses: 1) Precisar què és l'Orient i què és l'Occident en Teologia. Parlant en general de la cultura occidental s'ha de dir que aquesta està lligada al món grec de tal manera que Plató i Aristòtil, els quals suposo que continuen sent grecs i ben grecs, es poden considerar els pares de la filosofia occidental i «cristiana».

En canvi, en teologia, la Grècia geogràfica i lingüística ja és l'Orient. Els Pares grecs van viure a Alexandria, a Antioquia, a Síria, és a dir en territoris que coincideixen bastant amb la Turquia actual o amb la R. A. U. Són llocs que no passen de ser l'Orient mitjà, i àdhuc l'Europa, però que en Teologia ja són l'Orient<sup>1</sup>.

Així, teològicament parlant, l'Occident és l'àrea lingüística llatina i l'Orient l'àrea lingüística grega.

2) L'altra advertència. ¿Hi ha un mètode realment científic per a fer anar endavant el nostre tema o ens hem de moure en les aigües aproximatives de l'assaig? Crec que per a tractar científicament el tema caldria fer una bona Història de la Teologia i de la Pastoral occidentals i veure la motivació que, en la seva eclosió, han tingut les diverses realitats històriques d'occident: polítiques, socials, econòmiques, culturals, etc.

Evidentment això no és possible de fer-ho en poques pàgines. Llavors — i donat que l'autor d'aquestes ratlles no veu clar que s'hagi de deixar endur per la subtil inspiració pròpia de l'assaig, ja que no té cap confiança en què aquest aire inspirador es transformés en autèntica saviesa teològica, com és ara el cas d'en

<sup>1</sup> Per a una recent consideració sobre els Pares grecs, veure HANS VON COM-PENHAUSEN, *Griechische Kierchenväter* (traducció francesa *Les Pères grecs*, Paris, L'Orante, 1963. Trad. Italiana, Brescia, Paideia, 1967).

Barth<sup>2</sup> —, llavors no queda més que un camí entre l'assaig i la monografia científica: és l'article objectiu on l'anàlisi històrica no sigui exhaustiva en quant al temps, sinó — diríem — de mostreig.

Així no direm totes les característiques de la Teologia a l'Occident i tot allò que la diferencia de l'Oriental. No desplegem tota la línia històrica que aquesta teologia presenta. Donarem només unes quantes mostres de teologia o de fets teològics occidentals i, procurant tenir cura de l'objectivitat amb què presentem aquestes mostres, subratllarem també la seva significació.

Si en aquest mostrari de fets teològics d'Occident hi veiem, a la fi d'aquestes pàgines, aparèixer algunes constants històriques ens sembla haurem aprofitat el temps. Podrem dir llavors que la deducció d'aquestes constants occidentals tindrà aquella virtut que sant Pau veia en la Història d'Israel: «Aquests fets van succeir per servir-nos d'exemples, perquè no cobegem coses dolentes, com ells les cobejaren» (1 Cor, 10,6). Concretament: podem dir d'avançada que hi ha un caràcter que ens ha semblat constant en la teologia occidental: el risc, tantes vegades consentit, de racionalisme. Veurem el racionalisme, com a rival del Regne de Déu, treure el cap amb molta decisió en diversos moments de la teologia a Occident.

## 1. EL PRETÈS SENTIT PRÀCTIC DE CONSTANTÍ EL GRAN

Podem analitzar, com a primera mostra, l'actitud que Constantí va prendre en la crisi arriana, quan Àrius aparegué com a negador de la divinitat del Fill. L'actitud de l'Emperador contrastarà amb la que anys després, Justinià prendrà en una ocasió semblant, en què va intervenir també en els afers doctrinals de l'Església. En efecte, Justinià, enfront del papa Virgili, es mantingué amb una actitud típicament «bizantina»: teorètica, abstracta. Mentre l'actitud constantiniana és típicament occidental.

Aquesta actitud ha quedat reflexada en una carta en què, vers l'any 323, Constantí va enviar a Alexandre (sant Alexandre), bisbe d'Alexandria. Alexandre va ser el primer d'oposar-se a Àrius, el famós defensor de l'heretgia que porta el seu nom, la qual

<sup>2</sup> Per exemple, BARTH, KARL, «L'humanité de Dieu», Genève.

va anar prosperant durant tot el regnat de Constantí († 337), va arribar a la plenitud en el regnat de Constanci, el seu fill († 361), i no es va extingir fins el regnat de Teodosi (378...). Donem aquestes dades per fer veure la durada — l'extensió geogràfica és comparable a la durada — que aconseguí l'heretgia. Qualitativa-ment tenia també una importància excepcional ja que afirmava que el Verb no era més que una criatura de Déu, creada en el temps com idea exemplar de tota la resta de la creació. Així, la Trinitat de persones en Déu — Pare, Verb i Esperit — era negada, i també el caràcte diví de la persona de Jesucrist, a qui ja no se'l podria anomenar Déu-home, perquè es partia de la hipòtesi que el Verb no era «Déu de Déu i Llum de Llum».

Doncs bé, estant així les coses, intervé Constantí. L'Emperador, com la cosa més natural del món, entra en el camp de la pura decisió eclesiàstica. No té, com tindrà anys després el seu fill Constanci, un home de consciència — Ossius de Còrdova — que li faci de monitor. Tal vegada les coses s'haguéssin aclarit, si en el seu primer acte de «constantinisme», l'Emperador hagués rebut una carta com la que el seu fill va rebre: «Recorda que ets mortal... No intervinguis en els assumptes eclesiàstics, ni ens manis sobre punts en els quals ets tu qui ha de ser instruït per nosaltres. Déu t'ha donat a tu l'Imperi. A nosaltres l'Església...» (veure el document a Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiàstica de España*, I, 2, pp. 33 ss.).

Però ara no volem fer la crítica de Constantí per la seva intervenció (ens exposaríem a l'anacronisme, doncs no s'ha d'oblidar que l'Emperador de Roma era el «Pontífex Maximus» i — donada la tradició — era més explicable llavors que ara la intervenció del Cèsar en els assumptes d'Església). Volem simplement portar la crítica cap el cantó del *to inadequat* que va assolir aquesta intervenció: hi ha en ella quelcom que perdurarà a l'Occident. Un sentit, diem-ne «pràctic» i simplificador, que més avit prové d'una mentalitat política i jurídica que no pas teològica. També Justinian — temps a venir — es posarà enfront del papa Virgili alçant una bandera pròxima al monofisisme<sup>3</sup>. Però ho farà amb competència

<sup>3</sup> Al qual no obstant combatrà. Veure M. JUANZ, *Justinien I*, a *Dict. Théol. Cath.*

i amb passió teològiques. Intervindrà des del cantó de la teologia. Com un entès. Amb la passió «bizantina» d'un teòleg oriental.

La intervenció de Constantí, és en canvi, d'un pragmatisme que solia ser excellent en política, al menys en l'Antiga Roma, però no és adequat per a la teologia. Ell intervé amb dos bons propòsits: conduir tots els creients en Déu vers una opinió comuna, i — el que semblaria més important a Constantí — buscar la pau i la concòrdia entre tots, per a guarir així la malaltia que s'havia apoderat de l'Orient, d'on precisament l'Emperador esperava la salut.

En quant la qüestió teològica que s'havia suscitat, l'Emperador considera que no té, en ella mateixa la més mínima importància: «Levis admodum causa visa est». No és digna de ser tractada (II, 68.69.70.71.72).

És corprenedora, sobre tot, la ingenuïtat dels consells constantinians als dos protagonistes de la disputa teològica. «Tu Alexandre, has proposat una qüestió inútil als teus preveres» (en preguntar sobre la doctrina d'Àrius). «Però tu, Àrius, has pensat el que no s'ha de pensar mai. O en cas que s'arribi a pensar, hom ha de custodiar-ho en silenci, sense escampar-ho imprudentment» (II, 69; veure 71). «Incauta pregunta», la d'Alexandre. ¡Imprudent resposta!, la d'Àrius (II, 70).

Vet ací el que podríem anomenar una de les malalties de la pastoral i de la teologia occidentals: dir, d'entrada que les qüestions teològiques no tenen importància. Per acabar confessant que, en el fons, es tem que aquestes qüestions no siguin enteses pel poble, amb el consegüent risc de cisma (II, 69).

És llavors que apareix una racionalització molt occidental: La por de l'heretgia condueix, no a un Concili a on s'aclareixin les idees amb el vent fortificador de l'Esperit, sinó que la por condueix a una actitud pragmàtica, presa a nivell individual en comptes de ser presa a nivell eclesial-espiritual, la qual actitud tanca de cop la qüestió: «Guardeu-vos de la vostra sentència en l'interior del vostre pensament, en el més pregon del vostre cor» i així podreu retenir la comunió (veure II. 71).

Per a fugir de Scilla s'ha caigut en Caribdis. Per a fugir del racionalisme que tracta qüestions de fe com si fossin problemes teorètics i abstractes, en els que la *docilitas fidei* queda ofegada per l'esforç de la raó, s'ha caigut en el racionalisme de tancar la

qüestió mitjançant la clàssica solució de compromís humà presa a nivell no-religiós: Calleu i conserveu la concòrdia.

I dic que aquesta solució ha estat presa a nivell no-religiós perquè si bé és veritat que hi ha en la lletra de Constantí una preciosa al·lusió a la comunió eclesial que ha de ser conservada (II, 71), ni es posa aquesta comunió con inseparable de la unanimitat de la fe (ibid.) ni és aquest motiu de la unitat en la caritat el motiu determinant de l'actitud constantiniana, sinó un de molt més terrestre:

Doneu-me, doncs, dies tranquils  
i nits lliures de preocupacions,  
perquè també per a mi sigui conservat en l'esdevenidor  
el plaer de la llum pura i l'alegria de la vida quieta

(II, 72)

Ens hem permès posar les paraules de Constantí en columnes com les d'un poema perquè creiem, en efecte, que aquestes línies són l'autèntic poema d'un home occidental: aimant de la terra i dels dies clars ens els que es pugui fruit amb pau la suavitat del viure.

Aquest desig de pau a la terra no és racionalista. El racionalisme comença quan l'home occidental, que s'ha guanyat ell mateix aquesta vida daurada, comença a creure que aquesta pau *li ve tota d'ell* i l'ha de *conservar com a cosa seva*. Com una cosa independent de la riquesa de la vida de fe. L'home oriental — més acostumat a veure com totes les coses floten en el sí de Déu — sap veure aquesta vida beata com do de Déu que l'home ha de conservar amb gran puresa de cor (veure Job), és a dir amb la fidelitat interior a l'Esperit que ho crea tot sobre la terra.

Sobre aquestes bases, treu el cap llavors el racionalisme típicament constantinià: ell vol defensar la seva pau amb consells humans i receptes jurídiques, mentre que els bisbes d'Orient s'espavilen a convocar Concili a Nicea per a deixar les portes de la *theoria* i de la *praxis* obertes al vent de l'Esperit.

¿En podem dir racionalisme pràctic de l'actitud constantiniana? ¿Voluntarisme humà — que és el racionalisme de la voluntat — imposant-se a la lliure recerca teològica feta en la docilitat a l'Esperit? ¿Podríem qualificar avui de racionalisme pràctic els

qui voldrien acabar el debat sobre l'ateisme contemporani — la «mort de Déu» que tants mals de cap ens dóna a tots — amb un parell de prohibicions de tipus pràctic-jurídic, al·legant com a motivació que aquestes qüestions ni interessin el poble, ni serien ben compreses per ell?

## 2. EL PROBLEMA DE LA VISIÓ DE DÉU A ORIENT I A OCCIDENT

Tenim consciència de trobar-nos en un dels camps que més diferèncien la mentalitat d'Occident de la gran tradició teològica oriental.

Si la por de l'heretgia porta a l'Occident a la recerca de solucions jurídiques capaces de bloquejar el risc del pensament, ara la por del misteri — el vertigen de l'abisme — porta els teòlegs occidentals al desig de formulacions clares i distintes: al racionalisme intel·lectual que vol estar segur del terreny que trepitja.

Per a mostrar aquesta tendència cap tema millor que el problema de la visió de Déu. En tota la història de la teologia — i ací podem fer el mostuar en l'època que sigui — s'aprecia en tocar aquest tema la diferent mentalitat entre l'Orient i l'Occident. En el ben entès que quan diem teologia oriental no volem pas dir solament la teologia «ortodoxa» produïda a partir de la separació amb Roma (a. 1089), sinó principalment la gran teologia dels Pares Orientals de l'Església: una teologia perfectament catòlica.

Centrem el tema: ¿És possible a l'home *veure* Déu?

Aparentment, la resposta de l'Escriptra és contradictòria. Per una banda Joan i Pau neguen que l'home hagi vist i pugui mai veure el Déu invisible i inaccessible: «Déu ningú no l'ha vist mai» (Jo. 1,18) <sup>4</sup>; Ningú no ha contemplat mai Déu» (1 Jo. 4,12) <sup>5</sup>; Déu és «El Rei del Reis» <sup>6</sup> i el Senyor dels Senyors, l'únic que poseeix la immortalitat, que habita una llum inaccessible que cap home no ha vist mai ni pot veure» (I Tim.. 6,16) <sup>7</sup>. Si tinguéssim de resumir

<sup>4</sup> «Veure» = ἑώρακεν.

Aquest verb «Veure» es troba amb el mateix sentit en dos altres llocs de sant Joan: Jo. 5,37: «Vosaltres no heu sentit mai la seva veu ni heu vist la seva faç»; Jo. 6,46 «No és pas que ningú hagi vist el Pare».

<sup>5</sup> «Contemplar» = τεθεάται.

<sup>6</sup> «King of Kings!!» canta extasiat el cèlebre Alielluia de Haendel i ens fa comprendre que sentir la impossibilitat de veure Déu és ja començar a veure'l.

<sup>7</sup> «ha vist» = εἶδεν; «ni pot veure» = οὐ δὲ ἰδεῖν δύνανται.

aquests textos en una proposició, hauríem de dir: «A Déu ningú no l'ha vist ni el pot veure».

Però els altres textos inicien ja el clímax que acabarà amb l'afirmació que veurem Déu «tal com és» (1 Jo. 3,1s.).

Tot comença amb la fe: Jesús al cec de naixença: «No t'he dit — li diu Jesús — que si creus, veuràs la glòria de Déu? (Jo. 11, 40). És ben curiós: la fe primer comporta un «veure» i després un «creure». Un veure els signes visibles de Crist per a creure l'Invisible que es manifesta en Ell: «Aleshores va entrar també l'altre deixeble que havia arribat primer al sepulcre. I va veure i va creure» (Jo. 20,8). Però un cop s'hi creu, la fe es torna altre vegada un veure: «Si creus veuràs la glòria de Déu».

Després de la fe d'ulls oberts — de la fe que hi «veu» — hi ha també l'amor fratern i la santedat. Sense això no es pot veure Déu. També ací Joan està d'acord amb el redactor paulí de l'Epístola als Hebreus:

Heb. 12,14:

Cerqueu la pau amb tothom i la santedat sense la qual ningú no veurà el Senyor.

1 Jo. 4,12:

Ningú no ha contemplat mai Déu; si ens estimem mútuament Déu està en nosaltres<sup>8</sup>.

1 Jo. 3,6:

Tot aquell qui peca no l'ha vist ni l'ha conegut<sup>9</sup>.

3 Jo. 11

El qui fa el mal no ha vist Déu.

D'ací podem concloure: l'amor que ens dóna l'Esperit de Jesucrist és la lluminositat en la qual coneixem o «veiem» Déu. Sense

<sup>8</sup> Vegi's com el manament nou de l'amor fratern (Jo. 13,34) tal com Crist l'ha realitzat donant-nos «exemple», és la base o fonament — és a dir la condició de possibilitat — d'un coneixement de Déu quasi-experimental, obscur, però ple de la lluminositat de l'amor.

Així s'expressa 1 Jo. 2,8: «Us escric un manament nou que és veritable en Ell i en nosaltres: ja que la tenebra s'ha esvaït i la veritable llum ja resplandeix.

Per això la llum veritable — és a dir el coneixement — apareix estretament lligat a l'amor fratern: «El qui diu que està en la llum i odia el seu germà, encara està en la tenebra» (v. 9).

O més clar encara en el capítol 4art.: «Aquell qui estima ha nascut de Déu i coneix Déu. El qui no estima no coneix Déu, perquè Déu és amor» (1 Jo. 4,7-8).

<sup>9</sup> «No l'ha vist» = οὐχ ἑώρακεν αὐτόν.

«No l'ha conegut» = οὐδέ ἔγνωκεν αὐτόν.

aquesta atmòsfera il·luminadora de l'amor fratern no hi ha més que tenebra, en la qual Déu ni es veu ni es pot veure. L'agape (amor gratuït que Déu ens ha tingut) ens permet de viure en aquesta atmòsfera.

El pecat, segons sant Joan, és ell mateix tenebra que irrumpeix en el cor fent impossible l'amor i, en l'amor, la «visió» de Déu. És el ressò de l'ensenyament de Jesús: «Benaurets els nets de cor perquè veuran Déu» (Mt. 5,8). Compari's amb la petita paràbola de l'ull il·luminat: Mt. 6,22-23).

Aquesta promesa de Déu — els de cor purificat i els d'ulls il·luminats veuran Déu —, ¿quan es complirà?

La resposta de l'Apocalipsi és clara. El Vident en els capítols 21 i 22 contempla «el cel nou i la terra nova» (21,1) i «la ciutat santa que baixa del cel procedent de Déu» (v. 2). És el mateix que espera l'autor de la 2.<sup>a</sup> carta de sant Pere:

Nosaltres esperem,  
segons la seva promesa  
un cel nou i una terra nova, on farà estada la justícia.

(2 Pe. 3,13).

L'Apocalipsi contempla el que ha estat promès i que els cristians esperen que s'acomplirà. És Isaïes qui es fa ressò d'aquesta promesa: Déu mateix *crearà* uns cels nous i una terra nova (Is. 65,17; 66, 22) la característica dels quals és la joia i l'alegria sense fi.

Aquestes promeses, prefigurades pels signes de l'Antic Testament — el Poble Sant, el Temple, la presència i la visió de Déu — apuntaven totes vers el seu compliment escatològic. Ara en els darrers temps, el que estava anunciat es revelarà.

Per això Déu li diu al Vident: «Escriu, perquè aquestes paraules són fidedignes i veritables. I em va dir: *són un fet*. Jo soc l'Alfa i l'Omega, el Principi i la Fi» (Ap. 21,5-6). És a dir: Jesucrist que és la primera imatge del món i de l'home, és també la seva fi (Col. 1,15-20). Ell és el Principi — engendrat abans que tota la creació — i al mateix temps tot està destinat a Ell, que és el Darrer, el Definitiu: la Fi (ibid.; 1 Cor. 15,45). Perquè el Crist no és solament imatge del món que comença sinó també *imatge*



del Déu invisible que viu en la incorruptible immortalitat, com a fi del temps i del món (Col. 1.15).

I ara, és a dir, en Crist, en el Darrer, en la plenitud del temps que és ja efectivament l'últim temps, ara es compleixen les promeses. Ara són un fet després que el Crist ha ressuscitat d'entre els morts per a ser altra vegada el Primer de l'Última Revelació. Ara és el temps en què Déu, el Pare — reduint la distància infinita — diu a tot aquell qui, assedegat, hagi sortit «vencedor»: «Jo seré Déu per a ell i ell serà un fill per a mi» (Ap. 2,7).

Aquest «vencedors» que són estimats per Déu com a fills, són els qui — com Jesús mateix «exaltat a la dreta de Déu» (Act. 2,33) — veuran la seva faç.

Efectivament, els «vencedors» (Ap. 3,12) són els qui permaneixen identificats amb Crist «vencedor del món» (Jo. 16,33)<sup>10</sup>. Ells són de Déu (1 Jo. 4,4) i més encara «han nascut de Déu» i, com a fills seus semblants en tot al fill, han vençut al món per la fe (1 Jo. 5,4). Ells han vençut el Maligne — recordem la doctrina dels nets de cor — i «guarden fins a la fi les obres del Senyor» (1 Jo. 2,14 en relació amb Ap. 2,26).

Són aquests fills que han vençut el mal que invadeix el món (1 Jo. 5,19), els qui són invitats a entrar en la intimitat mai prou coneguda del Pare (Ap. 3,21) allà on solament el Crist Senyor s'ha assegut (Ibid., i el citat Act. 2,33): De forma que la visió de Déu és fruit d'aquesta gratuïta donació de la Paternitat de Déu: «Allà hi haurà el setial de Déu — el Pare — i de l'Anyell — el Fill —, I els seus servents l'adoraran i veuran la seva faç (Ap. 22,4).

Així en la Teologia de sant Joan, com en la de sant Pau, veure Déu és una conseqüència de la nova creació i filiació que ens és donada en Crist Jesús.

A sant Joan la visió de Déu apareix lligada el màxim a la nostra existència en Crist començada per la fe: «Qui creu en el Fill té la vida eterna» (la té ja ara: en present). «Però qui no vol creure en el Fill no veurà la vida» (Jo. 3,36). Compari's amb els versets 15, 16, 18 i 19 del mateix capítol. L'expressió «veure la vida» = ὁψεταιζωήν, creiem que és única en tot el Nou Testament i summament expressiva.

<sup>10</sup> El món, no com a creació sortida de les mans de Déu i de l'home, sinó com a camp amenaçat i sembrat pel Maligne.

Els altres textos, ben coneguts, de sant Joan que relacionen la nostra visió del Pare inaccessible amb la nostra mirada de fe al Fill Jesucrist els trobem a 14, 9 ss. i, jo crec, a 20,18; 20,28 i 21.7 on Maria Magdalena i els apòstols «veuen el Senyor». Crec que les tres exclamacions admiratives: «He vist el Senyor!», «Senyor meu i Déu meu» i «És el Senyor», que apareixen en els llocs citats, indiquen clarament que, després de la Ressurrecció de Jesús, hi ha en aquests llocs la Revelació del que fins ara havia restat amagat als deixebles i solament els hi havia estat avançat en la «visió» de la Transfiguració (Mt. 17,1-9): És a dir la Revelació de Crist gloriós com a lloc d'accés al Déu amagat. ¿Què va ser la Transfiguració sinó una anticipació de la Ressurrecció per tal que els Apòstols poguessin «veure la seva glòria»? (Lc. 9,32 = εἶδαν τὴν δόξαν).

En sant Pau les coses no van pas d'altra manera. La Ressurrecció de Jesús ens dóna l'Esperit d'incorrupció i d'immortalitat que, com fills, ens fa clamar «Pare», ens dóna la glòria de fills de Déu en un nou infantament del món que té per centre a Crist gloriós i ens atansa a l'amor del Pare que es troba en Crist Jesús. Veure Rom. 8, tot ell, però especialment els versets 10.11.13 — la incorruptibilitat amb relació a 1 Tim. 6,16 — 14 cc., 18.19.21.32.35 i 39.

És més: tota la complicada simbologia de l'Antic Temple desplegada per redactor de l'Epístola als Hebreus no apunta sinó a això: A través del Cos de Crist glorificat l'home té finalment accés a Déu (veure Eph. 2,18).

En efecte: Crist, en la seva Ressurrecció, entrà un sol cop i per sempre al Santuari de la presència de Déu «al mateix cel» (He. 9, 29). I entrant així al Santuari del Déu vivent «inaugura per a nosaltres com una via nova i vivent a través del vel, és a dir de la seva carn» (10,19-20). El símbol del vel del Temple esquinçat està indicant que una via nova — a través de la carn gloriosa del Verb Fill de Déu — quedava oberta a l'home vers la visió de Déu.

I així es resumeixen aquestes dues idees: En l'amor fraternal de Jesús «veiem» el Déu amagat. A través de la carn de Jesús gloriós entrem en el Santuari inaccessible del Déu vivent: En l'Amor que hi ha en l'Home Jesús veiem el Pare. El Déu amagat que es manifesta imperceptiblement en la Creació, ara — en la

«darrera hora»<sup>11</sup> que ha començat amb la Pasqua del Fill — *ara* es manifesta en l'Amor que hi ha en l'Home. En l'Home perfecte en qui habita la plenitud de la divinitat, en el Mitjancer: En l'Home Crist Jesús (1 Tim. 2,5). En el «Primogenit d'entre els morts» (Col. 1,18) i en tots aquells que seran «fills en el Fill».

Hem pogut llegir amb plenitud de sentit aquets textos paulins i joànics, en gran part, gràcies a la tradició dels Pares Orientals. Som deutors a la teologia de Teòfil i Ireneu, p. ex., d'aquesta claredat en afirmar que *ja ara i en la Ressurrecció de Crist* ens ha estat donada la possibilitat de veure Déu.

Vladimir Lossky<sup>12</sup> ha mostrar com aquesta teologia dels Pares grecs més antics col·locava en la Ressurrecció de Crist el principi de la contemplació de Déu<sup>13</sup>. Correlativament, la nostra ressurrecció en la que creixem a mida que rebem l'Esperit de filiació de Jesús Senyor, és en nosaltres el principi d'aquesta visió de Déu, que *ara* és encara «de fe en fe» i de «glòria en glòria», perquè encara no hem ressuscitat plenament en el Senyor.

Val la pena sentir, com a resum i petita mostra de la mentalitat grega aquest accent fortament cristològic d'Ireneu:

El Verb s'ha fet carn per tal que tot allò que existeix pugui veure el seu Rei. I també per tal que la llum paternal s'estengui en el Cos del nostre Senyor i, a partir del seu Cos iradiï fins a nosaltres, per tal que l'home arribi a la incorruptibilitat, revestit de la llum del Pare (*Adversus Haereses*, IV, 20; PG 7, 1033. Veure JOHN LAWSON, *The Biblical Theology of S. Irenaeus*, London, 1948).

Les diferències amb la teologia occidental són molt profundes. Ens atrevim a assenyalar tres debilitats del pensament d'Occident en el tema de la visió de Déu.

1.<sup>a</sup> A Occident no s'insisteix prou en aquesta «visió» de Déu — o «contemplació» si es volgués parlar amb més propietat — que

<sup>11</sup> 1 Jo. 2,18 = *εσχρατὴ ὥρα ἐστίν*. Comparar amb Is. 2,2; Mich. 4,1; Gal. 4,4 i Ef. 1,10.

<sup>12</sup> Tracta amb una gran competència el tema de la visió de Déu als Pares grecs a *Vision de Dieu*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1962. No ens deturem a analitzar el pensament de Teòfil, Ireneu, Crisòstom, perquè en l'esmentada obra es pot trobar un estudi suficient.

<sup>13</sup> Inclús la visió de Déu que Moisès tingué al Sinai — diu Lossky, o. c., pàgina 35 — necessitava ser completada en la visió de Déu que podem tenir en Crist. Per això Moisès era present en l'escena de la Transfiguració (IRENEU, PG 7,1038).

comença ja en la nostra vida i que té una continuïtat amb la visió dels benaurats, com la «gràcia» té continuïtat amb la «glòria» sense que siguin dues coses heterogènies.

No és una contemplació de Déu immediata, intuïtiva, la que tenim ací, dirà la teologia occidental; i aquesta certament serà la seva aportació més seriosa al tema. Però la visió de la fe tendeix a desbordar el coneixement que, a través de les imatges, tenim de Déu, i — unida a l'amor — es troba ja del cantó de la intimitat personal amb Déu i d'Ell frueix ja *ara*, després que l'Anyell pacient va ressuscitar d'entre els morts.

L'Occident es va deturar amb excessiu respecte davant d'aquella paraula de l'Antic Testament que deia: «No pot un home veure Déu i viure». Cert que per veure Déu, tal com ara el veu Crist, hem de projectar-nos més enllà de la nostra vida, a través de l'èxtasi de la mort per a ser retrobats en la Ressurrecció de Crist: i aquest serà el nostre suprem Baptisme.

Però el mateix Antic Testament ens mostra ja la gràcia de molts homes que «veieren» Déu i van seguir vivint: Jacob (Gn. 32, 30); Moisès, el Profeta i Místic que parlava amb Déu «cara a cara» (Nm. 12,8); Gedeó (Jt. 6,23); Manoj, pare de Samsó (Jt. 13,22) i el mateix Job que pot dir al final de la seva tragèdia com a experiència d'un Déu a qui no es pot utilitzar però que ens estima i és la llum de la vida: «El meu ull l'ha vist!» (Job 42,5).

És una visió iniciada, no plenament realitzada: com qui veu les espatlles de Déu (Ex. 33,23) o com qui veu passar la seva glòria o el seu Angel (ibid.). Tècnicament diríem: es tracta d'una visió que encara no ha traspasat el vel de l'analogia però tendeix constantment a traspasar-l'ho i en els místics aquest vel es tornarà translúcid i lluminós.

Això és degut a què el Crist encara no ha vingut per a ésser tot en tots. No ha retornat plenament a nosaltres com a plena manifestació del Pare inaccessible (Jo. 14,9). *Quant es manifesti, llavors serem en tot semblants amb Ell perquè veurem Déu tal com és.* Vet así la decisiva paraula de 1 Jo. 3,2.

Queda, doncs, clar el primer mèrit de la teologia oriental: haver tingut més en compte que nosaltres aquesta «certa visió» que — en l'Esperit vivificant de la Ressurrecció de Crist — podem tenir ja en la nostra vida present.

¿Conseqüències pràctiques per a Occident derivades de no haver lligat prou la possibilitat de la visió de Déu amb el fet de la Ressurrecció de Jesucrist?

Ni ha una encara d'important: Occident en tractar de la visió de Déu baixa del pla de la salvació en Crist — soteriològic — al pla de la casuística. I com que negligí tractar de la visió de Déu ja en aquesta vida, la teologia occidental no triga a incidir en el que podríem anomenar un casuisme *post mortem*.

És el cas que al segle XIV va suscitar a Avinyó el papa teòleg, Joan XXII. El problema era saber si els benaurats podrien disfrutar de la visió de l'essència de Déu en l'espai de temps comprès entre la mort de cadascú i el judici final.

I és curiós que la resposta del Magisteri eclesiàstic — ni que sigui de passada — alludeix al nexa entre la «visió» i la Ressurrecció de Crist, ja que aquest és el fonament cristià sobre el que s'ha de plantejar el problema:

*Després de la Passió i Mort de Nostre Senyor Jesucrist, ells (els benaurats) veuran i veuen l'essència divina... (BENET XII, Constitució Benedictus Deus, 26 de gener 1336).*

Casuisme *post mortem*. No creiem exagerada la qualificació de tota una corrent de teologia i espiritualitat occidentals. Centrar el tema de la visió de Déu en la mort de l'home en comptes de centrar-ho en la Mort i Ressurrecció del Senyor ha portat a un constant equívoc que es pot desfer a la llum de l'Escriptura i de la tradició oriental: La visió de Déu no té com a condició de possibilitat la nostra mort sinó la mort i Ressurrecció de Crist. Pot veure Déu el qui es revesteix de la incorruptibilitat de Crist gloriós. I en la mida en que, per la fe-caritat, som revestits gratuïtament d'aquesta incorruptibilitat podem entrar «de fe en fe», obscurament, però en el pla de l'experiència concreta de l'amor personal, en la Llum inaccessible (1 Tim. 1,17 i 6,16). Ha quedat clar, però que encara Crist no s'ha manifestat plenament en la seva glòria per a nosaltres. Allò que és definitiu no ha fet més que començar. ¿Podria Crist manifestar-se plenament — retornar — mentre vivim, revestint-nos plenament de la immortalitat abans de la mort? En altres paraules: el retorn de Crist ¿trobarà gent sobre la terra que no seran enduts per la mort sinó revestits de la im-

mortalitat que suposa la plena presència en nosaltres de Crist gloriós? És la problemàtica que planteja sant Pau a 2 Cor. 5,1-5, on Pau «anhela de revestir-se del Cos gloriós damunt del cos mortal, d'ésser revestit d'immortalitat sense passar per la mort» (*Nou Testament*, versió i notes dels Monjos de Montserrat, Barcelona, 1961. pàg. 678). Més textos en aquest sentit: 1 Cor. 15,54 i 1 Tes. 4,17 ss.

No hem complicat de nou les coses per a amor al causisme, sinó per a posar un exemple de com en la ment de sant Pau «la nostra entrada al cel» està molt més lligada a la Immortalitat que tenim amb Jesús gloriós que no pas al fet de la nostra mort que *pot arribar inclús a no donar-se*. La «vida eterna» (Jo. 17,4) no és altra cosa sinó la visió i comunió amb Déu, no quan morim sinó des del moment que es va aixecar de la terra el Primogènit d'entre els morts per a seure a la dreta del Pare i per a esdevenir, a l'ensems, el Primogènit entre molts germans.

Aquestes consideracions ajudarien a una teologia de la benaurança que és un dels punts silenciats per la teologia d'avui. Aquesta experimenta un cert pudor de tractar del «cel» com d'un lloc en ruptura total amb el nostre estat d'ací baix. Fer veure la continuïtat que uneix en Crist vivent aquest «ací baix» i aquest «allà dalt» seria benèfic adonar-nos que no sabem ni el quan ni el com sobre els cels nous i la terra nova (*Gaudium et Spes*, número 39), però sí sabem que hem començat a ressuscitar per la fe segellada pel Baptisme: és a dir, hem començat a viure en l'univers nou inaugurat per la Ressurrecció de Jesucrist. I en la mida que vivim aquests «cels nous i terra nova» vivim ja «al cel». ¿I en la mida que treballem per l'adveniment d'aquests cels nous i terra nova?

Al voltant d'aquest plantejament que hem anomenat «*casuisme post mortem*» es poden fer tota una sèrie de preguntes que féu en realitat la primera i la segona escolàstica: ¿Pot conèixer l'home amb les seves soles forces cognoscitives el Déu amagat? ¿Quines ajudes — gràcies — seran necessàries perquè l'home pugui conèixer Déu? ¿És possible conèixer *l'essència* de Déu? ¿Clara i distintament, amb immediatesa? ¿Es possible la comprensió de Déu, és a dir coneixer-lo *en la mida* infinita que Ell es coneix? Totes aquestes preguntes són legítimes en sí, van fer avançar molt la teologia del sobrenatural, però estan plantejades al nivell de l'home

que coneix i de les seves possibilitats de conèixer, més que no pas plantejades a nivell de la salvació que Crist ha vingut a oferir-nos per mitjà del seu Esperit vivificador.

Vladimir Lossky va triar en el seu magnífic estudi *La visió de Déu* el tema del coneixement de l'essència de Déu. Ens remetem a ell. Ací voldríem tractar brevíssimament, com segona debilitat d'occident, la seva tendència de considerar el coneixement de Déu com coneixement d'una idea clara i distinta.

2.<sup>a</sup> Sovint les paraules «conèixer» Déu o «veure» Déu, en la nostra teologia semblen carregades d'un valor sobreentès: Déu és una «idea» capaç de ser coneguda. Déu és un «objecte» de coneixement.

Però Déu és molt més que una idea. Déu no hi cap en els conceptes humans. La fe és molt més que un concepte sobre Déu.

Déu és una realitat que desborda tot pensament que l'home pugui fer sobre Ell. Per això les paraules del Nou Testament, concretament de sant Joan, per a dir-nos al final de la Revelació tot allò que es pot dir sobre Déu, són paraules tremendament expansives, el més oposat a un concepte retallat distintament. Són paraules que suggereixen la infinita i dinàmica riquesa de Déu: En el vocabulari de sant Joan, Déu és Llum (Jo. 8,12 en relació amb 1 Jo. 1,5); Déu és Esperit (Jo. 4,24), Déu és vida (Jo. 1,4 en relació a 1 Jo. 1,2); Déu és Amor (1 Jo. 4,8-12).

Totes aquestes paraules són «expansives» en el sentit del Pròleg de sant Joan: «La Vida era la Llum dels homes» (v.4) o «La Llum illumina tot home que ve a aquest món» (v.9). És a dir: Déu no és *respecte a l'home* com una idea o com un objecte de coneixement. Déu és un amor expansiu com la Llum. Una llum graciosament manifestada. Una Vida lliurement comunicada per amor gratuït. Un Esperit que bufa allà on vol: quan vol, com vol, a qui vol, en frase que no és d'Agustí com la recull tota l'Escolàstica, sinó de Ireneu (*Adversus Haereses*, IV, 20, M. G. 7, 1035). Així Déu és Esperit vivent i lluminós que, com Amor que és està dominant i impulsant tota vida i tot amor. No com a rival de la vida, l'amor i les obres de l'home sinó com a poder i glòria radical que es desplega i s'expressa en el poder i la glòria de l'home (veure salm 8,6 ss.).

Llavors la visió de Déu no és un coneixement objectivat, sinó

el fruit d'aquest desbordament gratuït de l'amor del Pare en Jesús; és la comunió amb la Llum vivent que es rep en la donació gratuïta si un té cura de donar-se ell mateix com receptivitat de la donació de Déu, ja que «Déu estima aquell qui dóna amb alegria» (2 Cor. 9,7).

La fe és llavors molt més que un concepte sobre Déu. Per a sant Ignaci d'Antioquia la fe «és el principi, com la caritat és el fi» de la comunió de Déu en nosaltres. La fe és una comunió interpersonal i per això en aquest cèlebre fragment de la Carta als Efesis, sant Ignaci veu la fe i la caritat, estretament unides, com Déu mateix en nosaltres (Ad. Ef. 14. M. G. 5, 656). La fe és la Llum del mateix Crist desbordant en el nostre esperit, a fi que poguem conèixer i estimar en comunió el Pare de les Llums.

Fer de Déu una idea contemplada especulativament és més platonisme que no pas la verdadera comunió o participació cristiana en la Llum i l'Amor de Déu que se'ns han donat gratuïtament a la fi del temps en Crist Jesús. Afortunadament, la tradició occidental no és aliena a considerar la visió escatològica de Déu com a fruit de *l'agape* que ens ha donat per a instaurar la comunió amb Ell: Guillem de Saint Thierrey ens dirà al s. XII que, parlant de Déu, el coneixement s'ha convertit en amor<sup>14</sup>. Coneixement i amor s'identifiquen en aquell punt en que — essent impossible el coneixement conceptual — sorgeix la lucidesa de l'amor de donació (*agape*) com comunió lúcida amb el Déu que és amor. Contemplació pura i acció humana, entren abdues en aquest àmbit de comunió personal amb el Vivent que actua (Jo. 5,17). Per a aquesta qüestió veure FESTUGÈRE, *L'enfant d'Agrigente* (París, 1944), pàgs. 131-146.

3.<sup>a</sup> Només ens cal apuntar la tercera debilitat del pensament occidental en el tema de la visió de Déu.

En concebre el coneixement de Déu com a separat de la donació escatològica de *l'Amor del Pare*; en concebre'l d'una manera massa semblant al coneixement d'una idea clara i distinta s'affluixa la tensió de progrés infinit que té la visió de Déu. És corrent que

<sup>14</sup> «La mirada per veure Déu és la caritat. Hi ha dos ulls en aquest mirar: l'amor i la raó» (*De natura et dignitate amoris*, n.º 25). «En les coses de Déu, el sentit intel·lectual és l'amor» (*Speculum fidei*, PL 180, 391 A). «La intel·ligència esdevé contemplació d'amor» (Lletra als Monjos de Mont-Dieu, «*Lettre d'ors*»; II, 3). «L'amor mateix és intel·ligència» (*Adversus Abelardus*, PL 180, 252C).



els cristians d'occident diguin: «Un cop vist Déu què faran al cel?». Com si veure Déu fos un flash etern i immutable sense creixement i progrés indefinit. Com si fos veure una bona i estàtica fotografia que no progressa en profunditat i en claredat. «¡Ja està! I sempre serà així.»

La concepció del Pares grecs és ben diferent. La participació o comunió amb Déu és sempre creixent, és una entrada progressiva en la Llum:

Veure la Llum és existir en la llum i participar de la seva claredat. Igualment veure Déu és existir en Ell i participar del seu esplendor que vivifica. Així els que veuen Déu participen de la seva vida (IRENEU, *Adv. Haer.* IV, 2; PG 7, 1035).

Així ho comenta Lossky, fidel a la tradició oriental: «La beatitud es presenta a sant Ireneu com un progrés infinit de l'home i com una manifestació creixent de Déu: «Inclús en el món futur, diu ell, Déu sempre tindrà coses per a mostrar i l'home per aprendre (LOSSKY, *Vision de Dieu*, pàg. 35).

En forma encara més dramàticament mística ho expressa Gregori de Nissa en el qual aquest tema del caràcter sempre creixent de la visió enllaça amb l'afirmació que no podem veure Déu. Hi ha una dialèctica sempre creixent que ens portarà, inclús en la vida del segle futur a endinsar-nos més en l'abisme insondable de Déu: Ja el veiem, però encara no veiem tot el que Déu és. És la teologia negativa de Gregori la que ens fa adonar que Déu és un abisme infinit. Déu sempre atreu cap més endintre de la seva intimitat infinita. Veure sobre aquest punt GREGORI DE NISSA, *Vie de Moïses*, Sources Chrétiennes. 2.220, pp. 103 i 232-238). Segons Gregori, Déu és cert que el veurem perquè Ell ho vol però no ens promet el repòs o la sacietat (Korós). *La verdadera visió de Déu consisteix en que aquell que aixeca els ulls al cel ja no deixa mai de desitjar-lo. I aquest desig de Déu permanence en la mida en que es troba insatisfet*. El coneixement de Déu, afegirà Danielou comentant aquest lloc de Gregori, és «progressar sempre en aquest coneixement» (o. s., p. 107). Déu sembla escapar sempre del nostre àmbit de visió. Inclús en la benaurança es donarà aquest joiós seguiment de la Bellesa que omplirà el nostre ser més enllà de la seva capacitat. Aquesta sobreabundància del ser de Déu que no

pot ser circumscrit pel pensament ni per la possessió de l'home dóna lloc a l'expressió de sant Tomàs: «Podem conèixer Déu però no pas *comprehendre'l*» (coneixement no-comprehensiu; coneixement «desbordat»<sup>15</sup>. I en els Pares grecs dóna lloc a aquella manera de parlar que escandalitzava a Gabriel Vázquez al s. XVIII<sup>16</sup> i el portà vers el racionalisme de la comprensió clara de Déu. Dirà, per exemple, Joan Crisòstom: «Allò mateix que és Déu ni els profetes ni els àngels ni els arcàngels ho han vist» (Homilies sobre Sant Joan, XV), *És que la dialèctica «A Déu ningú el pot veure» i «El veurem tal com és» seguirà sempre més. Podem veure Déu tal com és (qui és Déu) però mai veurem tot el que Déu és per sobre del que nosaltres podem copsar amb el pensament o amb l'amor. I així la nostra comunió amb Déu és un creixement vers l'infinit. Aquesta comunió comença ací a la terra per la fe amb què partim el nostre pa amb els homes en qui es revela el Senyor. Aquesta visió i comunió serà la síntesi del procés dialèctic "camí-meta" propi de l'home.*

### 3. EL «CAS» DE PERE ABELARD, O LA NAIKENÇA DEL RACIONALISME ESCOLÀSTIC.

Pere Abelard (n. 1079 i mort el 21 d'abril de 1142) ha estat presentat com el primer home modern, encara que hagi estat també un representant ben significatiu del què va ser la primera meitat del segle XII.

És cert, però, que va ser crític i passional alhora — com posseït d'un *pathos* de vida autèntica? — descobridor i enamorat de la, llavors, nova lògica; dialèctic més en el sentit medieval de mestre en la disputa conceptual que no pas en el sentit actual de mentalitat que assumeix constantment les dades contradictòries en una síntesi feconda i nova.

Per què l'evocuem? Quin és el seu drama? És el drama de l'home occidental o, si es vol, del teòleg occidental: Un sentiment de dualitat no resolta entre Paraula de Déu i raó humana. Un desig de pensar «racionalment» i aleshores no saber què fer de la

<sup>15</sup> S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. 12; *Summa Contra Gentes*, III, 51, 54, 57.

<sup>16</sup> GABRIEL VÁZQUEZ, *In I partem S. Th.* (Amberes, 1621).

Revelació cristiana. I una espècie de «sentit del deure» d'anar a la Revelació, a les dades revelades, i llavors no saber ni el paper ni els límits de la intel·ligència. No saber portar la raó, la voluntat, l'acció humanes al ple desenvolupament en el quadre de la iniciativa suprema de Déu. Una mena de dificultat teòrica i pràctica d'entendre que aquesta plena expansió humana és expressió, precissament, de la sobirana iniciativa de l'Esperit Creador. El Concili Vaticà II ha tingut de dir això com una doctrina «nova»!<sup>17</sup>

Quins són els diversos quadres de la dramàtica vida del filòsof i teòleg bretó, Pere Abailard, Mestre de la Sorbona, casat amb Eloïsa, monjo després a l'Abadia de Saint Denis i, finalment, al mateix Cluny? La tensió, per no dir la crispació, és el clima de la seva personalitat; ell va vivint les següents tensions:

a) Contradicció entre la filosofia com saviesa i la filosofia com prestigi o excelsitud humanes. Del seu sentit ansiós de veritat ningú en dubta. Si el Pare Chenu veu la «curiositat» com a element «modern» introduït en el seu desig de saber, creiem que aquesta curiositat és també un element integrat de l'obertura a la saviesa. «La seva sinceritat religiosa està fora de discussió»<sup>18</sup>. No obstant la seva oposició als seus tres mestres — Roscellin, Guillem de Champeaux i Anselm de Laôn — no es podria explicar sense un «quid» exhibicionista de ser el primer; d'arribar a ser l'indiscutible a París, És un home que té prosèlits: 5.000 deixebles, entre ells Arnald de Brèscia i sobre tot Pere Lombard, i com diu el mateix sant Bernat (Epístola 139): «es pot gloriar de tenir entre els seus deixebles a cardenals i clergues de Cúria».

b) Contradicció en el seu amor humà vers Eloïsa, viscut com a donació dessinteressada o *agape* i aquest mateix amor humà viscut com a *eros* i com a passió tràgica. En efecte, contrasta molt la seva actitud primera de seducció envers Eloïsa, no exempta inclús de simulació, amb la seva actitud madura — de verdadera i abnegada estimació — quan, essent ja tots dos monjos, trasllada Eloïsa des d'Argenteuil on tot el convent estava en perill, fins el petit desert del Paraclèt on Eloïsa esdevindrà priora. Si: a aquest home contradictori que és Abelard, la fama i els diners li arriben a pujar

<sup>17</sup> *Gaudium et Spes*, nn. 21 & 3 i 24 & 3.

<sup>18</sup> C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo*, Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, pp. 9 i 247.

al cap, fins al punt que Eloïsa mateixa dirà que es comporta d'una forma indigna d'un filòsof, i per altre banda escriu molt temps després la seva cèlebre confessió, en la qual es veu com ha estat purificat per una caritat verdadera:

Germana meva, Eloïsa, altre temps en el món estimada, i ara, en Crist, estimadíssima: *La Lògica m'ha fet odiós a tot el món* (Epístola XVII, PL 178, col. 375).

c) Però la contradicció principal, que ell viu es dóna entre la Revelació i la dialèctica. Sant Tomàs s'hi troba bé racionalitzant amb simplicitat les dades revelades, perquè és abans de tot un místic en qui es dóna el mateix miracle que veiem en Bach: la llum invadint una obra molt ben feta.

Però en Abelard trobem greus dificultats que impedeixen que la raó humana sigui assumida per la llum gratuïta de l'Esperit. Posem els exemples més remarcables d'aquesta dificultat d'encaixament entre la dialèctica humana i la Paraula de Déu.

1. Quan un home llegeix l'Escriptura la seva intelligència no està en blanc. Ell té nocions sobre què és l'home, el món, les coses. Aquest bagatge amb què l'home llegeix l'Escripra no solament no és nociu, sinó que és necessari. Jo no entendria res de l'Escriptura si abans no *sabés* que sóc home i que desitjo ser salvat. Aquesta pre-comprensió no solament no és enemiga de la Paraula, sinó que és la terra bona sobre la qual hi cau la paraula. Solament quan aquesta pre-comprensió humana es transforma en pre-judicis endurits, llavors — com en tota comunicació humana — és impossible que la Paraula penetri l'enteniment. Ni tampoc cap paraula humana entraria a enriquir el camp del nostre enteniment quan els pre-judicis l'endureixen. Però tampoc cap paraula penetraria si el nostre enteniment estigués totalment en blanc, si ni tan sols remotament sabéssim què és l'home, què és viure, etc. Més: a mida que anem llegint l'Escriptura anem pensant, i allò que pensem i que ens ha estat suggerit per la paraula és pensament nostre. Vet ací perquè no podem acceptar — avui penso que ben pocs ho accepten — un pur positivisme bíblic.

¿Què passava a l'Escola Bíblica d'Anselm de Laôn, la qual freqüentava Abelard? Dominava una mena de positivisme bíblic o literalisme bíblic. Les qüestions eren resoltes a base de cites mate-

rials de l'Escriptura. «El mètode seguit en aquella època era el d'autoritats. Consistia—apart de la pura exposició de l'Escriptura— en l'enumeració de cites de la mateixa Escriptura o dels Pares sobre un problema donat. Així es dirimien les raons» (C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo; La vita, le opere, il pensiero*, Roma, Biblioteca de Filosofia s Scienza; p. 21).

Llavors Abelard descobreix la necessitat de la raó humana: De l'escola de Laôn «si algú entrava amb dubtes en sortia encara amb més» (*Historia calamitatum*, PL 178, 123). Per això el fogós bretó busca «humanas et philosophicas rationes» (ibid., col. 141). Aquest descobriment hagués pogut tenir el sentit de trobar una base humana per a la paraula de Déu. Però de fet el descobriment es fa amb un cert ressentiment contra l'autoritat de la Paraula. Vet aquí un dels signes d'occident: que tingui de fer els seus descobriments humans — de la base humana necessària per a tot cristianisme autèntic — en detriment i com en rivalitat amb la Revelació. Però ¿no és ben cert que l'Escola de Laôn — i tantes escoles de Laôn com hi ha avui dia — donen peu a aquest rebel ressentiment?

La reacció d'Abelard és consignada en un dels llibres més estranys de tota l'Escolàstica: El «*Sic et non*». Per a demostrar la insuficiència del mètode d'Anselm, Abelard escriu aquesta obra única que es pot llegir a la Patrologia llatina, vol. 178, columna 1.349. «No és més que una compilació de textos en apariència contradictoris trets de l'Escriptura o dels Pares, sobre 158 (!) qüestions importants de la religió.» «Suscitar tantes dificultats sense resoldre'n absolutament cap, és certament un joc de l'esperit... ¿Abelard escèptic va voler sembrar l'escepticisme? No! Ni el pròleg ni la fe constant d'Abelard autoritzen de pensar-ho. ¿Doncs, de què es tracta? Abelard volia un mètode nou. Un mètode que comptés no solament amb la lletra de l'Escriptura sinó amb la fonamentació racional adequada» (E. PORTALIE, a *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, 36-43).

2. El segon signe de la tensió entre fe i intel·ligència, que agità Abelard, el tenim en el seu llibre *De Unitate et Trinitate divina*: Probablement la data d'aquest llibre és la mateixa del Concili de Soissons — 1121 —, en el qual el cardenal Conon d'Unach va inuitar Abelard a llençar el seu llibre al foc.

El llibre *De Unitate et Trinitate divina* ha estat publicat re-

centment per R. Stölzle<sup>19</sup>. És en el fons un esbós. Però hi ha quelcom de molt important en aquest esbós. No solament està ple de cites clàssiques com els altres escrits d'Abelard. En ell, les «auto-ritats» per a provar *racionalment* el dogma trinitari són — a més de l'Esclatúra — Plató, Virgili, i fins i tot Sibilla Eritrea . . . :

Hem de mostrar la distinció trinitària que no ha estat ensenyada per Crist per primera vegada, sinó que Ell *més clarament i més distintament* ens l'ha mostrada. Tantamateix la inspiració divina, *pels profetes del judaisme* i pels filòsofs ha estat revelada als gentils . . . (cap. II. p. 4; Ed. STÖLZLE).

És a dir: Abelard busca un mètode nou en el què la raó (tal com l'empraren els filòsofs) tingui el seu lloc. ¿Li troba aquest lloc a la intel·ligència humana? Ja hem vist la seva tendència a mantenir una espècie de dualisme entre la fe i la intel·ligència en el qual més que ser buidada la fe en la intel·ligència, ambdues es trobaran rivals, gairebé en un mateix pla.

Perquè Abelard sembla viure una espècie de dialèctica hegeliana de l'Amo i l'Esclau, en la qual el que es dona a l'un es pren a l'altre. Revelació i intel·ligència juguen aquest paper de rivals i Abelard expressa dramàticament aquest dualisme no resolt en la seva confessió a Eloïsa: «Jo no vull ser filòsof de manera que ofengui a sant Pau. No vull ser d'Aristòtil de forma que exclogui a Crist». (Epístola XVII, PL 178, 375). ¿No es troba el racionalisme en aquest posar en el mateix pla Crist — la Revelació — gairebé com a rival d'Aristòtil? També ací hem tingut necessitat de dir els occidentals, com per alliberar-nos que l'Evangeli es troba en un altre pla respectuós de l'autonomia de les coses humanes i que les conquestes de l'home no rivalitzaven amb el poder de Déu, sinó que eren la seva expressió (veure *Gaudium et Spes*, nn. citats, 21 i 34).

3. Encara hi ha un tret en els escrits d'Abelard que mostra com aquest dualisme entre valors humans i Evangeli no està resolt. En el seu llibre — també molt original — *Diàleg entre un filòsof, un jueu i un cristià* (PL 178, 1611). Abelard té un complex d'inferioritat també molt «modern», Comença en el pròleg, dient

<sup>19</sup> R. STÖLZLE, «*Abelards Tractatus de Unitate et Trinitate Divina*», Freiburg in Breisgau (Herder, 1891).

al filòsof que no s'enorgulleixi si en aquesta disputa ell porta la millor part. «Doncs tu ens pots argüir amb la raó, i — si ho vols — amb els nostres escrits.» Mentre que nosaltres, com que tu no segueixes la Llei Escrita, no et podem argüir amb la Llei, sinó solament amb la raó. I s'ha de pensar que aquestes raons nostres no podran prevaler, donat que tu estàs molt més acostumat i tens «una més plena armadura filosòfica» (col. 1613-1614).

No es pot argüir amb l'Escriptura... Però ¿no hi ha ací massa poca confiança en el valor humà de la paraula? Quan l'home escolta la paraula, aquesta gratuïta Paraula que Déu ens diu *no s'està fent humana* ella mateixa? La fe ¿no és un valor que *es fa* humà, tot hi que és transcendent i perquè és verdaderament transcendent?

Encara podríem enumerar més tensions irresoltes d'Abelard. Procedeixen d'un cert gust per la dialèctica en ella mateixa, d'una certa tendència al racionalisme «de circuit tancat» és a dir no-obert a la lliure inspiració de l'Esperit.

Per això, en Abelard la dialèctica és en veritat una passió. Una passió que pot passar, en un determinat moment, a atacar avui les mateixes posicions que ell mateix havia defensat ahir (El cas, per exemple, del Patró de l'abadia de Saint-Denis en la seva *Epístola XI*).

Tensió entre el seu esperit arriscat i de disputa i la seva necessitat d'acolliment que troba en la figura de Pere el Venerable una resposta de gran categoria humana. Tensió entre el seu moralisme — la filosofia moral és la més alta disciplina, dirà en el *Diàleg entre el filòsof, el jueu i el cristià* (l. c., col. 1613) — i el seu esperit d'abstracció que el porta, en el terreny mateix de la Moral, a separar d'una manera quasi irritant *l'obra bona* de la *bona intenció* (Diàleg, l. c., col. 1677). Aquestes tensions crec que són tan intenses perquè, mancat d'un verdader esperit contemplatiu o àmpliament receptiu, Abelard no pot resoldre en el pla sapiencial, d'una vida il·luminada gratuïtament per l'Esperit, totes les apories que es poden plantejar en abstracte a partir de les realitats cristianes. *Non in dialectica salvavit nos Deus*, deia l'altre Anselm, el de Cantorbery. I podríem afegir nosaltres: *sed in sapientia vitae fidei et caritatis*. En la saviesa de la vida viscuda en la fe i en l'amor es poden «veure» algunes de les fortes antinòmies que

ens podem plantejar a partir de les dades intel·lectuals del cristianisme.

Per això amb tota la simpatia envers el tipus humà d'Abelard, reconeixent que avui la seva sinceritat ens és afí així com la seva espontània actuació, hem de recordar-nos que és a partir d'ell i dels teòlegs de sant Víctor que comença aquest fenomen tremendament intel·lectualista que és l'Escolàstica. Separar el pensament abstracte de l'experiència cristiana. Voler tancar aquest pensament en un sistema racional. Vet ací l'enorme risc de l'Escolàstica des del seu començ.

Per això crec que és més «moderna» la figura i la vida d'Abelard que no pas la seva obra realitzada. Cert que en ella és «modern» el pas d'un mètode de pura autoritat a un mètode en què l'intel·ligència humana té el seu paper preponderat. Però aquest pas té un excés intel·lectualista: llegint la seva teologia apareix àrida i inconexa, inclús al costat d'algunes realitzacions contemporànies com pugui ser el *De Sacramentis* de l'Hug de sant Víctor. La filosofia abelardiana és, d'altra part, del tipus que Maritain anomena de «sistema tancat». És més una dialèctica formal que una iniciació al realisme. No diem tot això per a condemnar Abelard. Ho diem perquè aquest excés intel·lectualista passa verament a l'Escolàstica Occidental:

La verdadera glòria d'Abelard és l'haver contribuït en gran part al desenvolupament del mètode escolàstic. Certament ell no va ser pas el creador, com pretén M. Picavert: Anselm havia ja ensenyat i Hug de Sant Víctor no es mostra pas menys àvid de filosofia i d'explicació racional. Però la *introducció a la Teologia*, d'Abelard sembla ser la primera *Summa* intentada per a coordinar en una sola obra tot l'ensenyament de la fe. La gran obra d'Hug *De Sacramentis* serà posterior (PORTALIE, a D. T. C., l. c.).

«Una verdadera glòria» i també una verdadera responsabilitat. ¿Seria simplificar massa les coses dir que l'Escolàstica és més representativa d'Occident que no pas de la fe cristiana? Sobre tot per haver portat sistemàticament la tasca teològica més enllà de l'experiència cristiana personal i comunitària. L'Escolàstica se «salvarà» — sentiem la temptació de dir que es farà verament cristiana — quan hi hagin homes, moguts pels carismes de l'Esperit,



que donin dimensions existencials<sup>20</sup> i pneumàtiques a la dialèctica escolàstica. En aquest sentit són decisius els noms de Bonaventura i Tomàs d'Aquino. Aquest és molt més important, des del punt de vista cristià, per ser escolàstic del «sistema obert» — sistema racional obert espontàniament a l'Esperit — que no pas per haver rebut la filosofia d'Aristòtil. En ell l'esmentada filosofia representa una potenciació de l'enteniment humà — una bona potenciació — per a iniciar-lo en el realisme de la fe. Per això sempre que s'endureix la nota aristotèlica en els comentadors de sant Tomàs, o millor: la nota logicista, aexistencial. «tancada», tenim verdaderes traïcions a la mentalitat lliure, oberta i «espiritual» del Sant.

\* \* \*

La vida d'Abelard va acabar plena de pau al Monestir de Cluny on l'havia rebut Pere, el Venerable. Aquest home procurà la reconciliació humana de Pere Abelard amb sant Bernat, i — un cop realitzada — envià a Roma la notícia demanant el perdó total d'Abelard. Fins l'any de la mort (1142) es dedicarà a la pregària, a l'estudi i a parlar a la Comunitat. Quan morí, Pere el Venerable enviarà a Eloïsa aquest elogi: «La seva ment, la seva llengua, les seves obres, sempre meditaven, ensenyaven, desitjaven coses divines, coses filosòfiques, coses més i més erudites».

#### 4. EL BARROC, COM A ART I PENSAMENT RACIONALISTA D'OCCIDENT

Aquell qui ha llegit sant Tomàs, ha contemplat les pintures del beat Angèlic o a estat a dalt de Sant Miniato del Monte, a Florència, ha vist entre aquestes coses un parentiu espiritual i s'ha atrevit, tal volta, a qualificar-lo amb el mot de «simplicitat».

Aquesta simplicitat comporta un element formal, perfecte i simple a la vegada i al mateix temps una càrrega lleugera d'esperit. L'element formal serà a sant Tomàs la lògica i la disposició simètrica de les qüestions; al beat Angèlic serà el dibuix molt lineal i els colors elementals; a Sant Miniato apareix en la mateixa sim-

<sup>20</sup> Són coneguts els intents en bona part reeixits de Gilson i Maritain per mostrar com la filosofia essencialista de sant Tomàs té però sempre com a objecte l'ésser «existencial», realment existent, no una abstracció lògica.

plicitat de línies i de materials. Constatem que també la forma és simple. Gairebé escassa. I l'esperit... és el que aquesta fràgil forma pot *rebre*. El que els és donat. Res més. No busqueu «phatos» ni expressionisme.

Aquesta serenitat es presentava a Itàlia als segles XIII i XIV com un començ d'etapa. Tenia quelcom de naixença. Feia «pendant» amb la frescor de l'Evangeli. Aquestes formes, notem-ho, representen una certa humanització respecte de les formes d'Orient: Tomàs d'Aquino és més racional i lògic que els Pares grecs, però no està gens lluny del seu esperit. Fra Angèlic, com abans el Giotto, representen una més gran llibertat d'interpretació, un major humanisme respecte de les *icones* d'Orient. Quan el Cimabue pintà la Verge va ser una revolució respecte dels models més hieràtics de les icones. Però no està lluny de llur esperit. Sant Miniato és típicament florentí, però quants detalls orientals — els meravellosos mosaics — no hi ha en aquesta «chieseta» única. El mateix espai i la llum. Vull dir que per més que aquests models «occidentals» estiguin perfectament diferenciats dels models «orientals» hi ha però, una unitat fonamental entre ells: quelcom de contemplatiu: una forma senzilla invadida suaument per l'esperit.

Però les formes es perfeccionen: Hi ha el Botticelli. Hi ha els comentaristes de Tomàs d'Aquino — el Caprèolus, el Ferrariensis —. Hi ha la catedral de Florència amb la seva cúpula, encara elemental i austera. És cert que aquesta densificació de les formes va a parar o a un refinament i perfecció formal (Rafael) o a una temptació típicament prometèica i occidental: voler més esperit, més expressió, voler copsar el transcendent amb una forma més ardida i complexa. Ja no es tracta de rebre gratuïtament el miracle de la llum en una forma simple. L'art de Miquel Àngel, el mateix que la filosofia i teologia de Tomasso di Vio, cardenal Gaietà, aquest però amb molta menys genialitat, intenten arrencar el foc sagrat dels déus amb les seves pròpies mans. Ara ens allunyarem de l'Orient contemplatiu. El que passa és que a aquests homes, sobre tot a Miquel Àngel encara els *hi és donat moltíssim*. Encara, en les formes-límit del Buonarrotti, tot és autèntic i inspirat. com, anys més tard en una altra forma típicament occidental com és ara l'última música de Beethoven, tot és encara traspuador d'esperit per més que siguin també formes-límit les dels darrers Quartets

o de la Sonata «Hammerklavier» o inclús del *Credo* — tan Miquelangelesc — de la Missa Solemnis.

Buidem ara d'aquest esperit tens les formes que es van fent cada cop més frondoses i «expressives». Anem a parar al Bernini, inflant de vent les seves figures per a dissimular la manca de transcendència. Anem a parar a la teologia postridentina, inflant de lògica «minor» i de distincions una impotència de base per acostar-se amb realisme al misteri del Déu vivent i al misteri de l'home.

El que en Miquel Àngel i Beethoven era impotència tràgica d'agafar amb les mans la transcendència — i per això llur testimoni és en veritat una humil confessió de ser homes necessitats de salvació — es transforma en la teologia postridentina i en l'art barroc italià en simulació ornamental i decorativa. És cert que l'art — en aquest cas — és encara menys autèntic que la teologia, però quan un pensa, per exemple en certes distincions que es van endurint en aquesta època — *mèrit de congruo et de condigno*; distinció entre les «forces naturals» i el sobrenatural, endurida a partir del Gaietà — hom pot pensar que la tragèdia de la separació entre Orient i Occident ha estat, per part nostra, en gran part deguda a l'excés de racionalització. I com els intents de salvació no eren més que reaccions en el mateix nivell racionalista — a base d'endurir la teologia patristica d'Agustí, com van ser els treballs de Luter, Baius, Janseni, etc. —, ha sigut gairebé impossible crear una verdadera teologia ecumènica entre Orient i Occident.

Rosmini se'n va adonar — com de tantes altres coses — quan ja en la seva època denunciava que si la reacció protestant havia estat fortament racionalista en una direcció, no quedava exempta del mateix perill la teologia postridentina (ROSMINI, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, Padova,, 1966, pàg. 6: Rosmini atribueix aquest temor al mateix cardenal Baronius).

Deturar-se. Tornar a les fonts. Posar-se a pensar novament amb frescor, realisme i sentit pastoral. Vet ací el que va fer la «Nouvelle Théologie» que va manifestar-se al final de la 2.<sup>a</sup> Guerra Mundial (1944 . . . ) com un començ d'etapa col·lectiu — d'amplada centroeuropea — que posava fi als anys de barroquisme teològic que culminaren en la teologia corrent en els anys del Vaticà I, a excepcions d'en Scheeben, de la teologia de Tubinga, i sobre tot

de Newman, que apareixeren així com els pioners de l'actual i delicada etapa teològica.

Simplificant: L'existència però de dues teologies, una postbarroca i una altra «nova», coexistint pràcticament ara en l'Església llatina — una que podríem anomenar «centroeuropèa» i l'altra encara lligada fortament al tarannà formal postridentí — està gravitant pesadament sobre els problemes teorètics i pràctics del nostre temps postconciliar. La consolidació d'un corrent teològic — o de plurals corrents teològics — coherents, realistes, funcionals, simples i pastorals aclariren moltes de les tensions que en gran part són degudes a la juxtaposició de dues maneres de ser teològiques molt diverses. Aquest renovellament teològic a l'Occident és bàsic per a un verdader ecumenisme a nivell intel·lectual i pastoral amb les Esglésies Orientals. La carta del papa Pau VI al I Congrés de Teologia del Concili Vaticà II de setembre de 1967 va ser una veu — no creiem pas en el desert — fortament desitjosa de que el quefer teològic (marcat pels accents bíblic, patristic, existencial i humà, per l'accent ecumènic així com per d'accent verdaderament catòlic) adquirís la consistència i la intensitat que les realitzacions de postguerra feien preveure.

##### 5. LA TEOLOGIA RADICAL, EXPRESSIÓ ACTUAL DEL PENSAMENT TEO-LÒGIC RACIONALITZAT.

Trobo, parlant amb la gent cristiana de menys de vint-i-cinc anys, que generalment expressen llurs preocupacions religioses en el llenguatge amb què Robinson ha escrit els seus dos llibres *Honest to God* i *The New Reformation*. ¿Per què aquesta identificació? Perquè els problemes certament són els mateixos. En quant les solucions, vet ací que Robinson ha donat un pas endavant formulant amb precisió suficient unes intuïcions que explicaven, intentaven explicar aquells problemes, o al menys es feien ressò d'ells. La gent llavors s'ha sentit interpretada. «Vet ací els nostres problemes!», han exclamat. I això era molt cert. «Vet ací el que nosaltres pensàvem. Vet ací les nostres solucions!», han afegit, però això era cert solament en part. «Vet ací com han estat interpretats els nostres problemes. Vet ací una de les direccions de solució que s'apunta als nostres problemes», hagués estat l'ex-

clamació més exacta. Una vegada més la realitat «imita» l'art, com deia Oscar Wilde, i ara tenim molta gent de les nostres estimades minories amb uns problemes que espontània i autènticament són propis i amb unes respostes a aquests problemes que, podran ser o no ser correctes, però no tenen el grau d'espontaneïtat personal que tenien les qüestions plantejades. Ens referim sobre tot a les respostes o solucions més teològiques, sobre Déu, l'oració, el Crist.

He vist, fora de la ciutat a la qual perteneixo gent no tan intel·lectualitzada, que espontàniament s'assemblen al que F. Roustang anomenava «Le troisième homme» (a «Christus», 13 [1966] 561). Són homes i dones que han experimentat el Concili com un moviment d'alliberament interior i com una valorització de llur consciència personal, lliure i responsable. Vet ací que aquest moviment em sembla donat de més espontaneïtat. Hi ha ací molta menys càrrega «teològica» de llibre, que en l'anterior posició robinsoniana.

Però on la càrrega intel·lectualitzada arriba al màxim és en l'anomenada «Radical Theology». Al seu costat la reforma radical però *verament eclesial* d'en Robinson, és en frase del mateix Hamilton, «molt menys radical que el radicalisme nordamericà, en cadascuna de les qüestions plantejades: Déu, Moral, Església».

En aquesta darrera part del nostre estudi sobre la racionalització del pensament occidental no volem pas examinar el contingut de la «Radical Theology» americana. Volem solament analitzar l'actitud lògica d'aquests teòlegs. Voldríem mostrar dues coses: primera, la varietat actual de respostes «radicals» davant d'uns mateixos problemes i condicionaments, amb la invitació que aquesta situació comporta a una verdadera i profunda autenticitat. En segon lloc voldríem mostrar, de manera semblant com hem fet en els altres apartats, que aquesta actitud de la teologia radical no compta pas en què, més enllà de les dimensions racionals de l'home, una *paraula vàlida humanament pogués «revelar» a l'home la significació real d'un llenguatge sobre Déu*. Hem anomenat «racionalisme occidental» a aquesta constant del nostre pensament teològic que no confia prou en les possibilitats de l'Esperit creador pel qual l'home «es troba» parlant de Déu vàlidament: amb significat. Hamilton reprotxa a Robinson que aquest «confia massa en les possibilitats del llenguatge sobre Déu». Fariem a Hamilton una

remarca inversa: Penso que confia poc en les possibilitats de la Paraula tal com l'Esperit ens la pot fer comprendre.

¿Quines són les bases de la «Radical Theology» americana? O més ben dit: ¿Quins són els pressupostos previs en els quals es basa la seva actitud més profunda?

Crec poder apuntar que la *radical theology* està basada en tres classes de pressuposts

a) El fet del naixement d'un món autònom interpretat com «mort de Déu».

b) El que podríem anomenar «pressupostos previs» que donen lloc a tota l'ordenació lògica de la Radical Theology.

c) Concretament en la teologia nordamericana hi juguen tres pors: por del passat; por del particularisme que no sigui prou universal; por que el pensament no sigui prou dialèctic.

a) ¿Què passaria si la naixença d'un món autònom la interpretéssim no a la llum del mite de Prometeu, d'Edip o d'Orestes, sinó a la llum de L'Escriptura de l'Antic i el Nou Testament?

En un escrit recent Audet compara la tranquil·litat amb què el Gènesi narra el naixement de les tècniques i de les arts (4, 17-22) sense cap reserva, sense cap mal·fiança vers els seus introductors, i en canvi el «caràcter tan fonamentalment dramàtic del mite de Prometeu»:

El que m'interessa en aquest moment, diu Jean-Paul Audet, és un cert teló de fons que té el mite de Prometeu. Aquest mite pressuposa, evidentment, que als orígens el foc era no solament desconegut dels homes, el que ens semblaria normal, sinó que encara, literalment, el foc estava amagat als seus ulls. Declarat inaccessible en virtut d'una disposició inicial del destí totpoderós o fet inaccessible en un moment o altre pel govern dels déus, el cas és, de totes maneres, que no hi havia cap esperança que els homes descobrissin el foc per llur pròpia indústria.

Hesíode és explícit sobre aquest punt: «Zeus t'ha amagat la teva vida, el dia en el qual, amb l'ànima plena d'ira ell es va veure enganyat per Prometeu, l'home que se les pensa totes.

»D'aquell dia ençà ell preparà als homes tristos esdeveniments. Ell els amagà el foc».

Esquil diu el mateix sota una altra forma, doncs en el seu pensament... el foc era un privilegi exclusiu dels «Immortals», la «flor» de llurs possessions. Un cop amagat el foc, ja no pertany a l'esfera de les

coses humanes, sinó a la de les coses divines». Breument: el foc és «sagrat», està reservat, els déus se l'han apropiat des del començament. Per això les arts del foc s'ha revelat al déu Hefestos i no pas als homes. (*La revanche de prométhée*, a «Revue biblique», 73 [1966] 21-22.)

Llavors, en aquest context d'avara gelosia divina, Prometeu el Tità és a la vegada un ressentit i un audaç conqueridor que pren a Déu el que corresponia a l'home, segons la famosa dialèctica hegeliana de l'Amo (Déu) i l'Esclau (l'home).

Encara avui nosaltres parlem dels «secrets de la natura», i diem que la ciència arrenca aquests secrets com si una força sobrehumana els tingués veritablement amagats com en el Mite prometàic.

Que existeix un drama i que aquest drama emergeix a la consciència comuna, es pot reconèixer inclús a través del llenguatge emprat per a parlar d'aquestes coses. Es diu, per exemple que nosaltres caminem depressa vers un món completament «desacralitzat» o «secularitzat» o «laicitzat». Cada una d'aquestes qualificacions té darrera d'ella una història ben completa en la consciència d'Occident. Del nostre punt de vista és la idea de la desacralització del món, la que ens sembla més significativa. Doncs no es pot desacralitzar sinó el que abans era tingut per sagrat. Es pot notar, pel demés, que el terme implica en la situació concreta, no una acció sobtada sinó un «procés històric». Ara bé: d'ací a sobre entendre que nosaltres partim d'un món universalment sagrat per a dirigir-nos vers un món universalment profà no hi ha més que un pas, que molts dels nostres contemporanis ja han fet. Però és clar que el profà que obtenim així, és un profà que ha nascut d'una reivindicació tenaç oposada al que era sagrat originàriament... Essencialment nosaltres ens hem submergit, doncs, en un drama idèntic al que havia viscut l'alta antiguitat grega i que el teatre d'Esquil ha conservat en la seva forma més acabada (ibid., pàgs. 24-25).

Però ¿no comencem a pensar, ja que també en aquest camp una certa desoccidentalització de mentalitat ens faria molt de bé? L'Escriptura — com ho fa notar el mateix Audet — no coneix el mite de Prometeu. El mestre forjador Tubalcaín, home entre els homes, no ha de robar a Jahvè el secret de «la llavor del foc» per a desenvolupar el seu art. La creació i la benedicció de Jahvè posaven el foc a la seva disposició. Seria anacrònic pensar que Israel havia conegut la idea emocional dels «secrets de la natura» com si Jahvè els hagués amagat. Al llibre de Job les meravelles de la

creació es presenten a l'home com un oceà de realitat davant del qual l'home resta emmudit però no inhibit o alienat (Job. 36,22; 41,26). És Déu mateix qui dóna la saviesa a Salomó i ni per un moment Déu se sent el rival de l'home (*Gaudium et Spes*, n. 21), sinó que Déu invita a desplegar la recerca humana i la saviesa (1 Reis 5,9-14). L'home davant Déu no queda humiliat, sinó que manté el cap ben alt (Salm 8,5-7; 18-33 ss.; 80, 18-19; 89, 18-22) com donant la raó a la cèlebre dita d'Ireneu: «La glòria de Déu és que l'home visqui».

Quant més vivim en el món del Déu d'Abraham, Isaac i Jacob més ens podem interrogar si aquesta «desacralització» del món d'avui no és una condició que sempre s'ha donat en la Història de la Salut i que, si alguna vegada no es donava perquè els homes creien en la bondat màgicament salvadora dels llocs sagrats (llibre d'Amós) els Profetes corrien a dir que el que salvava no era el lloc sant ni tan sols el Temple (Jer. 7, 4 ss.), sinó el Déu vivent amic dels homes. ¿No és ara exactament igual la situació? Ni ara ni abans de Nietzsche, el món ha estat una espècie de Jardí de l'Eden en el que Déu — tornem al tema primordial — es passegés *visiblement* a l'aire de la tarda. Evode Beaucamp ha deixat ben clar que Déu en l'Antic Testament sempre «irrompia» en el món. Com si vingués de lluny. («*Dieu et l'Univers et Dieu en l'Histoire*», a *Studi Biblici Franciscani* (1953-1954), pàgs. 5-116). És el Déu-que-arriba, com a Ha, 3,3 i també a Ap. 1,7-8: El Déu que està venint. Fins a quin punt relativitza la fascinació dels llocs sagrats aquesta concepció del Déu vivent que no té pas morada en casa humana i que «ni els cels ni els cels dels cels el poden contenir» (1 P. 8,27) queda clar si pensem en el joc de paraules israelític que canvia el mot Betel (Casa de Déu) en el mot Bet-haven (Casa de vanitat). ¡I no obstant en aquest ambient en el que el lloc sagrat no ho és pas tot, inclús és denunciat pels profetes i per Crist, en aquest ambient el Temple aconsegueix, en bona dialèctica, el seu paper de ser *signe* de la presència amagada i irrompent de Déu en el món! Crist ho vindrà a unificar tot i Ell serà en definitiva el «lloc sagrat» únic en el que serà possible anomenar, veure i estimar Déu. I Ell farà sagrats els homes i les comunitats d'homes il·luminades per la seva presència comunitaria per la Paraula i per l'Eucaristia.



Resum: El món és món. L'experiència del món dóna com a resultat el palpar materia i món, i no pas Déu. Rahner a subratllat aquesta experiència que avui fan tots els de bona voluntat. Ens endinsem en el món com en una absència de Déu. ¿Vol dir que Déu ha mort? Aquest és el crit desesperat de Nietzsche que ara torna a comprendre la Radical Theology. Però, atenció, nosaltres ací només volem dir que aquesta exclamació: «Déu ha mort» és interpretació — interpretació secundària i racionalitzada — d'un fet real i d'experiència: el món és món. Profà, silencios de transcendència. Però per l'israelita Jacob que s'ajup per a dormir amb la fe i la certesa que el Déu és vivent, Ell tornarà sempre: a l'Horreb, o en l'aire lleuger (1.º Par. 19,12), o en l'home caigut i ferit (Lc. 10,30 ss.) o en el silenci del món o al desert a parlar als nous profetes que tinguin, com Teresa de Lisieux o Carles de Foucauld, el cor prou pur i prou pobre per acollir-lo incondicionalment.

¿Què pot passar teològica i vitalment si els homes accepten com un fet l'autonomia, major edat, democratització, inclús certa massificació del món — el món dels grans Magatzems, de les grans ciutats — però comencem a creure amb fe que Déu, que certament està velat i amagat en aquest món, està irrompent, no obstant en l'esforç i en les victòries de l'home, com irromp també en les ferides i en les necessitats dels homes i a través de l'amor amb què els pobres són promocionats? ¿Per què llavors hem de parlar tan exclusivament de mort de Déu? ¿No es tracta de rebre l'Esperit de Crist per anar construint en seu Cos on es manifesta Déu?

Aquest Déu que es manifesta més en les persones que en els llocs o en les coses, es manifesta sobretot en Crist Jesús.

b) És molt senzill en la teologia de Altizer, encara més que en els escrits de Hamilton, assenyalar el que hem anomenat «presupostos previs» que condicionen tota la lògica i tota la intenció de la teologia de la «mort de Déu».

Amb una gran decisió Altizer, encara més que Hamilton, estableix una sèrie d'imperatius previs que orientaran tota la recerca teològica:

El primer imperatiu previ condicionant, el més bàsic, l'expressa Altizer dient: «El fet d'acceptar la proclamació de la mort de Déu, tal com Nietzsche l'ha fet, és precisament la garantia autèntica de qualsevol forma contemporània de fe» (ALTIZER y HAMILTON, *Teo-*

*logía Radical y la muerte de Dios*, Barcelona-México, 1967, pàgina 27). Aquest condicionament margina tota una quantitat de creients comuns, com a no-autèntics, i tota una teologia, del tipus biblicista, com a no vàlida. Potser és massa fort...

Els altres pressupostos previs simplement els enumerarem:

«Una teologia que opti per inserir-se en la nostra època, una teologia que accepti el destí de la Història, primer de tot ha de valorar la significació teològica de la mort de Déu» (p. 28).

«Una vegada més la teologia ha de tornar a Kierkegaard, l'autèntic creador de la moderna teologia (p. 29).

«La teologia contemporània ha d'estar alienada — en el sentit ací de “separada” — de l'Església.» (p. 31).

«La teologia *no pot ser* ni kerigmàtica, ni dogmàtica, ni apolo-gètica. La seva tasca immediata més profunda és el descobriment del seu propi fonament» (p. 31).

«Com tota forma de pensament, la teologia ha de trobar el seu propi fonament en aquesta terrible “nit” desvetllada per la mort de Déu.» «Ha de tornar a aquesta nit fosca dels místics...» (ibid.).

«La teologia ja no pot trobar aixopluc ni en la oració ni en la meditació..., ha arribat el moment de dir que la teologia *no pot* conèixer ni la gràcia ni la salvació. Durant un temps *ha* d'habitar en la tenebra, vivint del costat d'abans de la resurrecció (pàgina 32).

«Per tant el teòleg *ha de* viure fora de l'Església» (ibid.).

«Si la teologia verdaderament *ha de* morir, *ha de* desitjar la mort de Déu, *ha de* desitjar la mort de la cristianitat, *ha de* triar lliurement el seu propi destí i, per conseqüència, ha de deixar de ser ella mateixa. Tot el que la teologia ha estat fins ara *ha de ser* negat... perquè la teologia no pot tornar a néixer sinó passa pel tràngol de la seva pròpia mort i dissolució desitjant-ho lliurement» (p. 32).

«La fe *solament pot* obrir-se al present negant el passat» (p. 36 in fine).

Tants imperatius en tan poques pàgines em feren pensar com aquest sistema d'imperatius condicionants estableix *a priori* unes coordenades pel pensament, i són en realitat una espècie d'ortodòxia a nivell humà, que treu les armes per a seguir altres camins possibles, si es prenen aquests condicionaments previs al peu de

la lletra més que no pas en el sentit místic que potser tenen fonamentalment a Altizer. Vaig tèmer ser injust amb Altizer si qualificava de racionalització occidental el seu programa teològic previ. Em vaig tranquil·litzar en veure que el mateix Hamilton qualificava de «pressupost bàsic» i punt de partida de tot pensament de Altizer la seva afirmació ideològica i emocional de la mort de Déu (veure pg. 45).

I no obstant no tot és racionalisme en Altizer i Hamilton i convé dir-ho aquí, ara que ens hem atrevit a assenyalar el que creiem realment que és una forma típicament occidental de racionalització limitadora de l'horitzó total.

Hi ha un punt meravellós en què tan Altizer com Hamilton sobrepassen el racionalisme: és l'espera «i inclús l'esperança» (p. 58) que els homes «poguem de nou estar davant d'Ell (de Déu) i fruit, disfrutar, de la seva presència» (p. 59). Tres encerts seguits contenen aquestes ratlles de Hamilton: 1.<sup>er</sup>: La nostra constatació antifarisaica que ens fa adonar de com la nostra experiència i el nostre llenguatge de Déu són molt pobres. 2.<sup>on</sup>. Com l'actitud última de l'home — aquella afirmació dialèctica que es trobava al cap d'avall de la negació, com deia l'Altizer a la pàg. 31 — és l'espera i la recerca d'un nou llenguatge i d'un nou estil que ens permetin gaudir de Déu. Aquest és el 3.<sup>er</sup> encert: Dir-li a Prometeu que els problemes que ens planteja el món, és el món mateix que ens els ha de solucionar, i que Déu, per a ell, més que una necessitat anguniosa — potser no ho és — és Aquell davant del qual podem tenir la joia de la seva presència i fruit d'Ell, com en un gratuït encontre d'amistat (p. 59). Certament són tres afirmacions que distingeixen netament la postura d'aquests teòlegs més radicals de la postura «d'ateisme ordinari del tipus de Feuerbach» (p. 58). És ben cert.

Voldriem afegir: aquest sentiment d'espera és ja gràcia del Déu amagat. A més: la gratuïta donació del Dàu vivent està molt més enllà de totes les nostres preguntes i aspiracions però és una sobreabundant resposta que encaixa meravellosament amb les nostres últimes interrogacions — «¿què fa l'home sobre la terra entre els altres homes?» — i aspiracions que podem arribar a tenir. El Déu de la joia ser silenciosament esperat per nosaltres perquè en els fons tot home desitja la resposta de l'Amor.

c) Finalment la Radical Theology de l'Altizer està impulsada secretament per tres pors que, resulten ser, característiques del nostre temps:

1.<sup>a</sup> La por de reincidir en el passat i la *por del passat* mateix com a tal.

«La buidor mateixa del present nordamericà (p. 33) està lligada a un passat pel qual, certament, no se sent cap enyorança. Ni es desitja el passat ni l'eternitat, sinó *l'ací i ara* del moment present, únic que segons el pensament nietzscheà pot fer autèntica l'existència humana (veure *ibid.*).

Una teologia oberta al futur *ha* d'existir primerament en el present però no en un present que sigui pura extensió del passat per tal de no reincidir en la seva buidor:

«*Hem d'abandonar totalment el món del passat*» (p. 34).

En conjunt tornem a recaure en una actitud típicament occidentalista. Un verdader cristià no s'ha de sentir entrebancat pel passat com herència estàtica. *Pas d'archéologie*. En canvi ens interessa molt saber quin és el Déu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, el Déu de Moisès i el Déu de Jesús el Crist. Vull dir que la direcció historicista — o històrica perquè ningú quedi ofès — no pot finir per un simple decret, per més que aquest desitgi obrir-nos al futur. Ens interessa molt saber quin és el Déu de Justí, de sant Ignaci d'Antioquia, de Gregori de Nissa, de Guillem de Saint Thierry, això vol dir que la teologia de dimensió històrica no solament ha d'ésser bíblica, sinó que ha de saber com és compresa i interpretada la Paraula de l'Escriptura a través d'aquelles generacions cristianes que han intentat escrutar de debò el missatge, o els ha estat donat de conèixer-lo. Potser estigui a Orient aquest sentit de saviesa transmesa sense por del passat. Potser aquesta impressió de ruptura total que causa o vol causar la «radical theology» quedaria centrada en el seu lloc si — com en el cas de Robinson — l'anàlisi bíblica fos més completa. Sinó tenim ja ara el risc de sentir plantejaments existencials molt semblants els uns als altres, planificacions i programes teològics ben estructurats, però no ens mourem mai del moment introductori: la teologia radical crec que es complau massa en el seu propi objecte — disoldre el fonament de la fe desitjant la mort de Déu, pp. 32-33 —. Per això aquesta teologia no solament apareix com a perpètuament introductòria,

sinó que es mou contínuament en pla de «manifest»: un manifest per a la secularització.

La por del passat porta de fet als teòlegs radicals — no a Robinson — a una ruptura teològica amb els grups historicistes bíblico-patristics; porta a centrar el mètode i el quefer teològic en un fet actual: mort-de-Déu i secularització; el seu to està més a prop d'un possible moviment religiós minoritari que no pas d'una teologia substancial progressivament desenvolupada.

Aquesta por revesteix una forma positiva en Altizer com desig d'obertura al futur en la línia del pensament i de l'acció nordamericana:

Una teologia que miri verdaderament vers el futur es veurà lliure, sens dubte, de la temptació de lligar-se al passat, qualsevol que sigui aquest passat, bé sigui el d'una confessió eclesiàstica o bé el de tota la civilització occidental (pàg. 35).

2.<sup>a</sup> Aquest text ens condueix a la segona por de la Radical Theology: la por del particularisme, tant si aquest particularisme s'anomena església cristiana — la que sigui — com si s'anomena civilització occidental o cristianitat, etc., mentre hi hagi una referència geogràfica o cristològica que particularitzi aquesta apel·lació.

No solament es tracta d'abandonar la «cristianitat» en el sentit usual des de Maritain, és a dir com conjunt de civilització influïda i presidida pel cristianisme. La teologia no solament ha d'abandonar els somnis de cristianitat en aquest sentit per a poder tornar a assenyalar els camins de l'Església en «diàspora». No. És tracta de rebutjar tot allò que sigui particularitzat, tota forma, per tant, de fe o de teologia «cristiana». S'ha de caminar a la recerca d'una fórmula *universal* de la fe:

Això vol dir que la teologia ja no pot ser cristiana? Sense cap dubte la teologia *ha* d'abandonar la cristianitat i, com ja hem vist, aquesta paraula pot implicar totes les ressonàncies significatives que el terme «cristià» ens suggereix. Un país que des de els temps d'Emerson ha acollit el Vedanta, que encara recentment ha estat colpit profundament pel Budisme Zen, que ha estat sensible inclús a les vagues especulacions de Jung i de Toynbee i s'ha iniciat un cop més en la història de les religions per obra de Mircea Eliade, un país així rebutjarà sens dubte un cristocentrisme que no sigui universal. Potser el pensador religiós més profètic de Nordamèrica sigui actualment Norman

O. Brown, el qual està intentant conjugar el freudisme radical amb el misticisme de l'ala esquerra (La Càbala, Boehme, Blake, el taoisme, el tantrisme). I és precisament el desafiament de buscar una fórmula universal de la fe, allò que portarà als teòlegs nordamericans a emancipar-se dels seus tutors alemanys, és a dir, els teòlegs, i a obrir-se tant a la religiositat de l'Orient com a la sensibilitat més viva del món occidental d'avui (pàg. 35).

3.<sup>a</sup> La tercera por que veiem en la Radical Theology, concretament a Altizer, és la por que el seu pensament no sigui prou dialèctic. Abans de l'Estudi titulat «Paraula i Història» confessa Altizer que es dedicà a estudiar Blake «com un element més de la meva projectada recerca d'una concepció cristiana dialèctica» (p. 146).

Aquesta dialèctica radical — que és al mateix temps un procés pedagògic que arrenca de Bonhöfer — es podria formular així: «Per afirmar Déu és precis negar-lo». Aquesta em semblaria la fórmula més breu de la dialèctica que mou tot el procés de recerca i — voldria repetir-ho: tot el procés pedagògic — de la teologia radical:

Estem en unes dimensions intel·lectuals en les quals solament negant podem afirmar. Solament la negació de la religió, solament una secularització total, solament la mateixa existència profana pot donar lloc, o més ben dit, «pot *convertir-se* encara en un camí que porti a una forma universal de fe» (p. 37).

*Un destí profà* pot encara oferir un camí de retorn al Déu que està tot en tot, *no retornant al passat*, sinó trobant una manifestació del passat en el present (pàg. 35).

L'obscuritat més plena és el que hem de desitjar; perquè el Crist ha conquerit la tenebra mateixa (ibid.), o és llavors que Déu estarà tot Ell present en tot.

El passat ha de ser negat, el particularisme ha de ser negat si volem accedir al present i a una forma universal de cristianisme. «S'han de negar totes aquelles formes d'Encarnació que efectuen un compromís no-dialèctic entre «carn» i «Esperit» (ibid.). Es busca, doncs, «una fe dialèctica» (p. 36), de la qual es comença a tenir certament l'hàbit i la disciplina mental. És per això que la Radical Theology es presenta com a ruptura i com a discontinuïtat

amb tot un passat, amb unes afirmacions teològiques fetes en un temps i uns condicionaments encara sacral i que a més parlaven confiadament de Déu des d'un contexte religiós específic i particular. Tot això es nega en un esforç dialèctic radical.

Les preguntes que hauríem de fer en arribar ací són: El pensament teològic per a ser dialèctic ¿necessita fer la negació conceptual de Déu per a poder fer una afirmació vàlida de la seva irrupció? ¿O bé el pensament teològic fora verdaderament dialèctic, si — en el solc de la tan oblidada «teologia negativa» dels Pares Grecs i de sant Tomàs — anés constatant com tota realitat captada pel nostre «ser-en-el-món» no és encara Déu — i no obstant Déu es manifesta allà on hi ha ser — i com tot concepte humà és absolutament inadequat per parlar d'Ell, i, no obstant!, aquesta constatació que res del que veiem i toquem és Déu és el principi del coneixement d'un Déu amagat que irromp?

Més preguntes: La característica del nostre món d'haver arribat a la majoria d'edat i d'autonomia i de «no necessitar Déu», ¿s'expressa adequadament amb la categoria mental de la mort de Déu? ¿No fora verdaderament dialèctic dir que el nostre estar-davant-de-Déu s'expressa a la vegada per les fórmules «No et busco — no et «necessito» — perquè em «solucionis» els meus problemes mundans» i, a la vegada, «Et desitjo apassionadament perquè crec, amb fe, que lliurement m'estimes?» ¿No expressaria aquesta fórmula la llibertat de Déu que és dóna gratuïtament a l'home i la llibertat de l'home davant de la manifestació del Déu de la Vida?

Tinc por, jo també, que la Radical Theology ens invités a maldir Déu com una bona fórmula dialèctica per atansar-nos-hi. Job té la dialèctica adequada de clamar davant de la injustícia i el sense sentit del seu món, de llençar els seus interrogants que cremen, planyent-se amb un dolor que el corseca, però fent tot això davant del Vivent sense negar en cap moment el Déu poderós que emergeix del món i del seu cor.

### CONCLUSIÓ

Hem vist vint punts concrets en què es feia agut el risc de racionalisme en la teologia occidental:

1. El pragmatisme jurídicista que temia el pensament en si mateix, tal com s'ha manifestat en l'Emperador Constantí.

2. L'intent intel·lectualista de voler reduir el misteri de Déu al coneixement clar i distint de tota la profunditat del seu ser infinit, tal com hem vist en alguns teòlegs posttridentins, especialment en Gabriel Vázquez, així com en la temàtica de la primera Escolàstica.

3. La passió per la dialèctica, entesa no com a tensió entre dues realitats contràries, sinó en el sentit medieval, com exercitació mental que tendeix a apoderar-se de l'objecte — en el nostre cas de «l'objecte» revelat — per racionalitzar-lo. Amb el risc d'impedir la iniciativa de la Paraula que trascendeix tota categoria humana, tal com s'ha constatat en el cas d'Abelard, a l'inici de l'Escolàstica.

4. La crispació expressionista de l'art i la teologia barroques, que en comptes de reflexar la transcendència pel camí de la recepció oberta de l'Esperit que es lliura a l'home, vol «dominar» o «posseir» la transcendència per mitjà del titanisme humà, o renunciant amb tristesa al titanisme es cau amb un somni decorativista (Borromini) o en una complexitat retòrica o sil·logística marginada de l'Esperit (molta de la teologia dels segles XVII i XIX).

5. La Radical Theology, més atenta a programar racionalment el futur de la fe que no pas a confiar en els camins sempre imprevisibles de l'automanifestació de Déu en la Història. Els quals poden donar lloc a una fe més pura i desmititzada, així com a una teologia dotada d'un llenguatge alhora vàlid per ser comprensiu de l'existència dels homes i de llur actuar humà, i proveïda a l'ensens del que Mircea Eliade anomenava «imatges d'apertura» i que nosaltres podríem anomenar l'intent repetit de parlar de l'Inefable gràcies a la Paraula i a l'Esperit. (Veure MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, 1957; traducció italiana d'Edoardo Fadini, Torino, 1967, pp. 29 i 35).

Això ens porta a un principi molt breu de formular: respectar, rebre, la iniciativa de la Paraula i l'Esperit. Recolzar-se solament



en aquesta iniciativa, si realment volem una teologia més expressiva per als homes que actuen en el món, si realment volem una Església alhora més encarnada entre els homes i més deseixida del poder mundà per la pobresa; si realment volem l'encontre amb els germans de les Esglésies d'Orient i amb les altres Esglésies i Confessions d'Occident.

Seria un goig revivre avui la docilitat a l'Esperit que mostren els Fets dels Apòstols: Aquests no obeeixen tant als poders de la terra com a l'Esperit Sant de Déu (Act. 4,19-20 amb rel·lació amb 1,8; 5, 20 i sobre tot 29). Ell els dóna la força que els omple de «parresia» (confiada audàcia) per parlar «de la Vida» (5, 20) només recolzats en la vigoria de la Paraula (4,13-31). Ell trenca les cadenes que volen ofegar-la (5, 19-23). Condueix els Apòstols i els barra el pas en els moments decisius (15,28; 16,6.7.10). No exclou l'actitud crítica compatible amb l'avidesa per sentir la Paraula (17,10-12). Però sobre tot l'Esperit obrirà el cor humà per escoltar el sentit ple de la Paraula (16,14 ss.) i, el que és més íntim, «purifica amb la fe els nostres cors» (15,8-9) permetent a l'Església de «romandre en la fe» (14, 22) i de ser confirmada en ella (16,5).

Creiem, doncs, en una teologia oberta a l'Esperit, que ens faci escutar i entendre la Paraula de Déu i la Paraula amagada en el cor dels homes que, d'alguna manera, és també Paraula de Déu. Creiem que la teologia, ciència de la fe, ha de respectar sempre aquest primat de la Paraula que, per més que l'home occidental sigui prometéic, es traduirà sempre en receptivitat, en joia per la troballa del tresor amagat, en acceptació del que ens és donat en una forma absolutament gratuïta. Creiem en la dita d'Anselm: «Non in dialectica salvavit nos Deus», sinó en la fe i en l'Esperit Sant. Creiem que pot ser molt útil per a mantenir aquesta línia l'estudi dels Pares grecs <sup>21</sup>, no per snobisme erudit, sinó — en defini-

<sup>21</sup> S'ha de remarcar que la doctrina dels Pares grecs així com la dels primers Concilis és un punt de trobada ecumènica de diversos corrents teològics: Vladimir Lossky i l'actual teologia bíblico-patristica ortodoxa; els anglicans partidaris de la «Escatologia inaugurada», Dodd i Robinson, així com els patròlegs Kelly i Lawson; els teòlegs de la Història de Salvació com Oscar Cullman; l'actual teologia catòlica que anomenavem «centroeuropea». Tothom pot sortir enfortit del seu estudi com en altre temps en sortiren enfortits Guillem de Saint Thierry o sant Tomàs d'Aquino. Vet ací un punt de trobada ecumènica que ni seria «polític» ni ens obligaria a cap esforç de dissimular quelcom de la fe. La participació en la Ressurrecció de Jesucrist, en l'àmbit de l'amor fratern, expressa clarament el fonament de la nostra fe.

tiva — per veure com generacions d'homes oberts a Déu llegien i comprenien l'Esriptura en la que confiem trobar encara avui la petjada del Déu amagat que ens fa pressentir ja ara una trobada amb els ulls completament oberts.

J. M. ROVIRA BELLOSO