

EL MAGISTERI ECLESIASTIC EN L'ENSENYAMENT DE LA TEOLOGIA

I. INTRODUCCIÓ

Per a comprendre l'abast d'aquestes reflexions, el primer pas sembla ser el de formular lleialment el malestar que hom nota respecte al paper del magisteri jeràrquic en l'ensenyament actual de la teologia, en el nivell de seminaris o facultats, i assajar després de discernir les causes i efectes.

El estudiants senten un cert escepticisme davant l'argument del magisteri. Potser també els professors. Amb això crec insinuar una situació existent i ben real. El fet que en aquest lloc o en aquell altre faltin aquests símptomes revela que ja s'ha trobat una solució o que encara no s'ha plantejat el problema. No parlaré del pla de la recerca científica, ja que el tema comporta implicacions delicades. Cal afegir que no voldria oblidar les dificultats amb què es troben tants sacerdots, en el seu exercici pastoral, davant de moltes de les decisions magisterials.

Entre la multiplicitat dels problemes més immediats, potser podríem escollir-ne tres: el del llenguatge, el de l'obligatorietat en l'assentiment de la nostra fe i el del mateix objecte sobre el qual decideix el magisteri.

Tots plegats veiem que cal parlar un llenguatge entenedor que, de bon començament, no demani interpretacions més o menys manipulades o llargues explicacions. Un té la impressió que el magisteri parla amb un estil propi d'un règim de cristiandat, sense adonar-se que aquest règim està superat a causa de la secularització creixent que viu el nostre món. En aquest cas, es comprèn que el seu llenguatge no respongui a la mentalitat real en què es mouen els homes d'avui. Quan el magisteri en pren consciència, quasi per instint sembla que accentua més la seva pròpia

posició. Així Pau VI mateix, preocupat per «una espècie de passió pel canvi i la novetat» que descobreix en certs catòlics, insisteix en les fórmules tradicionals d'altre temps (penseu en la *Mysterium fidei* o en el *Credo* pronunciat al final de l'any de la fe). El magisteri, conscient de la seva responsabilitat, queda com obsessió per un complex de por de perdre uns valors de tradició, considerats més estàtics que dinàmics. I correlativament, molts fidels es lamenten que per expressar la fe calgui un vocabulari que no és el del moment; i es fan una pregunta paral·lela a la que es feia sant Pau: si així com per ser cristià primer calia fer-se jueu i acceptar la llei mosaica, a veure si avui per ser cristià primer cal ser home de l'Edat Mitjana¹. En darrer terme, però, més que lamentacions estèrils, el que cal és un esforç lúcid per trobar un estil que tingui present que el magisteri compleix una funció en una Església que cada dia viu més en «diàspora». Davant la impossibilitat de traduir els conceptes de «naturalesa» o de «persona», o el de «transsubstanciació», perquè no diuen en un context cultural i lingüístic com el nostre allò que volen dir, interessa presentar el contingut, el sentit, de la Paraula de Déu, d'una manera intel·ligible, encara que sigui al preu d'un arriscat treball de reinterpretació de les velles fórmules d'una època ja llunyana.

Al costat del problema del llenguatge, ens trobem amb el problema de l'obligatorietat del nostre assentiment. Arran de l'*Humanae Vitae*, Marc Oraison escrivia: «Quan un diu d'un document com aquest que *no és infallible*, això significa que *és fallible*; és a dir, que pot comportar aspectes discutibles, fins i tot inexactes. Si no, aleshores el llenguatge ja no té sentit. La noció d'«una mica infallible» fa somriure. Una cosa és infallible o no ho és (...). Un cert nombre de reaccions semblen mostrar que aquells que les han adoptades *no poden suportar la idea* que hi hagin en aquest text coses discutibles. Alguns diuen: «Això no és infallible, però cal reaccionar com si ho fos i no pensar-hi més». Alguns bisbes han sancionat a aquest respecte algun sacerdot que s'ha adonat d'aquesta evidència»².

¹ F. BIOT, *Un langage que nous comprenons mal*, a «Témoignage chrétien» 1257 (8-VIII-1968) 16.

² M. ORAISON, *Besoin d'y voir clair*, a «Le Monde» 7-IX-1968, p. 10; entre

És elemental distingir els diversos nivells de magisteri, i apreciar-ne la valoració. Parlar de magisteri en general és ingenu, per no dir perillós; es presta a creure que tot document magisterial comporta una espècie de definició de fe, que ens faria cedir a un monofisisme eclesiològic sense fonament. El magisteri s'exerceix en l'Església com a totalitat orgànica; i cal saber precisar en cada moment la seva pròpia modalitat³. S'ha de distingir l'autoritat dels diversos òrgans a través dels quals s'exerceix el magisteri (papa, bisbes com a col·legi, bisbe com a cap de l'església local); cal distingir els gèneres literaris, les formes i la intensitat amb què aquest magisteri vol afirmar-se, si vol usar de la seva infal·libilitat o simplement orientar. La distinció entre magisteri ordinari i magisteri extraordinari, ja clàssica, és capital, tot i que probablement demanaria ser més matisada.

Avui sembla clar — i sobretot després de la *Lumen Gentium* 12 — que el magisteri és exercit per l'Església com a totalitat orgànica. Aleshores la nostra fidelitat és primàriament a la totalitat. Pot haver-hi una adhesió real al magisteri com a totalitat i una discrepància respecte a un membre particular d'aquest cos docent.

Sense aquestes precisions fàcilment es pot caure en un doble perill: 1) per part del qui rep el magisteri (del teòleg, per exemple) es pot absolutitzar la paraula magisterial del papa o del bisbe. En aquest cas el magisteri suplanta la teologia, la qual queda reduïda a un comentari d'aquell. La tasca del magisteri apareix com a única, i no com a complementària, en el conjunt de l'expressió de la fe de l'Església. 2) Per part del mateix magisteri, la seva situació el pot portar a ignorar les condicions reals de la vida de

la molta literatura sobre aquest punt, resulta incisiva i radical la posició de W. DIRKS, *Le pape et l'Église*, a «Esprit», nov. 1968, pp. 459 ss.

³ Amb un to, al meu gust, sovint massa jurista, resulta útil BERTI-MEOTONIOLO, *De ratione ponderandi documenta magisterii ecclesiastici* (Romae, 1962). Per a una visió més dogmàtica, complexiva i equilibrada, cf. M. LOEHRER a *Mysterium salutis*, I, 2 (trad. cast. a ed. Cristiandad), pp. 636-669. En general, les encíclics, com s'ha demostrat en la història contemporània, són les que presenten més dificultats de valoració. Només cal pensar que quan, en la *Mystici Corporis* i la *Humani generis*, Pius XII insistí en la identitat de Cos místic i Església romana, s'aixecaren diverses veus sobre el valor d'obligatorietat de les encíclics [cf. J. VODOPIVEC, *Ecclesia Catholica Romana Corpus Christi Mysticum*, a «Euntes Docete» 4 (1951) 89-90]. Sobre el tema és imprescindible recórrer a A. PEIFFER, *Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode* (Freiburg in d. Schw. 1968).

l'Església. Si prescindeix de l'ajuda del teòleg i del poble fidel, pot actuar com vivint un moment ja passat, tot confiant que l'assistència de l'Esperit Sant ja suplirà l'anacronisme.

A nivell disciplinar, la *Veterum sapientia* és tot un símbol. A més, com veurem a les conclusions, el magisteri pot dictaminar per a tota l'Església, aspectes o veritats «locals», fins gustos personals. D'aquesta manera, en lloc d'afavorir una evolució en la comprensió de la Paraula de Déu, pot frenar-la i fins pot caure en un cert descrèdit, científic i psicològic.

Pel que fa a l'objecte de les seves decisions, no oblidem que la missió del magisteri es recolza en un poder d'interpretació, per a actualitzar el missatge ja lliurat a l'Església. És *relatiu* a un objecte, sense el qual no té sentit. La determinació d'aquest objecte, sobre el qual el magisteri es pronuncia, l'abast de les atribucions magisterials, és el que ha provocat sovint dificultats, entre alguns, respecte a la *Humanæ vitæ*, per exemple. És significativa la posició exposada per Marc Oraison quan escrivia: «per definició, la *naturalisa* és el que no és sobrenatural. És el que podem conèixer del món i de la realitat humana sense la revelació. És el que *no ha estat revelat explícitament*. No hi ha res de més sorprenent aleshores que un document que se situa a aquest nivell en certs punts, no pugui ser, en aquests punts, discutit. No veig per què això desencaminaria o amenaçaria *la fe en l'Església*. Més aviat seria al contrari: volent fer passar per revelat el que no ho és, hom desconsideraria l'Església, el successor de Pere i els successors dels apòstols, i hom amenaçaria els homes del nostre temps a abandonar-la»⁴. Dependrà de l'objecte, la força amb què es podran proposar les doctrines magisterials. Perquè aquestes només tenen per fi interpretar les dades de la revelació, desxifrar-les i actualitzar-les a la llum de la fe de l'Església, sense inventar res, ni entrar en terrenys que podrien multiplicar els casos «Galileu»⁵.

⁴ Cf. nota 2.

⁵ El recurs que té el teòleg de distingir entre l'autoritat dogmàtica i l'autoritat pastoral del magisteri, no es dona en la majoria de gent. A aquesta, li causa impacte exemples com el citat pel P. A. JEANNIÈRE, *Pour une sexualité humaine*, a «Projet» 30 (1968, déc.) 1235: «On sait que Jenner practiqua la première vaccination en 1796 et que la vaccine eut vite un grand succès. Mais a-t-on le droit

II. MÈTODE I MENTALITAT

El problema actual es concreta sobretot en un problema de mètode, pel fet que mentalitat i mètode es compenetren íntimament. En general, és la intuïció nova i genial la que troba un mètode adequat per al seu propi desenrotllament; així una sensibilitat nova d'artista inventa procediments nous. El mètode neix sota la moció de la mentalitat i, sostinguda per ella, es desenrotlla. I arriba un moment que el mètode esdevé el motor que conserva i fomenta la mentalitat. Però pot ser que si el mètode no es mou en funció de la mentalitat esdevingui fatal i esterilitzador per aquesta mateixa.

Fou com a mètode nou que la dialèctica d'Aristòtil va fer la seva aparició a l'Europa del segle XII. Venia a ajudar un nou corrent intel·lectual. Però aquest corrent, una vegada enfortit, conservà el mètode que, estancat en la seva inèrcia, portà cap a la decadència de la mentalitat. La teologia del segle XV conservava encara el mètode dialèctic i, a través d'ell, s'enllanguia la vida. Resoltes les grans qüestions, els esperits cansats s'entretingueren en subtilitats de mètode i una mentalitat decadent va envair les universitats europees.

La gran batalla de la Reforma i Contrareforma és un altre exemple. Es perfeccionà el mètode de les «autoritats», que darrerament havia estat una mica oblidat. El gènere tel·lògic de la controvèrsia ocupà els teòlegs en les seves disputes d'escola.

de modifier l'équilibre du corps humain, même pour le rendre plus résistant aux maladies? L'église no l'a pas admis d'emblée, témoin la déclaration que le pape Léon XII se crut obligé de faire en 1829. «Quiconque procède à cette vaccination cesse d'être fils de Dieu (...) la variole est un jugement de Dieu (...), la vaccination est défi à l'adresse du ciel». Note: Cette phrase est citée par le Dr. Pierre Simon, in *Le contrôle de naissance* (Payot, 1966), p. 164. Léon XII étant mort le 10 février 1829, je me demande en quelles circonstances il a fait cette déclaration, qui ne se trouve pas dans le *Bullaire romain*. Mais ce texte correspond exactement à la pensée du cardinal Annibal de la Genga, futur Léon XII, qui en 1823 qualifiait la vaccination de «bestiale» (quest'innesto bestiale) — cf. SCHMIDLIN, *Histoires des papes*, I, 2, p. 3 et note 11 —. Pour la petite histoire signalons que la vaccination fut supprimé dans les Etats pontificaux dès 1815, en même temps qu'une autre innovation révolutionnaire: l'éclairage des rues! Mais dès Grégoire XVI (1831-1846), pape dont nul n'a jamais loué le caractère libéral, la vaccination est devenue courante a Rome».

Aquest gènere de controvèrsia sovint va ser decisiu en les discussions i definicions dels concilis. D'aquí a exposar les definicions conciliars en forma de controvèrsia, hi ha un pas; i es va donar ràpidament, sobretot en l'ensenyament reservat als estudiants catòlics. En aquest lapse, el mètode acaba per establir una mentalitat: la tasca del teòleg catòlic és la de demostrar el dogma contra les heretgies, i la de l'estudiant de teologia és la demostració de les tesis.

El mètode és clar, com confirma el P. Nicolau en la *Introductio in theologiam*, de la BAC⁶. La primera funció de la teologia és «invenire ipsam doctrinam magisterii Ecclesiae». Així les veritats proposades pel magisteri són els enunciats de les tesis. Aquest mètode acaba per formar una mentalitat en els estudiants: la doctrina de l'Església es pot reduir a un catàleg de proposicions, que després s'han de *provar* amb l'ajuda dels arguments trets de l'Esclatpura, de la Tradició i d'arguments racionals. El mètode i la mentalitat de bon nombre d'estudiants quedà basada en la idea de controvèrsia o disputa, o en la de polèmica — sobretot anti-protestant — de nivell escolar. Després, en la seva activitat sacerdotal ulterior, apenes hagueren d'exercir aquesta doble tasca i els ha calgut exposar, explicar i aplicar el missatge positivament. Al costat dels avantatges pedagògics del mètode, el que cal és veure com aquest mètode ha convertit el teòleg en un advocat de la causa de l'Església contra els adversaris: no en fa un intrèpid anunciador del missatge, que proclama que la Paraula de Déu avui encara és actual i eficaç.

Per què? En la teologia que vam estudiar, el llibre de text, el manual de teologia, tenia una estructura sintètica en què cada element jugava el seu paper. Claredat, precisió, ordre, simplicitat — sens dubte excessives — caracteritzaven aquelles tesis en les quals el magisteri ocupava un paper decisiu. El procediment en si no era erroni, ja que tota ciència que es transmet en forma d'ensenyament tendeix a reduir-se a fórmules precises, rigorosament controlades i controlables, fàcilment transmissibles.

Amb tot, el mètode d'exposició a partir d'enunciats i de tesis, per necessari que sigui, corre un greu perill. Perill universal de

⁶ B. A. C., vol. 61, 2.^a ed. (Madrid, 1952), n.º 15, p. 22.

les fórmules que fàcilment degeneren en «formulisme», sobretot en les ciències de l'esperit, on la revisió i la correcció experimental és mal vista i on les fórmules tendeixen ràpidament al conceptualisme, amb el qual certa classe d'estudiants—cada dia menor— poden acontentar-se.

De fet, aquest mal ha pesat greument en l'ús dels anomenats «llocs teològics», convertits en arguments per provar les tesis. En la recerca de la fórmula manejable i perfecta, s'ha aplicat el rigor del sillogisme a textos que reclamaven un tractament filològic més adaptat a la seva naturalesa.

La dificultat no és pas que la fórmula emprada sigui errònia; està en el mateix fet de la fórmula. No cal lamentar que l'argumentació sigui mal construïda o que s'hagi de millorar, sinó que la inquietud pedagògica de la fórmula tendeixi a deformar el text magisterial (o escripturístic...). Les mateixes fonts de la Tradició han estat reduïdes, elles també, com explica Karl Rahner quan descriu «el cercle viciós d'una teologia basada en el *Denzinger*»⁷.

És d'una manera paral·lela al procediment de «tesificació», però en direcció oposada, que es realitza actualment tot treball d'exegesi, sigui bíblica, conciliar o magisterial en general. Davant l'esforç desenrotllat per ordenar, clarificar, simplificar i reduir pedagògicament, assistim, en exegesi, a un gran moviment de revisió crítica, amb totes les conseqüències.

Dos procediments paral·lels, de direccions contràries, es proposen, doncs, a l'estudiant. ¿Ens sorprendrem, que acabin per desorientar-lo? ¿Cal acabar amb la crítica, en favor de la tesi i de la seva utilitat pedagògica? O bé, ¿s'ha d'incorporar la crítica a la tesi, fins a fer explotar la tesi, en detriment de la claredat i sim-

⁷ «Poco a poco se hace peligroso el círculo vicioso de una teología DENZINGER. El DENZINGER es objetivo en lo que reúne y elige, pero es subjetivo como colección y antología. La selección está hecha, evidentemente, según el canon de problemas y tesis de la teología escolar actual: el DENZINGER reúne y escoge las declaraciones eclesiológicas que esta teología necesita. Pero ¿no se encontrarían en las fuentes del DENZINGER (en las cartas de los papas, bularios, etc.) muchas otras cosas, si éstas se considerasen importantes como aquellas otras sobre las que asienta el DENZINGER sus declaraciones Desde que existe el DENZINGER con su selección (y su "index systematicus") el teólogo tiene la impresión, casi involuntariamente, de que el DENZINGER es la norma canónica que señala los problemas que deben ser tratados en la dogmática..., ya que para otros problemas no se pueden aducir pruebas del DENZINGER. El círculo vicioso se ha cerrado» (*Ensayo de esquema para una dogmática*, a *Escritos de teología*, I [Madrid, 1961], p. 13, nota 3).

plicitat pedagògica? I si optem per la incorporació de la crítica, ¿quin serà el punt d'inserció de la doctrina del magisteri i quina haurà de ser l'actitud intel·lectual que permeti el treball? No hi ha cap dubte que el punt d'inserció haurà de ser la doctrina de la Tradició; pel que toca a l'actitud intel·lectual, cal tractar-la amb més detall. Les coses no són tan senzilles.

El mètode al qual ens hem referit és l'anomenat «positivo-escolàstic». El paper que hi tingué l'obra *De locis theologicis* de Melchor Cano ja és prou conegut de tots⁸. Els llocs teològics eren els *domicilia argumentorum*. I entre ells els concilis ocupen el quart lloc, l'Església romana, el cinquè, com a intèrprets de la Revelació. No cal silenciar la mentalitat massa apologètica i polèmica que prengué la teologia d'aquell moment. Però voldria notar una altra deficiència, al meu judici, més important per al nostre tema: els llocs teològics apareixen com a juxtaposats. Aquesta consideració ens porta al problema hermenèutic de la teologia com a tal, perquè la qüestió metodològica de la teologia no es pot resoldre per una exposició de cada lloc teològic en particular o per una simple addició de cada lloc, sinó solament per la seva integració a un procés de coneixement teològic, en el qual els diversos llocs apareguin com a elements d'un únic mètode teològic.

D'aquí dues deficiències greus: l'autonomia de cada lloc teològic, especialment pel que fa al magisteri. I l'altra, que n'és conseqüència, és l'assenyalar les qualificacions i censures d'una forma que sembla que les veritats són sentències separades, estàtiques, fixes per elles mateixes, oblidant que només es poden entendre adequadament en relació a un context més ample, que és el de la comunicació de Déu en la història humana. Ens trobem davant del «principi de la totalitat», subratllat justament per alguns teòlegs actuals.

Analitzem breument el que significa el que hem anomenat

⁸ Cf. A. LANG, *Die loci theologici des Melchor Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (München, 1925) i el seu darrer article *Loci theologici*, a «Lexikon für Theologie und Kirche» 6 (1961) 1110-1112. Vegeu a més E. MARCOTTE, *La nature de la théologie d'après Melchor Cano* (Ottawa, 1949), i la recensió que en féu G. THILS a «Ephemerides theologicae Lovanienses» 26 (1950) 409-414, i l'art. de TH. TSCHIBANGU, *Melchor Cano et la théologie positive*, a «Ephemerides theologicae Lovanienses» 40 (1964) 300-339.

l'«autonomia» del magisteri. L'Escriptura i la Tradició constitueixen l'anomenat «dipòsit» de la fe posat per Crist en mans del magisteri, com un tresor que s'ha de guardar i s'ha de fer fructificar. Aquesta és, resumida, la doctrina divulgada per Franzelin al segle passat i recollida el 1950 en l'encíclica *Humani Generis*. Per tant, el magisteri és el guardià i el doctor de l'Escriptura i de la Tradició. Franzelin va formular aquesta doctrina presentant l'Escriptura i la Tradició com a constitutives de la regla remota de fe, mentre que el magisteri esdevenia la regla pròxima⁹. Aquesta formulació, que va conèixer un gran èxit, no va satisfer tothom. Molts dels teòlegs contemporanis ja la van criticar. Veien que aquesta posició portava a convertir el magisteri en la darrera paraula en la interpretació de l'Escriptura i, a la pràctica, en l'únic lloc teològic, en l'única font de veritat. Teòricament, els teòlegs que subscriuïen aquella actitud criticada, parlaven encara d'Escriptura i de Tradició. Però la seva funció es limitava a testimoniar-les en favor del magisteri vivent de l'Església: Escriptura i Tradició eren referències que justificaven el magisteri.

Aquesta posició, mantinguda especialment pel cardenal Billot, estava destinada a tenir una gran influència. Ja que l'Escriptura necessitava interpretació, com sempre s'havia reconegut, molt més la necessitava la Tradició, realitat més indefinida i més imprecisa. Només podien ser regles de fe si eren interpretades pel magisteri, amb les seves decisions i definicions.

Les definicions són una cosa i no s'ha de minimitzar la seva importància. Però al seu costat hi ha altres elements que alimenten la fe dels cristians. I és que la fe no consisteix simplement en una forma intel·lectual, és una realitat viscuda. No està continguda només en els símbols de la fe, sinó també en els ritus i pregàries de l'Església. Oblidant aquesta realitat fonamental es corre el perill de presentar el magisteri com un valor absorbent i autònom respecte als altres elements de la vida de l'Església.

⁹ No cal dir que el magisteri no és regla constitutiva, sinó regla *directiva*, a causa de la Paraula de Déu a la qual el magisteri s'ha de referir en els seus ensenyaments. El planteig queda ben presentat per CH. BAUMGARTNER, *Tradition et Magistère*, a «Recherches de Science religieuse» 41 (1953) 183. Jo mateix vaig fer la crítica del tema en l'ús actual del magisteri en l'ensenyament de la teologia, a la presentació de la trad. cast. de G. DUMEIGE, *La fe catòlica* (Barcelona, 1965), pp. IX-XXXII.

Se'l presenta com a *fons fidei* — expressió usada per diversos teòlegs —, sense tenir en compte que aquest magisteri suposa una font de la qual s'ha de nodrir i sense la qual no tindria raó de ser. Hans Küng escrivia «Trento havia postposat l'Escriptura en favor de la tradició; el Vaticà I, la tradició real històrica, en benefici del magisteri actual de l'Església. Allò que ensenya l'Escriptura, ho fa veure la tradició, així ho diria el Concili tridentí; allò que és la tradició ho ensenya l'Església, així ho diria el Vaticà I. L'Església catòlica hauria declarat idèntica a la revelació de Crist aquesta doctrina tan determinada i ella mateixa quedava identificada amb la doctrina. Aquesta Església identificada així amb la revelació de Crist ja no necessitaria sentir, sinó només ensenyar; o només necessitaria sentir el que ella mateixa ensenya per saber el que Déu diu. Així, ella seria el Crist que avui parla, governa, obra i decideix (...). Aquesta Església no podia sinó arrogar-se la prerrogativa de Déu, que es la infalibilitat. El Concili Vaticà I, molt conseqüentment, no va fer més que decidir la qüestió de qui era en concret la boca d'aquesta Església identificada amb la revelació del Crist»¹⁰. Però el magisteri no té un poder creador de la veritat. Amb tot, la seva funció no és simplement la de repetir, sinó que exercint-se en el temps, davant dels problemes que proposa la història, proclama eficaçment la veritat de la qual ha rebut l'encàrrec de comunicar. Això obliga el magisteri a tornar novament a les seves fonts i a desenrotllar vers el futur el que ha tret del missatge evangèlic.

És possible que les dificultats del teòleg davant el magisteri, considerat com a valor suficient, que dispensa aparentment tota referència a les dades de la Tradició, provinguin del caràcter jurídic que a l'Occident va prendre aquest magisteri — sobretot el papal — ja a partir de l'Edat Mitjana, per cristallitzar en la definició del Vaticà I. A causa de la creixent consciència de la importància dels cismes i heretgies, es va aconsellar aquest procés jurídic per a la defensa de l'ortodòxia. És comprensible que contra aquesta tendència del magisteri de l'Església a considerar-se com a font de la fe, s'anessin aixecant successivament els moviments espirituals del segle XII, després els de Wyclef i Huss, i finalment

¹⁰ *La Iglesia* (trad. cast.) (Barcelona, 1968), p. 288.

els protestants. La situació havia aconsellat d'accentuar més l'aspecte de «definició» i d'exercici de l'autoritat magisterial que no pas l'aspecte de testimoni de la fe de l'Església. D'aquesta manera, el magisteri afegia a l'autoritat de la veritat una obligació legal, acompanyada a vegades d'una sanció. La declaració de la veritat, en aquestes circumstàncies, adquireix valor de llei ¹¹. Probablement el magisteri, despullat d'aquest caràcter disciplinar, seria el carisma, propi de la jerarquia, que interpreta *autènticament* la fe de l'Església (*Lumen gentium*, 25; *Dei Verbum*, 10); dit en altres paraules, la seva finalitat seria la de declarar d'una manera oficial, no ja com una opinió particular, que tal doctrina està suficientment fundada en la revelació. Les conseqüències d'aquesta concepció no són dubtoses: el magisteri hauria de garantir aquell mínim de semblança homogènia que la nostra fe ha de tenir per situar-se en continuïtat amb la fe apostòlica. Per aconseguir-ho, caldrà que el magisteri es preguntí constantment si estem caminant vers el mateix terme escatològic al qual tendia la comunitat apostòlica. És així com el magisteri esdevé el guia qualificat i responsable de la fe del poble de Déu ¹². En aquesta línia retrobem el «servei pastoral» del magisteri, tan característic de l'Església dels primers segles ¹³.

III. LA MENTALITAT ACTUAL A LA RECERCA DEL SEU MÈTODE

És obra del Vaticà II haver confirmat aquest «servei pastoral de la Paraula de Déu», propi del magisteri. I és natural si pensem que aquest Concili, que representa el final de la Contrareforma — com s'ha repetit tantes vegades —, havia de renovar la concepció de l'Església i de les seves funcions més vives. L'Església va abandonant — massa lentament, si es vol — una posició de defensa o d'atac; més atenta al sentit de la història i de l'evolució, a la nova antropologia, sent altres preocupacions que no aquelles que

¹¹ Cf. Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones* (trad. cast.) (San Sebastián, 1964), tomo I, pp. 299-362.

¹² Cf. J. HAMER, *La Iglesia es una comunión* (trad. cast.) (Barcelona, 1965), pàgines 205-211.

¹³ B.-D. DUPUY, *El magisterio de la Iglesia, servicio de la Palabra*, a *La infabilidad de la Iglesia* (trad. cast.) (Barcelona, 1964), pp. 47-83.

absorbiren la seva atenció durant els quatre darrers segles del cristianisme occidental.

L'Església ha pres consciència viva que la història — diguem en llenguatge teològic més tècnic, la Tradició — aporta una resposta sòlida, i apassionant a la vegada, als fets que la van teixint: està a favor dels «esdeveniments» en el sentit fort i humà que avui donem a aquest terme. Per un cantó, es produeixen fets, esdeveniments més o menys orgànics que es van fixant a poc a poc en estructures econòmiques, socials i polítiques. Per una altra banda, es desenrotllen ideologies, en formes variades. Fets i ideologies: pensem només en el cas de la socialització¹⁴. I l'Església ha de discernir, jutjar, parlar, ensenyar. Neixen nous valors, sempre ambigus en el seu origen.

Avui esperem del magisteri una comprensió realista d'una fe que es mou en aquests fets i ideologies, que busca de comprendre l'expressió terrena del misteri cristià — del misteri de l'home — en les obscuritats del món i de la història. El cristià i l'Església necessiten el temps d'observació, per analitzar i discernir. Cal reconèixer valors i pensaments d'un temps passat per veure com hem de testimoniar avui la Paraula de Déu, en la línia d'una Tradició viva. El magisteri s'inscriu en aquesta Tradició. Actualment, però, reconeixem en certs simplismes crítics i en certes actituds, que semblen irresponsables davant la Paraula de Déu, una crisi de la idea de *Tradició* i de fidelitat a un passat vivent, més potser que una «crisi de fe». Concebre aquesta Tradició i la fidelitat que ens hi lliga d'una manera un xic diferent de la que se'ns havia presentat, pot permetre'ns d'afrontar el problema al marge de certes inquietuds angoixades, tant de les inquietuds crispades d'uns com del vertigen propici a l'abandó que es troba en d'altres.

La comunitat acostuma a viure invariablement el que es va dir ahir en ella i per a ella. I amb tot, la teologia ha investigat i ha progressat, el món evoluciona d'una manera ràpida, i el que es pensa avui o creu reconèixer l'Església no sempre coincideix amb allò que els Pares pensaven i afirmaven: és molt probable que hi hagi una viva diferència. Una simple comparació entre els textos provinents d'èpoques diverses de la vida de l'Església és prou

¹⁴ Cf. M.-D. CHENU, *Ideologies i moviment de la història*, a *Els cristians i l'acció temporal* (trad. cat.) (Barcelona, 1968), pp. 55-66.

eloqüent. No volem pretendre que entre el *Syllabus* i el *Dignitatis humanae*, entre el *Vehementer nos* i la *Gaudium et spes*, entre els textos sobre les relacions entre la Bíblia i la ciència o la història del segle XIX i la *Divino afflante* o la *Dei Verbum*, entre la comprensió actual i la que fou universal de l'adagi *Extra Ecclesiam nulla salus*, hi hagi contradicció, però és clar que es diu tota una altra cosa. Aquí la història imposa una reflexió. Consentir-hi lleialment pot permetre'ns de trobar una solució a la vegada sàvia i alliberadora.

Ara bé, si el treball es fa correctament, donat que la teologia — vinculada al magisteri en la funció interpretadora de la Paraula de Déu — és una ciència viva, haurà de mantenir el contacte amb el passat: la teologia d'avui deriva de la d'ahir. Per tant, s'ha d'escoltar el passat, interpretar-lo en el que té de bo, no descurar els seus problemes, continuar els seus plantejaments, interrogar-los novament en funció de situacions noves. Si no es coneix la història de la teologia pot passar que ens presentem com a entusiasmat descobridors en un treball que només seria la superació de les nostres limitacions i dels nostres errors individuals, però que no aportaria res de positivament nou a la comunitat cristiana, que manté la consciència d'una Tradició que no podem desco- nèixer.

Al segle passat, la línia no oficial de la teologia ja va plantejar el problema de la Tradició i del magisteri. Moehler renovà el concepte de Tradició recorrent a la idea de vida. Newman creà una teologia del desenrotllament, en la qual l'autoritat doctrinal de l'Església obtingué una importància més ferma i decisiva que en la síntesi de Moehler. Newman concep l'Església com un cos dotat de dinamisme. Guarda la veritat, no sols conservant-la, sinó fins i tot, como ho prova la història, desenrotllant-la.

El magisteri ve a encloure's en la Tradició activa, amb força de desenrotllament. Ell és el guardià i l'interpret d'aquesta Tradició, com ho és de l'Escriptura.

En aquesta mentalitat, com cal usar el magisteri? Rahner fa una dura crítica de l'ús del magisteri conegut només a través del *Denzinger*¹⁵; critica un mètode que respon a una mentalitat de

¹⁵ Cf. nota 7.

magisteri d'última instància. Aquesta crítica queda explicitada pel P. Congar en un article, en el qual, malgrat el títol, «Du bon usage du *Denzinger*»¹⁶, precisa la posició insuficient de l'obra en el plantejament de la qüestió de la relació que hi ha entre el document i el judici del magisteri, podríem dir entre la tradició històrica i la tradició dogmàtica. Malgrat les aparences, el recull dels textos probablement no es va fer per avalar el magisteri romà, necessitat de reforços en el pontificat de Pius IX. Per tant, cal anar més al fons pel que toca al contingut. Amb tot, hi ha una selecció, com feia notar Rahner. Hi ha textos que no estan inclosos quan han estat formulats amb una autoritat formal semblant a la dels textos reproduïts. No cal multiplicar exemples, però potser interessarà, perquè Hans Küng a *Las estructuras de la Iglesia*¹⁷ ho ha divulgat als quatre vents, recordar el valor de les declaracions del concili de Constança sobre un control del papa per part del concili.

Pel que fa a criteriologia teològica, Congar remarca que tota proposició que termina amb un «anathema sit» no designa un dogma de fe, ni que la doctrina contrària sigui una heretgia. Els estudis recents han mostrat que l'«anathema» sanciona alguna vegada un ensenyament situat més enllà de la fe, i en altres ocasions altres punts que no són doctrinals, sinó disciplinars¹⁸.

Es fa necessari, en les introduccions de la teologia o en els tractats de criteriologia teològica o d'hermenèutica, donar elements per al bon ús d'aquests documents. Hi ha un context històric, que pot aportar precisions indispensables. Però els índexs mateixos del *Denzinger* són la negació del caràcter històric dels textos; en aquest sentit és molt d'agrair el treball del P. Dumeige en la seva obra *La fe catòlica*¹⁹.

¹⁶ *Situation et tâches présentes de la théologie* (París, 1967), pp. 111-133.

¹⁷ Trad. cast. a Ed. Estela (Barcelona, 1965), pp. 265-310; sobre aquest tema avui és indispensable recórrer al treball de P. DE VOOCHT, *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du pape au Concile de Constance* (París, 1965) (cf. la recensió «Qüestions de vida cristiana» 33/34 [1966] 222).

¹⁸ Cf. la bibliografia recollida pel P. Congar a la nota 15 del seu treball ja citat.

¹⁹ Trad. cast. a Ed. Estela (Barcelona, 1965). El P. Dumeige ha aconseguit desmentir la justa acusació feta pel P. Fransen, que escrivia: «L'Església desaprova la lectura d'una Bíblia que no comporti un comentari o almenys unes notes que en manifestin el sentit original i eclesial. Semblantment hauria de desaconsellar l'edició i la lectura de textos conciliars desproveïts d'un comentari

El fet és que els textos magisterials en el *Denzinger* tendeixen a un caràcter d'univocitat. *Denzinger* no dóna res del magisteri ordinari, feta excepció del del papa, les encíclicues del qual són llargament citades. Pel que fa al magisteri extraordinari, és sensiblement reduït al dels concilis ecumènics i al dels papes. Del magisteri ordinari dels bisbes, dels concilis locals, a penes trobem citacions. El motiu donat al pròleg és que «definitivae auctoritatis non sunt».

Hi ha, i aquí tornem al tema, un aïllament del magisteri respecte al conjunt de la Tradició vivent, de la qual el magisteri és un element privilegiat. El magisteri no té per primera missió definir, sinó testimoniar, interpretar. ¿A què quedaria reduïda la doctrina de l'Eucaristia si ens haguéssim de limitar a les «definicions i declaracions» contingudes al *Denzinger*? És clar, hi ha una preocupació de defensa que mutila unilateralment el missatge.

En els pares, en la litúrgia, en la Tradició amb les seves diverses expressions, hi ha un contacte viu, manifestat en la predicació o en la vida cristiana, que se'ns escapa en aquesta obra considerada bàsica. Tot enunciat dogmàtic té un valor doxològic i un caràcter sacramental, en el sentit ampli del terme: és un signe per a una comunió perceptiva, afectiva, personal amb el Déu vivent.

Malgrat tots els esforços per aprofitar-nos del que representa el *Denzinger*, a la manera com ho fa el P. Congar en l'article citat, la nostra mentalitat troba unes insuficiències metodològiques difícils de superar, perquè provenen d'una visió jurídicista i apològica del magisteri i de la mateixa Església.

La mentalitat actual que veu el magisteri com un element de la Tradició considera que exerceix un paper subordinat, depenent del Crist. Quan proposa i interpreta en un moment de la història la veritat revelada, lluny d'obrar d'una manera autònoma, no fa més que actuar un poder que el Crist li ha conferit aquí baix i respecte al qual l'assistència de l'Esperit Sant li garanteix el bon ús. Aquesta mentalitat, de quin mètode s'haurà de servir?

històric apropiat. Però hi ha tan pocs teòlegs que s'ocupin d'aquest treball que una edició semblant resta impossible» (*L'autorité des Conciles, a Problèmes de l'autorité* [París, 1962], p. 82).

IV. PERSPECTIVES CONCRETES

Un recent article de Josep M.^a Coll ha exposat circumstanciadament el mètode d'interpretació, a partir dels canons hermeneutics que, segons Emilio Betti, constitueixen la metòdica general de les ciències de l'esperit²⁰. Tenint present aquests canons que, a la pràctica, s'orienten més al camp de la investigació que al de l'ensenyament, voldria assenyalar algunes pautes que ajudessin el treball del professor a la comprensió i interpretació d'un magisteri que, pel fet d'haver-se presentat més retrospectiu que prospectiu, resulta poc dinàmic i poc adaptat a una mentalitat que sent una exigència de superar l'apologètica.

Partint dels principis donats en l'article citat, hom s'adona de les bases sobre les quals s'ha de recolzar el treball d'interpretació. És cert que cal començar per buscar una fidelitat al text, cosa que demana la seva anàlisi filològica i crític-literària, l'estudi de les fonts, del context històric. La història és important: ¿què volen dir els Pares del Concili de Trento en parlar de «transsubstanciació», per exemple? Però amb el mètode històric no n'hi ha prou²¹. Els canons analitzats pel P. Coll demanen que sobre la base històrica es donin nous passos, en l'àmbit encara del coneixement del text examinat en funció del «principi de totalitat». Obtingut un màxim d'objectivitat interpretativa, cal buscar superar la distinció entre objecte i subjecte. La participació activa del subjecte no va contra l'objectivitat: és una exigència que tendeix a trobar el veritable sentit en el caràcter dialogal que té tot coneixement. En darrer terme entra en joc la pròpia existència de l'interpret. Així, per posar un cas: el dogma de Calcedònia no serà ben interpretat fins que em plantegi la pregunta: qui és el Crist per a mi? En aquest cas haurem superat una comprensió purament conceptual en favor d'una comprensió que compromet la mateixa existència de fe del qui s'acosta al text magisterial.

En efecte, un text sempre es refereix a una determinada rea-

²⁰ *Criteris d'interpretació del magisteri eclesiàstic*, a «Analecta sacra Tarraconensia» 42 (1969) 81-109.

²¹ Cf. K. RAHNER, *Reflexiones en torno a la evolución del dogma*, a *Escritos de teología*, IV (Madrid, 1962), pp. 13-52.

litat que vol expressar i que, en el nostre cas, mai no podrà expressar d'una manera adequada, a causa dels límits del nostre llenguatge humà. L'interpret i el text es refereixen al mateix objecte. I a causa d'aquesta relació comuna s'estableix un cert diàleg amb el text. Sobre la base d'una constatació merament històrica, hi ha una altra interpretació que supera una visió estàtica i definitiva del text: aquesta interpretació no és arbitrària, perquè el text està obert a l'objecte i ho està sempre, a través d'una història. El text té un dinamisme evolutiu, en tant que al llarg del temps va descobrint la seva riquesa, es va pensant. Ens trobem amb la possibilitat d'una interpretació no purament literal i retrospectiva, que tractaria el text com un simple document.

Explicada aquesta forma d'interpretació, es planteja el problema de com aquesta interpretació més dinàmico-evolutiva s'aplica al magisteri. Crec que s'han de considerar tres punts que poden ser ben orientadors.

1) Hi ha una diferència entre els documents escrits del magisteri (el *Denzinger* com a llibre, per entendre'ns) i el magisteri vivent. En aquest sentit es pot dir que la norma immediata (en el sentit de la proposició eclesiàstica) no és simplement el magisteri *in genere*, sinó el magisteri vivent i actual. Si afirmem que l'Es-criptura no pot ser l'interpret de si mateixa, perquè és un document escrit que no es pot explicar ella mateixa de viva veu, la mateixa raó val per als documents escrits del magisteri, promulgats en segles passats. Aquí s'escauria un text significatiu de Newman: «La paraula inspirada no seria comunament més que lletra morta, si no fos transmesa per un esperit o altre.» Als homes, els calen mestres vivents, en carn i ossos, per educar-los, per revelar-los el sentit de les doctrines que l'Església presenta d'una manera fragmentària i indirecta, per ajudar-los a considerar el missatge en la seva unitat. Aquests mestres, l'Església ens els ofereix. Primer l'Església antiga: «Ella ha estat una espècie de revelació, sota una forma corporal, d'aquest Esperit beneït que ens ha estat promès com un segon predicador de la veritat després de la mort de Crist...» De generació en generació, la presència de l'Esperit s'ha fet sentir per comunicar la Ilum²².

²² J. STERN, *Bible et Tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement* (París, 1967), p. 93.

Com es pot fer i s'ha de fer aquesta interpretació. Dèiem que no n'hi havia prou amb la interpretació històrica. I la raó s'ha de buscar en el fet que l'àmbit general en què es van fer aquelles afirmacions evoluciona, la història del dogma progressa. Així, el que es va afirmar en determinades condicions, avui no acaba d'encaixar. Pensem només en l'axioma «Extra Ecclesiam nulla salus» (Dz 714) en relació a la doctrina expressada en la carta del Sant Ofici al cardenal Cushing (Dz-Sch 3866) i a la doctrina de la *Lumen gentium* del Vaticà II.

Qui pot fer la interpretació? D'entrada s'ha de dir que és el mateix magisteri que ha d'interpretar amb nova llum els textos antics, encara que sovint només ho fa tàcitament. Així com el magisteri actual i vivent és el que ha d'interpretar en darrer terme l'Escriptura, també li toca jutjar els documents de l'antic magisteri. Si la interpretació es fa pel mateix magisteri, la interpretació esdevé autoritativa, d'una manera diversa segons el grau divers de l'afirmació del magisteri. Amb tot, fóra unilateral afirmar que aquestes interpretacions només les fa el magisteri. El magisteri s'ha d'ajudar de la teologia, i els teòlegs són els qui supliran possibles ensopiments per part d'aquell. La interpretació magisterial gairebé sempre va precedida d'una interpretació teològica. Així, per exemple, la nova interpretació de l'axioma «Extra Ecclesiam nulla salus» que es desprèn de la *Lumen gentium*, presuposa un llarg treball teològic antecedent. És veritat que no sols la teologia necessita del magisteri, sino que també és veritat l'afirmació inversa. Aquí estariem ja a parlar de les relacions magisteri-teologia en el camp de la recerca, i no sols en el camp de l'ensenyament.

2) Aquesta necessitat d'interpretació evolutiva és exigida per una altra raó. Suposar que el magisteri actual i vivent pugui expressar amb claredat el seu pensament i respondre a totes les qüestions d'una manera definitiva és molt dubtós (*Gaudium et spes* 43 afirma que els sacerdots no tenen la solució per a tot). I és molt dubtós, teològicament parlant, per dues raons que caldria aprofundir més del que puc fer:

a) La primera és la doctrina de la infalibilitat. Tot i que podria donar un sentit de seguretat doctrinal, hem de recordar que

està limitada a casos molt circumscrits. No cal detallar-los si tenim present la definició del Vaticà I i totes les vicissituds que la precediren²³. Però, fins en els casos de definició infal·lible, la comprensió del dogma queda oberta a una ulterior interpretació exigida per la segona raó que voldria assenyalar tot seguit.

b) Aquesta segona raó, potser un xic oblidada, crec que és important de revaloritzar. No podem deixar de pensar que el magisteri de l'Església, essencialment, és el magisteri d'una Església que peregrina. Les condicions en què es mou són les condicions de *status viae*, no les de *status gloriae*. Participa de l'obscuritat que caracteritza la fe. Segons aquest principi i segons la història dels dogmes és clar que les fórmules del magisteri, fins del magisteri infal·lible, no són sempre clares i no es consideren sempre de la mateixa manera, tot i que siguin veritables (almenys en les decisions infal·libles). Penseu només, en aquest punt, el que representa l'epístola segona de Ciril d'Alexandria, aprovada pel concili d'Efès, o la posició d'Honorí I en la lluita del monotelisme o en les discussions sobre el cànon 6 de la Constitució *De Fide* del Vaticà I (Dz 1815). Les veritats també tenen el seu temps en l'Església, un *kairós* restringit a una situació històrica. Més tard, encara que aquesta veritat fos essent veritat, podria convertir-se en un impediment concret per a la unitat de l'Església i per al seu progrés.

Si reconeixem uns límits en les fórmules del magisteri, fins en les fórmules infal·libles, que defineixen un aspecte determinat i no la totalitat de la revelació, cal pensar que totes les afirmacions magisterials necessiten una interpretació dinàmica, al llarg de la història.

D'aquí deriva una exigència d'humilitat: el magisteri, si no vol temptar Déu, no pot deixar de posar tots els esforços humans de cara a penetrar la Paraula; no pot estar-se d'interrogar constantment l'Escriptura, la litúrgia, la història, la vida concreta de l'Església escampada pel món. Ha d'escrutar la història humana dels homes i dels pobles per llegir-hi els «signes del temps» que

²³ Cf. G. THILS, *La infalibilidad de la Iglesia en la Constitución «Pastor Aeternus» del I Concilio Vaticano*, a *La infalibilidad de la Iglesia* (trad. cast.) (Barcelona, 1964), pp. 125-154. Certs detalls històrics poden ser completats pel treball de R. AUBERT, *L'écclésiologie au Concile du Vatican*, a *Le Concile et les Conciles* (Chevetogne, 1960), pp. 245-284.

són igualment un canal a través del qual el Senyor parla a la seva Església ²⁴.

Una humilitat que es mostra en veure que el magisteri no sempre té la solució preparada en totes les qüestions, sinó que es troba en fases d'incertesa, que el fan reformable. Ho ha notat Hans Küng en escriure: «L'Església ha fracassat sempre que, per tempteigs sovint rars i ambigus, ha volgut apoderar-se del Crist i de la seva Paraula, *posseir-la* com a propietat seva. Ha trobat, en canvi, nova vida, sempre que, trencant la majoria de les vegades una gran resistència, ha tornat novament a Crist, s'ha sotmès de nou a la seva Paraula per fer-se realment el que és: un bé i una propietat del Crist, Cos de Crist. Tampoc l'autoritat docent de l'Església no pot ser mai immediata i originària, sinó sempre i únicament autoritat derivada de Crist i de la seva Paraula. La Paraula de Crist, que no pot ser mai absorbida o dominada per l'Església, és a la vegada fonament i límit de la seva doctrina. Si l'Església divinitza la seva pròpia autoritat doctrinal, la priva del seu contingut, ja que aleshores no té ja sobre seu la Paraula de Crist, font de la qual es nodreix. Però, si l'Església se sotmet humilment, modestament i reconegudament a l'autoritat de la Paraula de Crist, si no vol escoltar, predicar i explicar la seva paraula, sinó la de Crist, l'Església guanya una autoritat que no poden donar-li els homes» ²⁵.

Per a mi, aquest tema es pot explicar si considerem que la veritat és promesa, com tan bellament escriu Moltmann, i, entre els catòlics, Kasper. «Tots els predicats de Crist no solament diuen qui era i qui és, sinó que a més impliquen afirmacions de com qui serà i què s'ha d'esperar d'ell (...). Ara la teologia més recent de l'Antic Testament ha mostrat en veritat que les paraules i les afirmacions sobre el Déu que es revela en l'Antic Testament sempre van combinades amb afirmacions sobre la *promesa de Déu*. Déu es revela a si mateix en la forma de promesa i es revela també en la història que està marcada per aquesta promesa. La història

²⁴ Cf. el treball bàsic sobre el tema que escriví M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, a «Nouvelle Revue théologique» 87 (1965) 29-39, que es troba traduït al català com un capítol de *Els cristians i l'acció temporal* (Barcelona, 1968), pp. 35-54. Un treball prometedori és el de J. ESQUERDA BIFET, *Magisterio y «signos de los tiempos»*, ¿condicionamiento mutuo?, a «Burgense» 10 (1969) 239-271.

²⁵ *La Iglesia* (trad. cast.) (Barcelona, 1968), pp. 289-290.

comparada de les religions mostra la peculiaritat de la fe d'Israel cada dia d'una manera més forta, i és la diferència entre la seva *religió de promesa* i les *religions d'epifania* que revelen els déus del món, la que distingeix la fe d'Israel»²⁶.

L'essència del missatge és presentar una memòria i una promesa. La memòria no s'ha d'ocupar de les proves d'altre temps, sinó dels esdeveniments únics que projecten una promesa de valor definitiu.

Aquesta observació val pels esdeveniments salvadors i també per les definicions dogmàtiques, el sentit de les quals no pot ser impedir el progrés de la veritat, sinó guardar el camí obert contra interpretacions restrictives i permetre d'avançar. La memòria teològica sempre ha d'interrogar el seu objecte sobre la

²⁶ *Teología de la esperanza* (trad. cast.) (Salamanca, 1968), pp. 22 i 52; W. KASPER, *Dogme et évangile* (trad. fran. de l'original alemany) (1967), pp. 72-75. Encara que la visió de Moltmann posi l'accent en el futur d'una manera unilateral (les seves fórmules «Deus supra nos», «Deus ante nos» sempre demanen ser complementades per la memòria del Déu ja aparegut en la història), el seu esforç per subratllar el valor escatològic de tota veritat és molt positiu i prometedor. Ve a ser una confirmació del punt de vista, tan insistit pel P. Schillebeeckx, segons el qual la veritat és aproximativa, tendencial, «perspectivista» [*La noción de verdad y sus problemas*, a *La Iglesia, el hombre y la sociedad* (DO-C, 10) (Barcelona, 1967), pp. 9-26, que reproduceix pràcticament les pp. 223-242 de *Révélation et théologie* (Bruxelles, 1965)] Amb una formulació distinta, centrada en el caràcter de «fragmentarietat» de la veritat, Hans Küng es retroba dintre d'aquesta línia. Escriu: «Tota formulació de fe no solament de l'individu, sinó també de l'Església universal, sempre serà fragmentària, imperfecta, inacabada, enigmàtica i parcial, expressions totes que sant Pau usa a la 1 Cor, 13, 9-12. Això s'acostuma a passar per alt quan s'afirma la infalibilitat de la proposició particular. Aquesta fragmentarietat es fonamenta no sols en l'orientació i limitació sovint polèmica de les formulacions doctrinals de l'Església, sinó també en el caràcter necessàriament dialèctic de tot enunciat de veritat humana. Tot enunciat de veritat humana, com a humanament limitat, està a tocar amb l'error. N'hi ha prou de passar per alt la limitació de la veritat, per fer-ne un error. No hi ha veritat humana que, d'aquesta manera, no estigui amenaçada per l'error. No hi ha error que no contingui almenys una espurna de veritat. Allò que una proposició veritable enuncia, és veritable; el que calla també pot ser veritat. Allò que una proposició falsa enuncia, és fals; el que tàcitament vol dir, pot ser veritat. Una simplificació de la idea de veritat consisteix a pensar que tota proposició ha de ser, en la seva formulació verbal, veritable o falsa. Al contrari, tota proposició pot ser veritable o falsa segons la finalitat, el lloc i el sentit que tingui. I el sentit en què està dita, pot ser més difícil de descobrir que la forma en què està dita. Una teologia ecumènica sincera, intrèpida i crítica i precisament per això constructiva, no es limitarà sols a oposar dogmes per un costat i un altre, sinó que s'esforçarà seriosament a veure la veritat en l'error, almenys suposat, de l'altre, i el possible error en la pròpia veritat creada. D'aquesta manera s'arribaria on s'ha d'arribar sempre: pel refús al suposat error, al trobament en la veritat cristiana comuna» (*La Iglesia* pp. 408-409).

promesa que enclou en relació als problemes existencials que afecten la salvació de l'home d'avui²⁷.

3) L'últim punt que caldria remarcar es refereix a la relació entre l'Escriptura i el magisteri, relació que afecta molt especialment al teòleg. El teòleg ha de tenir present l'Escriptura i el magisteri. Però ¿és correcte que l'Escriptura sigui la realitat que s'ha d'interpretar i el magisteri la que l'interpreta? Aquesta idea considerada claríssima al segle passat, encara la trobem expressada en el Vaticà II (*Unitatis reintegratio*, 21; *Dei Verbum*, 10 i 12)²⁸.

M'atreviria a pensar que aquest planteig és insuficient. La relació Escriptura-magisteri sembla demanar que el magisteri en relació a l'Escriptura, que és la norma *non normata*, no té una funció de disposar-ne, sinó la de servir-la (*Dei Verbum*, 10). Que el magisteri de l'Església no està per sobre la Paraula de Déu, sinó al seu servei, és una expressió conciliar que no es pot passar per alt en el nostre tema. La revelació segons l'expressió normativa de l'Escriptura sempre és més rica que les formulacions posteriors del magisteri, i seria ridícul pensar que el magisteri exhaureix o por exhaurir el sentit de l'Escriptura. El magisteri sempre haurà de buscar una comprensió més profunda de l'Escriptura. Aquesta tasca d'un nou i millor escoltar la veu de Déu en l'Escriptura segons les exigències de la història — de l'home d'avui, per tant (*Presbyterorum Ordinis*, 19) — estarà recolzada per l'assistència de l'Esperit Sant.

El magisteri jeràrquic no té el monopoli en l'exercici d'aquesta tasca. El carisma de la comprensió teològica, el sentit de la fe del poble, com ha afirmat el Vaticà II (*Lumen Gentium*, 12; *Dei Verbum*, 10), també intervenen en aquest avançar de tota l'Església. Que el poble de Déu participa de la funció magisterial i profètica de Crist és una doctrina avui ja reconeguda pels mateixos episcopats.

Si això és veritat, el teòleg no sols veurà el magisteri com un

²⁷ W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique* (trad. francesa de l'original alemany) (París, 1968), pp. 44-45.

²⁸ La mentalitat subjacent a aquesta idea és ben exposada per A. VIDAL CRUAÑAS, *Necesidad del Magisterio de la Iglesia y autoridad del mismo para defender e interpretar las Sagradas Escrituras*, a *Semana bíblica española*, XII (1951), 29-53.

element indispensable per a la comprensió de l'Escriptura, sinó que també haurà de veure l'Escriptura com un element per a la interpretació del magisteri, en tant que totes les afirmacions del magisteri s'han de llegir en relació a la totalitat de la revelació expressada en l'Escriptura. El magisteri no pot exhaurir en les seves formulacions el sentit de l'Escriptura en el seu conjunt²⁹, i només en aquest conjunt trobarà el seu lloc, el seu veritable valor, així com també els seus límits³⁰. Un exemple: l'encíclica *Mystici Corporis*. El teòleg catòlic l'ha de llegir en funció de la doctrina bíblica sobre l'Església. I les afirmacions bíbliques sobre l'Església, tal com estan elaborades avui, són indispensables per a interpretar (no sols històricament, sinó dinàmicament) l'encíclica en qüestió. El Vaticà II ens dóna un exemple d'aquesta interpretació dinàmica, gràcies a la qual la doctrina de la *Mystici Corporis* queda enormement enriquida.

Algú pot acusar-me de caure en un cercle hermenèutic. Segons aquest cercle (que no s'ha de confondre amb un cercle viciós!), la comprensió teològica comprèn dues fases. Per al teòleg val que l'Escriptura s'ha d'interpretar pel magisteri. Per altre cantó, el magisteri s'ha de llegir i interpretar en relació a la visió de tota la revelació expressada en l'Escriptura. Són dos moments, i cap dels dos no es pot negligir. D'aquesta manera certament es planteja al teòleg el problema existencial d'una tensió real. L'obediència del teòleg catòlic consisteix a mantenir, en la fe i la caritat, el valor d'aquests dos moments. És una tensió que no es pot resoldre sense una assistència de l'Esperit.

La veritat en el sentit teològic no se'ns dóna mai «tota feta», en fórmules a repartir, com qui distribueix receptes, sinó que s'estableix en l'experiència històrica. A través del coneixement històric, el magisteri interpreta l'Escriptura, i el biblista i el teòleg han de dir, des del punt de vista de la seva disciplina, què pot afirmar en la interpretació i què no pot afirmar. Newman, per exemple, no reprotxa a l'Església de Roma de predicar doctrines sobre les quals la Bíblia resta obscura. Li reprotxa d'abusar del

²⁹ J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis des Heiligen Schrift* (Heidelberg, 1950), pp. 488 i ss.

³⁰ M. LOEHRER, *Ueberlegungen zur Interpretation Lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, a Gott in Welt. Festschr. f. K. Rahner, II* (Freiburg i. B., 1964), pp. 499-523.

seu poder i d'ensenyar un desenrotllament que, de fet, és corrupció, per exemple: el culte dels sants, el purgatori, etc.⁸¹ En el cercle hermenèutic a què ens referim, l'acusació ja no podria tenir raó de ser.

Aquesta relació crítica entre l'Escriptura i el magisteri ens porta a una doble consideració:

a) L'element principal d'aquesta interpretació consisteix en el fet que cada afirmació del magisteri eclesiàstic sempre s'ha de llegir en el conjunt total de la revelació tal com ens el proposa l'Escriptura. La raó essencial ja ha estat indicada: cada afirmació del magisteri s'ha de referir a la totalitat, a l'origen⁸². La qüestió es podria expressar així: totes les afirmacions de la fe (les veritats) tenen un sentit determinat, definit per l'Església. Però sempre s'han d'entendre en connexió amb el conjunt de la revelació. Aquest conjunt es troba, en la seva plenitud i puresa original, en l'Escriptura. Per tant, totes les afirmacions de la fe, els dogmes en particular, només són suficientment valorats si són interpretats en funció del conjunt total. Això ja val del símbol apostòlic: el símbol es llegeix segons l'Escriptura, així com l'Escriptura s'interpreta segons el símbol.

Per comprendre-ho millor, però, s'ha de considerar que l'Escriptura no conté una espècie de juxtaposició de veritats o de fets. Hi ha perspectives, coordinacions i subordinacions d'aquestes veritats i d'aquests fets. Serà essencial que les diverses afirmacions de l'Escriptura sempre es considerin en relació al seu centre, el Crist. Si, per tant, demanem la interpretació de les afirmacions del magisteri segons el conjunt de la revelació, tal com aquest s'expressa en l'Escriptura, haurem de considerar l'Escriptura en la seva unitat i en el seu centre cristològic.

¿Què s'esdevé si les afirmacions del magisteri es llegeixen en aquesta llum? Es pot dir que les afirmacions queden jerarquitzades, com ha afirmat el Vaticà II⁸³, i queden relativitzades en un

⁸¹ J. STERN, *Traditions apostoliques et Magistère selon J. H. Newman*, a «Revue de Sciences philosophiques et theologiques» 47 (1963-1) 38.

⁸² Vegeu la multiplicitat d'aspectes, que no detallaré aquí, del principi de la totalitat en l'art. de J. M. COLL, *Criteris d'interpretació del magisteri eclesiàstic*, a «Analecta sacra Tarraconensia» 42 (1969) 93-98.

⁸³ Cf. *Unitatis redintegratio* 11; cf. l'art. de H. MÜHLEN, *Die Lehre des Vaticanum II über «hierarchy veritatum» und ihre Bedeutung für den ökume-*

sentit positiu (no en el sentit del modernisme). És a dir, queden salvades del seu aïllament, i podem ser compreses amb més plenitud. És un aspecte molt important. Ja que si, segons una autoritat merament formal, totes les afirmacions s'han de creure igualment, no totes tenen la mateixa significació i el mateix pes específic. Així, per exemple, la divinitat del Crist, els dogmes marians, la infal·libilitat del papa i la doctrina de les indulgències no tenen el mateix valor salvador. El *lloc*, la situació en el conjunt, d'aquestes veritats, és diversíssim. Aquest fet s'ha de tenir molt present en la predicació, per tal de mantenir el sentit de la proporció de les veritats. Així apareix igualment, en la contingència històrica de cada afirmació, què s'afirma i què no s'afirma en cada sentència, què es pot completar o precisar per altres decisions magisterials, i quins aspectes bíblics s'han d'integrar, quins elements s'han de criticar perquè són fruits d'una introducció de teologúmens d'un moment determinat. I permeteu-me citar una altra vegada el pensament de Newman que, amb la seva intuïció peculiar, reprotxava a Roma de posar al mateix pla i d'exigir l'acceptació pura i simple de totes les doctrines que ella adopta, com si es tractessin d'articles que pertanyen a la revelació apostòlica. Segons Newman, l'adhesió als punts secundaris, fins i tot clarament ensenyats per l'Església, no és estrictament obligatòria. Només els han de subscriure les persones desitjoses d'exercir una influència en l'Església, en particular els membres del clergat. Newman anomena els articles secundaris definits per l'Església «articles de religió» i els distingeix dels «articles de fe» pròpiament dits³⁴.

b) Referència al llenguatge bíblic.

Tota aquesta doctrina exposada ens porta a considerar la interpretació segons la *condició present* en què viu el teòleg. Aquesta *condició* és l'Església actual, el temps present en què s'ha d'anunciar la Paraula de Déu. Algú pensarà que aquesta no és la mesura per jutjar les afirmacions de l'Esclitura i del magisteri. Però el fet és que les fórmules dogmàtiques antigues, si les volem fer entenedores als nostres contemporanis, les hem d'interpretar se-

nischen Dialog, a «Theologie und Glaube» 56 (1966) 303-335, art. condensat a «Selecciones de Teología», 27, pp. 205-215.

³⁴ Cf. nota 31.

gons les categories del món d'avui. Així la fórmula de Calcedònia, que vol ser interpretació de l'Escriptura, suposa un context cultural distint del que vivim ara. Una veritat sempre vàlida en tal forma, en la seva expressió concreta enclou una nota temporal, que exigeix una reinterpretació o reformulació, que l'actualitzi. Aquesta reformulació pot ser necessària per poder afirmar la veritat immutable en un context divers. D'acord que s'ha de procedir amb cautela, a causa de la relació entre el contingut que es vol afirmar i les categories que l'expressen. És un tema ampli i delicat, sobre el qual voldria donar alguna indicació metodològica.

Com que l'Escriptura és la norma de la fe de l'Església posterior, el magisteri hauria de referir-se a les categories bíbliques, com a origen al qual està lligat. El magisteri, és veritat, no es pot moure només en categories bíbliques. Si es dóna un procés de reflexió en l'Església, a través de la història, que té una ressonància en l'evolució del dogma i de la teologia, i si a més la Paraula de Déu s'ha d'anunciar a tots els temps segons les pròpies condicions ambientals, el magisteri compleix la seva tasca hermenèutica només quan té present l'Escriptura amb les seves categories, i les fórmules posteriors de l'Església i de la teologia, i les expressions actuals, i quan en la reflexió usa dels mitjans que el pensament de cada època li ofereix per poder penetrar la totalitat de la revelació. Si el procés de la revelació pública està tancat amb la mort de l'últim apòstol, això no val pel procés d'interpretació eclesial d'aquesta realitat que segueix el curs de la història. Amb tot, aquesta interpretació eclesial no s'ha de concebre com un procés d'emancipació progressiva de l'Església que s'aparta del seu origen, sinó com un procés de penetració de la revelació que té un lloc al llarg de la història de l'Església. En aquest sentit es dóna una història del dogma i de la teologia i en aquest sentit es dóna també aquesta interpretació eclesial de l'Escriptura a la qual el magisteri serveix, cosa que no podria fer si es limités a les soles dades bíbliques. Però si el magisteri usa categories extrabíbliques, escolàstiques o més actuals, aquestes categories s'haurien de mesurar segons les categories bíbliques i vivificar-les adequadament. Així «*gratia habitualis*», «*gratia actualis*», «*transsubstantiatio*», etc., no s'han de tractar com a conceptes d'un sistema ja tancat, sinó

que s'han de llegir empeltant-les a la seva arrel bíblica. D'aquesta manera, si un vol expressar la presència real a l'Eucaristia amb categories de transsignificació o transfinalització, per tal que l'aspecte interpersonal quedi més subratllat, ha de mostrar com aquesta renovació integra la veritat fonamental que es troba ja en les fórmules primitives i que després van evolucionar fins a la formulació tridentina de la doctrina de la transsubstanciació³⁵. No podem oblidar que una llengua condiciona el pensament. L'acceptació de certa terminologia filosòfica en documents eclesiàstics pot ser símptoma que en moments determinats el magisteri hagi escoltat veus estranyes a la revelació i hagi volgut explicar les realitats cristianes en funció d'algun pensament racionalista, que cal purificar a la llum de l'Escriptura. Un cas típic d'aquest procés té lloc quan la fe en Déu tendeix a reduir-se al coneixement natural de Déu, del qual es dedueixen conseqüències pràctiques de vida cristiana: l'encíclica *Humanae vitae* illustraria aquest procés? Alguns teòlegs s'han plantejat l'interrogant.

V. A MANERA DE CONCLUSIÓ

La resposta, almenys parcial, als tres problemes que, en començar, he presentat com a més preocupants per a molts cristians d'avui, ja sacerdots ja laics, és com el fruit d'aquesta llarga exposició.

1. Respecte a la qüestió del llenguatge, ens trobem davant d'un cas particular del que anomenem «llenguatge de la fe», amb la doble vessant: històrica i present. Acabo d'insinuar la necessitat d'un llenguatge que no quedi lligat a la terminologia d'una filosofia determinada (menys si aquesta ja no és actual), ni tampoc a una concepció de l'Església ja sobrepasada, com pot ser una concepció de cristiandat, reguladora de tota la vida humana. L'home d'avui ha de poder entendre, en el seu moment històric, segons la seva visió del món, amb les seves expressions i possibilitats de comprensió, la interpretació que el magisteri faci del missatge revelat.

³⁵ Cf. l'anàlisi instructiva del P. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la Eucaristia* (trad. cast.) (Madrid, 1968).

Això indica que l'hermenèutica del llenguatge magisterial — com un cas de l'hermenèutica de la revelació — haurà de ser correlativa a l'hermenèutica de l'existència humana. Ens equivocariem si penséssim que el cristià ha de posar «entre parèntesi» el seu pensament contemporani a fi de determinar en primer lloc el que ha estat proposat pel magisteri, i només després, en una segona etapa, traduir-ho en un llenguatge contemporani. Aquest procediment és simplement impossible. El pensament contemporani és el que demana què significa per a nosaltres, per exemple, el dogma de Caledònia o el dogma tridentí de la transsubstanciació. Prescindir d'aquesta problemàtica actual exclou *a priori* una interpretació precisa d'aquests dogmes. La traducció medieval del misteri de la fe no oferia problema per a l'home de l'edat mitjana; és un problema per a mi, perquè no visc en aquell clima intel·lectual i de comprensió que podia tenir l'home medieval. No puc valorar correctament la significació dogmàtica dels antics concilis, si obro com si la història s'hagués parat després de Calcedònia o de Trento i com si jo, creient catòlic però també home del segle xx, no fos diferent de l'home de l'antiguitat o del de l'edat mitjana, diferent fins en la meva creença; com si la fe catòlica — tot i restar idèntica a ella mateixa a través de la història — no s'hagués desenrotllat en la història. Si aquest fos el cas, la meva fe seria qüestió de documents i monuments, i no aquella obra salvadora de Déu que s'ha revelat en Jesucrist i és perpetuada en la vida de l'Església terrestre.

L'home d'avui, tot posant problemes, està obert a tot el que existeix, porta en ell l'aspiració al sentit de la vida. El magisteri li ha de parlar buscant de respondre aquesta aspiració, segons les inquietuds i les imatges que el mouen, i sabent que l'estil usat ha de tenir una expressió que faci acceptable l'Església psicològicament i, diria, científicament. L'Església, que tendeix a esdevenir minoritària, no pot imposar-se per la força de la seva autoritat, sovint discutida. En l'època medieval, suposem, un vocabulari jurídic en matèria de moral, per exemple, que assenyalés les fronteres d'allò que era permès i d'allò que era prohibit, era acceptat sense fer-ne qüestió. L'home modern, considerat adult i responsable (potser ingènuament), se sent incòmode davant d'un llenguatge semblant: hem pogut veure la resistència que ha ofert

a l'Església de l'amor quan ha parlat de l'amor en termes considerats fruit d'un juridicisme fora de lloc³⁶.

2. L'assentiment de fe que imposa el magisteri. Les decisions de l'anomenat «magisteri continuat» no ofereixen dificultats. El punt més controvertit és l'obligatorietat del «magisteri intermitent», especialment de les encíclics papals³⁷.

El magisteri jeràrquic, segons la *Dei Verbum* 10, té una responsabilitat pròpia i una autoritat especial, subratllada en la *Humanae vitae* 4. Recentment, el P. Gagnebet, en uns articles publicats a *L'Osservatore romano*, reproduïts a *Ecclesia* (14-IX-1968), ha insistit amb passió que el magisteri de l'Església «no era científic sinó d'autoritat». En aquesta formulació, el terme «autoritat» em sembla un xic ambigu. «Autoritat», de significació tan diversa al curs de la història de l'Església, ha recuperat en el Vaticà II el sentit neotestamentari de «servei»³⁸. No crec que sigui aquest el sentit que li vulgui donar Gagnebet: em sembla descobrir-hi una concepció massa lligada a una mentalitat de poder i de dret. Comprens les inquietuds del magisteri per mantenir una concepció semblant d'autoritat al moment de dictar criteris en matèria de dogma o de moral. Però convé que la reflexió i la decisió es facin

³⁶ Cf. G. MARTELET, *Existence humaine et amour*, 1969, pp. 81-83.

³⁷ Al meu judici, la distinció entre «magisteri continuat» (exercit en la litúrgia i en la seva preparació, on Crist ensenya contínuament a les esglésies) i el «magisteri intermitent» (exercit pels decrets eclesiàstics, que reforça el magisteri continuat) és força il·luminadora per al nostre problema. Cf. G. BAUM, *El magisterio en una Iglesia cambiante*, a «Concilium» 21 (1967) 70-87.

³⁸ Entre la bibliografia que ha afavorit aquesta «recuperació», cf. els treballs de Y. CONGAR, *La jerarquía como servicio según el Nuevo Testamento y los documentos de la tradición*, i *Algunas expresiones tradicionales del servicio cristiano, a El episcopado y la Iglesia Universal* (trad. cast.) (Barcelona, 1966), pp. 67-126. Hans Küng capta el canvi de perspectiva que sofreix el terme «autoritat», i concretament l'autoritat papal, quan escriu: «Joan XXIII no va entendre el primat com una espècie de dictadura espiritual sobre súbdits espirituals, sinó com un servei sostingut per l'amor i la comprensió vers els homes d'avui, un servei humil en referència al veritable Senyor de l'Església, de cara als germans de dintre i de fora de l'Església catòlica. Amb el seu impuls personal, que s'expressava en actituds fonamentals i en gestos més que no en moltes paraules, han pogut desplegar-se, a Roma i a tota l'Església catòlica, les perspectives teològiques i experiències pastorals estancades en els passats decennis i repercutir, almenys en part, en el Concili.

»Ben cert que la definició del primat donada al Vaticà I no ha estat revocada, sinó confirmada; però, de fet, conscientment i amb l'assentiment del Papa, ha estat corregida i modificada per criteris fonamentalment «nous», que el Vaticà I no va tenir presents en la seva definició, i sense els quals qualsevol definició de primat pot ser entesa erròniament» (*La Iglesia*, pp. 532-533).

a partir de l'experiència de la vida de la comunitat, o almenys d'una bona part d'ella³⁹. Altrament, ¿de què serveixen les declaracions sobre la col·legialitat o el reconeixement del *sensus fidei* del poble de Déu? L'Església està cridada a viure la veritat, abans d'una intervenció magisterial. No podem estalviar-nos aquest presupòsit.

Aquesta visió de les coses pot semblar contradita per les paraules de Pau VI, segons les quals un hom se sent obligat a «l'assentiment (al magisteri) no tant per les raons que han estat adduïdes com per la llum de l'Esperit Sant de què frueixen d'una manera especial els pastors de l'Església per a exposar la veritat» (*Humanae vitae*, 28). No podem dubtar, ben cert, d'aquesta assistència de l'Esperit respecte al magisteri, com respecte al poble de Déu (*Lumen gentium*, 12), encara que en graus distints.

En un esforç de clarificació, em semblen dignes de considerar les afirmacions del P. Schillebeeckx, el qual refusa a *fundar immediatament* sobre aquesta assistència carismàtica l'autoritat final i concreta d'aquestes decisions magisterials en matèria política i social, és a dir, en matèria ètica⁴⁰. Tindria com a resultat, segons l'autor, el cridar l'Esperit Sant com a auxili en aquells moments difícils en què ens trobem faltats d'arguments. Schillebeeckx creu que l'Esperit Sant no pot *explicar* res, però tan aviat com l'estructura interna de la decisió concreta del magisteri és analitzada i feta intel·ligible, l'assistència carismàtica de l'Esperit Sant que guia l'Església adquireix, justament aquí, la seva visibilitat històrica concreta.

Però quan aquest magisteri — tot i aquesta assistència indiscutible — no és infal·lible (la qüestió s'entrecrua amb la de l'objecte proposat), pot ser reformable. I ho serà, sota l'imperatiu de noves llums o descobriments, en funció dels signes del temps sempre renovats.

³⁹ «El caràcter fragmentari o el caràcter obligatori només poden salvaguardar-se si, en la predicació i en el *magisteri*, hi ha un autèntic diàleg i una veritable cooperació entre l'autoritat de tota l'Església i l'autoritat de l'individu, i especialment entre l'autoritat dels pastors (servei pastoral) i la dels doctors (servei doctrinal)». Així s'expressa HANS KÜNG a *Être vraie* (trad. franc.), 1968, pàgines 166-167. Segons ell, el *magisterium authenticum* i el *magisterium scientificum* s'haurien de completar, en una veritable comunió, a la manera com sant Pau parlava de serveis pastorals i de serveis doctrinals.

⁴⁰ *El magisterio y el mundo político*, a «Concilium» 36 (1968) 404-427.

Si és així, les directives concretes del magisteri valen mentre dura la situació històrica per a la qual foren donades. L'Església envelleix com tot el que és humà, i els ensenyaments que transmet de generació en generació sofreixen l'usura ineluctable dels anys. No valen per sempre, i fins al moment de promulgar-les poden valdre diferentment per un lloc o per un altre; per això el magisteri papal ha de ser interpretat per cada episcopat: aquest seria el sentit dels documents que les diferents conferències episcopals han promulgat respecte a la *Humanae Vitae*. Per la seva naturalesa, aquests documents passen molt aviat, pel fet de la mobilitat extrema de la societat humana: recórrer encara a textos d'encíclicles del segle passat és impedir l'evolució i pot resultar contraproduent. S'imposa una atenció a l'evolució cultural de la humanitat.

Aquest planteig provoca inevitablement la pregunta que segueix: ¿com nosaltres, creients, tenim la garantia que la directiva indicada per la declaració magisterial de l'Església és l'única justa entre les altres possibles? Schillebeeckx creu que no es pot afirmar d'una *manera absoluta* que fruïm d'aquesta garantia, perquè en matèria política o social, és a dir moral, és difícil que es doni aquesta garantia. En aquest cas, es multipliquen els interrogants: els fidels estan obligats a confiar en aquest magisteri? ¿Com aquesta autoritat pot considerar-se digna de confiança, si se sap fallible? Schüller, que presenta durament aquesta problemàtica, compararà la nostra situació a la d'un malalt que es col·loca sota l'autoritat del metge, i es declara disposat a seguir les seves orientacions. Es declara disposat a obeir. Però, així com en la medicina, en matèria social i política no es pot recórrer directament a la revelació: l'experiència humana i factors no teològics juguen «aquí i ara» un paper molt important ⁴¹.

D'aquí que l'obediència a la decisió magisterial, més que ser obediència de fe, és obediència a la funció pastoral que exerceix l'Església. Això no disminueix la força de l'obediència; li dóna una força profètica, estimulants vers una recerca incansable; és una invitació a fer que el cristià no pugui tancar les seves orelles i

⁴¹ *Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes*, a «Theologie und Philosophie» (41 (1967) 534-551, art. resumit a «Selecciones de Teología», 27, pp. 221-229.

el seu cor; és impedir-li d'envellir en les seves facultats d'invenció. D'una consideració del magisteri orientada al passat saltem a una visió d'esdevenidor, crítica i positiva. Un cristià que després d'haver llegit la *Populorum Progressio* o la *Humanae Vitae* (la més progressiva de les encíclicues, segons Josuè de Castro) no repensa o no canvia la seva actitud, seria culpable davant d'una veu profètica que denuncia unes injustícies en l'ordre establert, ordre que el missatge bíblic reprova com un desordre. Així és com s'hauran d'anar criticant les estructures i les actituds a través del missatge bíblic recordat pel magisteri. Tot això és poc? Per contestar recorreré a un text de Newman: «L'Església és com una mare que instrueix els seus fills. Una mare es pot equivocar, però els fills ben formats l'escoltaran almenys amb respecte i docilitat. L'Església, pel seu cantó, ha de ser indulgent: i no exigir dels seus fills cap promesa de rebre definitivament les seves instruccions siguin del gènere que es vulgui»⁴².

Més enllà d'una simple interpretació filològica, redaccional i històrica, el text de Newman revela una intenció que tendeix a superar una concepció d'un magisteri extrínsecament autoritari, amb exigències de submissió cega i estoica; el text s'orienta vers una consideració del magisteri destinada a suscitar la comunió i la fe i l'amor. Només en la categoria de «comunió» pot clarificar-se la massa sovintejada confusió de fe i obediència que, a partir sobretot de la reforma protestant, ha pesat fortament en el catolicisme⁴³, amb el perill de deformar el veritable concepte d'autoritat en l'Església.

Un magisteri comprès a partir de la comunió dels cristians serà un magisteri que, en lloc de manifestar-se opressiu, provocarà un dinamisme eficaç cap al bé real de la comunitat eclesial. Per aquesta raó tindrà la possibilitat d'harmonitzar el criteri extrínsec de la fe, explicitat en la paraula «qui a vosaltres us escolta, a mi m'escolta» (Lluc 10, 16), i el seu criteri intrínsec, segons el qual «pels seus fruits els coneixereu» (Mateu 7, 16 i 20). Conservar l'equilibri perfecte entre aquests criteris, subratllar-ne tots

⁴² J. STERN, *Bible et Tradition chez Newman. Aux origines de la théologie du développement* (Paris, 1967), p. 127.

⁴³ M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia* (trad. cast.) (Barcelona, 1966), pàgines 16-20 i 341.

els matisos, quan es tracta de temes vitals no és humanament fàcil. Només una interpretació en l'àmbit de la fe, «qui és de Déu, escolta les paraules de Déu» (Joan 8, 47), pot mantenir la serenor necessària per enfortir la comunió, fins per damunt de conflictes de consciència.

3. Què és o què pot ser objecte d'una decisió magisterial?

És doctrina acceptada que el magisteri exposa les veritats revelades i aquelles altres que tenen relació directa o indirecta amb la revelació. Aquesta distinció d'escola pràcticament ho abasta tot: tot té relació directa o indirecta amb la revelació⁴⁴.

La definició *De fide catholica* del Vaticà I afirma que l'objecte és allò que està contingut «en la paraula de Déu escrita o transmesa per la tradició». Aquest és l'objecte central del magisteri. Però s'insinua una segona zona, constituïda per les veritats naturals, en tant que la seva acceptació té una vinculació essencial amb la revelació cristiana, fins a l'extrem que la seva negació suposaria una amenaça per a la mateixa revelació.

Quan aquestes veritats naturals — que cauen en l'àmbit d'aquesta zona secundària del magisteri —, són deduïdes (com indica el seu nom) de la *natura* de l'home, es formula tot seguit l'interrogant: ¿quin dret té el magisteri a fer-se l'únic portaveu d'aquestes veritats i, en conseqüència, de la mateixa llei natural? Contestar aquest interrogant demanarà insistir en la distinció entre l'autoritat doctrinal (teològica) i l'autoritat pastoral del magisteri, distinció que afecta el caràcter de l'obligatorietat, ja que l'autoritat doctrinal, en sentit estricte, només s'exerceix directament en la transmissió, interpretació, conservació, definició i aprofundiment de la revelació divina⁴⁵.

El papa pot parlar de temes que considera de llei natural — i fer-ho com a papa —, però la solució que doni, com hem vist, ni frueix de la garantia de ser l'única veritable, ni obliga — segons la majoria dels teòlegs — a una acceptació *fide divina et catholica*, sinó amb el que s'anomena *fide ecclesiastica*. En aquest

⁴⁴ M. LOEHRER, a *Mysterium salutis* (trad. cast.) (Madrid, 1969), I-2, p. 637. Vegeu encara G. BAUM, *El magisterio en una Iglesia cambiante*, a «Concilium» 21 (1967) 70-87.

⁴⁵ Vegeu, per aquesta qüestió, el plantejament senzill i profund de J. DAVID, *Loi naturelle et autorité de l'Église* (trad. franc. de l'original alemany) (París, 1968), pp. 71-101.

cas, exerceix la seva autoritat pastoral, segons la qual imposa als catòlics un camí concret a seguir, una solució a acceptar. Acceptar aquest camí i aquesta solució d'una forma massa categòrica, com si es tractés de quelcom definitiu que és predicat per sempre, a tota la humanitat — prescindint d'àrees geogràfiques i de temps històrics, que poden demanar altres solucions provisionals —, és una temptació a la qual tendeixen a cedir molts fidels. Orientar-los en aquest terreny entra en la tasca d'educació de la fe, una de les més urgents als nostres dies.

* * *

He intentat oferir unes pautes per evitar un mal ús, o almenys un ús còmode, del magisteri, fàcil temptació en l'ensenyament o en l'estudi de la teologia. Al moment de posar punt final, pot ser útil subratllar que el canvi de mentalitat respecte a la funció del magisteri és el que exigeix un replantejament del seu ús. La mentalitat actual, confirmada pel Vaticà II en la *Dei Verbum* 2 i 10, considera que la principal missió del magisteri, en tant que servidor de la Paraula de Déu, és interpretar-la autènticament segons ho demanin les circumstàncies històriques i geogràfiques: en altres paraules, es tracta d'una missió que procedeix de la fe dels cristians que volen viure en continuïtat amb la fe de la comunitat apostòlica, en una comunió teològica.

Dintre d'aquesta comunió hi ha una varietat de carismes: el del magisteri n'és un, l'estudi teològic en pot ser un altre. Tots conflueixen en el servei a la Paraula, que han d'interpretar, en un treball interdependent. En l'àmbit de la comunió, el magisteri, més que proposar la fe pel camí de l'autoritat opressiva i descoratjadora, tendirà a promoure el treball teològic, el qual forma part dels elements necessaris per poder exercir responsablement la missió magisterial al si de l'Església.

En aquesta consideració, altament comunitària, algú pot trobar a faltar aquella seguretat que semblava oferir un magisteri d'última instància, i encara considerat com a criteri extrínsec de fe que dispensava massa sovint l'exercici personal i responsable de la decisió. No oblidem, amb tot, que la veritable vida, i més si es mou en una comunió teològica guiada per l'Esperit, dona un

marge al risc. El risc juga també el seu paper en l'Església que peregrina vers la «veritat completa» (Joan 16, 13), i queda així inscrit en les decisions personals i en el mateix treball teològic. Risc que, com a tal, pot conduir a certes equivocacions parcials; però renunciar a la decisió i al treball sota el pretext d'un possible perill seria signe de pusillanimitat, seria signe de por, la qual esterilitza moltes possibilitats i dóna ocasió, en la mateixa tasca teològica, a veritables pecats d'omissió.

EVANGELISTA VILANOVA

Barcelona, febrer del 1969.

