



I SI DÉU NO FOS PERFECTE?

CAP A UNA ESPIRITUALITAT SIMPÀTICA

José Laguna

1. Digue'm amb quin Déu camines i et diré com pregues i vius
2. Sigueu perfectes com Déu és... Perfecte?
3. Sigueu justos com Déu és just
4. Jesús i l'heretgia de la seva acció
5. Vers un mètode simpàtic
6. Contemplatius en l'acció per a la justícia del Regne de Déu

Notes

Qüestionari per al diàleg

José Laguna, teòleg i músic. Actualment treballa com a educador a l'*Asociación Semilla* per a la integració social dels joves. És col.laborador de *Cristianisme i Justícia*.

El present Quadern és provocatiu. Alguns el consideraran parcial, desmesurat en la seva contraposició entre allò que l'autor anomena l'espiritualitat espacial (que denuncia com evasiva) i l'espiritualitat simpàtica (amb la qual l'autor "simpatitza").

Vivim, *socialment*, temps febles ("lleugers", si traduïm literalment el "light" de tantes begudes "globals"). I, *eclesialment*, correm el risc de tornar a formes espiritualistes de discutible profunditat i que pretenen oblidar el "retorn al món" que provocà la Pentecosta del Vaticà II. Metz ha denunciat el perill de crear-se un "déu-a-la-carta" o una "religió-a-la-carta", com una de les gran temptacions del moment.

La tesi (Déu és pau interior, salvació, vida per a l'home) ens costa poc d'acceptar, malgrat sapiguem que l'home és un ésser que pot tornar-se desgraciat cercant la pròpia felicitat. L'antítesi (Déu no sempre és còmode, Jesús no porta la pau sinó la discòrdia, la seva vida passa a través de morts aparents...) ens costa molt més d'entendre. L'objectiu sempre serà la integració de les dues postures, o de les dues "formes" extremes. I una espiritualitat de la lluita per la justícia necessita, absolutament, d'aquesta integració. Però per això, pot ser bo que a vegades ens recordin l'antítesi, malgrat que hagi de fer-se de manera pro-vocativa (paraula d'arrels molt similars a les del mot pro-fètica). I la veu dels profetes mai no ha resultat còmoda.

Que la incomoditat que aquestes pàgines pugui provocar a alguns serveixi per a ajustar tot allò que està desajustat en la nostra recerca de Déu, i que ens ajudi a verificar que aquesta recerca ens condueix –amb la mateixa passió– a la recerca dels germans tractats més injustament.

Per la seva banda, Cristianisme i Justícia desitjaria que el lector situés aquest Quadern en l'horitzó de tres Quaderns recents: "El diàleg interreligiós" (núm. 97); "El tercer mil·lenni, repte per a l'Església" (núm. 91); "L'espiritualitat del Servidor" (núm. 96 cap. 6). Els tres analitzen, també, la inquietud de l'actual Quadern i tracten de resoldre-la en diàleg amb el "món" i amb les "religions".

Cristianisme i Justícia
octubre 2000

1. DIGUE'M AMB QUIN DÉU CAMINES I ET DIRÉ COM PREGUES I VIUS

“Posi's en una posició còmoda. Relaxi's. Intenti de posar en blanc la seva ment, allunyi totes les tensions i vagi pacificant el seu interior. Deixi's inundar per la pau de Déu. Senti's acollit i reposi a la Seva falda...”.

Amb excessiva freqüència els mètodes de pregària que emplen les prestatgeries de les llibreries religioses es limiten a l'ensenyament de tècniques corporals i psicològiques de pacificació i unificació interiors, deixant de banda la més mínima reflexió teològica sobre l'Absolut a qui s'adreça la pregària esmentada.

Darrera d'aquesta reducció de l'espiritualitat a un simple problema “tècnic” hi ha la convicció que els orants que pertanyen a una mateixa tradició religiosa comparteixen una única comprensió de Déu; és que no l'anomenen tots de la mateixa manera?

La intuïció que anima aquestes ratlles parteix de la sospita que, tot i coincidint en un mateix vocabulari per tal de referir-nos a la divinitat, pot succeir que en el fons de les nostres creences més profundes estiguem anomenant i adorant divinitats diferents. Aquesta pregunta per la qualitat del nostre llenguatge teològic no seria una qüestió supèrflua si no creguéssim que una errònia comprensió del Déu en qui creiem pot tenir unes conseqüències desastroses, no sols per a les nostres maneres de pregar, sinó també per a la nostra manera de viure i, en darrer terme, per al nostre compromís cristià envers la sort dels més desfavorits: digues-me amb quin Déu camines...

Els mètodes oracionals no són neutres, tots pressuposen una precomprensió de la divinitat; més encara, tot sovint el déu a qui es prega respon a una projecció inconscient de la pròpia manera de pregar. Així per exemple, els sistemes d'inspiració oriental no sols ens aporten les seves valuoses tècniques de relaxació profunda, silenci del cor, deseiximent de la realitat, etc., sinó tota una cosmovisió religiosa que inclou l'afirmació d'un Déu deseixit de la realitat, garant de l'harmonia, silencios i situat més enllà de tota sensibilitat.

No qüestionem els beneficis que la saviesa oriental aporta a la nostra estressada cultura, ni la seva innegable revalorització dels aspectes més passius i receptius de l'experiència espiritual que, tot i ser presents a les nostres grans escoles místiques, havien restat amagats sota el gel d'una religió excessivament doctrinal i moralista.

Ara bé, tot i admetent aquests aspectes positius, cal que ens preguntem pel “rostre del déu oriental” per tal de no caure en espiritualitats perverses que podrien consagrar la permanència d'estructures socials injustes. No tenim res a dir en contra del desig de recerca de l'harmonia interior com a mitjà per a relacionar-se amb un Absolut “harmonios”; de fet, l'espiritualitat

cristiana admet sense problemes excessius l'“harmonia” com un atribut de Déu. Tanmateix, quan en cultures com la hindú aquesta harmonia còsmicosocial suposa la immutabilitat tant de l'ordre natural com de l'ordre social, es pot acabar legitimant el sagnant sistema de castes com una plasmació terrena de l'harmonia divina. És en aquestes situacions on la reflexió teològica en el seu sentit més estricte de “discurs sobre Déu” assoleix la seva veritable dimensió.

La teologia no és un joc especulatiu per a esperits desocupats sinó una responsabilitat exigida pels milions d'“intocables” que, des de tot el planeta, es pregunten per què, si en el món són cada cop més els homes i dones que es preocupen per alimentar la dimensió espiritual de llurs vides, la seva pròpia condició de desheretats no sembla pas que canviï.

Tan sols si ens preguntem pels fonaments teològics de la nostra espiritualitat, podrem evitar els perills de les místiques desencarnades que alienen els individus introduint-los en paradisos de cartó-pedra, i converteixen les nostres pregàries en una ofensa envers aquells germans per als quals sobreviure dia a dia constitueix la seva aventura principal.

2. SIGUEU PERFECTES COM DÉU ÉS ¿PERFECTE?

L'evangelista Mateu ho diu clarament: "Sigueu perfectes com el vostre Pare del cel és perfecte" (Mt 5,48). En aquesta frase es condensa la meta de tota espiritualitat, que no és altra cosa que fer-se semblants a l'Absolut a qui es prega.

Ara bé, en què consisteix la perfecció divina?, i per què el nostre desig de qüestionar la perfecció esmentada? Mirem-ho per parts.

En posar l'imperatiu mateà entre signes d'interrogació no volem contradir el que és evident ni negar la "perfecció" com quelcom essencial a la divinitat, Tothom estaria d'acord en atribuir a Déu les qualitats de la perfecció, l'omnipotència, l'ordre o la immutabilitat.

La nostra pregunta no cerca tant de qüestionar la naturalesa divina sinó de cridar l'atenció sobre l'ús espontani que nosaltres fem del llenguatge religiós: què entenem per perfecció?, quines imatges projectem sobre Déu quan l'anomenem com perfecte? Del que entenguem per "perfecció" dependrà, no sols una major precisió lingüística en el nostre afany per anomenar l'Innombrable, sinó que tindrà també unes conseqüències ètiques; per a ser perfectes com el nostre Pare del cel, aclarint-nos sobre el tipus de perfecció de què estem parlant.

A la pregunta teològica sobre la perfecció de Déu, l'home i la dona religiosos esperen trobar una resposta que els ajudi a orientar llurs vides.

La primera aproximació a la definició mateana de la Perfecció vindrà determinada per la delimitació del context en que l'evangelista en parla. Tots coneixem el caràcter gestàltic del llenguatge, no entenem les paraules com elements aïllats sinó com a membres de l'univers simbòlic que els hi dona sentit i coherència.

La sèrie de paraules que inicialment han estat relacionades amb el concepte "perfecció": "omnipotència", "ordre", "immutabilitat" varen crear un camp semàntic que orientava el significat de la perfecció envers una direcció determinada. Però aquesta orientació de sentit que hem atribuït espontàniament a la perfecció, pot portar-nos a l'afirmació d'un Pare que no tindria res a veure amb el rostre de Déu que mostra l'evangelista.

Mateu parla de perfecció divina enmig d'un discurs que comença amb les benaurances, continua amb la postura de Jesús en relació amb la llei (heu sentit que es digué..., doncs jo us dic) i culmina amb l'amor pels enemics com a senyal de la filiació divina: "Estimeu els vostres enemics, pregueu pels qui us persegueixen. Així sereu fills del vostre Pare del cel, que fa sortir el seu sol sobre bons i dolents i fa ploure sobre justos i injustos" (5,44).

L'univers simbòlic que orienta el significat de la "perfecció" divina mateana té molt poc o res a veure amb la solemnitat d'un ordre o una omnipotència que suggerissin una

immutabilitat divina en relació amb els esdeveniments humans. La joia dels desposseïts davant la promesa d'heretar la terra, la recerca de la pau, la persecució en la lluita per la justícia del Regne de Déu, posar l'altra galta com a resposta a la violència, o donar el mantell al qui et vol prendre la túnica, parlen d'una perfecció divina més propera a la misericòrdia que no pas a l'omnipotència. En aquest sentit, el paral·lel de Lluç defineix d'una manera més directa la qualitat de la perfecció divina: “Però vosaltres, estimeu els vostres enemics, feu bé i presteu sense esperar res a canvi: llavors serà gran la vostra recompensa, i sereu fills de l'Altíssim, que és bo amb els desagraïts i amb els dolents. Sigueu misericordiosos, com ho és el vostre Pare”.¹ (Lc 6,35-36)

Ho dèiem més amunt: quan volem posar en pràctica l'imperatiu evangèlic: “sigueu perfectes com el vostre Pare del cel és perfecte”, és fonamental aclarir en què consisteix aquesta perfecció.

No és el mateix discernir la vida des del principi de “fer el que Déu mana”, on la perfecció de Déu coincideix amb la rigidesa d'un codi moral etern i immutable; o bé situar-se sota el “principi de Misericòrdia on la Perfecció es juga en l'exercici de la justícia que, en circumstàncies determinades, pot arribar a qüestionar la validesa dels sistemes morals ortodoxos. Dues aproximacions al Misteri de Déu que generen espiritualitats i ètiques absolutament diverses: diga'm amb quin Déu camines...

2.1. DE COM DÉU ARRIBÀ A SER “PERFECTE”

Ajeure's en el divan del psicoanalista

Quins preconceptes tenim de Déu? Perquè li atribuïm espontàniament les qualitats de l'omnipotència, el summe Bé, l'omnisciència, la immutabilitat o l'apatia?

De quines fonts s'alimenta el nostre imaginari sobre l'Absolut? Per intentar respondre aquests interrogants invito el lector/a ajeure's en el divan del psicoanalista i acompanyar el cristianisme en un exercici de regressions paulatines fins arribar a la seva infància i escoltar com anomena al Pare.

Ja en els seus *primers balbotetjos*, el cristianisme es va veure obligat a donar raó del seu comportament davant de sospites de les autoritats romanes, i també a justificar les seves creences davant del savi món grec. Seran els Pares de l'Església els qui sortiran a l'encontre d'aquells hel·lènics que es dedicaven tan sols a explicar i a escoltar les darreres novetats (cf. Ac 17, 21). Al seu discurs a l'Areòpag, els cristians es trobaren davant del món de la filosofia: “També alguns filòsofs epicuris i estoics conversaven amb ell...” (Ac 17, 18).

I en aquest diàleg, ¿com era possible deixar de sentir un cert complex d'inferioritat, pel fet de presentar un “Déu gelós que havia de recordar-se de la seva condició divina per tal de no descarregar la seva ira contra l'home” (cf. Os 11, 9), a una cultura preocupada per qüestions tan elevades com l'Ésser i el devenir?; o bé, com era possible deixar de sentir aquest mateix complex davant de la pregunta pel Déu desconegut? (cf. Ac 17, 23); ¿No era ridículament infantil presentar Déu com un pastor preocupat per una ovella perduda o com un pare senil que surt cada tarda a esperar la tornada a casa d'un mal fill? Amb aquesta barreja d'ímpetu missioner i de baixa autoestima intel·lectual, el cristianisme es capbussà dins d'un diàleg tremendament complex, enmig del qual el “Déu jueu” quedà revestit ràpidament amb el pret-a-porter dels conceptes grecs.

Ja l'*apologètica jueva* havia començat a aplicar a Iahvè expressions que, fins aquest moment només es feien servir per tal d'anomenar l'absolut filosòfic; així Filó d'Alexandria, emprant un vocabulari aristotèlic i estoic, dirà que Iahvè és “indecible”, “incircumscribible”, i “inabastable”.

En el context cristià, molt influenciat pel semiplatonisme, *Clement d'Alexandria* quan afirma que Déu no té naixement ni corrupció, no fa altra cosa que aplicar a Déu els termes que feia servir Plató per tal de caracteritzar les realitats intel·ligibles oposant-les a les realitats sensibles.

En aquesta mateixa línia d'oposar el sensible i l'intel·ligible, amb conseqüències nefastes per a l'espiritualitat tal com veurem després, escriu *Albinos*: "Déu és inefable i tan sols abastable per l'esperit, ja que ell no té ni gènere, ni espècie ni diferència". Això és l'aplicació quasi literal a Déu d'allò que Plató diu sobre el Ser: "El Ser no té naixement ni destrucció, és invisible i imperceptible per als sentits; tan sols l'intel·lecte ha rebut la capacitat de contemplar-lo". Per la seva part, el convers *Justí* parlarà de Déu amb els termes mateixos que feien servir els platònics per a designar allò que no té començament ni fi².

La mateixa hel·lenització que es produeix amb el Pare, succeirà amb el Fill. En una cultura més preocupada per la cosmologia que no pas per la soteriologia, la missió de la segona persona de la Trinitat serà la de l'ordre i manteniment de la naturalesa de les coses creades. El Fill de Déu serà així identificat amb "l'Ànima del món" de Plató.

Algunes conclusions del diàleg intercultural

Els exemples esmentats parlen per si mateixos. Aturem-nos ara a treure algunes conclusions del diàleg intercultural que acabem de presentar. La primera conseqüència se situa en el nivell del llenguatge: la caracterització "filosòfica" de Déu no suposa tan sols una traducció asèptica dels conceptes jueus a conceptes grecs, sinó a un univers cultural del tot diferent; com fa notar J. Danielou³:

"Per a un jueu dir que Déu és transcendent és afirmar que Déu és incommensurable per a tota realitat creada i, per tant, incompreensible per a un esperit creat; però al mateix temps, suposa afirmar que la seva existència pot ser coneguda. Per a un platònic, dir que Déu és inefable és dir que roman més enllà de totes les representacions que pugui fer-se l'esperit a partir del món sensible; però és afirmar també que, si l'esperit arriba a desprendre's de tota representació, pot captar l'essència".

El llenguatge icònic emprat per la Bíblia per a donar raó de l'existència de Iahvè, quedarà suplantat per un llenguatge digital més preocupat per a delimitar la naturalesa del ser diví. Aquesta progressiva conceptualització del llenguatge tindrà conseqüències teològiques quan el cristianisme, ja adult, intenti presentar de forma sistemàtica el contingut de la fe en els credos que cada setmana proclamem a la litúrgia dominical.

Algunes qüestions

Ara bé, no ens desviem de la nostra recerca espiritual i fem-nos algunes preguntes: el "Déu grec" que quedarà caracteritzat com a perfecte, incircumscribible, indecible, inhaprensible, sense origen ni principi, sense naixement, incorruptible, inengendrat, invisible, imperceptible, etc. És el mateix Déu a qui Jesús anomenava "papà" (Abba)? Quin és el camí espiritual que conduirà vers el Déu que acabem de definir? I, portant les qüestions a les últimes conseqüències, l'espiritualitat que en resulti seguirà essent cristiana?

2.2. ESPIRITUALITATS ESPACIALS

A la cruïlla d'una teologia que confon l'Absolut filosòfic amb el Déu judeocristià i d'una

antropologia platònica segons la qual l'ànima humana és una casa de dos pisos: la raó a dalt i les emocions a baix, es produirà un camí espiritual d'accés a Déu caracteritzat pel menyspreu estoic de tota emoció: Climent d'Alexandria afirmarà que estar alliberat plenament de la passió equival a ser gairebé com Déu, el qual és impassible. L'home i la dona perfectes estan per damunt de tot afecte: coratge, llàgrimes, alegria, ira, enveja o amor envers la criatura⁴.

Si la perfecció de Déu se situa a la banda de la impassibilitat, de la no pertorbabilitat i de l'ordre, l'home i la dona religiosos s'esforçaran per dominar els sentiments que els ennuvolen la raó, i llur tasca moral es dirigirà a la consecució de l'ataràxia (impertorbabilitat mental), l'apathèia (absència de sentiment i de passió) i l'autàrkeia (independència, autosuficiència).

La història que, en la mentalitat bíblica, és el lloc per excel·lència de la revelació de Iahvè donarà pas a camins interiors que cerquen evadir-se del temps com a condició de possibilitat per a un contacte místic amb Déu. Aquestes espiritualitats que s'eleven per damunt de la "pecaminosa naturalesa humana" per tal de relacionar-se amb un Absolut atemporal i ahistòric, són les que anomeno "espiritualitats espacials".

Una espiritualitat que postula la superació de la condició humana

Dionisi l'Areopagita

Però tornem a posar el cristianisme al divan per tal d'esbrinar l'origen d'aquestes espiritualitats. Aquesta vegada la regressió ens durà fins al "primer teòleg sistemàtic": Dionisi l'Areopagita. El pseudo-Dionisi donarà raó a la nostra dita: "Digues-me com és el teu Déu i et diré com pregues i com vius", quan després de reconèixer la impossibilitat de parlar d'un Déu transcendent, per damunt de tota essència, acabi proposant una espiritualitat marcada per la superació de la condició humana; tanmateix, deixem que sigui ell qui prengui la paraula. Al primer capítol de la Teologia Mística: *Els Noms divins*, ens trobem amb la "teologia apofàtica" segons la qual no és possible afirmar res de Déu:

"En conseqüència, així com les realitats intel·ligibles no poden ser captades ni contemplades per les facultats sensibles, així com els objectes simples i no modelats s'escapen de tot allò que té forma i figura, i així com ningú revestit amb la figura del cos no pot tocar el que és incorporeal ni esquematitzar allò que no té figura, així mateix –segons aquest raonament verídic– tota essència està transcendida per l'Indefinit sobreessencial, talment com tota intel·ligència de la Unitat està més enllà de la intel·ligència, i cap raó discursiva pot discórrer sobre l'U que desborda tot discurs, i cap paraula no pot expressar el Bé que està per damunt de tota paraula".

La teologia apofàtica no sols afronta el problema de la inadequació del llenguatge en el seu afany de conceptualitzar l'absolut, sinó que en la mesura que situa Déu més enllà de tota essència, pensament o sensibilitat, posa els fonaments d'una espiritualitat que demana la superació de la nostra condició humana; el pseudo-Dionisi és tremendament coherent en la seva proposta mística:

"Aquesta és la meva oració per a tu, estimat Timoteu. Exercita't sense parar en les contemplacions místiques: abandona les sensacions, renuncia a les operacions intel·lectuals, rebutja tot allò que pertany al fet sensible i a la intel·ligència, renuncia totalment al no ser i al ser, i aixeca't així tant com puguis fins a unir-te en la ignorància amb Aquell que està més enllà de tot saber".

Aquest camí d'ascens fins un Déu totalment aliè al món, serà un "topos" comú per a tota la mística posterior. No insistirem en el marcat tarannà neoplatònic d'aquests camins, ni entrarem a analitzar les conseqüències que comporta el fet de posar en segon terme –i a vegades negar explícitament– les mediacions eclesials per a relacionar-se amb Déu; tan sols volem posar en relleu la gran dificultat que tenen aquestes espiritualitats per a introduir en llurs sistemes la dimensió temporal/històrica.

Mestre Eckhart

Així, un dels grans representants de la mística especulativa alemanya del s. XIII com és el Mestre Eckhart arribarà a dir que

“el temps és allò que ens impedeix que ens arribi la llum. No hi ha obstacle més gran envers Déu que el temps i no solament el que és temporal, les coses temporals, sinó també les afeccions temporals; i no sols les afeccions temporals, sinó la infecció i la pesta del temps”⁵.

New Age

Sense arribar als extrems herètics del mestre Eckhart, crec que no m'equivoco afirmant que som en una època de perilloses “espiritualitats espacials”. La New Age amb les seves energies divines i els seus “Cristos còsmics”⁶, la proliferació de litúrgies esteticistes, la sobredimensió dels moments contemplatius deslligats de tota acció o la privatització de les pràctiques religioses, no sols condemnen el cristianisme a l'àmbit de la interioritat –agnostitzant així la nostra vida quotidiana– sinó que acaben desfigurant el rostre del Déu de Jesús, per al qual la història és l'únic àmbit possible d'encontre amb l'home.

A la fi dels temps, el test de qualitat de la nostra oració no vindrà determinat per les nostres consolacions espirituals ni pel nostre estoïcisme enfortit en la superació de tota mena de sensibilitat, sinó –paradoxalment– pel vas d'aigua donat a qui té set, el menjar ofert al famolenc, l'acolliment prestat a l'estranger, el vestit donat al despullat, o les visites fetes als malalts i presoners, perquè “tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho fèieu” (Mt 25, 31ss). Si el fi últim de la mística és la unió amb Déu, ens trobem aquí davant d'un text místic: “... a mi m'ho fèieu”; tanmateix, el camí proposat resideix a anys llum d'un “intimisme espacial”, i dissona dels discursos corrents sobre l'accés a Déu a través del “silenci del cor”.

L'oració que vulgui anomenar-se cristiana no sols afirma la necessitat de moments contemplatius explícits on es posen en joc les dimensions més passives de l'experiència espiritual, sinó també la necessitat d'una acció adreçada a encarnar el Regne de Déu en estructures socials. La manca d'una d'aquestes dues dimensions converteix la pregària en un exercici narcisista i herètic. Però no avancem esdeveniments i obrim la finestra per tal que l'aire de la història refresqui la nostra espiritualitat.

3. PRACTIQUEU LA JUSTÍCIA TAL COM DÉU ÉS JUST

“Jo sóc el Déu del teu pare, el Déu d’Abraham, el Déu d’Isaac i el Déu de Jacob” (Ex 3,6). Com fa notar molt bé el rabí Abraham J. Heschel⁷, l’expressió “Déu d’Abraham, d’Isaac i... de Jacob” és semànticament diferent d’una expressió com “Déu de veritat, de bondat i de bellesa”; Abraham, Isaac i Jacob no són principis a comprendre, sinó existències a perpetuar.

Iahvé és el Déu de l’Aliança. En la seva comprensió hi ha una preeminència teològica dels esdeveniments per damunt del “logos”.

Iahvé és “Déu compassiu i benigne, lent per al càstig, fidel en l’amor! Manté el seu amor fins a un miler de generacions, perdona les culpes, les faltes i els pecats, però no té el culpable per innocent: demana comptes de les culpes dels pares als fills i als fills dels fills, fins a la tercera i la quarta generació” (Ex 34, 6-7), “El Senyor s’anomena Gelós; és el Déu gelós” (Ex 34, 14).

Iahvé és un Déu de la presència i no de l’essència

Per a la mentalitat bíblica la reflexió sobre Déu no parteix de premisses filosòfiques abstractes sinó d’una experiència històrica d’alliberament: “Quan el dia de demà el teu fill et pregunti: “Què vol dir això?”, tu li respondràs: el Senyor, amb mà forta, ens va fer sortir d’Egipte, la terra on érem esclaus” (Ex 13,14). Iahvé és un Déu de la presència i no de l’essència.

La revelació de Iahvé no és una “des-velació” (treure els vels que amaguen el fons de la realitat per a que quedi patent tal com és), sinó una relació que s’adverteix. La veritat grega és a-letheia, desaparició que amaga i aparició de la realitat objectiva fora i en front de nosaltres. La veritat hebrea, de la mateixa arrel que amén, és una relació subjectiva, un acceptar que Déu sustenta per a nosaltres aquesta realitat i el percebem en acció tal com actua, no tal com és⁸.

Referir-se a Iahvé amb termes “tan humans” com clemència, misericòrdia o paciència, no suposa una antropologització de Déu des d’un llenguatge pre-lògic amb poca capacitat d’abstracció, sinó la única manera de referir-se a un Déu que ha pres la iniciativa en la seva relació amb l’home. Cap de les paraules emprades a la Bíblia per referir-se a Déu fixa el contingut de la divinitat; la santedat de Iahvé, la seva transcendència, serà sempre afirmada. La prohibició de construir imatges que El representin o el temor de pronunciar el seu Nom (IHW) en va (cf. Ex 20, 3 ss), són expressions d’un Déu situat més enllà de tot pensament. Tanmateix, al contrari del que vèiem a les espiritualitats espacials, aquesta afirmació de la transcendència de Déu postula al mateix temps la possibilitat de relacionar-se amb Ell en l’acció històrica.

La paradoxa del Déu del Sinaí

La teofania del Sinaí és un reflex clar de la paradoxa d'un Déu al mateix temps transcendent i compromès amb l'home. Al Sinaí, "l'essència" de Déu roman amagada en el núvol, el foc i el fum; Iahvé mateix avisa del perill que suposaria per al poble i per als sacerdots l'intent d'apropar-se a Ell: "Torna a baixar; i després puja amb Aaron. Però que ni els sacerdots ni el poble no es precipitin a pujar per veure'm a mi; perquè no els hagi de fulminar" (Ex 19, 24).

Tanmateix, mentre la seva essència s'amaga la seva Paraula és pronunciada; una Paraula que comprometrà el poble: "Moisés va tornar i convocà els ancians del poble, per exposar-los tot el que el Senyor li havia manat que digués. Tot el poble, unànimement, va respondre: "Complirem tot el que ha dit el Senyor" (Ex 19, 7-8).

Un Déu transcendent en la seva "essència" i proper en la seva actuació (Paraula feta història) fa impensable una experiència mística que tingui com a finalitat "romandre en Déu"; insinuar tal possibilitat és fregar la blasfèmia: "No podràs veure la meva cara, perquè qui em veu no pot continuar vivint" (Ex 33, 20).

Des d'una perspectiva psicoanalítica el fet que Déu digui una paraula introdueix l'individu en una relació d'alteritat, constituint una comunitat i una història relacional a edificar, en contraposició a les religions de la mare que enyoren un estat primari fusional en el qual desapareix tota relació amb la realitat, o almenys no hi ha correspondència entre allò que viu el subjecte a l'interior de si mateix i allò que s'esdevé a l'exterior⁹. La Paraula de Déu fa que el creient sigui un subjecte històricament responsable. La pregària, lluny de treure'l de la realitat per conduir-lo a una regressió infantil, el llança a la recerca de Déu enmig dels avatars de la vida quotidiana.

3.1. DÉU APASSIONAT

La perfecció divina proclamada per l'evangelista Mateu assoleix la seva dimensió veritable dins d'un camp semàntic en el qual Déu es caracteritza per la clemència, la misericòrdia, el perdó i la gelosia.

Abraham J. Heschel englobarà tots aquests termes relacionals dins de la categoria del pathos. Referir-se al Déu bíblic com el Déu del pathos suposa negar la impassibilitat de Déu davant l'acció històrica de l'home, en clara oposició a divinitats autosuficients i apàtiques. Al Déu d'Abraham, Isaac i Jacob l'afecta la història,

"els esdeveniments i les accions humanes desvetllen en Ell alegria o tristesa, plaer o ira. No se'l concep jutjant el món i estant separat d'ell. Ell reacciona d'una manera íntima i subjectiva, i per tant determina el valor dels esdeveniments. Com és evident des del punt de vista bíblic, les obres de l'home poden commoure'l, afectar-lo i accontentar-lo"¹⁰.

Aquesta noció d'un Déu apassionat que per ser afectat íntimament generarà espiritualitats capaces d'integrar les dimensions emotives menyspreades pels camins neoplatònics que hem vist anteriorment, a la vegada que exigirà una acció a favor de la justícia divina com a mitjà per a participar en el pathos de Déu.

La "passió" divina no té res a veure amb un sentiment irracional de pèrdua de control davant de qualsevol esdeveniment. El pathos diví fa referència a la implicació de Déu en aquelles situacions on es posa en joc la sort dels més desfavorits, aquelles situacions on la justícia de Déu queda en entredit. Déu es commou quan escolta el gemec dels fills d'Israel que, amb un crit nascut de la servitud, van clamar a Iahvé "que va escoltar els seus gemecs i es recordà de l'aliança que havia fet amb Abraham, Isaac i Jacob".

Iahvé promet habitar en el santuari si el seu poble millora el seu comportament i les seves accions, si practica la justícia entre uns i altres, si no oprimeix l'estranger, l'orfe i la viuda; aleshores "jo us deixaré habitar en aquest lloc, a la terra que vaig donar als vostres pares des de sempre i per sempre" (Jr 7, 5-7). El destí de Déu està tan íntimament lligat a la sort dels desheretats que anar en contra d'ells suposa una profanació del seu Nom: "Això diu el Senyor: "Per tres i fins quatre crims que els d'Israel han comès no em faré enrera! Venen els innocents a canvi de diners, i els pobres, per un parell de sandàlies. Trepitgen el cap dels desvalguts i destrossen la vida dels humils. Pare i fill abusen de la mateixa noia i així profanen el meu sant nom" (Am 2, 6-7).

3.2. ESPIRITUALITAT SIMPÀTICA I JUSTÍCIA

Si al Déu "essència per damunt de tota essència" s'arribava a través de la nostra condició humana des d'una espiritualitat "apàtica", al Déu del pathos s'hi accedirà des d'una relació de "simpatia".

La simpatia com a camí espiritual suposa posar-se en sintonia amb el pathos de Déu. Una petita comparació amb el món de la música pot il·luminar el contingut d'allò que entenem per "simpatia"; en teoria musical es diu que una corda és "simpàtica" quan vibra no perquè hagi estat tocada directament, sinó com a conseqüència de la vibració d'una altra corda propera afinada amb el mateix to. L'analogia és clara: el Déu del pathos "vibra" amb els esdeveniments històrics i l'espiritualitat simpàtica suposa situar-se entre els dos pols (Déu-història) per tal de vibrar al mateix "to" de Déu. L'element situacional: Déu-història, és determinant per a l'oració. En lloc de demanar una fugida del món, l'espiritualitat simpàtica exigeix una acció determinada. Al qui prega no se li demana un aïllament de la realitat que li faciliti l'escolta pacífica de Déu; no és aquest el tipus de sintonia que proposa l'experiència simpàtica car el seu fi és participar de l'èxtasi de Déu en la història. Conèixer Déu és participar de la seva vida, de la seva "vibració", i això suposa situar-se als llocs on el crit de l'home puja fins a Déu i Déu se'n compadeix (Cf. Ex 22, 20-26). El profeta Jeremies és molt clar quan parla del coneixement de Déu:

"Ai dels qui us construïu un palau
violant la justícia
del qui edifica grans sales
violant el dret:
fa treballar de franc la seva gent,
no els paga el jornal que es guanyen!
Ell es diu: "em faré un palau immens,
amb sales espaioses.
Que hi obrin finestres
que l'enteixinin amb cedre
i el pintin amb vermelló!"
Et penses que ets rei
perquè rivalitzes amb cedres?
El teu pare també menjava i bevia
però tenia en compte
el dret i la justícia,
i tot li anava bé.
Judicava a favor dels humils
i dels pobres

i tot li anava bé.
Això vol dir conèixer-me!
Ho dic jo, el Senyor.” (Jr 22, 13-16)

Actuar segons el dret i la justícia és conèixer Déu: una acció que no brolla d'un imperatiu categòric o de la mera indignació ètica, que la convertiria en un acte moral lloable, sinó de la “sintonia” amb un Déu just i misericordiós, i això la converteix en una acció mística. El pathos diví està sempre relacionat amb una justícia tocada de misericòrdia (jesed). Déu no és un jutge impassible que aplica d'una manera cega i rígida una justícia equitativa (misphat); Déu és just (tzedakà)¹¹, i per això la seva justícia és sempre parcial a favor del necessitat. La justícia divina mira més la misericòrdia que la legalitat.

La justícia i el dret es converteixen en els catalitzadors de tota lectura profunda de la realitat. Aquesta insistència en el pathos de Déu no nega altres dimensions “divines” com poden ser l'omnipotència i l'omnisciència; tanmateix afirmen que la perfecció de Déu que anem buscant vindrà determinada per la presència o no de la passió de Déu enmig de la història.

Així per exemple, la definició de Déu com a Creador desarrelada del pathos diví envers la seva creació, podria ser aplicada sense cap problema a la “primera naturalesa intel·ligible” de Plató o al “motor immòbil” d'Aristòtil. No neguem la veritat de l'afirmació: “Déu Creador”, neguem la validesa de la seva abstracció. Situem al mateix nivell l'omnipotència de la capacitat creadora de Déu i la seva “omnipreocupació” envers l'obra creada. El mateix Déu que al començament creà els cels i la terra (cf. Gn 1, 1), és el que passeja pel paradís a la brisa de la tarda (cf. Gn 3, 8), i el que es penedeix de la seva obra davant la malícia de l'home. És el conjunt de l'acció creadora i no la potència del primer minut creador el que revela el rostre “complet” de Déu. Allò que sorprèn veritablement no és el pas del no-res al Ser, sinó que ja des del primer moment Déu actua a favor de l'home.

Conclusions

De tot el que hem dit anteriorment podem concloure que una pregària fonamentada només en la contemplació admirativa de la bellesa i l'harmonia de l'univers, es quedaria a mig camí si no albira que la fidelitat (èMuNaH) que posa límits a les aigües del mar i assegura els fonaments de la terra (Pr 8, 26-30) és la mateixa que fonamenta l'estabilitat de l'Aliança (Sl 89, 2-5) i la que permet proclamar la misericòrdia del Senyor (Sl 33,5). Creació i alliberament són dues cares inseparables de la mateixa moneda. L'espiritualitat no és un camí de creixement personal, és un repte històric. L'home i la dona espirituals es situen a la cruïlla entre Déu i la història; el seu fi serà articular la seva acció en l'acció de Déu. Cal sospitar de tota espiritualitat que negui un dels dos pols.

Una oració que exigeixi la fugida del món afirma una divinitat diferent del Déu de Jesús. A l'altre extrem, no tota acció per la justícia és automàticament una “acció simpàtica”; per a poder parlar d'una acció mística aquesta ha d'inserir-se en la Justícia divina a favor dels marginats. Dit amb cruesa: fer dependre la pregària de la capacitat d'aïllament, silenci interior o bé oblit del món, porta a anomenar com a experiències de Déu les simples consolacions estètiques, les il·luminacions intel·lectuals o les eufòries inconscients. Ho repetim de nou: hi ha oracions que constitueixen una veritable alienació personal i una ofensa contra els germans nostres més “petits”.

4. JESÚS I L'HERETGIA DE LA SEVA ACCIÓ

Jesús fou un jueu ortodox doctrinalment però amb unes accions clarament herètiques.

La seva predicació i la seva pregària no suposaven cap novetat doctrinal respecte als discursos religiosos dominants a la seva època. Els escribes, fariseus i saduceus coincidien amb ell en l'afirmació d'un Déu clement, just i bo. D'altra banda, la missió de Jesús va ser entesa i viscuda en clau profètica i, per tant, la seva insistència en la inseparabilitat entre el culte a Déu i la justícia envers els homes no diferia dels discursos dels profetes de l'Antic Testament.

El fet específic de l'espiritualitat de Jesús no s'ha de cercar tan sols en l'originalitat i profunditat de la seva relació amb l'Abba ni en la seva coherència entre contemplació i acció, sinó en la seva proposta d'implicar Déu en les accions humanes concretes; aquesta fou la pedra d'escàndol que el dugué a la mort en creu.

Utilitzant l'exemple de la curació de l'home de la mà paralitzada (cf. Mc 3, 1-6), que Christian Duquoc¹² proposa per a explicar la novetat que suposa l'actuació de Jesús sobre la concepció de Déu cal coincidir amb ell que si el debat s'hagués mantingut a un nivell doctrinal: "què té permès en dissabte: fer el bé o fer el mal, salvar una vida o deixar-la perdre? La resposta hauria estat unànime: Iahvè és misericordiós. Ara bé, els fariseus guarden silenci perquè solidaritzar-se amb la curació concreta obrada per Jesús suposaria anar en contra de la santificació del dissabte (cf. Ex 20,8) i, en conseqüència, l'esfondrament de l'ordre religiós i social.

En el moment en què la Llei es posa en entredit es qüestiona radicalment la legitimació de la diferència de classes i del mateix estat jueu; aquesta perspectiva de la Llei com a fonament social-religiós, no hauria d'estar absent de la nostra lectura dels miracles de Jesús i de la seva proximitat amb els marginats¹³. Els miracles no són importants si els mirem com una suposada ruptura de les lleis de la naturalesa, sinó en tant que són una ruptura de les lleis còsmicomorals que legitimen el sofriment en convertir-lo en un càstig merescut.

Ara bé, les actuacions de Jesús no sols minaven l'ordre social i els seus mecanismes d'exclusió –accions que el situaven com un heretge cultural sinó que suposaven una veritable heretgia religiosa. Qüestionar la Llei era qüestionar Iahvè en persona. Israel era un poble consagrat a Iahvè per mitjà de l'Aliança; complir els manaments del Decàleg era entrar "en comunió" amb Ell i ser curullats de benediccions (cf. Dt 7, 7-15). Jesús, quan proclamava la superioritat de l'home per damunt del dissabte, curava malalts, menjava amb publicans, es deixava tocar per prostitutes o perdonava pecadors, estava comproment Déu en tots aquests actes.

El coneixement de Déu que descobrim a través de Jesús, passa per l'acció

Que Jesús invoqui Déu Pare no és quelcom estrany per a la mentalitat jueva, però que l'invoqui en situacions on no dubta de transgredir les lleis de la religió sinagoga, considerades tradicionalment com a expressió de la voluntat de Déu, aquí rau la seva originalitat¹⁴.

Defensar l'honor de Déu fora del camp on s'exerceix el bé o el mal, la felicitat o la infelicitat, és un exercici de teologia abstracta: perquè si el Déu proclamat no allibera històricament, aquest Déu no pot identificar-se amb el Déu d'Abraham, Isaac i Jacob.

L'acció històrica a favor dels exclosos és essencial en una espiritualitat que s'anomeni cristiana, i no pot ser substituïda per "experiències interiors" per més intenses i consoladores que siguin. Si el perill del teòleg aficionat és cercar als evangelis afirmacions dogmàtiques sobre Déu, el risc de "l'espiritualista" és traduir els esdeveniments històrics en "camins interiors" que converteixen en "essència" uns relats que responen sempre a una "economia" de la revelació. En aquest cas, la nostra pregunta sobre la "perfecció divina" serà contestada amb una proposta ascètico-espiritual que ignora la justícia implícita a la perfecció divina. Com a exemple d'aquesta translació a l'espai interior d'experiències espirituals que, sense negar el moment contemplatiu, exigeixen un correlat històric, citem aquí les "benaurances del silenci" que Sant Efreem adreça als monjos hesycastes:

"Benaurat aquell, el cor del qual és ple de pau...
"Benaurat aquell que roman tranquil en el silenci.
"Benaurat aquell que fou quiet i mansuet.
"Benaurat aquell que va romandre solitari a casa"¹⁵.

A diferència del teòleg i de l'espiritualista, Jesús no discuteix sobre la perfecció "en si" de Déu, sinó que mostra amb les seves accions que la "perfecció" de Déu no es pot entendre al marge de l'efecte alliberador que ella produeix (evangelitzar els pobres, alliberar els captius, donar la vista als cecs). Proclamar que Déu és perfecte no té cap sentit si no es precisa quina és la funció que juga la seva perfecció¹⁶.

4.1. LA PREGÀRIA DE JESÚS

La pregària del cristià té com a model la del mateix Jesús i aquesta, com acabem de veure, no s'entén sense relació amb un esdevenir històric que el durà a la mort en creu. Jesús no fou un "místic espacial", ni el seu ensenyament fou un camí esotèric per a romandre a l'interior de Déu; pensament inconcebible en un jueu observant com era ell.

D'altra banda, separar els seus moments oracionals ("es retirà altra vegada tot sol a la muntanya": Jn 6, 15b) de la seva activitat històrica ("Jesús s'adonà que venien a emportar-se'l per fer-lo rei": Jn 6, 15), com si fossin dues esferes perfectament aïllables davant de les quals el cristià opta segons la seva "sensibilitat" més contemplativa o més activa, és ignorar la dinàmica de la pregària de Jesús.

No neguem els moments contemplatius en la vida de Jesús, els evangelis donen testimoni de la seva pregària abundant; ara bé, els continguts últims seus no són assolir una relació íntima amb Déu, sinó cercar la Seva Voluntat en funció de l'actualització del Regne de Déu¹⁷. Així, per exemple, l'oració de l'hort –síntesi de tota oració cristiana–: "Pare, si ho vols, aparta de mi aquest calze. Però que no es faci la meua voluntat, sinó la teua" (Lc 22, 42), no pot ser llegida només com l'explicitació d'una relació privilegiada entre Déu i Jesús, sinó com el cim d'una actuació històrica que, deixant-se guiar per l'Esperit, l'ha portat a les portes d'una mort en creu.

Pretendre participar de la “unió amb Déu” “deixant de banda les implicacions històriques que comporta la pràctica de la seva voluntat, és negar la creu. I la creu no s’ha d’entendre des d’una perspectiva d’ascètica personal, ni com un incident o misteri puntual que projecta místicament la seva efectivitat sobre les relacions de l’home amb Déu; sinó com la conseqüència inevitable d’un camí espiritual que passa per la solidaritat amb els darrers.

Control de qualitat de l’oració

Un criteri essencial per a verificar la qualitat de la nostra oració és si anticipa històricament el “Regne de Déu, si produeix una actualització real de la Paraula de Déu: “els cecs hi veuen, els coixos caminen, els leprosos queden purs, els sords hi senten, els morts ressusciten, els pobres reben l’anunci de la bona nova” (Mt 11, 4-5). Ja hem dit que la gran temptació de l’espiritualisme és “espacialitzar” l’evangeli per mitjà de lectures al·legòriques, que tradueixen en termes d’interioritat experiències narrades teològicament. Déu trinitari i Regne de Déu són els dos pols entre els quals es situa tota oració cristiana; i el Regne no pot reduir-se a l’àmbit de la interioritat. Quan el creient recita “vingui a nosaltres el vostre Regne” no demana “vinguin a mi les teves consolacions espirituals”, sinó que dolgut pel sofriment dels condemnats per l’anti-Regne (pecat estructural) espera un món nou per a tots. Aquesta “tensió escatològica” és essencial a la mística de l’acció.

Per al “místic espacial” el misteri de la mort i Resurrecció del Crist suposa una situació-límit en el temps, de la qual pot participar plenament: “Però Déu, que és ric en misericòrdia, ens ha estimat amb un amor tan gran, que ens ha donat la vida juntament amb Crist: és per gràcia que heu estat salvats! Per mitjà de Jesucrist, Déu ens ha ressuscitat amb ell i ens ha entronitzat dalt al cel junt amb ell” (Ef 2, 4-6).

Per aquesta concepció teològica, la nostra pretensió de fer dependre l’accés a Déu de l’acció a favor de la justícia i el dret, suposa una judaïtzació del cristianisme, un retorn a l’Antic Testament, ja que després de la Resurrecció la cortina del Temple s’esquinçà en dos (cf. Mc 15,38), obrint per a l’home la possibilitat d’una relació directa amb la Trinitat. Serà l’apòstol Pau el primer a posar-nos en guàrdia contra aquestes concepcions valorades “pels corintis”, segons les quals ja vivim plenament els darrers temps, i ho farà recordant la norma de la caritat i de la creu de Crist: “Si jo parlés els llenguatges dels homes i dels àngels però no estimés, no passaria de ser com les campanes que toquen o els címbals que dringuen (1Co 13, 1); “Per això, germans, quan vaig venir a vosaltres us vaig anunciar el disseny de Déu sense cap ostentació d’eloqüència o de saviesa. Mentre era enmig vostre, vaig decidir de no conèixer res més que Jesucrist, i encara crucificat” (1Co 2, 1-2).

Si la Resurrecció no pot “espaciar-se” desvinculant-la del procés històric: Encarnació - Creu - Resurrecció; l’Encarnació, per la seva banda, no esgota el seu significat en el misteri d’un Déu fet home, ni pot reduir-se a una necessitat cosmològica que intenta d’assumir tota la naturalesa humana amb la finalitat d’una redempció universal (cf. 1Tm 6, 2Pe1,4), sinó que manifesta la culminació de la passió de Déu envers l’home. La fe cristiana es veu abocada a reconèixer Déu en la passió de Jesucrist i a descobrir la passió en Déu, és a dir, a entendre el sofriment de Crist com el sofriment del Déu apassionat¹⁸.

El Regne de Déu no està entre nosaltres

El contemplatiu en l’acció de Déu, viu la tensió escatològica del “ja però encara no” paulí (salvats en esperança). Una mirada realista al món, li manifesta que el Regne de Déu no és encara entre nosaltres; la seva pregària tindrà per contingut la petició d’un “cel nou” i una “terra nova” (cf. Is 65, 17) per a tots els homes. L’acció mística, inserida en l’acció de Déu tindrà per objectiu l’actualització del Regne, és a dir, fer real aquí i ara la deslegitimització

(obtinguda ja per la creu de Crist) d'un ordre social que llança sobre els homes càrregues insuportables; només així el cristianisme serà una bona nova per als crucificats de la nostra societat concreta. Això no vol dir que la salvació obtinguda per Jesús quedi reduïda a dimensions socioeconòmiques i polítiques deixant de banda aspectes fonamentals com són el mal individual, l'obertura a un més enllà de la mort, etc; ara bé, la pregària cristiana inclou com a contingut prioritari (opció fonamental) l'alliberament dels darrers¹⁹. En una societat on tres quartes parts de la humanitat viu en la misèria i en la qual les guerres són "el nostre pa de cada dia", presentar una experiència individual de plenitud i felicitat absolutes, no sols la converteixen en una acció insolidària, sinó en una oració anticristiana.

No cal estranyar-se que en una societat caracteritzada per la instal·lació en el present i on el futur, lluny de viure's com a lloc de promesa, es percep com quelcom amenaçador²⁰, s'instal·lin còmodament pràctiques religioses intimistes i místiques descompromeses.

5. VERS UN MÈTODE SIMPÀTIC

Una vegada descrits els fonaments teològics que justifiquen l'afirmació d'un Déu apassionat i la seva correspondència en l'acció simpàtica de l'home, volem exposar alguns elements que haurien de ser presents a qualsevol mètode de pregària que s'autoanomeni cristià.

5.1. POSI'S EN UNA POSICIÓ INCÒMODA

Començàvem la nostra reflexió qüestionant els mètodes d'espiritualitat que reduïen la pregària a l'aprenentatge de tècniques de relaxació i de pacificació interiors. Com a mostra, no resisteixo la temptació de transcriure l'índex d'un best-seller d'oració que he trobat en una llibreria religiosa:

1. Al llindar de l'Oració Profunda;
2. Pacificació del nivell corporal;
3. Pacificació del nivell sentimental-emocional;
4. Pacificació del nivell intel·lectual;
5. La imaginació en l'Oració Profunda;
6. L'ús de la imaginació que prega;
7. La "Pregària de Jesús";
8. La pràctica de la "Pregària de Jesús";
9. Meditació profunda d'un símbol;
10. Meditació Profunda d'una Icona.

Tot i el risc de fer una crítica fora de context, sospito que l'oració proposada en aquest llibre és més a prop de les "espiritualitats espacials" que de les "històriques"; en tot cas, és sorprenent l'absència de qualsevol referència al compromís històric, i quan aquest apareix ho fa sota la forma d'una conseqüència que brolla de l'harmonia personal assolida en el moment contemplatiu.

L'espiritualitat simpàtica no absolutitza el silenci interior o la recerca de l'harmonia com a mitjans de la trobada amb Déu pacífica o pacificadora. Sense negar les mediacions "tècniques" necessàries que ens obren a les dimensions passives de tota experiència religiosa, la simpatia exigeix un desplaçament geogràfic real cap els marges de la societat. A partir de Jesús i de la seva pedagogia kenòtica: "Tingueu els mateixos sentiments que tingué Jesucrist: Ell, que era de condició divina, no es volgué guardar gelosament la seva igualtat amb Déu, sinó que es va fer no-res: prengué la condició d'esclau i es féu semblant als homes. Tingut per un home qualsevol" (Fl 2, 5-7), el desert com a lloc privilegiat de lluita espiritual i de trobada amb Déu no pot identificar-se al·legòricament com un lloc interior de buidament i solitud, sinó com la sortida fora de les muralles de la ciutat per a trobar-nos amb el Déu crucificat que morí fora del campament (cf. He 13, 12-14), allà on habiten els dimonis de la pobresa, l'exclusió i la violència²¹. La marginació és el desert de la història on ha de situar-se el qui prega si vol trobar-se amb el Déu de Jesús. Reconèixer la nostra llunyania dels llocs sofrents,

demanar perdó per les nostres acomodacions personals i institucionals, i posar-nos en marxa realment i no sols intencionalment cap els marges de la nostra societat són requisits previs de l'oració cristiana. L'Abba sempre descentra.

Entra a la cambra, tanca-t'hi amb clau

La insistència en l'acció no nega la necessitat dels moments formals d'oració. Tant si la nostra pregària pren la forma d'oració vocal, meditació o contemplació, necessitem entrar a la cambra, tancar-nos amb pany i clau, i resar al nostre Pare, present als llocs més amagats (cf. Mt 6,6). Sense aquesta trobada personal amb un Déu que anomena cadascú d'una forma original i acollidora, els nostres descentraments geogràfics i les nostres accions a favor dels més necessitats seran accions bones però no místiques.

— Només aquell que rep com a do la contemplació d'un cel nou i una terra nova (cf. Is 65, 17) tindrà ulls capaços d'endevinar l'arribada pacient del Regne de Déu entre les runes de la història, allà on altres només veuen pobresa i ineficàcia.

— Només unes oïdes acostumades a escoltar Déu en el murmurí del ventijol podran escoltar el lent creixement d'un arbre capaç de donar aixopluc a ocells de tota mena (cf. Mc 4, 30-32), allà on altres tan sols senten crits de sofriment i desesperació.

— Només una boca que ha assaborit la dolcesa de la Paraula de Déu (cf. Ez 3, 1-4) podrà anunciar una terra que regalima llet i mel (cf. Ex 3, 8), allà on altres sols pronuncien desencís i blasfèmia.

— Només un olfacte que s'hagi deixat impregnar pel perfum del nard (cf. Jn 12, 13) serà capaç de reconèixer la "bona olor de Crist" darrere el salnitre de la misèria i la pólvora de les guerres.

— Només aquell que se sap a les mans de Déu (cf. Is 49, 16), serà capaç de tocar els leprosos, i així –deixant-se contaminar– celebrar la salvació de Déu des de la compassió (=patir amb) que genera comunitat i no des del poder que implica sempre desigualtat.

6. CONTEMPLATIUS EN L'ACCIÓ PER LA JUSTÍCIA DEL REGNE DE DÉU

Acabem el nostre recorregut intentant una fórmula capaç de sintetitzar en una sola frase allò que és central de la nostra proposta d'espiritualitat simpàtica: “Contemplatius en l'acció per la justícia del Regne de Déu”. L'ampliació de l'eslògan ignasià: “contemplatius en l'acció” amb l'afegit: “per la justícia de Déu” no és un caprici barroc d'embelliment lingüístic, sinó la necessitat de qualificar el tipus d'acció al qual ens estem referint. Ho dèiem més amunt: no tota acció és susceptible de convertir-se en matèria de contemplació cristiana; perquè sigui així cal que s'inscriui dins del pathos històric del Déu de Jesús, del qual la pràctica del dret i la justícia constitueixen una referència inexcusable. Els models clàssics de síntesi entre contemplació i acció parteixen d'una supremacia del moment contemplatiu sobre l'acció: és a l'oració on es produiria la trobada veritable amb Déu, mentre que l'acció no seria més que un segon moment que intenta dur a la pràctica allò que prèviament ha estat contemplat “en la seva plenitud”. Enfront d'aquest model, la contemplació en l'acció per la justícia del Regne de Déu afirma que el fer cristià és un pressupòsit essencial de l'oració, i no sols una exigència ètica derivada de la fe ja constituïda²². La nostra acció ens portarà a preguntar-nos sobre la “perfecció” divina. I des del nostre compromís creient per a la instauració de la justícia se'ns anirà revelant el rostre de Déu sempre nou, més enllà de les nostres previsions, pors i autosuficiències. L'espiritualitat simpàtica és un risc i una passió: el risc de sortir al desert per a lluitar contra els dimonis que deshumanitzen l'home, i la passió de trobar-se amb un Déu que, fent-se trobadís, ens protegeix amb el seu núvol, ens alimenta amb la seva Paraula i ens regala el manà del pa compartit.

Tant de bo aquells que han estat condemnats a caminar pels marges de les nostres societats opulentes puguin alegrar-se de trobar en el seu camí homes i dones de Déu, persones de molta pregària i, per això, de tones de compromís i misericòrdia.

NOTES

1. A tota la literatura de l'Antic Testament, mai no s'aplica a Déu l'adjectiu *teleios* (=perfecte) o el sinònim *amómos* (=sense defecte), però sí que es diu d'Ell que és *oiktirmón* (=misericordiós, compassiu), cf. Ex 34, 6; Dt 4, 31; Il 2, 13; Jo 4, 2; Sl 86, 15; 103, 8; 145, 8. El llenguatge bíblic aplica la perfecció (*tamim*) a la "Seva obra" (Dt 32, 4), "els seus camins" (2Sa 22, 31) i a la Torà (Sl 19,7), mai a Iavè.

2. Per aquest i altres exemples d'hellenització del missatge cristià cfr. Jean Danielou, *Message evangelique et culture hellénistique (aux IIe et IIIe siècles)*, Desclée, Paris 1961, pp. 304 - 307.

3. J. Daniélou, *ibid.*, p. 309.

4. Cf. Abraham J. Heschel, *Los Profetas, Concepciones históricas y teológicas*, Paidós, Argentina, 1963, pp. 1172 - 1177.

5. Cf. Alain de Libera, *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, París 1994.

6. Cf. Mathew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, Harper-Collins Publishers, Inc., New York, 1998.

7. Cf. Abraham J. Heschel, *Dios en búsqueda del hombre*, p. 215.

8. Gregorio Ruiz, *Recuperar la palabra bíblica*, Sal Terrae, maig 1982, p. 373.

9. Cf. Tony Anatrella. Psychologie des religions de la mère, la tentation fusionelle a Christus, Le Nouvel Age, Sortir de la confusion, n. 164, pp. 128-131.

10. A. J. Heschel, *Los Profetas*, o.c. p. 119.

11. La *misphat* es relaciona amb l'equitat en l'aplicació de la llei, la *tzedakà* es refereix a l'home just. En l'hebreu tardà serà associat a *josed* (misericòrdia). cf. Jr 9, 29; Sl 36,11.

12. Christian Duquoc, *Dieu différent, Essai sur la symbolique trinitaire*, Cerf, Paris 1978.

13. Cf. Walter Brueggemann, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander 1986: "Jesús no tenia dificultat a menjar amb els marginats (Mc 2, 15-17), això era una amenaça per a la moralitat fonamental de la societat. Els marginats eren el producte d'un ordenament legal que determinava el que era acceptable o inacceptable, el que era pur o impur, el que era bo o dolent. Prescindir de la barrera entre el que és bo i el que és dolent significava que, a l'hora de practicar la misericòrdia, el mal tenia el mateix dret que el bé i, en conseqüència, s'eliminava tot tipus de distincions significatives". p. 101.

14. Cf. Christian Duquoc, *íbid.*, pp. 57-58.

15. García M. Colomba, *El monacato primitivo*, t. II, BAC, Madrid, 1974, p. 328.

16. Cf. Duquoc, *íbidem*, p. 50.

17. Jon Sobrino, *La oración de Jesús y el cristiano*, Paulinas, Bogotá, 1986: "L'experiència de Déu que té Jesús es pot resumir aleshores en la tradició del "regne de Déu". Aquest regne de Déu és l'alteritat darrere de Jesús; en tant que regne apunta a l'amor real i històric com a manera de ser, amor en què es dona una comunió de l'individu amb els altres homes, i d'aquests amb l'origen i futur d'ells mateixos, és a dir, amb Déu (...) El sacrifici del "jo" formulat a la pregària de diverses maneres, com confiança, com acceptació de la voluntat de Déu, no és un sacrifici tan sols intencional, sinó que és l'expressió del sacrifici real del "jo" en la vida". pp. 53-54.

18. Cf. Jürgen Moltmann, *La pasión de Cristo y el dolor de Dios*, Carthagesia 8 (1992) 641- 665, condensat per Tomàs Campany a *Selecciones de Teología* 129 (1994) Vol. 33.

19. Juan Luis Segundo, *Libertad y Liberación, a Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 199: "Ara bé, no és "alliberament" un concepte socio-polític modern, aliè al camp teològic? Inicialment, importaria poc que ho fos si el seu contingut expressés, encara que fos d'una

altra manera, exigències paral·leles a les que es troben a l'evangeli, és a dir, a qualsevol de les formes narratives del missatge cristià. Però per a sorpresa de molts cristians mal informats, "alliberament" és una paraula central de la proclamació evangèlica. Forma, junt amb "salvació", els termes cardinals per a expressar l'acció divina i, al Nou Testament, d'una manera especial la missió de Jesús, la finalitat de la seva vida, acció i missatge". p. 378.

20. Cf. Joaquín García Roca, *Constelaciones de los Jóvenes, síntomas, oportunidades, eclipses*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1994, n. 62, pp.12-16, "Segons l'Enquesta Europea de Valors, el 37% dels joves europeus considera que el futur empitjorarà les coses, el 36% creu que seguirà igual, i només el 10% creu que millorarà. El futur, en conseqüència, ha deixat de vincular-se amb l'esperança d'un temps millor, el present perd la seva condició de trànsit cap alguna cosa que serà esplèndida. A França, l'INSEE indica que només un 7% dels joves entre 15-25 anys espera trobar una ocupació adequada; el 93% restant té por. La incertesa de no saber què serà d'ells el dia de demà s'ha convertit en el senyal característic d'una generació" p. 12.

21. Cf. Benjamín González Bueta, *Bajar al encuentro de Dios, Vida de oración entre los pobres*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 13.

22. Cf. Jon Sobrino o.c., pp. 70-82.

QÜESTIONARI PER AL DIÀLEG

A mesura que s'avança en la lectura del quadern hom va entrant en la manera original de tractar el tema i en la provocació d'algunes de les seves expressions. Fàcilment el lector formularà preguntes i tal vegada apareixerà una certa inquietud que s'il·luminarà al final de la lectura. Heus aquí alguns d'aquests interrogants i inquietuds.

1. Amb quin Déu camines? “Pot succeir que en el fons de les nostres creences més profundes estiguem anomenant i adorant divinitats diferents.” (pàg. 7).

— *Has entrat en el soterrani de les teves creences?*

2. “L'acció històrica a favor dels exclosos és essencial en una espiritualitat que s'anomeni cristiana, i no pot ser substituïda per “experiències interiors” per més intenses i consoladores que siguin.” (pàg. 23)

— *Quina crítica pot fer aquest text a les maneres de pregar que actualment estan prenent força entre grups de cristians?*

3. Tots portem en el nostre interior un “místic espacial” que de vegades s'amaga en el més profund i un “guerriller il·lusionat” que lluita per resoldre els problemes d'aquest món...

— *Reflexiona en quins moments predomina més en tu l'un o l'altre... Mira també com es reflecteix en la teva Comunitat, en l'Església...*

4. El quadern ens ha portat des d'una situació còmoda (la del divan), a una situació incòmoda, d'escissió i alguns cops de trencament. Des d'aquí se'ns invita a entrar dins nostre i tancar amb clau. Llegeix a poc a poc la pàgina 25.

— *Què t'ha aportat aquesta lectura? Una nova espiritualitat? Una fe més profunda? Compromís amb els germans?*

— *Quines condicions hem de cercar per ser contemplatius en l'acció?*

— *Amb quin Déu vols caminar?*

© Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria 13 - 08010 Barcelona
T: 93 317 23 38 - Fax: 93 317 10 94
espinal@redestb.es - www.fespinal.com