

EL MAL I LA MISERICÒRDIA
INTRODUCCIÓ A LA PRIMERA SETMANA DELS EXERCICIS
José Ignacio González Faus, sj.

LA MEDITACIÓ DE L'INFERN
ALS EXERCICIS ESPIRITUALS (65-71)
Josep Giménez, sj.

Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprimeix: Edicions Rondas, S.L. • ISBN: 84-9730-192-7 • Dipòsit Legal: B-30.351-08 • ISSN: en tràmit • Dipòsit Legal: B-7493-07 • Juny 2008

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ inscrit amb el codi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13 de Barcelona

EL MAL I LA MISERICÒRDIA	7
1. LA SERIOSITAT DEL MAL	
Una experiència vàlida	8
Traces de l'experiència	9
Un accés actual	10
La dimensió històrica	10
Un coneixement intern	11
L'accés bíblic	12
Transició	12
2. LA MISERICÒRDIA	
L'accés bíblic	13
Del jo al nosaltres	14
Accés experiencial	15
Apèndix	15
LA MEDITACIÓ DE L'INFERN	21
Una meditació "incòmoda"	21
Situant el text en el seu context	22
Què és, de fet, la primera setmana d'Exercicis	24
Lectura comentada del text Ignasià	26
Algunes consideracions finals sobre l'infem	28
Concloent...	31

EL MAL I LA MISERICÒRDIA
INTRODUCCIÓ A LA PRIMERA SETMANA DELS EXERCICIS

José I. González Faus, sj.

EL MAL I LA MISERICÒRDIA

INTRODUCCIÓ A LA PRIMERA SETMANA DELS EXERCICIS

En algun lloc, he dit que em semblava haver descobert en els Exercicis una dinàmica que va de la gratuïtat al compromís total per al “Regne de Déu i la seva justícia”, per retornar finalment a la gratuïtat. En un primer pas hi ha el Principi i Fonament amb la primera setmana; en el segon hi ha la segona i tercera setmanes, i en el tercer pas hi ha la quarta setmana i la Contemplació per obtenir l’amor.

Ara, per introduir el tema, m’abelliria dir que aquest esquema em sembla similar al que els estudiosos de la literatura han descobert en *La Divina Comèdia* del Dant. Com és ben sabut, aquest immens poema s’obre amb aquell hendecasil·lab famós: “Perdut en el camí d’aquesta vida” i es tanca amb aquest altre igualment celebrat “L’Amor que mou el sol i altres estrelles”.

El que és important, però, en l’esquema de l’obra de Dante és que, per tal de fer aquest recorregut des de la desorientació fins a l’amor, s’ha de començar passant per l’infern. I també que to-

tes les històries que Dant ens explica en la primera part del seu poema no són divagacions imaginatives, sinó crítiques a la societat del seu temps, que ell decideix mirar des de l’òptica de qui les condemna com a fet social. Fa més de cinquanta anys que una de les grans comentaristes de Dant (i de la societat moderna) escrivia:

Tothom concedirà sense dificultat que l’*Infern* és una pintura de la societat humana en estat de pecat i de corrupció. I atès que avui estem bastant convençuts que la nostra societat va per mal camí i no s’està desenvolupant en una direcció de

perfectibilitat, ens costarà ben poc reconèixer els diversos estadis pels quals hom arriba a la corrupció més profunda. Futilitat, manca d'una fe viva, l'orientació vers una moral relaxada, l'avidesa del consum, la irresponsabilitat financera, el mal geni incontrolat, un individualisme obstinat i tossudament egoista, violència, esterilitat, manca de respecte a la vida i a la propietat, inclosa la pròpia, explotació del sexe, distorsió del llenguatge mitjançant els anuncis i la propaganda, comercialització de la religió, augment de la superstició i condicionament de la mentalitat del poble per mitjà de la histèria de masses, embolcalls seductors, amabilitat venal, estrebades en els negocis públics, hipocresia, deshonestedat en els afers materials i intel·lectuals, foment de la dissensió (una classe contra una altra, una nació contra una altra),

falsificació i destrucció de tots els mitjans de comunicació, explotació de les emocions massives més baixes i estúpides, traïció a allò que és fonamental en les relacions de família, de ciutadania, d'amistat, de compromisos contrets: heus ací tot un ventall d'escenaris massa coneguts que mostren com la nostra societat s'està morint de congelació i com s'extingeixen totes les relacions civilitzades¹.

L'autor en el qual vaig descobrir aquesta citació se sorprèn que, vint-i-cinc anys abans que ell, hi hagués una autora que descrivís amb tanta exactitud la nostra societat. Nosaltres ara, trenta anys més endavant, llegim ambdós autors i ens hauríem de sorprendre encara més. Però, en realitat, no es tracta de la crítica d'una època; el que Dant havia percebut, ja en el seu món, era l'inrevés de molts dels èxits de la condició humana.

1. LA SERIOSITAT DEL MAL

És per això que la citació que he aduït em sembla una bona introducció a la manera de com s'ha de tractar la primera setmana dels Exercicis. Hi ha en ella, al meu entendre, una percepció semblant a la de Dant, però expressada en un llenguatge teològic poc vàlid, pel fet de procedir d'una concepció anselmiana i agustiniana del pecat, del dimoni i de l'infern.

Una experiència vàlida

Tanmateix, aquest llenguatge, que s'ha de considerar superat, vol aportar una experiència espiritual ben vàlida. I el que realment és admirable és que una experiència espiritual pugui arribar a superar un llenguatge tal volta deficient, tal com la cultura ambiental el proporcionava a l'hora d'expressar-se. És el

mateix que li passa a Francesc Xavier quan la seva experiència de Déu sembla sobrepassar la teologia que havia rebut davant del dolor que els japonesos sentien perquè, segons la teologia que Xavier els predicava, els seus avantpassats s'haurien condemnat pel fet de no haver conegut la fe. Xavier, tot i creure que aquesta situació no té remei, compon una pregària per a les conversions en la qual li diu a Déu: "Mireu, Senyor, com en oprobi vostre els inferns s'omplen d'aquestes ànimes que Vós vau crear a imatge i semblança vostra." Ara bé, parlar de l'infern com de "l'oprobri de Déu" és realment posar una bomba en la línia de flotació d'aquesta teologia, ja que Déu no pot existir eternament en situació "d'oprobri". De fet, la teologia de Sant Tomàs considerava que els patiments dels condemnats originaven un suplement de goig per a tots els salvats en el cel i per al mateix Déu (!). Això podrà semblar una barbaritat, però era una barbaritat necessària per tal de no deixar Déu en un oprobri etern. I aquesta barbaritat, que brollava d'una racionalitat aplicada sense pudor a una determinada idea de Déu, l'hem usat nosaltres moltes vegades en la predicació de la primera setmana, provocant així més desercions que veritables conversions.

Partim, doncs, d'una experiència espiritual que és vàlida, però que s'expressa en una teologia avui superada. Quan ens trobem en situacions semblants, sovint podrem tenir accés a aquella experiència, no a través de les seves formulacions, sinó a través de les peticions i dels consells que l'autor ens dóna referents a "allò que vull aconse-

guir". Aleshores podrem veure com en la primera setmana es busca un accés a la Misericòrdia (a aquell Amor que mou el cel i la creació); però un accés tan seriós que (com en el cas de Dante perdut en el camí de la seva vida) no es pot aconseguir si no és passant a través de l'infern del mal.

Traces de l'experiència

Entre els consells reveladors hi ha l'advertència que hem de considerar "la malícia del pecat encara que no fos prohibit" [EE 57]. I entre les peticions hi ha la d'un profund coneixement ("intern") del pecat i del desordre que es dóna en mi i en la societat ("el món"). Un coneixement que hom cerca només en la tercera meditació d'aquesta primera setmana, després que en les dues anteriors s'ha pogut entrellucar la Misericòrdia.

Sobre el segon punt dels presentats, vull adduir unes paraules d'A. Pieris, el qual evoca, al seu torn, unes altres de H. Urs von Balthasar: "Tot aquell qui, sota el guiatge d'Ignasi, hagi recorregut 'el camí vers l'infern del coneixement de si mateix' (així és com Balthasar qualifica la primera setmana²), no dubtarà de reconèixer que l'únic enemic de la persona és el seu propi jo"³.

Això en l'àmbit personal. En l'àmbit social (el del "coneixement del món") podríem esmentar innombrables pel·lícules anomenades "de denúncia". Si heu vist *Diamantes de sangre*, sobre la tragèdia de Sierra Leona, podreu recordar la frase d'en Dany, el protagonista, qui, després de narrar una sèrie d'horrors (que tenen poc a veure amb la trama mateixa de la pel·lícula), excl-

ma: “A voltes em pregunto si Déu perdonarà mai el mal que ens hem fet...”.

Aquí hi tenim dos inferns, el del coneixement propi i el de bona part de la realitat social que ens envolta. Tots dos inferns tenen una mateixa causa, el mal moral (en terminologia ignasiana, el pecat)⁴. I aleshores podem entendre la importància de demanar aquest coneixement de la malícia del pecat “encara que no estigues prohibit”. Aquests dos inferns, el personal i el social, es configuren com la raó per la qual la primera setmana ha de tenir una “meditació de l’infern”, és una manera indirecta d’accedir al coneixement intern d’aquesta malícia, no ja –ni només– en els seus efectes més immediats (que a voltes poden no produir-se) sinó en els seus efectes *definitius*.

Un accés actual

Avui, tanmateix, tenim prou informació, prou lucidesa i prou capacitat d’anàlisi social i psicològica per a poder copsar el caràcter infernal de la maldat sense necessitat d’esperar a veure-la en un més enllà possible (que esperem que, per la misericòrdia de Déu, no arribi a donar-se). És per això que considero molt pedagògic seguir el mètode ignasià d’una “aplicació de sentits” sobre l’infern adreçada, no a l’infern del més enllà, sinó al del nostre present.

Per tant, considero útil començar la primera setmana amb una aplicació de sentits referida a tants aspectes infernals de la nostra realitat: imaginar que veiem els innombrables rostres de gent famolenca (nens, immigrants, etc.); imaginar que sentim el xiscles esgarrifosos de

tanta gent sotmesa a tortures, o les històries esborronadores de tants éssers humans destrossats, germans nostres; imaginar que hem de dormir una nit al carrer i que sentim la fetor de molts barris de ciutats africanes i sud-americanes, a la qual els seus incomptables habitants ja s’han acostumat. Imaginar tot això fins que ens faci mal. Hi ha moltes pel·lícules, com la que hem esmentat, que podrien ajudar a aquesta mena d’aplicació de sentits (tot i que sovint el que el director busca no és això, sinó abusar de la sensibilitat de l’espectador per fer més comercial el producte. Però, aquí, això no fa al cas).

La imatge ens pot impressionar tant que, en alguns casos, no podem ni fixar-hi els ulls. Doncs bé, per bé que no vegem la imatge, la seva realitat segueix existint. I això és el que es presenta com veritablement greu, ja que qualsevol persona preferiria veure imatges tan esborronadores si, a canvi d’això, deixessin d’existir en la realitat. Però aquí es dóna el cas invers: existeixen per més que no les vegem.

La dimensió històrica

Un altre element molt profitós per acostar-nos a l’experiència ignasiana podria ser la intuïció de la dimensió “històrica” del pecat que ultrapassa un plantejament purament individualista. Ignasi ens diu que es consideri un “primer, segon i tercer pecat” [EE 45] abans de passar als pecats propis. Hi ha, doncs, una història del mal, àdhuc amb un possible origen metahistòric (el pecat dels àngels sobrepassa el que és experimental i ens orienta vers allò que el Nou

Testament anomena el “misteri d’iniquitat”). I aquesta trama es perllonga des dels inicis de la humanitat (on el que és fonamental és aquesta dada, i no el relat d’Eva i Adam) fins arribar a mi.

Què significa tot això? Senzillament, que jo sóc de la mateixa pasta que ha fet que el mal esclatés en la història humana. Encara que la meua història personal no estigués afectada pels mateixos pecats que sembla que va tenir la d’Ignasi, la pasta humana de feblesa, mesquinesa i ceguesa o autoengany és la mateixa en tots els éssers humans. Això implica dues coses que són fonamentals, si volem accedir a la consideració del mal: que molts innegables pecadors són, a la vegada, víctimes; i que molts dels que són “bons”, o no tan pecadors, és perquè, senzillament, han tingut sort. El mal no es tracta d’individualismes acusadors dels altres, ni tampoc autoinculpadors. El tema del mal no ens ha de portar ni a la pèrdua de l’amor envers els altres, ni a la manca d’autoestima, sinó a una actitud de responsabilitat i agraïment.

Un coneixement intern

Arribem així a l’altre element suggeridor en aquesta experiència, que és el de les tres peticions del número 63. Les exposaré tot reordenant-les una mica:

– El “coneixement intern del desordre de les meves operacions” és central en l’enumeració ignasiana, i ha de ser com el cim al qual porten les altres dues peticions. Es tracta de captar que aquesta “imatge de Déu” que em constitueix està com malmesa o *trencada*. El ser de Déu és com un flux de donar i rebre, i

d’això jo en porto l’empremta. Però aquesta empremta està malmesa en mi per la necessitat d’autoafirmació, o l’egoisme potenciat (pecat original, o “la voluntat de poder” de Nietzsche). Què és el que busco tantes vegades en les meves “operacions”? Sovint, senzillament busquem honorabilitat, ser estimat o admirat; altres vegades, comoditat o el mínim esforç.

– El “coneixement del món” és el pecat que s’ha instal·lat en ell: és allò que sant Joan anomena el “pecat del món”, cosa que permet comprendre que, a més de pecadors, som també *víctimes*; i només Déu coneix en quina proporció ho som cada u i fins on arriben les importants mediacions sociològiques del mal en nosaltres a través dels nostres petits mons (familiar, urbà, cultural, temporal/espacial, laboral, etc.).

– La “malícia del pecat” (no només dels meus pecats) és el primer que hauria de sorgir de l’aplicació de sentits que s’ha fet abans: el dolor, l’opressió, la humiliació i la mort que els homes anem semblant en el món són coses esborronadores. Per subratllar-ho, acostumo a comparar dos textos del llibre del Gènesi: el final del capítol primer (“Déu veié tot el que havia fet, i era molt bo”), i el començament del capítol sisè (“Déu es penedí d’haver creat l’home”). Aquí el que em sembla important no és intentar entrar en la psicologia de Déu (si es penedeix o no), ja que això és cosa dels nostres antropomorfismes; l’important és preguntar-nos què devia sentir l’autor que va escriure la segona d’aquestes frases després d’haver comprès el que proclamava la primera. El pecat malmes de tal manera la creació bona de

Déu que fa que el seu mateix autor pensi que no li ha valgut la pena⁵. No ha d'estranyar que d'aquesta destrossa en resulti després la instauració del desordre en el món i en el meu propi interior (cf. les dues altres peticions).

Aquesta triple experiència tan unificada és el fruit que s'ha de procurar treure de tot el material que es proposi per meditar aquesta setmana. Sense això, tots els moralismes habituals de molts directors d'exercicis són només paper mullat.

L'accés bíblic

Un últim consell per poder recuperar l'experiència espiritual vàlida de la primera setmana és el recurs a la Bíblia, en la qual hi ha infinitat de textos esplèndids sobre el pecat. Em limitaré a uns pocs suggeriments.

Curiosament, no fa gaire es va publicar en una revista protestant suïssa un article que analitzava per què avui dia els EE de sant Ignasi sedueixen molts protestants. Entre les respostes que l'autor donava, una –no l'única– era que en els EE hi ha molt d'aquella “sola Escripura” que és tan típica de la tradició protestant. Això és ben veritat, a partir de la segona setmana; en canvi semblaria que en la primera, l'Escripura es troba tal vegada menys present. Per això considero important recuperar aquí quelcom de la manera bíblica de parlar.

És convenient acudir a tota mena de textos bíblics, des dels més oracionals (com els salms 50 i 129), amb el seu profund sentiment de dolor –no de neurosi!–, fins a altres textos de caire més narratiu (uso sovint la història de David

2Sm 11, 1ss. i la del cec de naixement Jn 9). com també els textos més reflexius, per exemple els tres primers capítols de la carta als romans on es descriuen les arrels del pecat pagà i religiós (de la religió jueva). Finalment, també altres textos de caire sapiencial, com ara les reflexions sobre la “mala pasta” del cor humà, que es troben a Jeremies i a altres autors.

És així com es pot completar el que diuen els Exercicis, tot passant de la reflexió i l'experiència personal a l'experiència col·lectiva. És una cosa que considero que avui és particularment necessària. És allò del “pecat del poble”, tan repetit en la Bíblia (Jeremies 2: hem *pecat* contra Tu). Això serà útil a l'hora de despertar responsabilitats col·lectives, sobretot de pecats d'omissió, i per a comprendre també la dimensió grupal o social de la misericòrdia, que tot seguit passarem a considerar.

Transició

Finalment, per passar ja a la consideració de la misericòrdia (que ha de ser no sols el revers, sinó el marc de consideració del pecat), penso que s'ha d'intentar que tot el que hem vist fins ara no creï una falsa obsessió amb el pecat propi, cosa que, tot i la seva aparença de penediment, seria només una altra forma més subtil d'autocentrament. El penediment del creient té poca cosa a veure amb la neurosi de culpabilitat, la qual no requereix de cap manera un marc religiós per a fer-se present. Diuen alguns psiquiatres que hi ha malalts psíquics que, en el fons i de manera inconscient, es resisteixen a

sortir de la seva malaltia per tal de continuar centrats en ells mateixos. No sé si això és veritat en psiquiatria; però sí que ho és en espiritualitat: si el pecat ens hagués d'obsessionar, hauria de ser *abans*, no després de cometre'l. I per això pot ajudar la comparació entre les dues reaccions, la de Judes i la de Pere;

a partir del pecat, l'un acaba en més desesperació, i l'altre en més amor. A més dels evangelis, he utilitzat moltes vegades dues pàgines precioses de Ch. Péguy, en *Paraules cristianes*, que es refereixen a aquesta forma d'afrontar el pecat⁶. Així podem ara passar a la segona part d'aquestes reflexions.

2. LA MISERICÒRDIA

La importància i centralitat d'aquest tema ve suggerida pel fet que Ignasi, precisament en una meditació de pecats, no acaba amb un col·loqui de temor, ni tampoc amb una petició de perdó, sinó amb un "col·loqui de misericòrdia" [EE 61]. Aquesta constitueix el marc més ampli del pecat, per bé que l'accés experiencial a ella sigui més difícil que el del mal. Tanmateix, tot i aquesta dificultat, cal recordar aquest principi fonamental: la Misericòrdia (ara amb majúscula) la coneixem perquè es revela. I és quan ella es revela que es fa més palesa la realitat del mal, contra totes les nostres cegueses culpables. Aquí es dona, en bona part, un procés circular: la consciència purificada i lúcida, gràcies a la revelació de la Misericòrdia, la podrà recomençar tot recitant, per exemple, el salm 50.

L'accés bíblic

Aquí, més que en la meditació del mal, em sembla que el més important és

iniciar amb algun text de l'Escriptura sobre la misericòrdia. Podríem començar amb el Primer Testament, on, a mesura que avança la pedagogia de la revelació, podem observar com sembla que Déu se'ns apareix com algú que castiga menys i perdona més. Si continuéssim amb el Nou Testament, introduint la segona part, podríem fer una lectura completa dels capítols 2 d'Osees i de Jeremies, i de la paràbola del fill pròdig, considerant que aquests textos requereixen algun aclariment o alguna ambientació per part del director.

La contemplació de la misericòrdia es pot fer, ja sigui en forma de meditació expressa, ja sigui inserint-la en les meditacions sobre el pecat, tal com suggereix sant Ignasi (potser a fi de no separar el mal de la misericòrdia). En la primera setmana dels Exercicis, la misericòrdia apareix en els col·loquis de les tres meditacions del pecat: en l'expressió "per mi" [53], en el col·loqui de misericòrdia al qual ja hem al·ludit [61],

i en la frase “tanta pietat i misericòrdia”, que es troba en l'altra meditació [71].

Aquesta manera ignasiana de fer-ho, si bé té l'avantatge de no separar la revelació del pecat de la –més àmplia– revelació de la misericòrdia, pot tenir el perill de no tematitzar prou la misericòrdia. I els textos bíblics que hem esmentat mereixen que l'exercitant s'hi detingui reposadament, fins que quedi desconcertat per la idea que Déu es revela assumint la imatge del marit ultratjat que (en lloc de matar la dona, com era costum particularment en les cultures semítiques on la sexualitat va lligada a l'honor) “fa el ridícul” de sortir a cercar-la, pidolant el seu retorn amb la il·lusió de tornar a seduir-la. I això no es diu en el context d'aquella mitologia grega d'uns déus massa humans, sinó en un poble que ha tingut, tal vegada com cap altre, la consciència de la grandesa, de la transcendència i de la majestuositat de Déu.

Quelcom semblant es pot fer amb la paràbola del fill pròdig, que suggeriria que es presentés des de l'òptica del germà gran: prescindint ara del seu cor endurit i detenint-se a veure tota la raó que pot tenir en les raons que ell addueix. Déu, per dir-ho així, una vegada més, no té por de quedar en ridícul per amor a nosaltres.

Una última observació referent als textos bíblics: segons els exegetes, la veritable traducció del Parenostre (que aquí caldria recitar en forma de “mantra” repetida, ja que la glorificació de la identitat de Déu i de l'arribada del Regne són el revers del pecat) sembla que hauria de ser, no “perdona les nostres culpes” –com resem habitualment–,

sinó “condona els nostres deutes”. Així ho confirmarien tant l'expressió grega *aphein opheilêmata*, con les possibles retroversions a l'hebreu o a l'arameu. Això ens situa en el món de Jesús, en el qual els deutes eren causa de moltes esclavituds, i en el qual el Mestre, en la paràbola del servidor infidel, utilitza la condonació dels deutes com a paradigma de la misericòrdia de Déu. La diferència entre aquestes dues traduccions no és minsa, ja que el creditor que condona un deute renuncia a la propietat d'allò que era seu, mentre que qui perdona una ofensa pot seguir reclamant allò que és seu. El deute, a més, pot crear sofriment al deutor, mentre que l'ofensa no necessàriament el crea a l'ofensor. És per això que, al meu entendre, és una llàstima que la traducció oficial del Parenostre no hagi estat aquí prou encertada: tal vegada a causa de la menor actualitat que tenen avui els deutes entre nosaltres, així com el mateix verb “condonar”; o tal vegada, també, pel gust moralista del nostre catolicisme, més atent al pecat que al sofriment, en oposició a la mentalitat bíblica.

Del jo al nosaltres

A més, en aquestes meditacions, crec que cal remarcar molt el *per mi* ignasià, que les fa més creïbles. Aquest “per mi” afecta aquesta pobre persona concreta que sóc jo i que sap que –com deia irònicament el poeta Homer quan volia ridiculitzar un personatge– “no és digna d'enveja”; més encara, potser té baixa la seva autoestima.

En el llenguatge bíblic sobre Déu el que domina és més aviat el “nosaltres”.

I amb tota raó: el Pare és “nostre”; i això ens obliga a demanar el pa “nostre”, i no el meu. Però, a l’hora de prendre consciència, d’agrair i de respondre, s’ha de destacar primer l’aspecte individual. Només després arribarà el moment de passar al plural, cosa que caldrà fer per tal de no confondre la misericòrdia de Déu envers mi amb un privilegi exclusiu. Des d’aquí podria ser bona cosa –com he suggerit en altres ocasions i no cal repetir ara– fer, per exemple, una lectura plural (o social) de sant Joan de la Creu, posant un “nosaltres” en molts dels versos en els quals el poeta hi posa “yo” o “me”.

Accés experiencial

És imprescindible passar també de la part bíblica a la part experiencial. (Així, doncs, estem seguint ara un ordre invers al que proposàvem quan parlàvem del pecat). L’exercitant ha de cercar, assaborir i agrair experiències de misericòrdia que hagi trobat en la seva vida, ja que aquestes són, molt sovint, sagraments visibles de la Misericòrdia amb majúscula: de la misericòrdia de Déu que prefereix actuar a través de nosaltres.

Es tracta d’experiències de gratuïtat en les relacions, com ara un perdó incondicional que no reclama ni el preu de la humiliació de l’ofensor; experiències d’un sorprenent oblit solidari d’un mateix, que pot semblar tot natural, quan en realitat té quelcom de miraculós; experiències reposades d’allò que sant Pau designa com “considerar els altres com a superiors”, sense que això comporti cap mena de càrrega d’agafar comple-

xos propis. Aquests trets, de vegades inesperats, són els que ens permeten creure, com va dir l’Albert Camus, que en l’home hi ha més coses dignes d’admiració que de menyspreu. Hem de procurar reviure en els Exercicis. He trobat algunes experiències d’aquesta mena a Amèrica Llatina, i m’ha servit de molt. Però no són fàcils de comunicar en la distància. El que és important aquí és que l’exercitant trobi i gusti les que li són més properes, les que ell mateix ha viscut, ja que aquestes experiències són com icones de la misericòrdia divina que han de preparar l’exercitant per tal que prengui la decisió de fer de la seva vida un canal de la Misericòrdia. I és aquesta decisió, al meu entendre, la que constitueix el pont entre la primera i la segona setmana, on tota la contemplació de Jesús procurarà fer-nos veure com actua la Misericòrdia.

Apèndix

Tinc la sensació que aquí ja no és possible concretar més, i que s’ha de veure com actua o reacciona cada exercitat per copsar en què s’ha d’insistir més i de quina manera. Em sembla, però, que en aquesta meditació de la misericòrdia és on resulta més valuós el consell ignasià referent a les repeticions. I això per dos motius: el primer, perquè aquest tema ha de ser com una pluja mansa que ens vagi amarant a poc a poc, més que com un xàfec que aviat s’oblida. I després, perquè en les repeticions, ha de passar el que ens passa habitualment quan veiem una pel·lícula una segona vegada: almenys tots els qui no som especialistes en cinema descobrim

en la segona visió moltes coses que se'ns havien escapat en la primera.

Això té un valor particular en el camp que estem tractant, atès que allò que pertany a la Gràcia acostuma a trobar-se en les nostres vides com a petits granets d'or enmig d'enormes feixos de palla; quelcom molt minso des d'un punt de vista quantitatiu, però molt més valuós que tota la resta des d'un punt de vista qualitatiu. D'aquí la importància que tenen aquestes repeticions i repassos a fi de descobrir aquests granets

d'or. En la repetició –tot evocant experiències viscudes de solidaritat– també el triple col·loqui de la primera setmana (“què he fet, què faig, què he de fer per Crist?”) es pot anar concretant cada vegada més: què he fet per al Regne; què he fet per als homes, i, sobretot, què he fet i què he de fer per als pobres i les víctimes de la història.

És aleshores quan, al meu entendre, l'exercitant estarà preparat per entrar en la segona setmana.

NOTES

1. Dorothy SAYERS, *Introductory Papers on Dante*, London, 1954, pàg. 114. Recullo aquesta cita en E. SCHUMACHER, *A guide for the perplexed*, New York, 1977, pàg. 137-38.
2. *A Church and World*, New York, 1967, pàg. 104.
3. *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Estella 2001, pàg. 317-18.
4. El terme pecat, que avui no està de moda, no implica només un desastre objectiu -en mi o en la realitat-, sinó que aquest desastre és contrari a la voluntat última de Déu. Aquesta és la utilitat del terme.
5. Això val encara en la concepció actual d'una creació evolutiva, que es pot considerar com a pràcticament certa des d'un punt de vista científic. És obvi que en la creació hi ha lletgesa, i en l'evolució, crueltat (el peix gros es menja el petit). Però tot això no suposa el mateix en els nivells de realitat mancats d'autoconsciència i en el nivell humà de consciència i de llibertat. Aquí hi hauria d'haver una "mutació espiritual" que no ha acabat de donar-se. Per tant, a la pregunta: el pecat entra en el projecte de Déu?, s'ha de respondre que el pecat no, però sí el risc. I es pot dir que, en aquest risc, almenys parcialment (o temporalment), la creació "se li ha anat de les mans" a Déu. Aquesta observació és important, perquè, precisament per això, el que pretén tota la dinàmica dels Exercicis és un alliberament de la nostra llibertat. La "indiferència" ignasiana no vol dir res més que això.
6. Hom les pot trobar citades en el meu llibre d'Exercicis: *Adiestrar la libertad*, Santander, 2007.
7. Ja comprenc que no hauria estat bé traduir: "anul·la les nostres hipoteques" que faria la frase intel·ligible i molt resable per a tanta gent. I molt més si s'hagués de continuar (com suggereix la versió catalana, que em sembla més exacte): "perdona les nostres culpes així com nosaltres condonem les hipoteques quan s'han tornat cruels i impagables"... Aleshores molt pocs resarien el Parenostre, la qual cosa potser seria més grat a Déu, per més autèntic.

LA MEDITACIÓ DE L'INFERN
ALS EXERCICIS ESPIRITUALS DE SANT IGNASI (65-71)

Josep Giménez, sj.

LA MEDITACIÓ DE L'INFERN ALS EXERCICIS ESPIRITUALS DE SANT IGNASI (65-71)

La teologia viu d'una Paraula que ella no ha dit, i n'espera una altra que ella no pot dir (G. Ebeling).

Al final de la primera setmana dels Exercicis de sant Ignasi ens trobem amb la meditació de l'infern [65-71]. Una meditació que no dubtem de qualificar de profundament incòmoda. En l'imaginari dels qui han fet EE o recessos de qualsevol mena encara perviuen aquelles lúgubres xerrades sobre l'infern on el director del recés, amb poca llum, intentava –o, encara que no ho intentés, aconseguia– crear una mena de clima de “terror religiós” destinat a provocar conversions sonades o, si més no, que la majoria dels exercitants passessin pel confessional... Temps era temps... i el (sortós) oblit de l'embolcall sociocultural d'aquests missatges, no presagiarà també l'oblit dels missatges en qüestió?

Una meditació “incòmoda”

Prescindint, però, d'aquest imaginari col·lectiu suava evocat, podem preguntar-nos: quin sentit té parlar de l'infern avui en dia? No hem creat prou inferns en el més ençà perquè ens ocupem de l'infern del més enllà? No fóra millor alleujar, i fins suprimir, els inferns creats al més ençà –juntament amb l'aigua bruta de segons quines disquisicions teològiques que hi hem afegit– tot llençant-les a les insondables pregonesses d'un oblit purificador, en

comptes de parlar de l'infern del més enllà? Vet ací una pregunta retòrica que no admet una resposta que no sigui inequívocament afirmativa...

I qui dóna EE, què ha de fer amb aquesta meditació? Cobrir-la amb el mantell d'un discret i caritatiu silenci, com els fills de Noè cobriren les nueses del seu pare embriac (Gn 9,21-27), amb el sentiment de superioritat de qui ja no parla d'aquestes coses pel fet de ser –com es diu avui en dia– “políticament incorrectes”? Així, aquesta medi-

tació pertanyeria a la història (potser millor: a la prehistòria) del tractat d'escatologia i només interessaria a qui tingués interessos "museístics" en la matèria...

És que aquesta meditació no té cap mena d'actualitat –ni que sigui inquietant actualitat? No té cap mena de llició que pugui aprendre tant qui dona com qui fa l'experiència dels EE avui en dia –amb totes les distàncies que hi pugui haver (de tipus cultural, teològic i de tota mena) entre l'Ignasi del segle setze i l'exercitant de començaments del segle vint-i-un?

Diguem, d'entrada, que, com ja deia Karl Rahner fa temps en un article sobre l'hermenèutica dels enunciats escatològics, aparegut al volum quart dels seus *Escritos de teología*, el punt de pertença d'aquestes reflexions és que l'escatologia no és una mena de "doctrina de dos camins", que reflexionaria, d'una manera perfectament simètrica, tant sobre la salvació com sobre la perdició de la persona humana. Al'escatologia només li interessa la consumació de la totalitat de la realitat ("vaig veure un cel nou i una terra nova" llegim a Ap 21,1) i, consegüentment, la salvació de la persona humana. Aquesta és la nostra esperança: Déu vol que tots els homes se salvin i arribin al coneixement de la veritat (1Timoteu 2,4). La voluntat de Déu *només* és salvífica. La voluntat de Déu és que tot arribi a la seva plenitud. Però, precisament perquè es tracta d'una reflexió *només* sobre la plenitud, l'escatologia no pot deixar de banda la història de patiment d'aquest cosmos i d'aquesta humanitat cridats a la pleni-

tud. Déu eixugarà tota llàgrima –diu el profeta (Is 25,8)– i un discurs sobre la plenitud que faci el sord al crit de la víctima, o que el minimitzi, corre el risc d'incórrer en una mena de "doctisme" pel que fa a la història del sofriment de la humanitat: aquest sofriment hauria semblat molt gros, però el *happy end*, en què es pretendria fer acabar la història de la humanitat ens vindria a dir que, al capdavant, "no ha estat res". En cristologia es diu que tot allò que no ha estat assumit (i cal assumir el sofriment que hi ha hagut i, per desgràcia, hi ha) no pot ser salvat.

Una altra qüestió a tenir present: com que ens movem en l'àmbit dels EE, i els EE són una eina pedagògica (mistagògica) de cara a una experiència de Déu que es concreta en una elecció, pedagògicament pot ser útil fer veure la força d'una veritat a base de mostrar les conseqüències que es desprendrien del seu contrari. Volem dir que, si el centre dels EE és l'Amor de Déu que experimenta l'exercitant, potser és bo, pedagògicament parlant, albirar el no-Amor, el desamor, fins a sentir-ne vertigen. Tal vegada, aquí podríem trobar la raó de ser de la meditació sobre l'infern dels EE de sant Ignasi.

Situant el text en el seu context

La meditació que ens ocupa és el cinquè exercici de la primera setmana. Ara bé, com que sant Ignasi calculava que, en un dia normal del mes d'Exercicis, l'exercitant dedicaria cinc hores a la pregària, hom diria que la presentació de la primera setmana dels

Exercicis i la presentació d'un dia de la primera setmana dels Exercicis vénen a ser el mateix. De fet, però, sembla que alguns directoris proposen dedicar un dia per a cada exercici de la primera setmana, amb les seves corresponents repeticions.

La qüestió, d'entrada, pot semblar banal. Potser ho és i tot... Si n'hem fet esment és perquè aquesta meditació no és, pròpiament, una meditació intel·lectual, sinó una meditació en la qual hom fa recurs als sentits. Es tracta, en certa manera, d'una meditació que es fa amb els sentits. I, per això mateix, aquesta meditació faria pensar en les aplicacions de sentits de la segona setmana.

Recordem que la segona setmana està dedicada, fonamentalment, a la contemplació de la vida de Jesús i que, invariablement, la darrera estona d'oració d'un dia normal de la segona setmana és una aplicació de sentits. Sabem, per altra part, que Ignasi estava molt interessat en què l'exercitant practiqués aquesta aplicació de sentits. Ho és, aquesta meditació de l'infern, una aplicació de sentits?

Podríem dir que el fruit que es preten amb les aplicacions de sentits és, d'una banda, una major simplificació de la pregària i, de l'altra, anar deixant que la persona de Jesús vagi penetrant el nostre ésser. Que el seu Nom sigui perfum que s'escampa per tot el nostre ésser (Ct 1,3). Que siguem "ungits" per la seva Realitat. No oblidem que, en últim terme, els Exercicis són una "pedagogia de la sensibilitat": perquè el que omple i satisfà l'ànima no és el saber molt sinó el sentir i assaborir les co-

ses internament [2]. Afectar-se i el seu contrari (avorrir) són metes a les quals vol Ignasi encaminar el seu deixeble tot al llarg del procés dels Exercicis. Millor dit, ni a Ignasi ni a qui dóna els Exercicis pertoca aquesta empresa, sinó al mateix Esperit de Déu, de qui el qui proposa els Exercicis només és un mer instrument. Que el mateix Creador i Senyor es comuniqui a la seva ànima fidel... [15].

La primera setmana, tot i el seu caire més meditatiu, propi de principiants en la vida de l'Esperit, no deixa de tenir aquesta preocupació d'anar simplificant la pregària. N'hi hauria prou amb fer esment del tercer i quart exercici d'aquesta setmana, és a dir, de la repetició i el resum. "Repetir" un exercici no és, simplement, tornar-lo a fer: l'exercitant és convidat a notar i fer pausa [62] en aquells punts en els quals ha sentit major consolació o major desolació, o sigui, és convidat a anar directament als moments en els quals ha pogut percebre el pas de Déu en la seva vida o en els quals ha pogut oferir-hi més resistència. I no diguem pel que fa al resum: on tot això cal fer-ho sense divagar [64]. La simplificació, en aquest cas, és màxima.

En aquest context, la meditació de l'infern i el seu recurs a la sensibilitat reforcen tota aquesta pedagogia ignasiana de la pregària. Creiem, per això, que la comparació entre les aplicacions de sentits de la segona setmana i aquesta meditació no és quelcom fora de lloc. Ara bé, no hi ha dubte que en aquesta meditació ens trobem molt lluny de l'atmosfera que envolta les aplicacions de sentits de la segona setmana. Només

això faria gairebé impossible parlar d'aplicació de sentits en aquest cas. I, de fet, Ignasi no en parla.

Si no es pot parlar d'aplicació de sentits, en el cas de la meditació de l'infern cal parlar de "meditació sensible". Per a Ignasi la meditació no és, simplement, un "afer de l'enteniment". En això es manifesta Ignasi seguidor d'una llarga tradició espiritual que podríem fer remuntar als temps bíblics i a la tradició de l'Orient cristià. La meditació és un afer de tota l'ànima, de les seves tres potències: memòria, enteniment i voluntat. En la meditació Ignasi hi fa entrar, a més de l'enteniment, la memòria i la voluntat i és, precisament, en la voluntat on vol que l'exercitant hi esmerci totes les seves forces. En el benentès que això no cal entendre-ho en sentit voluntarista del terme, car el que Ignasi vol que posem en joc són els "afectes de la voluntat". En el camp de la meditació, l'exercitant no haurà arribat fins al fons de tot si no ha posat en joc l'"afecte" i l'afectar-se. En el cas de la primera setmana es tracta d'avorrir el pecat. I és clar que, per tal d'aconseguir-ho, els sentits hi tenen un paper preponderant.

Juntament amb l'avorriments del pecat, en aquesta meditació de l'infern es tracta de fer veure com el pecat (i el mal, en general) no són meres abstraccions, sinó quelcom molt concret i sensible, quelcom que "fa mal", de tal manera que l'única reacció davant d'aquestes realitats no pot ser una altra que la de doldre-se'n. Per això mateix creiem que un moment cimal de la primera setmana és el col·loqui amb el crucificat. En efecte, no es tracta tant

de confrontar-se amb un codi ètic o amb una normativa, sinó amb una persona i amb el seu amor envers nosaltres. Això ens porta al tema de quin és el fruit que cal esperar de la primera setmana dels Exercicis.

Què és, de fet, la primera setmana dels Exercicis

La meditació de l'infern forma part de la primera setmana dels Exercicis. Una elemental contextualització d'aquesta meditació ens ajudarà a veure'n el significat i el paper que hi juga. Potser ens ajudarà a perdre la sensació d'incomoditat que podem experimentar davant d'aquesta meditació.

Quin és el fruit que es pretén en la primera setmana dels Exercicis? Ignasi parla de la consideració i de la contemplació dels pecats [4]. Aquest és, de fet, el tema dels exercicis que s'hi proposen: la meditació amb les tres potències de l'ànima sobre els tres pecats (dels àngels, dels primers pares –en el paradís terrenal– i el d'un home particular), la meditació dels pecats propis, la repetició d'aquests dos exercicis (juntament amb un triple col·loqui), el resum i la meditació de l'infern, que ens ocupa.

Un moment central d'aquesta primera setmana és el col·loqui amb el Crucificat. Així el presenta sant Ignasi:

[53] Col·loqui. Imaginant a Crist nostre Senyor davant i posat en creu, fer un col·loqui, com de Creador ha vingut a fer-se home, i de vida eterna a mort temporal, i així a morir pels meus pecats. Altre tant mirant a mi mateix el que he fet

per Crist, el que faig per Crist, el que he de fer per Crist, i així veient-lo d'aquesta manera penjat en la creu, discórrer pel que se m'oferrà.

[54] El col·loqui es fa, pròpiament, parlant, així com un amic parla amb un altre, o un servent al seu senyor, bé demanant alguna gràcia, bé culpant-se d'alguna malifeta, bé comunicant les seves coses i volent-hi consell; i dir un Parnostre.

Aquest moment és molt important perquè, de fet, ens mostra com el fruit que es pretén a la primera setmana dels Exercicis va molt més enllà de la “consideració dels pecats”. En efecte, la mera “consideració dels pecats” ens tancaria en nosaltres mateixos i fins ens portaria a la desesperació, si no es feia a la llum de l'Amor misericordiós que Déu ens té. La trobada –millor dit, per dir-ho en terminologia ignasiana– la “consideració i la contemplació” de l'Amor misericordiós de Déu i del que aquest Amor ha fet en favor nostre (com de Creador ha vingut a fer-se home, i de vida eterna a mort temporal, i així a morir pels meus pecats) és l'important en la primera setmana dels Exercicis. A partir d'aquí, la consideració dels pecats esdevé l'ombra (en negatiu) d'aquesta Llum grandiosa que expandeix l'Amor misericordiós de Déu. Tant que ens ha estimat Ell... i tan poc l'hem estimat nosaltres...! I així com “l'home és criat *per a*” (lloar, fer reverència i servir Déu nostre Senyor), també podríem dir que l'home és perdonat “*per a*” respondre agraïdament a aquest Amor misericordiós de Déu. Als Exercicis la contemplació de la realitat

no té res d'estàtic, sinó més aviat de dinàmic. Per això, l'elecció és l'eix entorn del qual s'estructuren els Exercicis. I així, en el nostre cas, després de ressenyar breument i condensadament els *magnalia Dei* envers nosaltres, les obres d'Amor de Déu a favor nostre (com de Creador, etc.), el text ignasià prossegueix: “altre tant mirant a mi mateix el que he fet per Crist, el que faig per Crist, el que he de fer per Crist, i així veient-lo d'aquesta manera penjat en la creu, discórrer pel que se m'oferrà”.

Ens movem, per tant, en l'àmbit d'una història d'amor, i no tant en el de la confrontació amb un codi ètic. No és que això no sigui necessari i no s'hagi de fer. De fet, Ignasi, als números 24-44 del llibre dels Exercicis, quan proposa maneres de fer exàmens (particular i general) i maneres de preparar-nos a una bona confessió, ja ens confronta amb un codi ètic, com si volgués fer-nos veure que la vida normal del cristià també ha de tenir aquests tocs de realisme i de seriositat que ens portaran a rebre el sagrament de la reconciliació. Ara bé, el que ens importa és subratllar això: la primera setmana dels Exercicis no és una mena de prope-dèutica que ens “faria passar a tots pel confessional”, per tal de poder seguir així amb més fruit la resta de l'experiència, sinó una primera trobada amb l'Amor misericordiós de Déu.

La dinàmica del pecat no té atur. Es pretén que el pecat ens faci fàstic, ràbia, ganes de plorar i de patalejar... Ignasi pretén fer-nos albirar aquesta dinàmica en la mesura del possible. Ignasi pretén dir-nos: “estima't una mi-

ca més...! Tu no estàs cridat a això...!". En definitiva, per tal de valorar la gràcia que sobreabunda, cal veure el pecat que abunda (cf. Rm 5,20).

Lectura comentada del text ignasià

Aquest plantejament –de la gràcia sobreabundant que es destaca per sobre del pecat abundant– ja es percep en la composició de lloc de la meditació de l'infern [65,3], on hi llegim: el primer preàmbul composició, que aquí és veure amb la vista de la imaginació *la llargària, amplària i profunditat* de l'infern. Aquest preàmbul recorda, segons com literalment, Ef 3,14-19: per tot això, jo m'agenollo davant el Pare, de qui rep el nom tota família, tant al cel com a la terra, i li prego que, per la riquesa de la seva glòria, consolidi amb la força del seu Esperit allò que sou en el vostre interior; que, per la fe, faci habitar el Crist en els vostres cors, i així, arrelats i fonamentats en l'amor, sigueu capaços de comprendre, amb tot el poble sant, *l'amplada i la llargada, l'alçada i la profunditat de l'amor de Crist; que arribeu a conèixer aquest amor* que sobrepassa tot coneixement i, així, entreu del tot a la plenitud de Déu. És a dir, s'enfronten l'amor de Déu, per una banda, i tot el que representa l'oposició a aquest amor, és a dir, l'infern, per l'altra. En aquest sentit, l'infern no té consistència per si mateix. Només entra en qüestió a la llum de l'amor que Déu ens té, com l'ombra que es contraposa a una gran llum. La llum, però, mai no deixa de ser l'únic important.

En el segon preàmbul [65,4s] hi trobem la petició de la meditació, és a dir, la meta a la qual aquesta meditació apunta: el segon, demanar el que vull; serà aquí demanar intern sentiment de la pena que pateixen els condemnats, per tal que, si m'oblidava de l'amor del Senyor etern per les meves faltes, el temor, si més no, de les penes m'ajudi per no caure en pecat. D'ací caldria subratllar, en primer lloc, l'intern sentiment. No es tracta, en efecte, de fer plantejaments teòrics sobre la realitat o no realitat de l'infern, sinó d'implicar-hi la sensibilitat de l'exercitant, de viure-ho tot des d'ella. És evident que podria establir-se un paral·lelisme entre aquest intern sentiment de la meditació de l'infern i l'intern coneixement del triple col·loqui del tercer exercici de la primera setmana [63,2] i el coneixement intern de les peticions de les contemplacions sobre la vida de Jesús de la segona setmana i de la contemplació per a assolir amor, respectivament: cf., [104] i [233].

En segon lloc, el que pretén Ignasi és donar un esguard realista sobre la nostra manera de ser: si m'oblidava de l'amor del Senyor etern per les meves faltes, el temor, si més no, de les penes m'ajudi per no caure en pecat. No ens coneixem prou... (cf., Rm 7,15-25). Tot i haver pogut tastar, de tant en tant, alguns efectes de l'Amor de Déu en les nostres vides, i haver pogut pensar que mai no ens n'apartarem, l'amenaça de l'oblit plana, fins i tot, sobre les millors experiències que podem fer al llarg de la nostra vida (cf., les negacions de Pere: Mc 14,27-31 i par.). Es tracta d'un recurs pedagògic que pot tenir

una certa efectivitat. El temor esdevé, en aquest cas, un camí que ens porta a l'amor.

Però hi ha més: creiem que aquí s'estableix una dialèctica temor-amor. Ignasi espera que, a aquestes alçades dels Exercicis, l'exercitant ja s'haurà sòlidament arrelat en l'amor de Déu (Ef 3,17). De fet, el rebuig del pecat no haurà estat fet, com dèiem, a base d'una contraposició amb els manaments, sinó des de la mirada al Crucificat (Za 12,10) o, millor, des del fet de sentir-se mirats per Ell –i el mirar de Déu és l'estimar de Déu (Sant Joan de la Creu). Per tant, el rebuig del pecat parteix del fet de sentir-se estimats per Déu (i no tant del temor o del malestar que podria provocar en nosaltres el fet d'haver contravingut una llei, ni que sigui la llei divina). Per això mateix, podem parlar d'un sòlid arrelament en l'amor de Déu –que, evidentment, haurà de desenvolupar-se ulteriorment. Fins a arribar a la maduresa de la contemplació per a assolir amor. Ara bé, un cop ben arrelats en l'amor (Ef 3,17), només el fet de pensar en un desarrelament produeix temor i, en definitiva, rebuig.

Després dels preàmbuls de l'exercici, vénen els punts d'aquesta meditació sensible que és la meditació de l'infern. Ignasi vol fer sentir a l'exercitant el que s'esdevé quan no experimentem l'Amor de Déu en les nostres vides. Volem fer notar una cosa: ja hem fet veure fins ací que aquesta meditació de l'infern té com un cert caire dialèctic: el que s'hi diu remet, dialècticament, a quelcom no dit. I és precisament això que no es diu el que fa comprensible el

que es diu. Dit altrament, això que es diu (el text dels Exercicis en aquesta meditació de l'infern), sense el rerafons del que no es diu, fóra senzillament una aberració. Dit més concretament, només des de l'Amor de Déu, és a dir, des del que suposa l'absència de l'Amor de Déu, ja gustat i experimentat, es pot entendre el que es diu sobre l'infern. Car l'infern és, precisament, això: l'esgarrifosa possibilitat de l'absència de l'Amor de Déu. Amor que ens ha creat i per al qual hem estat creats (cf., el principi i fonament dels Exercicis [23]). Tornem al que dèiem sobre el primer preàmbul, la composició: *la llargada, amplada i profunditat* són només comprensibles des de l'*amplada i la llargada, l'altura i la profunditat de l'amor de Crist* de què parla la carta als Efezés. Per això mateix, en la nostra lectura de la meditació de l'infern, volem tenir present el que diu el text i fer referència a aquest rerafons de l'Amor de Déu. Tot, de fet, caldria llegir-ho des d'aquest esquema: sense l'Amor de Déu succeeix... quan, de fet, tu ets cridat a...

I, així, sense l'Amor de Déu, el que es veu són només grans focs, i les ànimes com en cossos roents [66]. Déu és, certament, foc que devora (Dt 4,24; Is 33,14; He 12,29), però que també purifica i fins fascina (cf. l'episodi de l'esbarzer que cremava sense consumir [Ex 3,3]). Sant Francesc d'Assís canta en el seu *Càntic de les creatures*: lloat sies, missenyor, pel germà foc, amb el qual il·lumines la nit, i és bell i alegre i robust i fort. I quan, al final de la seva vida, a causa de la seva malaltia als ulls, havia de ser cauteritzat, així

s'adreçava al foc: estimat germà foc, l'Altíssim t'ha creat poderós, bell i útil i t'ha comunicat una enlluernadora presència que ja voldrien tenir totes les altres creatures. Et demano, doncs, que en aquesta hora et mostris propici i cortès amb mi. Demano al gran Senyor que t'ha creat que temperi en mi el teu calor, per tal que, tot cremant-me suauement, et pugui suportar. Després del cauteri, així s'adreçava als seus germans: Lloeu l'Altíssim car, si he de dir la veritat, no he sentit l'ardor del foc ni he sofert cap dolor en el cos (sant Bonaventura, *Legenda maior*, V, 9). Per la seva part, sant Joan de la Creu canta: “¡oh llama de amor viva, que tiernamente hieres de mi alma en el más profundo centro! Pues ya no eres esquiva, acaba ya, si quieres, rompe la tela de este dulce encuentro”.

Sense l'Amor de Déu, el que se sent són plors, xiscles, cridòria, blasfèmies contra Crist nostre Senyor i contra tots els seus sants [67]. Sense l'Amor de Déu, per tant, el que es dona és la manca de relació interpersonal que va a raure en la manca de relació amb Déu. Quan, de fet, nosaltres anhelem aquelles paraules d'amor, senzilles i tendres –com canta Joan Manel Serrat. Paraules que diu, i és, Jesús, la Paraula de Déu feta carn (He 1,1; Jn 6,68).

Sense l'Amor de Déu, el que s'olora és fum, sofre, sentina i coses pútrides [68] –quan, de fet, nosaltres anhelem i a nosaltres se'ns ofereix el bonus odor Christi (2Co 2,15) i l'olor dels perfums darrera els quals l'Esposa del *Càntic dels Càntics* ens convida a córrer pel fet de sentir-nos-en atrets (Ct 1,3).

Sense l'Amor de Déu, el que es gusta són coses amargues, així com llàgrimes, tristesa i el cuc [corc] de la consciència [69] –quan, de fet, se'ns ha dit: tasteu i veureu que n'és, de bo, el Senyor... (salm 33,9).

Sense l'Amor de Déu, el que s'experimenta, en el sentit del tacte, és com els focs toquen i abrasen les ànimes [70] –quan, de fet, tants malalts volien ser tocats per Ell (Mc 5,28 *et passim*). I, a més: us anunciem allò que existia des del principi... *allò que hem tocat amb les nostres mans*. Us parlem del qui és la Paraula de la Vida (1Jn 1,1). Sant Joan de la Creu canta “el toque delicado” de l'Espòs a l'ànima –que “a vida eterna sabe y toda deuda paga”...

Si tot això no ha passat encara, ni passa, i –esperem!– que no passi, és perquè Ell ha tingut, té i –esperem!– que tingui misericòrdia de nosaltres. I per això anhelem que aquesta misericòrdia es plenifiqui i es manifesti totalment en nosaltres de tal manera que només visquem d'aquesta misericòrdia i Amor. Per això, la meditació de l'infern va a raure a aquesta constatació: com fins ara sempre ha tingut de mi tanta pietat i misericòrdia [71].

Algunes consideracions finals sobre l'infern

Després d'haver llegit (i interpretat) el text ignasià de la meditació de l'infern, potser fóra útil d'afegir algunes consideracions entorn del tema de l'infern en si mateix. Un tema que algú no ha dubtat de qualificar com de “tema maleït” de la catequesi i de la

predicació. Què es pot dir sobre aquest tema –si és que es pot dir alguna cosa?

Als evangelis, quan es parla de l'infern, sol aparèixer una expressió recurrent: allí hi haurà els plors i el cruixir de dents... “Plors i cruixir de dents” no deixen de ser una imatge prou expressiva per tal de fer referència a quelcom de què no es pot parlar. “Plors i cruixir de dents” representen, de fet, tot el contrari d'un llenguatge articulat... I és que al tema de l'infern li pertoca una certa inefabilitat. Ara bé, com ja es pot suposar, aquesta inefabilitat li pertoca per raons totalment oposades a la inefabilitat que li pertoca al tema del cel. Del cel dirà Pau –tot citant Is 64,4– que representa tot allò que l'ull no ha vist mai ni l'oïda tampoc no ha pogut sentir mai, tal com s'escau a allò que Déu té preparat a qui estima (cf., 1 Co 2,9). És obvi que res d'això pot aplicar-se al nostre parlar sobre l'infern.

De fet, parlar de l'infern ens porta a veritables carrerons sense sortida. Potser podríem dir que, en el tema de l'infern, la teologia esdevé veritablement irreverent i blasfema: com es pot atribuir a Déu, al seu Amor misericordiós, tot això que la teologia diu sobre l'infern? No ens parla tot el discurs sobre l'infern d'un “déu” sàdic, que demana comptes fins de l'últim cèntim i que es complau a castigar el pecador –criatura finita, al capdavall, les accions del qual, per això mateix, només poden ser finites– amb càstigs infinits i eterns? L'evangeli de Lluc –per posar un entre molts altres possibles exemples– ens conta la paràbola de l'ovella perduda: la dèria del pastor en anar a cercar-la ens parla d'un Déu a qui no li

és –ni de bon tros– indiferent que es perdi una sola ovella de la seva pleta, per molt “poca cosa” que pugui semblar... Al cel, si hi falta algú, hi falta tot-hom...

No només irreverent i blasfema... En parlar de l'infern, la teologia esdevé incoherent car es desdiiu del tema de les seves reflexions: Déu, que és tot Misericòrdia i Amor entranyables. És com si, en arribar a aquest tema, la teologia posés en qüestió, fins a negar-ho, tot el que ha dit abans sobre Déu.

Cert que en parlar de Déu, un dels atributs que se'n subratlla és el de la justícia. Però aquest atribut ha de ser conjugat amb el de la Seva Misericòrdia. Deia Teresina de Lisieux, en els seus *Manuscrits autobiogràfics*: “a mi m'ha donat la seva Misericòrdia infinita i és a través d'ella que contemplo i adoro les altres perfeccions divines... Llavors totes em semblen resplendents d'amor... Quina joia més dolça de pensar que el bon Déu és just, és a dir, que té en compte les nostres febleses, que coneix perfectament la fragilitat de la nostra naturalesa. De què, doncs, hauria de tenir por? Ah! El Déu infinitament just que es dignà a perdonar amb tanta bondat totes les faltes del fill pròdig, ¿no ha de ser just també amb mi que estic sempre amb Ell...?” (83r-84v).

Del que es tracta és de la difícil –per a nosaltres, impossible– harmonització de valors: en aquest cas, de la conciliació entre l'Amor misericordiós de Déu [53] i la Seva justícia. O també de la conciliació entre, per una part, la voluntat salvífica universal de Déu i, per altra, la llibertat humana, que pot ac-

ceptar o refusar aquella oferta. Que aquesta conciliació es pugui donar és quelcom que només pot ser objecte de la nostra esperança –i ja sabem que l'esperança és, de les tres virtuts teològals (fe, esperança i caritat), la més impugnada, com diu Charles Péguy a *El pòrtic de les tres virtuts*.

D'entrada, hom diria que ens trobem davant d'un problema teòric. Dit d'una manera més precisa: ens trobem davant d'un problema ètic. I cal dir també que, en última instància, tot problema ètic remet a un problema ontològic. Ara bé, tractant-se d'un problema de difícil –per no dir impossible– solució, no esdevindrà el nihilisme un plantejament seductor? Sense anar més lluny, un novel·lista dels nostres dies (Milan Kundera) titulava així una de les seves obres: *La "insuportable" lleugeresa de l'èsser...* L'èsser és, segons això, quelcom *light* (lleuger). No només lleuger: sinó insuportable... De fet, la *gehenna* (una de les nomenclatures neotestamentàries per a parlar de l'infern) remet a la vall de Guinnom. Ara bé, aquesta vall era, ni més ni menys, el lloc de Jerusalem on cremaven les escombraries i on el foc ho reduïa tot al no-res. El foc purificador ens faria veure, així, la paradoxal nihilitat de tot. Aquestes han estat, si més no, algunes de les explicacions que hom ha volgut donar modernament de l'infern: aquest fóra el no-res, la destrucció o anorreament de tot allò que s'oposa a Déu. L'infern fóra una mena de relat de la creació a l'inrevés, l'anti-creació. Però, no serà la buidor glacial del no-res allò veritablement insuportable? Així ho pensava Miguel de Unamuno,

que preferia mil vegades patir els turments del foc de l'infern a veure's reduït al no-res.

Tot unint foc i no-res, el NT ens diu: el no-res és dolorós, fa mal. Dit d'una altra manera: el no-res no és una mena d'anestèsic que ens estalviaria de patir les conseqüències del nostre rebuig de l'oferta salvífica que ens fa l'Amor misericordiós de Déu. Aquest fer mal ens faria veure, en definitiva, que, de fet, no ens trobem només davant d'un problema merament teòric sinó davant d'un problema pràctic... Per això mateix, en aquesta meditació de l'infern, Ignasi hi implica la sensibilitat: es tracta que tot això ens dolgui, ens faci mal i que ho avorrim...

Precisem, per tant, una mica més en què consisteix el caire pràctic d'aquesta meditació. En primer lloc –ja ho hem dit– en la implicació de la sensibilitat de l'exercitant. Dit això, cal tenir en compte que el tema de l'infern no ens aboca només davant d'un problema ètic (i, en última instància, ontològic) de conciliació de valors –misericòrdia i justícia; o bé oferta salvífica de Déu i llibertat humana... Aquest problema podria trobar, per exemple, en el nihilisme una mena de possible solució. Ara bé, només des del primer món –i, concretament, des de l'anomenada "postmodernitat" (a la qual el nihilisme d'arrel nietzscheana resulta tan seductor)– es poden plantejar així les coses. Però aquí ens trobem amb un problema teòric que crea una situació pràctica –situació que es tradueix en víctimes. Aquí ens les hem d'heure amb una realitat que produeix víctimes.

Pius XII denunciava que una de les tragèdies del nostre món era la d'haver perdut el sentit del pecat. I, certament, aquest diagnòstic no resulta gens desencertat. Cal convenir també en el fet que la pèrdua del sentit del pecat no és deguda a una major perversitat dels costums d'avui en dia, sinó al fet que el pecat s'ha "problematitzat". L'avenç de les ciències antropològiques ha conduït a una reconsideració del tema de la pecaminositat humana i a adquirir una major consciència dels condicionaments presents en l'acció humana. De tal manera que ja no podem parlar tan fàcilment de pecat allà on abans no teníem cap inconvenient de fer-ho.

Ara bé, sigui el que sigui de tot això, no deixa de ser veritat que el pecat és una realitat que "produeix víctimes" i cal saber mirar aquesta realitat –la realitat de les víctimes– perquè només aquesta mirada ens pot salvar (Nm 21,4-9. Cf., també Jn 3,14-16). En aquest sentit, no deixa de ser significatiu que el verb grec *aireô*, que emprà el NT per a parlar de l'anyell que "carrega" el pecat del món vol dir, alhora, carregar i treure. Així, Jesús és, per una banda, la Victima per excel·lència que "recapitula" totes les víctimes i, per l'altra, l'anyell de Déu que, tot carregant-lo, treu el pecat del món (Jn 1,29). Per això, saber afrontar la realitat de la víctima, sense passar-hi de llarg, és necessari i salvífic. Per això, i tornant una altra vegada als EE, el clímax de la primera etapa (setmana, en termes ignasians) d'aquesta experiència és la mirada i el col·loqui amb el crucificat [53]. La creu és, alhora, condemna (en la mesura que ens fa percebre fins on

hem arribat nosaltres i el mal que som capaços de fer) i salvació (en la mesura que també podem percebre fins on ha arribat el seu Amor envers nosaltres).

Recordem, per a acabar, el capítol segon de la carta als Efesis: la realitat humana es troba com esquinçada (entre rics i pobres, víctimes i botxins...). Un abisme immens els separa a tots (cf., Lc 16,26). Un abisme, però, que ha quedat superat i vençut, no per la força d'un decret que ve de fora, sinó per la sang d'una víctima (la sang de Crist us ha apropiat: Ef 2,13) i això, d'alguna manera, ens permet d'albirar la possibilitat d'un món nou. Es comprendrà així que, de tot plegat, fàcilment sorgeixi la pregunta: què he fet pel Crist, què faig i què he de fer...?

Concloent...

Arribats ací, serà bo de formular breument, en forma de tesis, el resultat de les nostres consideracions.

1) El punt de partença és l'Amor Misericordiós de Déu. En aquest sentit, l'infern no fóra altra cosa que el revers d'aquesta realitat (cf., la composició de lloc de la meditació de l'infern). Només l'Amor es: l'infern no és. L'infern és l'anti-creació, una mena de Gn 1 a l'inrevés.

2) Plantejar el tema en termes de ésser / no ésser no ens ha de despistar. Aquí no es tracta d'un problema merament teòric. Hem estat creats per a l'ésser, per a la vida –i la vida en abundància (Jn 10,10). El contrari d'això és quelcom que "fa mal". Es tracta, per

tant, que sentim aquest “fer mal” i que ho avorrim. Només arribant als últims nivells de la sensibilitat humana és com es decideixen aquelles coses que realment ens importen. Ignasi n’és conscient i per això la meditació de l’infern és una meditació sensible.

3) Què és el que hem de sentir? Potser, en un primer moment, l’esquinçament que experimentem en el més íntim del nostre ésser i que Pau descriu tan magistralment en el capítol setè de la carta als Romans (la lluita que s’esdevé en el nostre cor entre el mal que no vull i faig i el bé que vull i no faig). Però això no és suficient. Del que es tracta, en definitiva, és de sentir que aquest esquinçament intern es reflecteix en la realitat del nostre món (cf., Ef 2) en termes d’un abisme insalvable entre rics i pobres, de botxins i víctimes.

4) Tot això adquireix rostre en Jesús de Natzaret, crucificat per nosaltres. En la seva creu experimentem el pes del nostre pecat... i alhora –i paradoxalment!– l’alliberament d’aquest pes, que ens arriba mitjançant la seva Misericòrdia i el seu Perdó.

5) La creu de Jesús ens parla del seu abaixament fins al fons d’aquesta realitat esquinçada. No sabem si hi ha infern. Esperem que no. Però, si n’hi ha, sabem que Déu hi ha baixat (davallà als inferns...! Cf., salm 139,8). L’Amor de Déu guanya la partida. I davant d’aquest Amor només ens resta “callar... i plorar d’amor i agraïment”, com afirma Teresina de Lisieux en els seus *Manuscrits autobiogràfics* (Ms B 1rv). Davant d’aquest Amor només ens resta demanar: Senyor, què vols que faci?

Així estem preparats per a la segona setmana dels Exercicis.