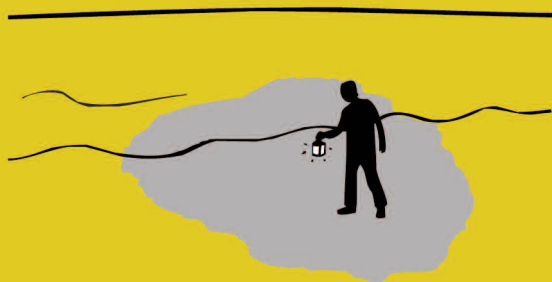


quaderns

DÉU?



DÉU?

José Ignacio González Faus, sj.

PRÒLEG	3
1. HI HA ACCESSOS A DÉU? FINS ON?	5
2. TRANSICIÓ	16
3. EL DÉU CRISTIÀ	18
4. CONCLUSIÓ: CREURE EN L'AMOR	27
NOTES	29
QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ	31

*A aquells i aquelles que, tot i buscar amb afany, no troben.
També als qui dubten.*

Potser la més gran de les perversions a Israel –i en el nostre temps– sigui l'ambigüitat amb què es presenta la Paraula de Déu i, sobretot, la imatge tan ambigua que presentem de Déu.

(L. A. SCHOEKEL, *La Bíblia de nuestro pueblo*)

José Ignacio González Faus, sj., és membre de l'Àrea teològica de Cristianisme i Justícia. Ha escrit nombrosos quaderns en aquesta col·lecció. Els darrers: «*Ja hi vaig, Senyor*». *Contemplatius en la relació* (n. 174); *El naufragi de l'esquerra* (n. 177); *Unitat de Déu, pluralitat de místiques* (n. 180); *Una església nova per a un món nou* (n. 185).

Amb el suport de l'Ajuntament de Barcelona - Afers religiosos



Edita Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
93 317 23 38 - info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprimeix: Edicions Rondas S.L. - Dipòsit Legal: B 15449-2014
ISBN: 978-84-9730-339-2 - ISSN: 2014-6495 - ISSN (ed. virtual): 2014-6574

Imprès en paper i cartolina ecològics - Dibuix de la portada: Roger Torres
Traducció del castellà: Jordi Font Barris - Correcció i revisió del text: Eulàlia Nuet Badia
Maquetació: Pilar Rubio Tugas - Setembre del 2014

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades estan registrades a un fitxer de nom BDGACIJ, titularitat de la Fundació Lluís Espinal. Només es fan servir per a la gestió del servei que li oferim i per mantenir-lo informat de les nostres activitats. Pot exercir els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició dirigint-se per escrit a c/ Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona.

Déu és la més aclaparadora de totes les paraules humanes. No n'hi ha cap que hagi estat tan embrutada, tan estripada. Precisament per això no hi puc renunciar. Generacions d'homes han descarregat sobre aquesta paraula el pes de la seva vida angoixada i l'han abatuda fins a tirar-la a terra... Les races humanes, amb les seves escissions religioses, han estripat aquesta paraula; han matat per ella i han mort per ella... On podria trobar una paraula semblant per a expressar el suprem? Si escollís el concepte més pur i resplendent de la recòndita cambra dels tresors dels filòsofs, només podria recollir-hi una imatge conceptual sense compromisos, però no la presència d'aquell que les generacions humanes han venerat o humiliat amb la seva esglaiadora vida i mort... Aquell a qui al·ludeixen les generacions dels homes que amb turments infernals colpegen les portes del cel..., dibuixen caricatures i hi escriuen a sota «Déu». S'assassinien els uns als altres i diuen: «en nom de Déu».

Però quan tot desvari i tot engany s'esvaeix, quan s'enfronten a ell en l'aïllada foscor i ja no diuen «ell, ell», sinó que sospiren «tu, tu», quan criden «tu», quan tots ells diuen aquesta mateixa paraula i hi afegixen després «Déu», ¿no és el veritable Déu aquell que invoquen, l'únic Vivent, el Déu dels fills dels homes? ¿No és ell potser el que escolta i presta una oïda atenta? I només per això, ¿no és precisament la paraula 'Déu', la paraula de la invocació, la paraula convertida en nom consagrat per sempre en tots els idiomes humans? Hem d'estimar els que l'eviten perquè es rebel·len contra la injustícia i l'arbitrarietat, tan promptament remeses a Déu cercant-ne l'autorització. Però no hi podem renunciar... No podem netejar la paraula Déu i retornar-li la integritat. Però sí que podem, tacada i esquinçada com està, alçar aquesta paraula de terra i enarborar-la sobre una hora de màxima inquietud.

Martín BUBER, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires 1984, pàg. 13-14

1. HI HA ACCESSOS A DÉU? FINS ON?

S'ha comentat sovint que sant Tomàs no va parlar de «proves» de l'existència de Déu, sinó de «vies».¹ Un camí no és una demostració: aquesta conquereix i atrapa la meta que vol demostrar. La via, en canvi, assenyala una orientació i una meta, però no garanteix arribar-hi plenament.

Per altra banda, almenys des d'una òptica cristiana, si Déu fos «demostrat», deixaria de ser Déu i es convertiria en un ídol capaç de ser dominat per l'home: creure que Déu existeix seria aleshores tan contradictori com creure en el teorema de Pitàgores. Això se sap, però no es creu.

La força de les cinc vies de Tomàs no està només en la seva argumentació, sinó en la seva multiplicitat: aquesta suggereix que hi ha força camins que apunten en una mateixa direcció, la qual cosa, en l'estructura del coneixement humà, és un indicatiu raonable de credibilitat. No obstant això, Tomàs es

queda curt en aquest punt: perquè les seves vies són totes de caràcter intel·lectual i, com ara tractarem d'exposar, potser podem buscar o apuntar Déu per altres vies que no són filosòfiques: l'estètica, la mística, l'ètica, la mateixa ciència, descobreixen també sendes que assenyalen i orienten en la direcció d'«això que anomenem Déu»? Si fos així, l'acumulació d'indicis abans esmentada es tornaria encara més gran.

Tanmateix, ni fins i tot així no podríem parlar d'una «demostració de Déu»: no solament perquè aleshores, com acabo de dir, Déu deixaria de ser Déu, sinó, a més, perquè la mera exis-

tència del mal (i d'un mal amb les desorbitades dimensions que experimentem en la nostra vida) qüestiona seriosament qualsevol demostració de l'existència de Déu. De tal manera que, si els nostres arguments racionals fossin verdares «demostracions», ens podrien dur lògicament a l'afirmació d'un Déu dolent o, almenys, a professar un maniqueisme que admet l'existència de dos déus enfrontats.

Com ja vaig titular en un altre lloc: en Déu només s'hi pot creure. La qual cosa no significa que aquesta fe sigui irracional o infundada. Potser hi ha seriosos indicis en totes les dimensions del nostre ésser humà que apunten o encaminen en aquesta direcció. És per aquestes «vies» per on hem de començar. I ja que «roblem» la paraula a Tomàs d'Aquino, en respectarem també el nombre i parlarem d'unes altres «cinc vies».

1.1. Ciència

Déu no és una pregunta ni un problema cosmològic. El Déu al qual podrien arribar les ciències donaria una explicació sobre l'univers. Però aquest no és el sentit de la pregunta humana per Déu.

D'altra banda, i malgrat el fonamentalisme ateu d'alguns científics d'última hora, la ciència no té una resposta uniforme a la pregunta per Déu. Ni poden dir les ciències com i per què comença això del *Big Bang*: d'on va sorgir aquesta concentració quasi infinita d'energia que produí la gran explosió, ni què hi havia abans. Fins i tot és inexacta aquesta paraula «abans», perquè amb el *Big Bang* no tan sols apare-

gueren la massa i l'energia, sinó el temps mateix i l'espai.

Últimament ha tingut una certa ressonància el canvi d'opinió d'Antony Flew, un d'aquells apòstols ateus que antany citava amb entestament la coneguda paràbola (de John Wisdom) del «jardiner invisible»: dos amics es troben en un jardí i un d'ells dedueix que hi ha d'haver un jardiner que el cuidi. El busquen, l'esperen nit i dia i el jardiner no compareix mai. Al final, cansats ja de tanta espera, l'altre argumenta: «què queda de la teva asserció original? Un jardiner invisible, intangible i eternament evasiu... en què es diferencia d'un jardiner imaginari o fins i tot del fet que no existeixi cap jardiner?»². Doncs bé, als seus vuitanta-un anys, el que va ser «l'ateu més famós del món», publica un llibre titulat *Dios existe*³ en el qual declara que, com a científic, s'ha hagut de rendir a la força de les dades i proclama l'existència de Déu.

No és aquest el moment de valorar els arguments de Flew. Només vull notar que, tot i que s'accepti la seva argumentació (que en lògica serena sembla la més probable), el màxim a què arriba el científic és a una «ment divina» que va programar aquest immens ordinador de l'univers. En canvi, la finalitat de la pregunta per Déu, per a nosaltres, no és només si existeix aquesta ment divina (o com se l'anomeni), sinó si té alguna relació amb nosaltres i de quina mena; si nosaltres els humans li importem una mica i en quin sentit; o si es tracta d'una espècie de jugador infinit d'escacs que s'entre-té fent les partides en solitari.

Segons el poema babilònic *Enûma Elish* («Quan a les altures») els déus van crear els homes perquè els servissin en les tasques que a ells no els venia de gust fer. ¿Poden dir les ciències que aquesta «ment divina» afirmada per alguns científics és algú com el déu Marduk del poema babilònic o és completament diferent en la seva relació amb els éssers humans? Des d'aquesta perspectiva que és la verdadera en la pregunta per Déu, la ciència no pot dir res sobre ell. Déu té més a veure amb la història que amb la naturalesa: perquè la pregunta humana més decisiva és si tota aquesta història (i la vida de tots en ella) té algun sentit i camina cap a algun lloc. Com subratllava M. Buber, l'interès de la paraula «Déu» no apunta a un Déu del qual només puguem dir «ell», sinó a un Déu al qual puguem dir «tu».

Per això crec que els moderns ateïsmes científics sobrepassen les seves possibilitats en pretendre negar no sols una determinada forma d'explicar l'origen de l'univers, sinó molt més: una relació amb nosaltres d'aquesta hipòtesi anomenada Déu. Però això segon ja queda fora del marc de la ciència. Seria com si a la pregunta que es feia el protagonista de *Los cipreses creen en Dios* (de J. M. Gironella): «per què les parelles?», responguéssim només «per a assegurar la reproducció humana». Una resposta així tot just omple una petita part de la pregunta.

Un cop dit tot l'anterior, hem de fer, però, una recuperació de la ciència en el sentit següent: si l'univers és i s'ha format com diu la ciència, qualsevol afirmació de l'existència de Déu ha de ser compatible amb aquestes dades cien-

tífiques a l'hora d'explicar la manera d'obrar d'aquest Déu. Com diu un científic creient, Déu parla a través de la Bíblia, però també ens ha dit una altra paraula seva a través de la creació.⁴ Això és innegable i no pot ser oblidat, ja que desautoritza com a idòlatres els fonamentalismes creacionistes de la dreta nord-americana.

1.2. Filosofia

Quelcom semblant es podria dir de la filosofia: la intel·ligència humana té una clara percepció de les seves fronteres; però no aconsegueix traspassar-les i no sap si rere aquestes fronteres hi segueix havent «terra» o només un oceà abismal; ni tan sols si aquest abisme és d'alguna forma habitable. Per això m'ha agradat sempre el qualificatiu que donava Eugenio Trias a la nostra raó humana: «raó fronterera». La frontera és més que una mera fi, ja que deixa oberta la porta a la possibilitat que el límit sigui una fi traspassable. Espigarem alguns exemples d'aquestes arribades a la frontera de la nostra raó.

a) En el fons, i tot i que Tomàs parla de cinc vies, potser es redueixen totes a una mateixa intuïció: en diversos camps de la realitat hi detectem una dimensió de solidesa o d'absolutesa, juntament amb una altra de relativitat o fluïxesa: així succeeix en el moviment, la causalitat, l'actuació de possibilitats, l'encert dels instints cecs... La raó albira que no seria possible garantir aquesta «solidesa» (infectada, per dir-ho d'alguna manera, pel virus de la inanitat) sense la referència a un Absolut que no pertany

a aquesta realitat, però, alhora, permet i sosté tota la solidesa i la pluralitat del que és real. En el fons, aquesta intuïció s'assembla a la del boig de Nietzsche a *La gaia ciència*: negar Déu és com «esborrar el nostre horitzó amb una esponja» i quedar-nos sense nord ni sud, ni dalt ni baix.

D'aquesta manera la raó treu clarament el nas a les seves fronteres. Però, fins i tot aquells que creuen poder ulla i afirmar aquest més enllà de la nostra raó, només arriben a proposar una cosa com ara un «Motor immòbil», un «Ésser necessari» o una incausada «Causa de les causes». No poden saber si hi ha algun tipus de relació predicamental d'aquest Ésser amb nosaltres. Per això, com ironitzava Zubiri, ningú no se sent cridat a resar *Causa causarum miserere mei*: perquè una cosa és la mera «creença» i una altra, la fe. Luter anomenava «Déu» a algú en qui confiar i de qui esperar refugi:⁵ a qui poder dir «tu» i no simplement «ell», com deia M. Buber. Potser per això Tierno Galván, quan toca aquest tema des del punt de vista filosòfic, sembla eludir la paraula Déu i prefereix parlar del «Fonament», de la qual deriva la seva afirmació que no cal ni afirmar, ni negar, ni buscar aquesta explicació última o Fonament de les coses i que en això consisteix l'agnosticisme.

b) Un altre exemple des de l'extrem oposat (no agnòstic, sinó teista): segons sembla, Voltaire considerava «evident» l'existència de Déu. Però tant la figura de l'Església oficial com el terratrèmol de Lisboa li van donar la seguretat que aquest Déu afirmat mentalment no té cap relació amb nosaltres, ni cap ganes

d'establir-la. Així es va encunyar en els últims segles l'expressió «deisme» per a afirmar l'existència d'un Déu del qual no sabem res i que no té res a veure amb nosaltres. Que parla d'explicació, però no de relació.

c) En la mateixa direcció ens orienta la definició d'Espinoza: *Deus sive Natura* (Déu o la Naturalesa), que no ha de ser entesa en el sentit panteista d'identitat, perquè Spinoza distingeix entre el que ell anomena *Natura naturans* (la que fa ser la naturalesa) i la naturalesa que experimentem nosaltres (*natura naturata*): Déu seria com la força que fa real la realitat, en sentit similar al d'una invocació cristiana: «oh Déu, vigor perenne de les coses» (*rerum Deus tenax vigor...*). Però, com en els casos anteriors, aquesta relació és només de fonamentació o explicació, no de confiança. Ens diu alguna cosa de Déu, però no de Déu amb nosaltres. Per això Spinoza considerava que voler ser estimats per Déu era idolatria.

d) No obstant això, Plató va creure poder afirmar quelcom més d'aquest «més enllà» de la nostra raó: Déu és la idea del Bé. I en les idees estava, per a Plató, la veritable realitat de les coses. Però aquesta afirmació (prescindint ara de l'altra pregunta sobre la qualitat ontològica de les idees platòniques) tampoc no diu gaire sobre una relació de Déu amb nosaltres, si no és la d'una aspiració a ell, des de la nostra experiència d'inconsistència i la nostra atracció pel Bé.

e) Fins i tot, segons molts comentaristes, també Buda coneix «el No-nascut, No-originat, Increat»⁶, però no té

cap constància d'una relació seva amb nosaltres. Per això en prescindeix totalment en la seva ensenyança, perquè això només ens faria perdre temps sense resoldre res. I dona peu al fet que el budisme pugui ser vist com a ateu, com a agnòstic o com a precisament teista.

f) Es poden citar més exemples, com la doble experiència antitètica i complementària d'Heràclit i Parmènides: segons el primer «tot flueix i res no roman»⁷; segons el segon, l'ésser és sempre Ésser... O la gran pregunta nascuda amb la nostra Modernitat de si aquesta història humana té alguna meta i sentit, o si és pura mentida o etern retorn del mateix...

Però n'hi ha prou amb els exemples anteriors perquè entenguem aquesta dimensió fronterera de la nostra raó.

1.3. Ètica

Amb l'ètica les coses semblen compli-car-se. Però no perquè sense Déu no es pugui afirmar una moral: l'home és un ésser amb prou autonomia perquè la seva recta consciència i el recte ús de la raó li declarin què és moral, sense necessitat que algú li ho dicti des de fora. Es podrà objectar que els homes rars vegades usem la nostra raó i la nostra consciència amb la deguda rectitud, sinó que sovint les posem al servei de les nostres pulsions. Tanmateix, ni que empréssim la consciència rectament, el caràcter incondicional dels imperatius morals no el podem fonamentar sense recórrer a un Absolut: la raó i la consciència ens poden dir què està bé i què

està malament, però no ens donen una raó per la qual cal fer el bé i no el mal. Això, però, no impedeix que els homes puguem experimentar aquests valors morals.

I aquí es comencen a complicar les coses: la pretesa absoluta dels valors morals sembla contradita quan experimentem que, la major de vegades, els van millor les coses als qui no obeeixen aquests imperatius. Aquest va ser el drama de l'afirmació jueva de Déu que, des dels seus orígens, tenia una profunda impostació ètica. El salmista encara resava: «Decanta't del mal i fes el bé, i tindràs una casa per sempre» (Sl 36,27). Però, en pla d'aiguafort a l'estil Goya, se'l pot rebatre dient: decanta't del mal, fes el bé... i no tindràs mai una casa. Aquesta prosperitat dels dolents resulta seductora i amenaça amb pervertir tota l'acció humana. Així es fa impossible la convivència, i la societat es converteix en una guerra de tots contra tots, en què l'home no és més que un llop per a l'home.

Per això, per molt que sostinguem que l'home pot saber bé el que és bo i el que és dolent, ningú no s'ha atrevit fins ara a muntar, ni tan sols a somiar, una societat sense «guardians de l'ordre»: sense policies, ni jutges, ni premis ni càstigs; per això es discuteix tant l'afirmació de Dostoievski: «Si Déu no existeix, tot està permès». Ateus com ara Nietzsche o el primer Sartre la subscriuen. Altres la neguen des de la pròpia experiència de l'imperatiu ètic. I la nostra cultura neoliberal i postmoderna sembla haver-se quedat amb la versió que, si Déu no existeix, tot està permès per a mi, però no tot està permès al meu veí...

Aquest carreró sense sortida va dur Kant a afirmar l'existència de Déu, no com a conclusió d'una demostració, sinó com a «postulat de la raó pràctica»: per salvar no exactament la moral, però sí «la moralitat». És el que s'ha anomenat «el teisme moral» de Kant,⁸ que no queda gaire lluny de la defensa que fa dels justos el llibre bíblic de la Saviesa (capítols 4-5). En ambdós casos no s'afirma només l'existència d'un Ésser suprem, sinó, almenys, una clara relació d'aquest Ésser amb nosaltres: la de ser allò que el catecisme definia ingènua-ment com a «premiador de bons i castigador de dolents»⁹.

1.4. Estètica

Últimament ha cobrat força la recerca d'un possible accés a Déu a través de la bellesa. Es recorda fins i tot (traient-la de context) l'afirmació de Dostoievski sobre la bellesa com a «salvadora del món». Potser s'oblida que ja sant Agustí, en els seus dies de recerca, preguntava a totes les meravelles del món: «sou vosaltres Déu?», i sempre rebia aquesta resposta: «busca més enllà de nosaltres».¹⁰

Tanmateix, l'experiència de la bellesa aporta alguna cosa important al nostre tema en una doble dimensió: la gratuïtat i el suggeriment.

1.4.1. Gratuïtat

L'impacte més nou de la bellesa no radica simplement en el seu caràcter gratificant, sinó en l'absoluta gratuïtat d'aquesta gratificació. Les coses no són belles per resultar més cares ni per

rebre admiració, ni perquè necessitin aquesta bellesa per a complir la seva missió, sinó simplement «perquè sí». La seva bellesa és un regal inesperat.

En els temps de més pietat mariana, algú comentava que el tret més formós de Maria de Natzaret no era la seva plenitud de gràcia, sinó el que ella mateixa ni se n'havia adonat, d'això. I el significat d'aquest comentari es comprèn des de l'altre comentari tan freqüent en el nostre llenguatge quotidià, quan diem d'algú que no solament és maco, sinó que «a més, ho sap». Aquesta consciència del propi valer devalua cruelment tot l'atractiu de la seva bellesa.

Els dos aspectes (sense perquè i sense saber-ho) descriuen aquesta gratuïtat que és l'autèntic missatge de la bellesa i gairebé el que menys valorem avui, en un món en el qual la bellesa és material de concursos i de premis, de subhastes i de preu, de comerç i de mercat.

En canvi, si recuperem i vivim la veritable experiència de la gratuïtat, aleshores aquella frontera tancada en la qual dèiem que la nostra raó treu el cap, sembla entreobrir-se en positiu a la nostra experiència, tot i que no puguem dir res del que hi ha més enllà d'aquesta obertura. Perquè, si volem ser honestos, l'experiència de la bellesa es veu assetjada pels impactants versos de Blanco Vega: «mira que es desdecirte / dejar tanta hermosura en tanta guerra»¹¹.

1.4.2. Suggeriment

Per altra banda, la bellesa, a més de ser gratificant, la major part de vegades és enormement suggeridora. Potser aquesta afirmació val sobretot per a la música,

que, en aquest sentit, té un cert caràcter «sacramental»: vull dir que remet més enllà d'ella mateixa.

Amb la música no ensopeguem merament amb unes sensacions (melodia, ritme, harmonia) que ens afalaguen les oïdes, sinó que ens sentim com transportats a un «qualcom més» que no podem tematitzar, però sí que podem experimentar. El final del primer acte de *Madame Butterfly*, el preludi de Lohengrin o la pau serena d'alguns cants gregorians ens poden dur insensiblement més enllà d'allò que produeixen les seves notes musicals. D'aquí que ara el caràcter d'«Això» que intuïm o afirmem ja no és merament explicatiu sinó atractiu. Plató va percebre bé que la bellesa, quan s'hi fa front amb aquest respecte que reclama la seva gratuïtat, resulta com una crida a «anar pujant»: de la bellesa corporal als comportaments atractius i a la bellesa de la saviesa i de l'amor.¹²

Aquesta síntesi de gratuïtat i suggeriment és allò que Simone Weil acostumava a anomenar «puresa». I així confessa que, estant a Assís, «sola a la petita capella romànica de Santa Maria dels Àngels, del segle XII, incomparable meravella de puresa [...] alguna cosa més fort que jo mateixa m'obligà, per primera vegada, a agenollar-me»¹³. Novament sembla com si es descorregués d'alguna manera aquella frontera a la qual la raó arribava i percebia. Ara no es dedueix la frontera, sinó que un hi «treu el nas». Però aquest pas ja no es dóna al nivell del simple raonament, sinó al nivell de l'experiència i d'una experiència global: perquè la veritable bellesa no solament afalaga els nostres

sentits (oïda o vista), sinó que afecta i posa en moviment tot el nostre ésser.

Amb aquestes al·lusions a l'experiència ens veiem portats al capítol següent: en la vida humana sembla haver-hi lloc per a un altre tipus de dimensions experiencials, també inefables, però molt més precises que el suggeriment de la bellesa. Perquè ja no són experiències d'aquell «no sé què que queden balbucejant» moltes realitats belles, sinó que són viscudes com a experiències «de contacte»: de presència i encontre amb aquest Misteri inefable que hem anomenat Déu. M'estic referint, naturalment, a l'anomenada experiència mística o (en to menor) experiència espiritual.

1.5. Mística

A la mística s'hi sol donar menys crèdit i menys valor del que potser mereix, per dues raons comprensibles: és subjectiva i és minoritària. Sovint, la reacció de la gent davant el testimoni dels místics, més que escoltar-lo, sol ser no fiar-se'n o preguntar per què això se'ls dóna a d'altres i no a mi, desautoritzant per aquets motiu l'experiència. Això ens obliga a entretenir-nos un moment en aquestes dificultats.

1.5.1. La seva realitat

Efectivament, hi ha poques coses més ambigües i més falsificables que la mística. Però, ho deixem aquí?

a) Com a experiència subjectiva, la mística no és més que la intensificació d'alguna cosa que és accessible a la majoria dels creients en Déu, i que

acostumem a anomenar experiència espiritual. Un clàssic medieval (Kem-pis) va escriure fa uns quants segles: «m'estimo més sentir la contrició que saber-la definir». Malgrat això, el catolicisme dels segles posteriors es va dedicar a definir-ho gairebé tot sense sentir gairebé res; la qual cosa, amb el canvi cultural, ha resultat dramàtic per al nostre cristianisme actual.

És en aquest sentit que Rahner va profetitzar que el cristià del segle XXI «serà místic o no serà cristià», apuntant un factor molt decisiu en l'afirmació de Déu (tot i que no sigui únic ni determinant) i és l'element experiencial: la dura veritat que a Déu se'l coneix més estimant-lo que acceptant racionalment la seva existència: «Dóna'm un cor que estimi i entendre què dic», podríem dir parodiant Agustí.¹⁴

Amb un llenguatge no religiós podríem repetir el que hem dit afirmant que el que busca la mística és la cura de la interioritat i que l'actual interès per la mística és una dolguda confessió de la nostra manca d'interioritat. Però aquí radiquen també els seus riscs: perquè l'ésser humà no és només interioritat, sinó que en ell l'interior i l'exterior, com el personal i el comunitari, són equipotents.¹⁵ Per això, sempre que es parli de mística, convé agregar-hi el genitiu de Metz: mística «d'ulls oberts».

b) Quant al seu caràcter minoritari valgui de nou l'exemple de Simone Weil, que reconeix: «en cap moment de la meua vida no he cercat Déu» (ni sabia res de mística, comentarà en un altre indret). I tanmateix confessa haver «estat presa [per Crist], no solament

implícitament, sinó conscientment»¹⁶. Per a un cristià aquesta singularitat pot resultar més acceptable, perquè la dada que la fe es transmet pel testimoni d'altres i que Déu acostuma a obrar sempre des d'uns pocs per «als molts» (per a tothom) forma part del seu imaginari. De manera que l'experiència fundant del cristianisme (la de la resurrecció de Jesús) només va ser accessible a uns pocs, que per ella van quedar convertits en testimonis.

Fins i tot el cristià pot sospitar que això té la seva raó de ser, ja que l'experiència mística sol ser font de mil dificultats i problemes per a qui la rep. Lluc ha tingut una finesa sorprenent quan en el seu relat de la infància de Jesús uneix la quasi màxima experiència de Déu que rep Maria («alegra't plena de gràcia... beneïda entre totes les dones») amb l'anunci posterior que «una espasa et traspasarà l'ànima». Aquest sembla que acaba sent el destí de l'autèntica mística.

Per això, per a un cristià, pot resultar més comprensible que la manifestació de Déu sigui minoritària i funcioni anant des dels pocs als molts. Però per a un d'aquests moderns agnòstics que busquen (i de vegades amb afany), cal reconèixer que aquesta limitació de l'experiència pot ser molesta i desconcertant.

1.5.2. Els seus continguts

Si passem de la dada que existeix aquesta experiència als seus continguts (i cenyint-me a l'àmbit cristià, únic per al qual hi ha espai en aquestes pàgines),¹⁷ caldrà començar proclamant que

és gairebé impossible parlar d'aquests continguts: la varietat de llenguatges dels místics ho posa en relleu. No obstant això, cal intentar fer-ho. Molts místics han contradit el savi consell de Wittgenstein («d'allò que no es pot parlar, és millor no parlar-ne») i han intentat dir alguna cosa d'«allò» de què és gairebé impossible parlar. Però aquesta insuficiència del llenguatge ens aconsella atendre ara als aspectes formals de l'experiència més que als seus continguts.

En aquesta direcció podem dir que la gran lliçó de la mística autèntica és que a Déu només s'hi arriba quan un es refereix a ell com un «tu», no només com un «ell» o allò. En aquest segon cas un estarà sempre parlant d'un ídol, tant si afirma Déu com si el nega; mentre que, en l'altre cas, es transformen tots els nostres plantejaments sobre Déu. Això pot ser pàl·lidament comprès des de la relació humana: a la persona només s'hi arriba veritablement quan la mirem com un «tu», no com un simple ell o ella.

L'experiència mística és, a més, com una estranya síntesi de despullament i plenitud, de «nit fosca», però «amable més que l'albada». S'hi viu una seguretat de contacte o de presència que es fa visible en mil detalls típics de l'orant: caure de genolls, descalçar-se, quedar-se en un silenci esglaiat que en tot cas s'expressaria només en l'absoluta seguretat que «tu ets aquí». Però aquesta seguretat va acompanyada per la sensació igualment fonda de ser desbordat, que Déu és molt més del que estic vivint, i que totes les fórmules o paraules amb què intenti expressar el

que he viscut no faran més que empètir-lo i, per tant, falsificar-lo.

La vivència espiritual és aleshores font de llibertat i de confiança. Genera una pacífica sensació de seguretat i de relativitat que facilita la més profunda i humil llibertat. Un dels primers místics cristians (sant Pau) ho va expressar d'una manera tan simple com rotunda i autèntica: «on hi ha l'Esperit del Senyor hi ha la llibertat» (2Co 3,17b). Per ambdues notes, el místic no és mai agressiu, però gairebé sempre resulta molest per a totes les institucions. Alhora, quan el subjecte d'aquesta experiència comprèn que ell no ha fet res per a merèixer-la i que és un do gratuït, acostuma a sospitar que li ha estat donada per a comunicar-la.

I aquí comença el calvari del místic. Perquè, en tornar a aquest món «sense Déu», es produeix el xoc més profund entre l'experiència de Déu i l'experiència d'aquesta realitat. I, quan això s'esdevé, Déu no acostuma a mostrar-se disponible per a treure l'agraciat del seu empantanegament. Intentem mostrar-ho en un parèntesi, per donar entrada de nou al tema del mal i del sofriment, veritables escàndols de la fe en Déu i «roques» de molts ateismes.

1.6. Excurs: mística i realitat

He citat abans el dur contrast entre aquella frase del salm que expressa una seguretat infrangible («Decanta't del mal i fes el bé, i tindràs una casa per sempre»: 36,27) i la freqüent llei del món (decanta't del mal i fes el bé... i no tindràs mai una casa). Un fet que la nostra crisi econòmica ha ben posat en relleu.

El valor de tota experiència mística es mesurarà en aquest dilema: tractar de fugir d'aquesta dura realitat o acceptar de xocar-hi i potser ser devorat per ella. En el primer cas, la presumpta mística es desautoritzarà a ella mateixa: suscitarà la sospita que, més que a Déu, buscava potser el seu propi benestar; i acabarà sent més solitària que fecunda.¹⁸ En el segon cas serem davant una «mística d'ulls oberts» (J. B. Metz), a la qual probablement tocarà compartir alguna cosa del destí de Jesús de Natzaret, per a un cristià, l'home amb l'experiència més gran de Déu. Simplement per percebre i proclamar el contrast esmentat, l'autèntic místic resultarà sempre molest als poders d'aquest món. I potser el seu destí serà ser-ne foragitat o anihilat. Però a través d'aquesta entrega podrà transmetre alguna cosa de la seva experiència, seguint en això el camí de Jesús, com ara intentaré mostrar.

En la meua cristologia vaig descriure com l'Església primera va llegir la mort de Jesús com a «mort del Profeta, mort del Just i mort del Servidor», recorrent a tres categories que subministrava ja la tradició del Primer Testament.¹⁹ El mateix títol ja posa en relleu que, en la mort de Jesús, es va actuar la reacció d'aquest món malejat contra tot el que pugui ser bondat («era present en el món, que per ell ha vingut a l'existència, i el món no l'ha reconegut. Ha vingut a casa seva, i els seus no l'han acollit»: Jn 1,10-11).

Ara podríem presentar un esquema similar amb una ràpida al·lusió al llibre de Job, un dels textos més impressionants de la història de la humanitat. El llibre és una espècie de discussió sobre

Déu: Job sosté que els seus dolors són immerescuts i injustos, i, per tant, o no són un càstig de Déu o és que Déu és injust. Però, després de vindicar això, Job no sap què fer ni com explicar el seu sofriment. Els amics, en canvi, mancats de tota experiència mística (de tot «coneixement de Déu», si volem mantenir una expressió molt estimada en el Nou Testament) i que, sense saber-ho, només professen una religió merament sociològica que els serveix com a capa de seguretat, acusen Job de blasfem per pensar com pensa, el remeten a tot el misteri incomprensible de la creació i l'obliguen a reconèixer-se culpable.

En aquesta discussió, el drama té un moment d'inflexió quan Job s'adona que no solament el seu dolor és injust, sinó que tot aquest món està poblat de dolors i sofriments injustos, perquè és un món en el qual sempre acaba triomfant la maldat.²⁰

La tradició religiosa judeocristiana ha estat acusada a vegades de pessimisme excessiu sobre aquest món. Tanmateix, quan l'ateu Marx escriu que la història humana ha estat des dels orígens «història de la lluita de classes», està dient d'una manera totalment laica (i potser una mica reductiva) el mateix que sosté el judeocristianisme: que la història humana és sempre el relat de l'agressió i el domini d'uns homes sobre uns altres. I que en una història d'aquesta mena no hi pot haver espai per a Déu, perquè aquest domini és el més contrari a la voluntat de Déu. Tota pretesa fe religiosa que desconeixi aquesta dada i no la faci central en la seva cosmovisió podrà ser més agradable, però és també més cega i menys autèntica.

Tornem ara al llibre de Job: quan en l'últim acte del drama, Déu prengui la paraula, gairebé repetirà literalment algunes argumentacions dels amics referents al misteri incomprensible de la creació. Però els criticarà molt durament haver sostingut que el dolor de Job era un càstig de Déu: el judici de Déu contra ells serà tan sever que només es podran salvar si el mateix Job a qui han maltractat, intercedeix per ells.

Amb això hauria d'haver quedat definitivament trencada la idea pseudo-religiosa dels béns i dels mals d'aquest món com a premis i càstigs de Déu... «Hauria d'haver quedat», he dit expressament: perquè vint-i-cint segles després, infinitat de persones que es professen creients en Déu segueixen pensant com els amics de Job i veuen en la sort

o la desgràcia d'aquest món, no les victòries de la maldat establerta sobre la justícia que clama (aquesta acostuma a ser la visió bíblica), sinó premis i càstigs de Déu. Aquesta forma de pensar típica de tantes persones religioses no tan sols és radicalment anticristiana, sinó que, a més a més, acaba sent generadora de mil ateïsmes, molt lògics a partir dels raonaments descrits.

Serveixi com a conclusió d'aquest excurs que, per escandalós que sigui el tema del mal a l'hora de parlar de Déu, aquest escàndol no es pot explicar fent del mal un càstig de Déu i del benestar un premi de Déu. Des d'aquí, el tema de Déu està mal plantejat i falsificat per sempre. El creient en Déu podrà dir que se'n fia, malgrat el mal; però no que creu en Déu com a explicació dels mals d'aquest món.

2. TRANSICIÓ

Les «cinc vies» anteriors semblen mostrar que les millors dimensions de l'ésser humà conflueixen apuntant cap a una mateixa meta: la persona humana és un ésser que sembla constituït per a una pregunta, una espera, una recerca o una obertura cap a la possible manifestació d'un hipotètic Més-Enllà.

Per això Rahner va definir l'home com un «oient de la Paraula»: una oïda oberta per si aquesta misteriosa «Paraula» és pronunciada. Sense ser falsa, aquesta definició de caràcter exclusivament racional, ha d'anar acompanyada per altres de més globals: l'home com un «expectant de l'Acollida» o buscador de Plenitud, o, amb el llenguatge gràfic d'A. Bentué, com el trau d'una camisa que espera el botó. En aquest sentit, M. Blondel va destacar que sempre hi ha una inadequació entre l'objecte volgut i la voluntat que el desitja («la voluntat

volguda i la voluntat que vol»), la qual acostuma a transcendir l'objecte volgut.

Aquesta dimensió del nostre ésser humà podrà ser de vegades anestesiada o adormida, com passa amb altres dimensions humanes. No obstant això, hi ha una espècie de consentiment universal que l'ha reconeguda sempre. Fins i tot el llenguatge de molts postmoderns d'avui confirma alguna cosa: perquè es confessen ateus, però, alhora, proclamen que reconeixen «el sagrat», designant així tot allò que ens desborda o ens sona a misteri.

Aquesta posició s'ha de preguntar si s'ha quedat en el dit que assenyalava en comptes de buscar allò que assenyalava aquest dit, potser perquè el dit sembla més accessible i més tranquil·litzador que no pas el que s'intueix com a assenyalat.²¹

L'anunci cristià es podria formular així: en Jesús de Natzaret ens ha estat donada una resposta a aquesta dimensió transcendent de l'ésser humà. Se'ns dona perquè, sense aquesta revelació, configuraríem sempre la idea que ens fem del misteri del món a la mesura dels nostres interessos. Per això el cristianisme

primitiu repetia que «sense Déu no es pot conèixer Déu» (*sine Deo non cognoscitur Deus*).

En la part següent intentarem parlar d'aquesta Paraula o Acollida que ens ha estat oferta. Parlarem de fer-ho des de la consciència que, com va ensenyar el quart concili del Laterà, tot llenguatge sobre Déu conté més mentida que veritat i, en aquest sentit, pot ser millor el silenci. Però també perquè el llenguatge és absolutament necessari per a crear comunitat i entendre'ns a nosaltres mateixos. I la fe en el Déu cristià és intrínsecament comunitària.²²

3. EL DÉU CRISTIÀ

«Si hi hagués Déus, com suportaria jo no ser cap Déu?» (F. NIETZSCHE, *Així parlà Zaratustra*). «Hi ha prou llum per als qui només desitgen veure-hi, i prou fosc per als qui tenen una disposició contrària» (B. PASCAL, *Pensaments*).

«Tu no em buscaries si jo no t'hagués trobat abans» (B. PASCAL, *Pensaments*). «Realment ets un déu que s'amaga...» (Is 45,15).

«Qui m'ha vist a mi ha vist el Pare» (Jn 14,8). «Perquè tenia fam, i em donàreu menjar» (Mt 25, 35). «Estima el teu germà i no et preocupis de res més» (Agustí, Comentari a la primera carta de Joan).

El cristianisme professa no sols que Déu existeix i ha donat una resposta a aquest dinamisme o a aquesta espècie de clam que és l'ésser humà. Creu fins i tot que aquest dinamisme humà és un do del mateix Déu per a preparar el seu encontre amb l'home: el mite judeocristià de la creació parla de l'home creat: «fem l'home a imatge nostra, semblant a nosaltres» (Gn 1,26). La paraula «imatge», en aquells temps en què no hi havia màquines fotogràfiques ni filmadores tan fàcils, tenia un sentit molt més seriós i dinàmic que en el nostre llenguatge actual: la imatge no era «una presa» (com

diem avui), sinó un esforç, un afany mai no satisfet d'igualar-se al model.

3.1. De l'home a Déu

El primer accés que l'ésser humà té a Déu és el reconeixement que ell no és Déu: l'«autoateisme». És en aquest sentit que podem dir que hi ha un accés possible de tot ésser humà a Déu: perquè aquesta negació explícita de la pròpia divinitat du implícita l'obertura a alguna dimensió o realitat que negui la meua pretensió de poder. En l'oració bíblica i cristiana, la nostra lloança a Déu (que ell

no necessita de cap manera) té primàriament el sentit de reconèixer que jo no sóc déu (i això sí que necessitem reconèixer-ho). Aquesta lloança o aquest reconeixement són el primer pas indispensable per a poder rebre la manifestació de Déu. El Zaratustra de Nietzsche semblava ben conscient d'això. I Metz repeteix amb raó que, d'entrada, la paraula Déu sona com una amenaça per al subjecte que tracta de pensar-lo.²³

Quan aquest reconeixement deixa de ser merament teòric (capaç de conviure amb actituds pràctiques d'egolatria) i passa a ser vital, actitudinal, l'ésser humà ja està confessant Déu i obrint-s'hi d'una manera implícita, però prou clara perquè, «per camins que només Déu coneix» [GS, 22] Déu se li faci present conscientment o inconscientment. Per això, a tants agnòstics d'avui dia, que no aconseguixen creure sense culpa pròpia, n'hi ha prou amb recomanar-los intentar cada dia una pregària que digui més o menys: «Si existís, series digne de la meua adoració i del meu amor, ara te'ls vull oferir condicionalment». Això farà créixer en humanitat evitant que el «no saber si té un Amo» degeneri en erigir-se en el seu propi amo.

3.2. De Déu a l'home

3.2.1. Pedagogia

La manifestació de Déu, segons el cristianisme, ha estat dinàmica i progressiva. N'assenyalarem alguns trets.

a) *La conquesta del monoteisme.* Davant un Jahvè que s'ha revelat com a alliberador, però que després sembla

amagar-se i deixar el seu poble sol, pel desert o davant les mil necessitats de la vida, és gairebé irresistible la temptació del recurs a déus d'altres pobles que semblen més propers i ofereixen ajudes «especialitzades»: per a les collites, per a la fertilitat de la dona, per a la salut, per a les guerres... La monarquia va facilitar encara més la temptació politeïsta, en obligar els reis a mil empreses guerreses: segons els llibres bíblics dels reis, la majoria van ser idòlatres. El temple, en canvi, va tenir un clar paper de contrapès: d'aquí la concentració del culte a Jerusalem davant la resta d'«indrets alts» (cf. 2Re 17,7-18) que representaven la temptació més gran d'apostasia de Jahvè. El temple també va engendrar un sentiment d'identitat i d'unitat: «Quina alegria quan em van dir: "Anem a la casa del Senyor!"»... I així, per reafirmar la fe en la proximitat de Jahvè («quin altre poble hi ha que tingui uns déus tan propers?») es recorre a:

b) *Llocs concrets de presència divina:* el núvol, l'arca, el temple, etc., són exemples d'una fe primitiva que Jesús farà madurar quan afirmi que a Déu no se l'adora en un lloc concret, sinó «en esperit i veritat» (com Pau a Atenes: Ac 17,24-25). La distinció entre el sagrat i el profà desapareix en el Déu revelat en Jesús. El veritablement sagrat és el creixement en humanitat de l'ésser humà: «pescar homes», com deia Jesús, en continuïtat amb el llenguatge profètic de Déu sembrador d'homes (veg. Jr 31,27).

c) *De l'altre a l'Altre.* Així, el creient anirà sent portat de mica en mica a descobrir la proximitat de Déu no en in-

drets i temps concrets, sinó *en els altres*, en els sofrents i les víctimes, sobretot. La distinció entre pur i impur desapareix també (o es trasllada des del camp d'objectes, aliments, temps, etc., al terreny de les conductes humanes).

Déu es va revelant així com a Pare; però pare de fills adults: cridats a créixer i no a una perenne minoria d'edat (aquesta gran temptació inconscient de tantes mares i de tants pares humans, per seguir-se sentint necessaris). Alhora, aquesta revelació progressiva ens ensenya que aquí només hi veiem «com en un mirall poc clar» (1Co 13,12) per molt clares i definitives que ens semblin les nostres síntesis o les expressions de la nostra fe.²⁴ L'«herència final» distarà de les nostres imaginacions i expectatives i les sobrepassarà més del que el Nou Testament supera l'Antic.

d) Aquesta «educació» acaba en la impossible meta de viure, a la vegada, l'immens respecte esglaïat davant el misteri infinit de Déu, davant el qual només s'hi val l'adoració silenciosa, i l'atreuiment de dirigir-se a Ell amb la paraula més expressiva de proximitat i confiança: l'Abba de Jesús. És essencial per a la fe cristiana en Déu mantenir inseparables aquests dos pols: llunyanísim però no inaccessible i tremendament proper però no manipulable.

e) La Bíblia dona a entendre que, en aquesta pedagogia, Déu actua valent-se dels mateixos éssers humans, anant «dels pocs als molts», primer, després de la perversió de la seva creació (Gen 1-11), a través d'un poble petit però cridat a ser «llum per a totes les nacions» i més tard en Jesús de Natzaret. La fe

cristiana implica aquesta possibilitat de «representació» o substitució.

3.2.2. *Les obres més que l'Ésser de Déu*

En tot aquest procés Déu no es revela donant classes ni ensenyant com és, sinó actuant d'una determinada manera: «Jo sóc el qui sóc» (potser la millor traducció de la resposta de Jahvè a Moisès a Ex 3,14: ja ho anireu veient). En la seva revelació Déu mostra la seva actitud envers nosaltres. Ja sant Tomàs comença la seva obra magna afirmant que de Déu podem saber «que és» però no «qui és» (o com és). El primer pot recollir l'eslògan imprecís de molta gent senzilla: «alguna cosa hi ha d'haver». Però el segon desborda la imprecisió d'aquest eslògan: si ens fiem de Crist, aquest «Quelcom que hi ha» és l'amor indestructible de Déu als éssers humans.

3.2.3. *Déu dels pobres*

Si ja en el Primer Testament és clara la vinculació entre la justícia i la revelació de Déu, amb la qualificació de Déu com a vindicador dels pobres i oprimits, el Nou Testament plenifica aquesta revelació: no sols en la persona de Jesús que «es va fer pobre per vosaltres, perquè us enriquéssiu amb la seva pobresa» (2Co 8,9), sinó en el cant de la identitat cristiana, en què es conté la definició més llarga que dona la Bíblia sobre Déu: Misericòrdia que... «derroca els poderosos del soli i exalta els humils; omple de béns els pobres, i els rics se'n tornen sense res» (Lc 1,50-53). Incompatible amb el culte al déu diner (Mt 6,24), perquè els propietaris del Regne de Déu són els pobres (Lc 6,20).

3.2.4. «Déu és amor»

Així s'encunya l'única frase bíblica que no parla del fer de Déu sinó del seu ésser, i que tanca els escrits del Nou Testament: «Déu és amor» (1Jn 4.16).

L'amor resulta ser el més present i el gran absent en la nostra vida.²⁵ Déu és un amor entrevist però gairebé desconegut en les nostres experiències humanes, per al qual el Nou Testament va trobar una paraula gairebé desconeguda en la llengua grega: *agapê*, traduïda al llatí com *charitas* (que ve de *charis* –gràcia–, com la paraula catalana «gratuït») i que indica al mateix temps el do i el desinterès del donant. Això hauria de ressonar en la traducció «Déu és caritat». Però ja no ressona: perquè la nostra incapacitat per a la gratuïtat ha acabat per devaluar aquesta paraula.

Tanmateix, tant l'àgape com la caritat es contraposen a la nostra experiència més freqüent de l'amor, que els grecs van anomenar *eros*: un tipus d'amor que estima l'altre per interès propi. Destacant que aquest interès propi no té per què ser mesquí (aprofitar-se sexualment o econòmic de l'altre, etc.), sinó expressió que som «éssers de necessitats» (Marx) i de necessitats inextingibles. L'*eros* cap a la bellesa o la bondat ens pot empenyer a anar creixent en la seva recerca.

Per això és insensat contraposar moralment l'àgape a l'*eros*, per buscar aquell condemnant aquest: tals moralismes només porten al que es va dir d'aquelles monges jansenistes: «pures com àngels, superbes com dimonis»... Gairebé tot el que d'àgape hi ha en nosaltres, els humans, acostuma a brollar del nostre *eros* al qual transforma. I això es

pot veure de vegades, tant en l'amor de parella com en el maternal o patern. No obstant això, l'ambigüitat dels nostres erotismes ha dut a afirmar molts cops (ja des d'Aristòtil) que l'experiència més completa d'aquest amor desinteressat la trobem en l'amistat. O en algunes formes d'amistat: perquè també hi ha suposades amistats profundament interessades i aprofitades.

Finalment, que Déu és amor implica una desautorització del culte. Els homes no podem donar a Déu res que no sigui digne d'Ell, ni necessitem fer-nos-el propici perquè ja està de part nostra. L'únic que ens demana és una mica de confiança i voluntat per un amor igualitari entre nosaltres. És admirable l'evolució d'aquest tema ja en el Primer Testament, fins a arribar al famós capítol 58 d'Isaïes.

3.2.5. Pare, Fill i Esperit

És en el marc de la revelació de Déu com a amor on s'ha de situar l'anomenat dogma de la Trinitat. Jesús no va anar donant classes teòriques sobre Déu i explicant que era tri. Va ser l'experiència de Déu que brolla de l'encontre amb Jesucrist la que va desembocar en aquesta confessió. La teologia occidental va convertir després aquesta confessió en una espècie de «matemàtica irracional» que ha provocat que altres religions monoteistes acusin el cristianisme d'idòlatra. O que Kant acabés conclouent que la fe en la Trinitat no serveix per a res i que, per això, s'hi pot renunciar.

Tanmateix, com vaig dir un altre cop, em sembla que en la intuïció trini-

tària hi ha una gran aportació per a la nostra existència humana. El primer que ens diu és que Allò que és la Clau, explicació i arrel última de tot el que existeix (l'Absolut), no és una Soledat Absoluta sinó Comunió Absoluta. Tan plena que Déu és, alhora, unitat i comunitat.

I, des de la convicció que Déu se'ns manifesta cap enfora com és cap endins, la fe en la Trinitat marca la nostra existència de la manera següent: el cristià confessa que Déu com a Pare és el gran absent d'aquest món sense Déu. Però aquest Déu absent se'ns fa present fora de nosaltres com a Paraula que ens crida a reconèixer-lo en tots aquells que necessiten amor: en les víctimes d'aquesta història, primàriament. I se'ns fa present dins nostre com a Esperit que transforma el nostre esperit i ens permet reconèixer Déu en tots aquells «fills seus» que ens necessiten, i anomenar-lo Pare en aquesta terra on tan poc sembla brillar la seva paternitat.

Déu com a Absència inassolible, com a Crida propera i com a Força pròpia. Això significa creure en Déu com a Pare, Paraula i Esperit.

3.2.6. *Novetat*

El que hem dit mostra que la revelació de Déu és, per al cristià, d'una novetat sorprenent, aliena a les nostres disquisicions humanes i que no apareix en cap altre àmbit de la història. Es confirma així l'eslògan abans citat dels Pares de l'Església: «sense Déu és impossible conèixer Déu». Aquesta frase, per dir-ho així, surt a l'encontre de totes les «vies» que han entreteixit la primera

part d'aquest quadern: el dinamisme humà no arriba a la meta per ell mateix, sinó perquè Déu ha decidit sortir-li a l'encontre. Per això l'havia creat així.

3.2.7. *Misteri sempre*

Però el cristianisme afirma també que, fins i tot després de la seva revelació, Déu segueix sent per a nosaltres Misteri. Malgrat tot el que Tomàs d'Aquino diu de Déu, i a la seva insistència a afirmar que podem predicar d'ell tot allò que és perfecte, reconeix, seguint el seu mestre Albert el Gran, que *L'Innombrable és el més formós de tots els noms* perquè el situa ja d'entrada per damunt de tot el que podem intentar dir sobre Ell.²⁶

Un misteri doble, perquè és, alhora, el «Déu sense Nom» i el Déu «amb rostre humà»: el Desconegut davant el qual és millor callar.²⁷ Però que té el rostre irrecognoscible de les víctimes d'aquesta terra i d'aquesta història: dels malalts i dels pobres que ens criden i resulten ser els protagonistes dels Evangelis. Des d'aquests rostres desfigurats Déu es converteix per a nosaltres més en una «veu» que en una imatge (una imatge sempre serà un ídol). Això enllaça amb tota la tradició del Primer Testament, on *Déu sempre actua cridant*, però sense donar a conèixer el seu Rostre (o el seu «Nom» en el lèxic hebreu clàssic).²⁸

3.3. Significat humà de l'existència de Déu

3.3.1. *La justícia que brolla de la fe*

Doncs bé, hi ha una actitud humana que és, alhora, conseqüència i preparació d'aquest encontre: lluitar per la justícia,

la fraternitat i la igualtat d'homes lliures. Si algú viu així, que no es preocupi si creu no poder trobar Déu: segons el Nou Testament ja l'ha trobat, encara que no ho sàpiga (Mt 25,31ss i 1Jn 4). Perquè quan Déu es dona a l'home com a Pare, el primer resultat (i la prova) d'aquesta donació és la igualtat entre els éssers humans, com a igualtat plena entre germans. És com si Déu ens digués: jo baixo fins a tu, però tu vés cap als que estan per sota o lluny de tu («perdona les nostres ofenses així com nosaltres perdonem els qui ens ofenen»). La igualtat és la més religiosa, la més teològica, la més creient i la més cristiana de totes les pretensions humanes, perquè no n'hi ha prou amb la raó per a fonamentar-la: la naturalesa és plena d'exemples de desigualtats i cal acceptar que en l'ésser humà es produeix un salt qualitatiu, «transcendent» respecte a la naturalesa («sobrenatural» en diem), que impedeix que fem servir aquestes desigualtats com a arguments que justifiquin les nostres.²⁹

Això ens du a reprendre un altre eslògan típic de la nostra Modernitat (avui gairebé enterrat, malauradament) que expressa el significat de l'existència de Déu: que Déu existeix significa que són possibles i, per tant, obligatòries la «llibertat, igualtat i fraternitat».

L'any 1989 (dos-cents anys més tard, com acostuma a passar a l'Església) Joan Pau II va declarar en el seu viatge a França que aquestes «són paraules cristianes». Tanmateix, aquest crit tan cristià de la Revolució Francesa havia nascut expressament en contra de l'Església que el tenia oblidat. I va néixer per això en contra de Déu. Però en

néixer tallant aquest cordó umbilical, el crit de la Revolució Francesa va quedar avortat. Li va passar una cosa que Cherterton formulà amb la seva envejable i precisa agudeses: «el món modern està ple d'idees cristianes que han embogit».

Efectivament, el crit de la Revolució Francesa ha quedat reduït a una llibertat contra la fraternitat i contra la igualtat. En comptes de sumar ha enfrontat i avui ja no sembla que ningú hi cregui en aquell crit boig, que ha quedat mutilat i reduït només a la llibertat. Amb això, la mateixa llibertat s'ha desfigurat i «s'ha tornat boja». Per què? Simplement per haver-se separat de Déu, com voldria mostrar ara.

El sentit cristià del crit de la revolució era: dignitat de fills de Déu, de la qual brolla la llibertat com a contingut d'aquesta dignitat. Aquesta llibertat de fills exigeix la fraternitat amb tots els fills d'un mateix Pare. I la fraternitat reclama igualtat, sense la qual es desnaturalitza. Llibertat per a la fraternitat i per a la igualtat és la conseqüència ineludible de tota fe o afirmació del Déu cristià.

Separada d'aquest cordó umbilical de la filiació, que la converteix en una llibertat rebuda i responsable, la llibertat de la Revolució Francesa es va anar convertint en una afirmació i autoassignació del propi orgull. Des d'aquesta falsa llibertat, cada individu es va divinitzar a ell mateix. Amb això, la igualtat amb els altres es presentava com una amenaça a la pròpia absoluta; i així els altres van anar deixant de ser germans per a passar a ser «déus rivals». I així tenim l'actual llibertat contra la igualtat i contra la fraternitat, que és resultat

d'«haver-se tornat boja» la idea cristiana de la llibertat de fills per a la fraternitat i la igualtat.

Fins i tot podem albirar que la triada de la Revolució Francesa té una estructura trinitària; la qual cosa ajudarà a posar en relleu la seva matriu teològica: la llibertat és el do de Déu com a Creador i Pare. Aquest do ens agermana a tots en Crist com a «fills en el Fill». I aquesta fraternitat s'expandeix en el do de l'Esperit, que (segons el Nou Testament) és sempre la unitat del més plural: el respecte a totes les diversitats, sense que això les converteixi en desigualtats.

Encara caldria mostrar una mica més com, a aquest vestigi teològic i trinitari que hem formulat de manera laica com *fills, germans i iguals en la diversitat* (pilars de tota veritable ciutadania), l'estructura econòmica actual hi contraposa una altra falsa triada que redueix l'ésser humà a *consumista, individualista i falsament globalitzat*. El consumisme és la negació de la llibertat (s'alimenta de manipulació i irracionalitat). Com s'acostuma a dir, «el consumidor ha suplantat avui el ciutadà». I d'aquí brolla una ètica exclusivament individualista, mancada de tota dimensió comunitària o social. Aquesta ètica només individualista és la que ha engendrat una falsa globalització que és, més aviat, una invasió i conquesta de l'altre, on només tindran caràcter universal el consum i els diners, però no la humanitat de cada ésser humà.

No hi ha prou espai per a desenvolupar més extensament aquesta idea, però crec que almenys era important insinuar-ho.

3.3.2. *Ineludible i prescindible*

Per això pertany a aquesta progressiva revelació de Déu l'estranya dada que no hi ha necessitat de conèixer-la explícitament. La Vertical s'ha fet tan horitzontal que pot ser trobada tot i que no es miri cap amunt: mirant només endavant. En el seu llibre-diàleg amb el rabí Skorza, l'actual bisbe de Roma li comenta que, quan es troba amb ateus «no els parla de Déu», sinó que els pregunta si estan disposats a obstinar-se en la lluita contra les injustícies perpetrades contra els més deseparats del sistema, ja que amb això en té prou. «Només els parlo de Déu si ells me'n parlen»³⁰.

3.4. El dèbil totpoderós

Resumint, el Déu cristià no manifesta el seu «Nom», sinó la seva actuació. Per aquesta actuació es revela en la història més que en la naturalesa (Déu dels pobres). Tanmateix, no intervé immediatament en la nostra història (fa fent que les coses es facin). Quan intervé és des dels pocs per als molts (poble petit, resta, Jesús, llavor...) i la seva revelació és progressiva (com l'aurora de nit fins a arribar al migdia; o la nota baixa en el silenci fins a esclatar en un acord ple). Es pot amagar i s'amaga de vegades sense deixar d'estar present en tot el que és veritablement humà...

Aquestes traces ens han anat portant a la definició que Déu és amor, ja comentada en el que significa per a nosaltres (àgape enfront d'eros). Però aquesta definició necessita ara ser ampliada en el que ens diu del mateix Déu.

Una de les frases més sorprenents del Nou Testament és la que diu que «no va plànyer el seu propi Fill, sinó que el va entregar per tots nosaltres» (Rm 8,32). El va entregar, no solament el va enviar. I el va entregar a mans dels homes. Aquesta entrega incomprensible designa la màxima proximitat a nosaltres del Déu sempre Transcendent. Però no es tracta d'una proximitat gratificant com la que suggereix l'expressió «el Déu-nen» (res menys diví que la infància, però el nen és, alhora, invalidesa confiada, encant i promesa, on encara podem albirar alguna cosa divina). Ara és la proximitat del «Déu-Crucificat».

I això significa que en la seva relació amb nosaltres Déu ha respectat tant la llibertat humana que «no envia legions d'àngels» per alliberar el seu Fill (ni vol el Fill que les enviï). Es presenta totalment «desdivinitzat»: dèbil, impotent davant els homes. En poques línies, un himne neotestamentari dels més antics usa aquests tres adjectius: despullat, aclaparat, humiliat (Fl 2,6ss). I, tanmateix, en aquesta màxima absència, els cristians creuen que és on Déu ha estat més proper a nosaltres. Precisament per això, la Creu no és l'última paraula sobre Déu, sinó que «Déu ressuscità Jesús»³¹ i s'hi va revelar com el que «cria a la plenitud». Per això Pau unifica aquestes tres accions que adjectiven Déu: és el Déu «que crida l'ésser al que no és» i que «ressuscita els morts»: allà brilla el seu poder en l'origen i la fi de la història, perquè «no és Déu de morts, sinó de vius» (Mc 12,27). Però dins de la història és només el Déu «que justifica l'impíu» (vegeu Rm 4,17.24.25), la qual cosa és una altra forma de mostrar

el seu poder en la debilitat: perquè els homes només sabem fer justícia condemnant l'impíu, mentre que Déu la pot fer tornant just l'impíu.

Així, el *Deus minor* és el *Deus semper maior*...

3.5. En conclusió

Així s'evidencia la necessitat d'un llenguatge sobre Déu constantment dialèctic. Nicolàs de Cusa ho expressava definint Déu com «l'harmonia de contraris». Molt abans que ell, en el segle II, Ireneu de Lió explicava que allò que no podem dir de Déu per la seva Grandesa, resulta que ho podem dir pel seu Amor, que és tan incomprensible com la seva Majestat (AH IV 20).

I potser això anterior marca la necessitat en què es troba avui el cristianisme de passar de ser «una religió doctrinal» a ser una fe misteriosa. Perquè el llenguatge, per imprescindible que sigui, serà sempre impotent per a expressar Déu: només pot aspirar a dir «mentides més petites», no veritats més grans (DS 806).

3.6. Algunes conseqüències

3.6.1. Les religions de la terra

Segons la meua opinió, el que hem dit fins ara il·lustra l'enorme perill (per no dir falsedat) de l'eslògan posat en circulació des d'un irenisme còmode, davant el problema de les religions de la terra: «Déu uneix, Crist separa». D'entrada, ¿no hauríem de començar reconeixent humilment que *Déu és el que ens separa*, perquè, com va escriure

Bonhoeffer, «el Déu revelat en Jesús posa del revés tot el que l'home religiós espera de Déu»?³² Avui les religions podran confluïr en la recerca honrada, però no en l'afirmació de Déu. Potser en l'experiència de Déu, però no en la doctrina sobre ell. Ja Pau temia que el zel per Déu impedís l'escàndol de la fe en el Crucificat.

En canvi, Jesús de Natzaret *com a home* podria unir les religions perquè la seva oferta és una oferta de plena humanització («pescar homes») més enllà que es cregui o no en la seva divinitat. Recordem l'aguda observació de Simone Weil: «No és pas per la manera com un home parla de Déu, ans per la manera com parla de les coses terrestres, que es pot discernir millor si la seva ànima ha sojornat en el foc de l'amor de Déu»³³.

3.6.2. *La visió del món*

El que he dit en aquest quadern voldria també ajudar a comprendre les diferents visions de la realitat que s'originen segons la noció que es tingui de Déu:

a) Per a Orient, el món real no té entitat o realitat verdadera: és pura aparença, pura mentida. Té la mateixa realitat que les coses que percebem quan somiem i que allà ens semblen molt reals...

b) Per a moltes cultures sud-americanes, a l'extrem oposat del planeta, la realitat, en canvi, és sagrada i font de la nostra subsistència: per això mereix un respecte absolut com a mare terra (Pachamama) o com a «Pare Sol». En ambdues visions no hi cap cap progrés i les coses estan bé com estan: en un cas perquè tot és engany i en l'altre perquè tot mereix un respecte que el fa intocable.

c) Potser aleshores no és casualitat que la idea del progrés nasqués en el món cristià, situat enmig dels altres dos (tant geogràficament com ideològica). Des de la idea de creació, aquesta realitat té prou consistència, però *una consistència rebuda*. No ha de ser aleshores menyspreada com a inútil, ni utilitzada com a pròpia. Però aquesta valoració del real necessita absolutament tant la relativització oriental com el respecte de la nostra Ameríndia occidental. Si se'n separa, la realitat es convertirà (ja s'ha convertit!) en presa i el progrés, en assassí. Aquest és el drama de la nostra Modernitat: l'home nega Déu i passa a sentir-se no administrador, sinó propietari únic i absolut de la realitat. Aleshores, el progrés es corromp, com ja van avisar W. Benjamin i S. Weil, entre molts altres. L'home destrossa la terra i la por fa néixer lògiques enyorances de posicions orientals o sud-americanes.

4. CONCLUSIÓ: CREURE EN L'AMOR

La fe cristiana professa que hi ha una manera infal·lible de contactar amb Déu, i és la dedicació amorosa als sofrents de la terra. Aquest contacte podrà ser percebut o no, però es donarà sens dubte.

Avui s'acusa els cristians que no sabem parlar de Déu. I és que de Déu no se'n parla bé mirant els núvols ni contemplant-se a un mateix, ni repartint fuetades moralistes, sinó mirant aquesta terra sofrent i utòpica. Suggestiré, per acabar, dos possibles universos de llenguatge sobre Déu.

a) «Amor que mou el sol i altres estrelles». Amb aquesta frase conclou la inacabable *Divina Comèdia* de Dant. Ja vaig fer adonar un altre cop del seu entroncament amb el primer vers del poema: «perdut en el camí de la vida»...

Ambdós versos s'enllacen i mostren quina hauria de ser la trajectòria de l'ésser humà i com s'orienta a Déu la nostra presència en aquesta terra: des de la dispersió quasi infinita d'energia en la «gran explosió» inicial (*Big Bang*) a un procés d'aproximació i fusió destinat a acabar en una «gran abraçada» (*big hug*), en la qual Déu ho serà tot en totes les coses, es dona un procés inacabable i difícil mogut només per l'amor, per l'apropament. Un procés desesperant de vegades, perquè voldríem que Déu tingués (o fes actuar) altres motors més ràpids que veiem més eficaços.

La fe en el Déu revelat en Jesucrist és una fe en l'Amor com la Realitat última que és Font i Veritat de la vida. I comporta el compromís de convertir la pròpia vida en una entrega a l'amor i un aprenentatge de l'amor.³⁴ Un aprenentatge així no exclou l'afany perquè aquest amor no sigui cec, sinó lúcid i intel·ligent.

b) «Sense confusió ni divisió». Segons el cristianisme, tota la relació de Déu amb l'ésser humà cap en aquests dos girs adverbials. Ambdós van ser encunyats per un concili del segle v (Calcedònia), per a definir la relació Déu-home en Jesucrist. Però, analògicament, poden valer per a totes les dualitats que s'expressen en la fe cristiana: Déu i nosaltres, Déu i la creació, sobrenatural i natural, gràcia i llibertat...

Sense confusió vol dir que Déu segueix sent Déu i l'home segueix sent home després de la unió. Sense divisió vol dir que, malgrat això, Déu i l'home conformen una única realitat inseparable. Com he dit altres vegades, més enllà del llenguatge metafísic de la subsistència i la naturalesa, inservibles per a molts homes i dones d'avui, aquests dos girs adverbials són simples i clars de

significat també per a avui, i poden ser el més durador de la dogmàtica cristològica.³⁵

c) Des dels dos focus anteriors podem concloure amb una altra frase dialèctica: per a un cristià Déu és la més important i la millor notícia que se'ns pot donar als éssers humans. I és comprensible el pensament de Pascal: «Només hi ha dues classes de persones a les quals un pot anomenar sensates: les que viuen per a Déu perquè l'han trobat, o les que el busquen sense parar perquè encara no l'han trobat».

Però, alhora, Déu pot ser una qüestió d'importància relativa perquè la manera més veritable d'estimar-lo és estimar el que Ell estima; i es va revelar en Jesús dient: «tant estimà Déu al món que va entregar el seu Fill no per a condemnar al món sinó per a salvar-lo». O amb una altra frase atribuïda a Mounier: els homes es divideixen [avui] segons si han fet o no acte de presència davant la misèria del món (no segons si creuen o no en Déu). Per al futur, i des de l'Evangeli, em sembla perfectament vàlida la tesi de M. Gauchet: el cristianisme és «la religió de la sortida de la religió»³⁶. Però no de la sortida de Déu...

1. Tot i això, en la qüestió anterior parla clarament de la demostrabilitat de Déu (I, 2, 2).
2. Antony FLEW, «Theology and Falsification», a l'obra col·lectiva editada per B. BRODY, *Readings in the philosophy of religion. An analytic approach*, Prentice-Hall, 1974, c.4, n. 28.
3. Antony FLEW, *Dios existe*, Madrid, Trotta, 2012.
4. K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Estella, Verbo Divino, 2005. En una línia semblant treballa a Catalunya l'obra de D. Jou, científic i poeta.
5. Martí LUTER, *Der grosse Katechismus*, pàg. 132ss.
6. Cf. Així Martín BUBER, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984, pàg. 27.
7. «Panta rei; ouden menei».
8. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.
9. Per això, per a Kant, l'afirmació de Déu duia annexa l'afirmació d'una altra vida, que és el lloc d'aquest judici de Déu.
10. *Confessions*, X,6,8.
11. [mira que desdir-te'n / deixar tanta bellesa en tanta guerra]...
12. *Banquet*, 211. Sigui dit al marge de la pregunta de si Plató coneixia com som en realitat els humans...
13. Simone WEIL, *En espera de Déu*, Barcelona, Edicions 62, 1965, pàg. 48. Poc abans ha explicat que la idea de puresa, que es va apoderar d'ella a setze anys enmig dels problemes de la pubertat, «m'aparegué en la contemplació d'un paisatge de muntanya, i se m'imposà a poc a poc d'una manera irresistible» (pàg. 46). També L. Panero recorre a la puresa en un dels seus poemes orants: «ahora que la tarde es tan pura / y no hay nadie más que Tú / dime quién eres».
14. *In Joan*, XXVI, 4.
15. Oblidar això va ser l'error de Harnack que va marcar negativament tot el segle XX, tant catòlic com protestant, fins que va aparèixer la teologia de l'alliberament.
16. S. WEIL, *En espera de Déu*, op. cit., pàg. 37. Més ampliat a les pàg. 41-42.
17. Per completar remeto a J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Unicitat de Déu, pluralitat de místiques*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Quadern 180.
18. Aquest és el recel que de vegades susciten els actuals afanys d'interès per la mística, els quals, tot i que comprensibles potser com a reacció contra el prometeisme de compromisos passats, no estan lliures del clàssic perill d'«anar-se'n a l'altre extrem», típic de totes les conductes reactives.
19. Vegeu J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, 2000⁹, cap. 3.
20. «Els impius desplacen les fites dels camps i pasturen els ramats que han robat. S'emporten l'ase dels orfes i fan empenyorar el bou de la viuda. Bandegen els pobres fora del camí, els indigents no saben on refugiar-se. Com els ases salvatges en el desert, els pobres surten de bon matí a la seva feina, a buscar el seu aliment. L'orfe és arrencat del pit de la viuda; als pobres, tothom els exigeix penyores» (24,2-5.9). Si en comptes de l'orfe i la viuda hi posem l'aturat i l'immigrant, i en comptes del bou i del ramat hi posem la casa o la feina, aquestes paraules de Job recobriran actualitat.
21. R. Otto parlava del «Sant» com a «fascinant i tremend», el postmodern, de manera més lleugera i vaga, es limita al «sagrat», es queda amb quelcom que és atractiu, però que deixa de ser «tremend»: perquè la seva Paraula no és una crida a sortir de si, sinó que permet quedar-se tranquil·lament en el propi ego.
22. Amb la pregària passa una cosa semblant: Jesús ensenyava que en la pregària no s'ha de parlar gaire, perquè Déu sap prou què li direm. Però som nosaltres, no Déu, els qui necessi-

- tem el llenguatge, perquè no s'evapori la nostra relació amb Ell.
23. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pàg. 66, entre molts altres llocs.
 24. L'expressió paulina exigeix recordar com eren els miralls antics: moltes vegades eren simplement les aigües d'un riu on es veu reflectida la realitat de manera confusa i borrosa.
 25. És curiós que, com deia Buber sobre la paraula Déu en el text que obre aquest quadern, la paraula 'amor', que és la més noble que té el llenguatge humà, és la més prostituïda i ha servit infinitat de vegades per a justificar iniquitats baixeses.
 26. Vegeu la contribució de K. LEHMAN a *El problema de Dios hoy*, Santander, ed. G. Agustín, 2012, pàg. 82, i J. VITORIA, *El Dios cristiano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2008, pàg. 18.
 27. Expressament, després d'haver publicat *El rostro humano de Dios* (Santander, 2007), hi vaig afegir «El Dios sin rostro» (a *Iglesia Viva*, 233, gener-març del 2008).
 28. Imprescindible aquí el capítol de J. VIVES: «El ídolo y la voz», a *La justicia que brota de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1983, pàg. 63 i ss.
 29. Vegeu A. COMIN, *La igualdad, una fita pendent*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Quadern 92, 1999.
 30. Citat per Juan Arias a *El País*, 30 de març del 2013.
 31. Ac 2,24; 3,15; 4,19; 5,30; Rm 4,24; 8,11; 10,9; 1Pe 1,21, entre altres.
 32. Dietrich BONHOEFFER, Carta del 18 de juliol de 1944; *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 1983, pàg. 253, vegeu també 21 d'agost de 1944; pàg. 273.
 33. Simone WEIL, *El conocimiento sobrenatural*, Madrid, Trotta, n. 84.
 34. «L'amor és la culminació de tot el nostre obrar; ell és la meta i cap a ell correm... Cadascú és el que sigui el seu amor», va escriure Agustí comentant la primera carta de Joan.
 35. Calcedònia hi afegeix dos adverbis més igualment contraposats: aquella relació ja no té marxa enrere, no hi ha regressió possible (*inseparabiliter*). I no per això Déu s'ha mudat en una altra cosa: no deixa de ser Suprem o totpoderós, sinó que actua totes les possibilitats d'Ésser-Amor (*inmutabiliter*).
 36. M. GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

El text de Martin Buber, *Eclipsi de Déu, com a pòrtic de lectura* et deu haver afectat, què és el que en subratllaries com a important?

La primera part del Quadern assenyala les vies, els viaranys, els camins (no les proves) que orienten i assenyalen cap al Misteri de Déu: la ciència amb els seus límits; la filosofia, que topa amb la dimensió fronterera de la raó; l'ètica, que més que treure conclusions, postula una moralitat com a fonament d'un ésser suprem; l'estètica, que traspasa la frontera de la raó amb la contemplació de la bellesa; i l'experiència mística, a la qual l'autor dedica un discurs excel·lent, com a final d'un procés de recerca, síntesi de la presència de Déu i de la seva absència..., de despullament i plenitud, de «nit fosca» però «amable més que l'albada».

El recorregut per tots aquests graons o fites, què t'ha suggerit, en què t'ha afirmat, què t'ha qüestionat?

La segona part del Quadern apunta cap al Déu cristià, també amb un recorregut que passa pel reconeixement dels nostres límits davant una realitat de Déu, una realitat dinàmica, de proximitat als rostres que pateixen i a les víctimes de la història.

El Déu cristià no manifesta el seu «Nom», sinó la seva actuació. Per aquesta actuació es revela en la història més que en la naturalesa (Déu dels pobres). Tanmateix, no intervé immediatament en la nostra història (fa fent que les coses es facin). Quan intervé és des dels pocs per als molts (poble petit, resta, Jesús, llavor...) i la seva revelació és progressiva (com l'aurora de nit fins a arribar al migdia; o la nota baixa en el silenci fins a esclatar en un acord ple). Es pot amagar i s'amaga de vegades sense deixar d'estar present en tot el que és veritablement humà.

Com experimentes la seva revelació i no la intervenció en la història? Com sents que està present i a la vegada amagat? A quin tipus d'espiritualitat apunta aquest paràgraf?

La tercera part aprofundeix en el significat humà de l'existència de Déu. En el Quadern hi figuren aquestes dues citacions:

Només hi ha dues classes de persones a les quals un pot anomenar sensates: els que viuen per a Déu perquè l'han trobat, o les que el busquen sense parar perquè encara no l'han trobat (Pascal).

Hay cosas en este mundo más importantes que Dios, que un hombre no escupa sangre, pa que otros vivan mejor (Atahualpa Yupanki).

Com harmonitzar-les? (Et pot donar pistes per a fer-ho el text de l'autor en el punt 3.5.).

El llenguatge (sigui el d'aquest Quadern o el de tota manera de parlar de Déu), per imprescindible que sigui, serà sempre impotent per a expressar Déu: només pot aspirar a dir «mentides més petites», no veritats més grans (DS 806).

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un Centre d'Estudis promogut per la Companyia de Jesús de Catalunya. Agrupa un equip de professors universitaris i especialistes en teologia i en diverses ciències socials i humanes interessats pel cada cop més indispensable diàleg fe-cultura-justícia

La col·lecció Cristianisme i Justícia presenta algunes de les reflexions dels seminaris de l'equip del Centre o alguns dels treballs dels seus membres i col·laboradors.

162. J. F. MÀRIA, El jove, el guru i l'ocell - 163. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Por de Jesús - 164. S. THIÓ - M. LL. GERONÉS, ASSOCIACIÓ ÀKAN, I qui dius que sóc jo? - 165. X. ALEGRE, Resistència i esperança cristianes en un món injust - 166. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Quan el nihilisme despulla la fraternitat - 167. CÀRITAS DIOCESANA DE BARCELONA I CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Una mirada a la pobresa - 168. P. ARROJO, Crisi global de l'aigua - 169. D. IZUZQUIZA, En partir el pa - 170. J. CARRERA, Cristianisme i societat des de la perspectiva ètica - 171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, L'agroindústria sota sospita - 172. J. LAGUNA, Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat - 173. B. BASTIDA, Crisi, un final per escriure? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ja hi vaig, Senyor". Contemplatius en la relació - 175. J. BOTEY, Capellans obrers. Compromís de l'Església amb el món obrer - 176. L. RAMÓN, Dones en peu de vetlla - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragi de l'esquerra - 178. F. J. VITORIA, Vents de canvi - 179. J. ALONSO, El diàleg de la vida quotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unicitat de Déu, pluralitat de místiques - 181. J. LAGUNA, Ai de vosaltres...! Distopies evangèliques - 182. V. CODINA, Fa 50 anys va haver-hi un Concili - 183. A. BLANCH, Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic - 184. J. F. MÀRIA, E. DEVUYST, Les mines del rei Leopold - 185. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Una Església nova per a un món nou - 186. O. MATEOS, J. SANZ, Canvi d'època, canvi de rumb? - 187. S. HERRERA, Atrapades als llimbs: dones, migracions i violència sexual - 188. A. CALDERÓN, L. SOLS, Europa, en la cruïlla - 189. J. CARRERA, La revolució de cada dia - 190. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Déu?

Els títols d'aquesta col·lecció es poden descarregar d'internet:
www.cristianismeijusticia.net/quaderns

N. 190, setembre 2014

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns CJ a tothom que els sol·licita. Si vostè desitja rebre'ls, demani'ls a:

Cristianisme i Justícia
 Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
 93 317 23 38 - info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



fespinal89