

INTUÏCIÓ TEOLÒGICA (THEOS)

SALVADOR PIÉ

Professor emèrit de la Facultat de Teologia de Catalunya i de la Pontificia Universitat Gregoriana de Roma

RESUM: Aquest article és el resultat d'una de les ponències impartides durant el cicle dedicat a Raimon Pannikkar en motiu del centenari del seu naixement i que va organitzar la Fundació Joan Maragall. L'objecte de l'article és explorar el diàleg entre fe i cultura des de la intuïció cosmoteàntrica. L'autor estudia l'evolució del pensament de Raimon Pannikkar així com les crítiques que ha rebut la seva cristologia.

PARAULES CLAU: cristologia, cristofania, inclusivisme, pluralisme.

Theological Intuition (Theos)

ABSTRACT: This article is the result of one of the lectures given during the cycle dedicated to Raimon Pannikkar on the occasion of the centenary of his birth and which was organized by the Joan Maragall Foundation. The object of the article is to explore the dialogue between faith and culture from cosmoterotic intuition. The author studies the evolution of the thought of Raimon Panikkar as well as the criticisms he has received in his christology.

KEYWORDS: Christology, Christophany, inclusivism, pluralism.

Introducció

La meua intervenció, en clau d'intuïció teològica, és una lectura de Raimon Panikkar des de la teologia cristiana. No és fàcil, ja que no ho és classificar un pensador com Panikkar, que té un profund tarannà místic, en constant pelegrinatge espiritual i amb una forma personalíssima en la interpretació dels textos cristians antics i en l'estudi comparat de les religions. Alhora fa servir una terminologia i unes expressions –també en grec i llatí, o en altres llengües orientals– poc habituals en la teologia acadèmica, i no sempre fàcilment assequibles. No és estrany, per això, que creï sovint una gran fascinació pel seu misticisme i que alhora tingui més admiradors que pròpiament deixebles.

Haig de dir, d'entrada, com vaig quedar captivat personalment per Raimon Panikkar quan el vaig conèixer en una conferència sobre el seu llibre publicat en castellà, *El Cristo desconocido del hinduismo* (or. 1964; 1970), en una editorial en aquell moment molt dinàmica com era Fontanella. Allà vaig descobrir com un home de casa nostra havia aplicat amb gran destresa la perspectiva «inclusivista» pròpia

de K. Rahner en el món hindú, inclusivisme que el Concili Vaticà II havia confirmat (LG 16-17; NA 2; AG 3.9.11). Molts anys després vaig tenir l'honor de poder-lo saludar quan estava a Tavertet. Haig de dir que em van fascinar la seva persona i el seu intent tenaç i complex per un diàleg interreligiós, especialment amb el món oriental, junt amb el testimoni místic que traspuava i que ha estat decisiu per al seu impacte, especialment en aquests darrers anys a Tavertet, on tanta gent de les nostres terres s'hi ha acostat i hi ha trobat escalf i acolliment.

La meua breu intervenció, tenint present aquest record personal i entranyable, es centrarà en l'anàlisi de dos punts rellevants de dos dels seus textos, a partir d'una visió teològica, cristiana i eclesial, que vol ésser seriosa i molt respectuosa envers el seu autor, sempre seguint la clàssica dita virgiliana *salvo meliore iudicio* («excepte un judici millor»). La base d'aquesta reflexió té com a referent la millor monografia teològica sobre l'anomenat «pluralisme religiós» del jesuïta belga Jacques Dupuis S. J., que va ensenyar a l'Índia del 1948 al 1984, i després a la Universitat Gregoriana de Roma fins al 2004; que és considerat com el millor especialista acadèmic sobre aquesta qüestió i amb qui vaig compartir docència i bona amistat durant els vint anys que vaig ésser professor d'aquesta universitat; professor al qual el mateix Panikkar li dedica precisament un dels seus llibres (cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, or. 1997; 2000; notem les cinc llengües a què ha estat traduïda aquesta obra, amb trenta-dues edicions que el fan el llibre recent més venut sobre aquest tema).

D'entrada, cal tenir present el canvi que pressuposa per a la qualificació inicial de Panikkar la transformació que va fer des de la seva proposta teològica «inclusivista» present a *El Cristo desconocido del hinduismo*, original del 1964, fins a la segona edició, l'editada en anglès el 1981, *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*. En efecte, en aquesta nova edició s'abraça la nova teoria coneguda com la del «pluralisme religiós». És des de llavors que comença un Panikkar més problemàtic per a la teologia cristiana –tant catòlica com protestant (cf., així, J. Dupuis, C. Duquoc, H. Küng, A. Amato, W. Pannenberg, J. Moltmann...)–. En aquest context, a més, és quan apareix una severa crítica de H. Küng, així com, per donar-ne dos testimonis acadèmics, un fort distanciament de la Facultat de Teologia de Louvain-la-Neuve, líder catòlic en la recerca sobre les religions, que havia publicat sobre Panikkar dues obres rellevants de R. Smet. Alhora, més recentment ha seguit un camí similar la Universitat Sofia dels Focolars (Loppiano/Florència), cen-

trada en el món asiàtic i les seves religions, amb el seu teòleg-rector, P. Coda, rellevant especialista en el tema i que havia assumit el primer Panikkar com a punt de partença en el seu diàleg i presència en el món religiós de l'Orient llunyà.

I) La Cristologia: de l'inclusivisme al pluralisme

En la nova introducció del llibre citat, l'autor explica que, sense deixar de considerar vàlida la intuïció de fons de la primera edició del llibre, ara ho veu amb una nova llum. Alhora, descriu el tema general en els següents termes: «No parlo bé d'un principi desconegut per a l'hinduisme, ni una dimensió divina desconeguda per al cristianisme, sinó de la realitat desconeguda, el que els cristians anomenen *Crist*, descobert al cor de l'hinduisme no com algú que és estrany per a ell, sinó com el seu propi *principi de vida*.» En efecte, «el Crist del qual parla aquest llibre és la realitat vivent i amorosa del cristià autènticament creient, amb les diverses formes en què la persona pot formular o conceptualitzar aquesta realitat».

Així doncs, què representa Crist? Per a Panikkar, el Crist, que no es limita a abraçar només al relat del Jesús històric, és el símbol més poderós d'una realitat que és alhora plenament humana, divina i còsmica, que es diu Misteri. El símbol pot tenir altres noms: per exemple, Rama, Krishna, Isvara o Purusha. Els cristians l'anomenem Crist, perquè és en Jesús i per Jesús que han arribat a la fe en aquesta realitat decisiva. No obstant això, cada nom expressa el Misteri únic i indivisible, cadascun representant una dimensió desconeguda de Crist.

I és aquí on es troba una evolució del pensament de Panikkar sobre la relació entre el misteri (simbòlic) de Crist amb el fet (històric) de Jesús, en la qual hi ha distinció. En efecte, en el cristianisme tenim el «mite Jesús»; altres tradicions ofereixen altres mites. Tots tenen el mateix valor. El cristianisme dona al Misteri el nom de Crist, però també pot assumir altres noms. Per això Panikkar conclou: «La meta no pot ser identificada amb alguna de les vies o dels mitjans que condueixen a ella. Encara que Crist és el Misteri, en el sentit que veure Crist és assolir el Misteri, aquest no pot ser identificat totalment amb ell. Crist és només un aspecte del Misteri en el seu conjunt, encara que és *el Camí* quan ens trobem en tal camí. És només per als cristians que el misteri està indissolublement connectat amb Crist. Per tant, només el cristià és conscient que Jesús és el Camí.» D'aquí que comentí, J. Dupuis: «Pero, ¿no hay que añadir que Jesús el Cristo es en realidad el Camino para todos, también para los que no son

conscientes de este hecho? Esto es lo que parecía implícito en el libro original y que ahora parece más oscuro» (p. 224).

Cal observar, doncs, que no s'aprecia la dimensió històrica de Crist. De fet, parteix de la cultura religiosa de l'hinduisme, que no distingeix entre la història i la creació, i encara que emfatitza l'encarnació com un esdeveniment històric, ho redueix sobretot a la inculturació, oi més quan la seva concepció de la història no comporta cap significat definitiu quan diu: «La conseqüència és òbvia: no hi ha un Cristofania absoluta, que vol dir que no podem fer absolutament una cristologia particular, amb vocació universal. El Fill de l'home té molts noms perquè no s'esgota el nom en què s'anomena.» Per això, es parla d'una «cristologia pluralística».

En aquesta línia, H. Küng critica la devaluació que Panikkar fa de la historicitat de Jesús. També, l'especialista en la tradició mística renano-flamenca A. M. Haas, a qui Panikkar dedica un llibre, mostra els seus interrogants sobre aquest punt. Igualment, J. Dupuis subratlla aquesta mancança, tot i tenir una postura que vol ésser mediadora amb al pluralisme religiós, en recordar que «para los primeros cristianos (Hech 2,36), el Jesús histórico era personalmente idéntico al Cristo de la fe» (p. 223). D'altra banda, s'ha d'anotar que aquesta distinció entre el Crist de la fe i el Jesús de la història, que ja R. Bultmann va promoure a partir dels anys vint del segle passat, està superada per la recerca exegètica posterior, a partir de la *New Quest*, començada el 1953 (per E. Käsemann i J. Jeremias, protestants, seguits pels millors exegetes catòlics a partir de X. Léon-Dufour...) i de la més recent *Third Quest*, iniciada el 1985 (G. Theissen, protestant; J. P. Meier, catòlic; i N. T. Wright, anglicà), així com per les cristologies més rellevants d'aquests anys postconciliaris (K. Rahner, E. Schillebeeckx, L. Boff, W. Pannenberg, C. Duquoc, J. I. González Faus, W. Kasper, B. Sesboué, Olegario González de Cardedal...).

En aquest context, doncs, no es té present la dimensió històrica de Jesucrist i sorprèn, així, l'oblit pràctic que es fa dels Evangelis sinòptics, com si la vida de Jesús amb les Benaurances, la crida a la conversió, l'acolliment dels pobres, dels malalts i dels marginats, la dimensió social del Regne de Déu, la passió i la mort, així com la resurrecció i la vida plena de Jesús, fossin marginals. És una orientació, que junt amb l'ús de la fórmula del «mite de Crist», recorda de nou R. Bultmann, que en el seu llibre sobre Jesús prescindeix de la seva vida i tracta només del missatge cristià.

A més, Crist resta un nom que pot assumir altres noms, optant per un nominalisme formal tal com passa amb el nom de Déu,

pràcticament evitat i suplert pel de *Misteri*. En aquest sentit, Crist apareix més aviat com a «mediador», tal com altres mediadors d'altres religions (Moisès i Mahoma), però no com el va qualificar el Concili Vaticà II, com a «plenitud de la Revelació» (DV 2.4), que és una adjectivació cristiana única, ja que òbviament ni el judaisme ni l'islam qualifiquen els seus mediadors com a «plenitud».

En aquesta línia, la teologia catòlica influenciada per Kant i Schelling, i arrelada en Nicolàs de Cusa, ha forjat l'expressió de l'«universal concret personal» per a subratllar el caràcter universal i decisiu de Jesucrist. En efecte, Jesús es va manifestar com a universal a través de la transcendència d'allò empíric: per exemple, quan Jesús menja amb els pecadors, trenca la marginació pròpia del seu temps i crea un paradigma de ruptura de la marginació que avui continua en nosaltres el seu camí d'universalització. Per això, comentarà precisament J. M. Rovira Belloso, afirmant «l'universal concret personal» en Jesucrist es pot partir de l'observació que els grans homes transcendeixen el seu propi temps. En efecte, el que en Sòcrates, Bach o Mozart és una tendència, en Jesús és *una manera d'ésser*, és a dir, l'universal concret.

II) La plenitud de l'home com a cristofania

El segon apunt d'aquesta reflexió es centra en el llibre *La plenitud del home. Una cristofanía* (1a ed., 1999; 2a ed. corregida, 2004), on, en la presentació, Panikkar afirma, significativament i amb delicadesa digna de reconeixement, que «este estudio se dirige a aquellos lectores para los cuales el nombre de Cristo no tiene un significado particular, sea porque pertenecen a otras culturas, sea porque lo han eliminado de su interés por motivos varios. Estas páginas son una reflexión sobre la condición humana en su dimensión más profunda y menos condicionada por las vicisitudes históricas. Hay en el hombre un deseo de plenitud de vida, de felicidad y de infinito, de verdad y de belleza que va más allá de las contingencias religiosas y culturales» (p. 14).

Aquesta anotació fa entendre per què en aquest llibre les cites i referències orientals són poquíssimes i pràcticament gens influents, i, en canvi, les referències a la tradició cristiana –excepte del Jesús històric i dels sinòptics– són el fil conductor, ja que es tracta de parlar a destinataris primàriament «humanistes» europeus-occidentals que estan cercant d'alguna manera «la plenitud» del seu ésser home/dona –potser no lluny de la New Age i del neo-gnosticisme– i

que poden ésser acollits en el present llibre tal com Panikkar diu en el seu prefaci.

A més, ell mateix precisa en termes molt clars: «Hemos seguido el filón de una tradición bimilenaria cuyo signo es la traducción griega de un nombre hebreo (Mesías: hebreo/Cristo: griego). A estos lectores no les decimos que Cristo es la plenitud de vida, sino que esa Plenitud, que tiene tantos nombres y que en la tradición cristiana es llamada Jesús, el Cristo, símbolo *real* de la divinización, es decir, de la *plenitud del hombre*» –títol de llibre– (p. 15).

La base inicial d'aquesta darrera afirmació «humanística» la radica en el misteri de l'encarnació, en unes pàgines ben suggeridores. Aquesta doctrina, coneguda com a *teandrisme*, evoca l'home com a imatge del Verb encarnat i té les seves arrels en textos paulins (cf. Col 1.15-18 i Efesis 4,14). En efecte, l'home és semblant a Déu, ja que en ell hi ha un element diví, un principi (*archê*) que és un principi cristològic. Ja la mateixa creació d'Adam va ser feta segons el model de Crist, i a la plenitud del temps l'home es convertirà en el nou Adam. De fet, aquí pren nota de l'antropologia dels Pares grecs en el sentit que el Crist, que és l'home en la seva més alta realització, es troba, òbviament, en el cim de l'ascensió de la humanitat, així com també en el final de la història.

204

De fet, ja des dels inicis d'aquest llibre es comença amb una afirmació central: «cada ésser és una cristofania». L'expressió *cristofania*, que es presenta com una «nova disciplina», equival a «la manifestació de Crist a la consciència humana i representa una experiència més àmplia que la Cristologia teològica, ja que vol la integració de la figura de Crist en una cosmovisió més ampla com a símbol del misteri de connexió de la realitat divina, humana i còsmica: d'aquí que *el misteri de Crist és aquesta connexió harmònica*». Crist, a més, ens obre al misteri trinitari (no el monoteisme, ni el triteisme, ni l'ateisme). La veritable divinització és la humanització plena: Crist «divinitza l'home» (Clement d'Alexandria).

Alhora, a la segona part del seu llibre es fa una aproximació a la perspectiva pneumatològica, tractant de la mística de Jesús, el Crist. Per això comenta el centre de l'expressió bíblica *Abba, Pater*, que el porta a assenyalar que si bé és clara la diferència entre la filiació de Crist i la nostra, tant l'una com l'altra són metafòriques. A més, ja que l'expressió *fill adoptiu* no vol dir «veritable fill», és millor no usar-la, i conclou: «Si Crist crida a Déu el seu Pare, també nosaltres podem gaudir d'aquesta experiència a través del do de l'Esperit. Si tots dos anomenem Déu «Pare nostre», podem intentar comprendre el que Jesús va dir».

En la tercera i última part, subratlla que Crist és el símbol cristià de tota realitat i, per tant, cada ésser és una cristofania, una manifestació de l'aventura cristiana de tota realitat dirigida cap al misteri infinit. Tota la realitat es podria anomenar en llengua cristiana, Pare, Crist, Esperit Sant: és a dir, la *Font* (Pare) de tota realitat; la *realitat* (Crist) en el seu acte de ser (cap al *Christus totus* o Crist total, o, millor, cosmoteàndric) i l'*Esperit*, com a energia divina que manté aquesta *pericoreosi* –és a dir, la interrelació viva entre Pare, Crist i Esperit Sant–. Cal tenir present que el cristià reconeix Crist a Jesús a través d'ell: Jesús és el Crist, però Crist no es pot identificar completament amb Jesús. La cristofania és la superació de la cristologia tribal-mediterrània i històrica, ja que la cristofania és el símbol de la misteriosa conjunció de la realitat divina, humana i còsmica.

En l'epíleg, Panikkar ofereix claus importants per entendre aquest llibre. Parla d'una cristologia des de l'interior o des del centre que ha d'actuar com un pont amb una «cristologia des de dalt» i una «cristologia des de baix», i que correspon a una nova comprensió de Jesucrist. Si Crist, diu, ha de tenir sentit fins i tot per als hindús, per als andins, per als vietnamites i per a aquelles persones que no pertanyen a la cadena d'Abraham, ja no podem continuar cobrint-nos pel mantell de la filosofia occidental. Les diverses formes de cristologies són necessàries. Però anem amb compte, diu Panikkar, si el misteri de Crist no és el nostre propi misteri, si la cristofania no significa més que l'arqueologia (el passat) o l'escatologia (el futur); ho farem millor considerant-la com una peça de museu. «La cristofania des de l'interior, que tímidament suggerim temptativament, és la profunditat més interior de tots nosaltres, l'abisme on cada un de nosaltres es troba l'infinit i el finit, el material i l'espiritual, el còsmic i el diví. El cristianisme del tercer mil·lenni està cridat a viure aquesta experiència».

Tenint presents aquestes reflexions, d'entrada ben suggeridores, anotem, però, com a reflexió teològica que, si bé sembla totalment correcte afirmar la participació de l'home en la filiació de Jesús, no sempre sembla que es conservi prou adequadament la distinció entre la filiació que prové de la mateixa naturalesa –la de Jesús– i la que prové pel do de Déu de la gràcia –la nostra– (vegeu el *Late-ranense IV* (1215) [DS 806]). Cal, doncs, precisar i no confondre la filiació divina de Jesús –que és «de la mateixa naturalesa del Pare», com diu el Credo– i la nostra, que és «adoptiva» en el millor sentit de la paraula, gràcies al do de Déu. En aquest sentit, Panik-

kar se sent molt deutor de la idea mística d'Eckhart i de la seva escola renano-flamenca, per a la qual és central la unitat de les dues gràcies, a saber, la provinent de l'encarnació de Crist i la de la inhabitació de tots els cristians. Aquí, possiblement, l'humanisme massa optimista de Panikkar porta a admetre una mena de plenitud de l'home –un cert superhome, potser no estrany a la identificació de l'home amb Crist proposada en l'*Ecce homo* inicial, que no es dirigeix a Jesús seguint l'evangeli de Joan, sinó a la persona humana!–. Aquesta forma de plantejar la plenitud de l'home sembla oblidar que es tracta de la participació –però no d'una identificació «plena»– en la nova humanitat de Jesucrist, per a la qual cal la dimensió de conversió i la pràctica de les Benaurances per a viure-la.

Sobre el tema de la visió «cosmo-teàndrica», és a dir, sobre la seva visió d'una forma de «cosmo-religió», presenta de nou un enfocament que ha tingut certa evolució, ja que després de la seva fascinant proposta, articulada fa uns quants anys, apareix poc present en aquest llibre. Encara més, no és el centre de la seva preocupació, tot i que segueix essent el marc de comprensió de tota la realitat divino-humana i còsmica. Se sap que aquesta perspectiva no és del tot nova i que el seu enfocament inicial ja es pot trobar a Orígenes [*in Ez. Hom.* 3,3] i que el va tornar a proposar Teilhard de Chardin. Però la diferència entre ells i Panikkar és que aquest no situa Déu al centre perquè el cosmo-teandrisme, segons diu, «no té cap centre». Per això, J. Dupuis anota que «a pesar de la respuesta de Panikkar, no elimina del todo la impresión de que la realidad cosmo-teándrica está unida de una forma débil a la persona histórica de Jesús de Nazaret. Tal objeto de fe corre el riesgo de convertirse en una abstracción, poco compatible con el paradigma cristocéntrico inclusivista» (p. 278s.).

Per això, tot partint del paradigma inclusivista, que és el propi del Concili Vaticà II, ens atrevim a proposar, tot seguint J. Dupuis, que entre el cristianisme i les altres religions hi pot haver una certa «complementarietat», tot i que «asimètrica», que Dupuis explica amb precisió així: «Esto significa que el reconocimiento de valores complementarios y autónomos de verdad y de gracia en las otras tradiciones religiosas no cancela la transcendencia insuperable de la revelación y la autorevelación de Dios en la persona y en la obra de Jesucristo. Tal transcendencia se funda en la identidad personal de Jesucristo como Hijo unigénito de Dios hecho hombre. Él es personalmente, la “plenitud” de la revelación y la realización del misterio de la salvación humana. La automanifestación y la autodonación

divinas no necesitan ser completadas por las otras tradiciones» (*El Cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Bilbao, Sal Terrae, 2002, p. 346-349). No puc negar que aquest planteig de la «complementarietat asimètrica» podria ésser una bona perspectiva de futur en aquesta reflexió teològica en l'Any Pannikar que ofereixo molt fraternalment a tots els presents.

Salvador Pié

Professor emèrit de la Facultat de Teologia de Catalunya i de la

Pontificia Universitat Gregoriana de Roma

President de Blanquerna-URL

Spie-ninot@blanquerna.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2019]