

El llenguatge religiós: crisi i reconstrucció

Francesc Grané i Terrades

El concepte *llenguatge religiós* té un abast molt ampli. És arriscat parlar de *crisi del llenguatge religiós* quan, per exemple, les indústries del cinema estan en fase expansiva amb la posada en marxa d'un *aparell simbòlic* amb grans similituds amb l'*aparell simbòlic* de la *tradició simbòlico-cristiana*.

Certament que en els darrers anys es diu sovint que “no ens entenen”, que “no parlem el mateix llenguatge” i que, a vegades quan parla un creient, es diu que “no diu res” a les persones d'avui. En general, la qüestió bàsica és que el llenguatge no fa referència a cap realitat del *món de la vida*, seguint Berger. Avui no entraré en aquest punt. El meu objectiu és fer una petita reflexió sobre el concepte de llenguatge a l'interior de la comunitat creient catòlica, com a instrument en la transmissió de la fe, tant en l'àmbit educatiu com en l'àmbit de la celebració.

I és que en els últims anys la sensació de crisi que es viu a l'interior de moltes comunitats cristianes arriba a nivells d'*angoixa*. Es constata com els molts esforços que s'han fet en la transmissió no tenen els resultats que caldria esperar. Hi ha qui parla de *fracàs*: el nivell de *fracàs escolar* en les catequesis d'infants, de joves o d'adults de les parròquies i moviments a Catalunya no estaria al nivell de les possibilitats d'accés de l'Església a les escoles, instituts –classes de religió– i fins i tot de les possibilitats que s'ha tingut en mitjans de comunicació.

1. Religió i llenguatge religiós segons Henry Duméry

1.1. *Llenguatge religiós*

Revisaré la idea de llenguatge religiós des de la filosofia de la religió d'Henry Duméry. Per Duméry, la tasca que té

encomanada aquesta disciplina és formular una crítica al llenguatge religiós¹, a les estructures religioses (origen, evolució i sentit), així com un judici sobre la intencionalitat que utilitza aquestes estructures en els diversos nivells de consciència. Llenguatge, estructures i intencionalitat religiosos són entesos en una interrelació tan forta que no es pot parlar de *parts*, sinó que cal estudiar conjuntament aquests tres aspectes².

Duméry diferencia el pla de la vida o acció i el pla de la reflexió, afirmant la primacia del primer sobre el segon. Primer hi ha la vida de la persona humana concreta, que viu, pensa i actua, dóna sentit i crea valors; després la filosofia, que reprèn la vida i la il·lumina.

La definició que fa de religió –o d'*intencionalitat religiosa*– ve a ser la següent:

“Exigència d’Absolut, inscrita en el cor de la llibertat, viscuda com a tensió vers Déu, exigència que s’expressa en tots els nivells de consciència alhora, des del més baix fins al més alt (que penetra, per tant, alhora, pensament i sensibilitat) i que representa (s’objectiva) en idees i imatges, a partir d’objectes entesos com a reveladors de Déu.”³

Per a Duméry l’origen de la religió no és res més que l’autoexigència en l’amor i el desinterès. Duméry afirma que “per trobar Déu, cal ser feliç.”⁴ La religió remet al lligam entre la consciència i allò sagrat. Duméry arriba a definir la religió com a presència de Déu projectada en els diversos plans de la consciència, perquè Déu és present en la consciència en el nivell de l’acció, com a font del dinamisme i de la productivitat de l’ésser humà i com a estimulador, per tant, també de l’exigència religiosa.

Tenim un fenomen constituït per tres pols, el *subjecte* de qui prové la intencionalitat religiosa, *Déu* com a font i terme d’aquesta intencionalitat, i les *representacions o símbols* necessaris per orientar-se cap a Déu des dels diversos nivells en què la consciència es desplega. Per Duméry, la intencionalitat és la mateixa en totes les religions, mentre que els objectes religiosos (les representacions) dependran del context històric i cultural⁵.

La revelació, assimilada i sinònim de religió per Duméry, no és només subjectiva, no només té lloc en la interioritat de l’ésser humà (per Duméry no existeix la interioritat sola) sinó en el món i en la història, en objectes (fets, persones) que la consciència pren com a reveladors reals de Déu. Creure és per Duméry “sotmetre les parts que no tenen contacte amb Déu a la que hi té contacte.”⁶

Els elements a tenir en compte en el fenomen religiós són quatre: *Déu*, els *fets reveladors*, el *subjecte* i les expressions del

1. DUMÉRY, H.: *La tentation de faire du bien*. París, Seuil 1957, pp. 102-103

2. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, p.13.

3. COLL I CALAF, M.: *Una filosofia del llenguatge religiós*. Henri Duméry. P.A.M. i Institut Superior de Ciències Religioses “Sant Fructuós”. Barcelona, 2002.

4. *Critique et religion*, p.194. París, SEDES, 1957

5. DUMÉRY: *La foi n'est pas un cri*. Foi et institution, París, Seuil, 1959, pp. 13-18

6. *Philosophie de la religion*, II, p. 252

subjecte. A Déu no s'hi pot accedir, es manifesta a través dels objectes que podem conèixer; i la persona humana respon expressant la seva intencionalitat a través de les mediacions, també objectives.

1.2. El llenguatge com integrant d'un tot més ampli

Duméry no en té prou amb el mètode fenomenològic. Per Duméry l'anàlisi del llenguatge passa per pensar la relació entre religió i llenguatge en forma de nivells de llenguatge diferents, nivells corresponents a plans de consciència també diferents.

Com hem dit, la interrelació entre llenguatge, estructures i intencionalitat religiosos és tant gran que no es pot parlar de "parts", sinó més aviat d'un estudi de conjunt d'aquests tres aspectes⁷. El llenguatge de la religió (*residu literari* com diu Van Lwijk⁸) només es pot entendre en relació amb les estructures religioses i amb la intencionalitat corresponent, la qual és del nivell de l'acció i implica la persona sencera: les expressions lingüístiques i totes les objectivacions religioses tenen sentit només a l'interior d'una conducta i d'una actitud religioses, en funció de les quals el nostre autor jutja aquelles expressions.

No hi ha coneixement de Déu sense llenguatge que el faci possible de ser pensat.⁹ Per això per Duméry la religió s'objectiva en idees i en imatges perquè del subjecte en prové la intenció (l'orientació vers Déu). L'objecte religiós pròpiament dit no és Déu mateix, ja que aquest és inobjectivable i indefinible, tot i que present en la consciència en el nivell de l'acció, sinó que l'objecte religiós és el fenomen, que és la representació de Déu en i per la consciència. Sense aquesta mediació no pot existir la intencionalitat religiosa.

Pel que fa a una concepció del llenguatge religiós, si l'objecte religiós (la manifestació cultural objectiva de la religió) és la representació a través de la qual la intencionalitat religiosa vol apuntar vers Déu, aquest llenguatge apareixerà sobretot com expressió religiosa, com a un *mitjà* d'aquesta intencionalitat, i *mai com un fi*; però alhora com un *instrument imprescindible*, ja que la consciència ha d'expressar-se per posar-se a si mateixa. El llenguatge religiós haurà de ser entès com a "simbòlic" en el sentit que Ricoeur¹⁰ dona a aquesta paraula¹¹, és a dir, amb un primer significat al servei de la consciència viva, primer significat que caldrà travessar per anar a un segon significat que només pot ser expressat a través del primer. Serà un *mitjà* tant en sentit de permetre efectuar realment l'opció religiosa com per a explicitar-la: expressió alhora teòrica i pràctica de la religió (explicitar és provocar-la).

7. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, p.13.

8. VAN LUIJK, H.: *Philosophie du fait chrétien*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer 1964, p. 94

9. Critique et religion, p. 195.

10. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, París, seuil, 1969.

11. El que Ricoeur anomena el *conflicte de les interpretacions* es pot entendre, per una part, com manifestació de la *sospita*; per altra, com restauració plena del sentit. No hi ha una única hermenèutica o un únic mètode d'interpretació dels signes lingüístics. Per a Freud, per exemple, els símbols apareixen com a disfresses de desitjos reprimits. Per Eliade, en canvi, són la manifestació plena de l'hierofania, o revelació del sagrat. Ricoeur (autor de l'expressió *els mestres de la sospita*, per referir-se a Marx, Nietzsche i Freud) observa com aquests autors desvelen un significat ocult: Marx desvela la ideologia com a falsa consciència o consciència invertida; Nietzsche desemmascara els falsos valors; Freud posa al descobert les disfresses de les pulsions inconscients. Ricoeur creu que juntament amb l'hermenèutica de la sospita, s'ha de realitzar una hermenèutica de l'escolta capaç de captar plenament el sentit.

1.3. *El llenguatge religiós correcte*

¿Quin és el llenguatge religiós correcte, es pregunta Duméry? Aquell que és utilitzat adequadament per expressar l'orientació religiosa. Aquell que va més enllà de la seva literalitat; és incorrecte quan la consciència es queda *enganxada* en una representació del sagrat; el valor d'una mateixa expressió dependrà doncs de l'ús que se'n faci o del sentit que se li doni. Una mateixa noció, la poden fer servir intencions diverses. Però hom pot preguntar-se, encara, si utilitzar segons l'autèntica intencionalitat religiosa aquest llenguatge remet a Déu o a una il·lusió. Duméry dóna resposta amb l'examen de la categoria d'Absolut

2. Més enllà del llenguatge com a *Tècnica*.

Crisi de continguts

2.1. *Crisi de continguts*

Hom és temptat de pensar que hi pot haver un treball de renovació del llenguatge religiós atenent únicament a aspectes tècnics (tecnològics) i formals. La reflexió de Duméry pot relacionar-se amb les *teories de la comunicació* dels clàssics, com Aristòtil, ens ajuden que estem més aviat en una *crisi de continguts*, i que sense revisió i intencionalitat –*experiència*– no hi pot haver reconstrucció de llenguatge. També amb les teories lingüístiques de Roman Jakobson i les funcions del llenguatge.

El nucli de la intencionalitat, de la que parla Duméry, s'expressa en un cos argumental. Estem davant del primer pas de la *Inventio* aristotèlica, recerca d'*arguments* (*písteon*). Par-teix que *tot existeix, només cal trobar-ho*. Aristòtil distingeix les atècniques (aquelles que estan fora de l'orador) i les tècniques, que formen part de l'orador).

Més que una crisi de tècniques, la crisi del llenguatge religiós té més a veure amb una *crisi de continguts*. Les propostes centrals del cristianisme podrien no aparèixer clares.

En el context en el que vivim, havent passat d'una situació de *cristiandat* a un *cristianisme d'elit*, es va trencar amb el cristianisme popular de la generació de la *Federació de Cristians de Catalunya*. Les influències de les ciències socials –i de la teoria marxista– i els pretesos *anàlisis de la realitat* van entrar a formar part d'alguns mètodes pedagògic-educatius, incorporant-se a la revisió de vida. S'incorpora la retòrica de la *transformació*. Es substitueix la pràctica de la *caritat* per la *justícia social*. Amb això, la individualitat –i amb ella

l'espiritualitat– tendeix a desaparèixer en benefici del grup-societat. També el concepte d'individu i el seu límit o *pecat*. El cristianisme passa a ser un fenomen de pràctica social, en grup, en una *comunitat ideològica*. Les pràctiques individuals tendeixen a argumentar-se innecessàries, fins i tot sovint ridícules. La fe és una qüestió per ser viscuda socialment. La dimensió de responsabilitat individual, d'interioritat, fins i tot de consciència íntima desapareix en benefici d'un *cristianisme de la praxi social*. A això hi va ajudar el protagonisme de l'Església en els moviments socials i polítics del franquisme i postfranquisme. Avui es viu d'una inèrcia latent. Ens movem a l'entorn d'un seguit de *pressupòsits i implícits* que a hores d'ara podem dir que no són estrictament conseqüència –si més no, conseqüència qüestionable– amb els nuclis generadors de l'experiència cristiana. I sovint es mostren estèrils a l'hora de formular i transmetre la fe.

La interpretació dels textos evangèlics en clau ètica, sociològica i economicista apareix com única clau interpretativa, tot i que avui haguem canviat la referència economicista local per la referència global. Continuem amb el *paradigma economicista* d'interpretació del món. Una interpretació amputada. Ens cal canviar de paradigma, acostar-nos a l'evangeli no únicament des de la sociologia sinó també des de la interpretació del llenguatge simbòlic com expressió del conflicte individual de l'existència. La visió del món provinent de llatinoamèrica no és l'única forma de viure el cristianisme, fins i tot diria que a Europa nos ens serveix, tot i que avui al poder polític i mediàtic li interressi fer veure que aquest és la única forma de concreció del cristianisme.

La gran paradoxa quan ens plantejem el problema del llenguatge religiós és la manca d'un cos teòric clar, un *corpus doctrinal* definit. Aquesta qüestió és prèvia. D'altra banda, els eixos de debat a l'interior de l'Església es mouen per centres d'interès que interessen ben poc a la població (lluïta intraeclesial; refundació de l'Església¹²; *retòrica* multicultural).

2.2. Un discurs d'implícits amb absència de Déu com a relació.

Diferents estudis demostren que hi ha un valor que és motiu d'una preocupació generalitzada, el valor "Déu"¹³. En canvi, l'absència de la consciència de la relació amb Déu és una de les claus de la crisi. La consciència del consideració del "de con quien habla, que pide y quien es quién pide y a quien" de Santa Teresa¹⁴. Això ve de lluny. L'any 1310, J. Tauler es lamentava quan deia que *els pagans* (avui, els no-creients) estiguessin més

12. Es parla de "l'Església pobre", una formulació teòrica utilitzada avui des de seus acadèmiques o alts càrrecs de les administracions públiques.

13. Veure els estudis de la Fundación Santa Maria apareguts des de 2002 fins l'actualitat.

14. "La puerta para entrar en este castillo es la oración y la consideración de con quien habla y lo que pide y quien es quién pide y a quien". Santa Teresa.

habituaats a arribar al centre de la seva ànima que no pas els creients que “*n’estem tan lluny...!*”. Advertia: “Si no has arribat a aquest fons (centre), no hi arribaràs mai amb accions exteriors!”. Segles després, Sant Joan de la Creu dirà que per anar al fons de l'ànima: “El centro del alma es Dios”. Una de les paradoxes del cristianisme de les darreres dècades a casa nostra és el fet d’haver estat, en la pràctica, un *cristianisme-ateu*. “Déu” ha estat un destorb. S’ha utilitzat com a *implícit*, sovint d’un explícit que sovint mai no apareixia. Del discurs d’estimar al *proïsme* se’n deduïen estils de pensar i actuar que funcionaven en base a una estructura ideològica i de la *persona* i l’estil de Jesús de Natzaret se’n deduïa una doctrina que ha funcionat en clau de conductes externes. Es tracta d’un cristianisme pràctic, pragmàtic, sense massa idees i més basat en la sociologia que no pas en l’espiritualitat, la psicologia o la mateixa filosofia, entenent per espiritualitat el vincle necessari entre el món extern i el món intern. En alguns casos, les *deduccions* d’aquests estils de vida van arribar a l’absurd, a la consigna.

L’argumentació sobre tot allò relacionat amb l’experiència de fe que va fer la generació que va viure la guerra i la postguerra no estava al nivell de la generació dels seus seguidors, la majoria dels quals van accedir per primera vegada als estudis universitaris. En aquest sentit, el trencament per causa de *nivells culturals* és evident. El *cristianisme popular*, avui, ja no pot ser el dels *Pastorets*. D’aquesta manera, la generació jove actual es troba amb una presentació de la fe feta amb els instruments culturals d’una generació que únicament tenia estudis primaris, donat que la generació posterior va dimitir en la seva tasca de transmissió. Parlar avui de *cristianisme popular* passa per parlar d’un cristianisme amb nivells culturals força més elevats que els d’aquella generació de postguerra. Caldria parlar d’adequar l’argumentació creient als pressupòsits culturals de la divulgació mediàtica, que dona pers suposats una sèrie amplia de conceptes científics *vox pupuli*.

Davant l’*absència de Déu* en alguns àmbits cristians, com a contingut explícit vinculat a una experiència interna, van aparèixer els *místics* laics. A Catalunya podem posar l’exemple de Miquel Martí i Pol, autor espiritual per excel·lència, que ha cobert el dèficit d’argumentació per fer front al propi subjecte, l’àmbit de conquesta i treball de la pròpia ànima, que té com objectiu vèncer el combat entre la desesperació –la mort– i l’esperança –la vida.

2.3. *El nyap de la cultura crítica*

Encara avui, l’activitat de moltes instàncies educatives és la de formar *persones crítiques*. També en institucions catòliques dedicades a la transmissió de la fe. Aquesta *cultura crítica* es

caracteritza avui per ser un magatzem de formes de pensar i expressar *precuinades*, que permeten no haver de *saber res*, de formular-se mai cap pregunta ni molt menys resposta a cap mena de situació vital conflictiva, un *pensament precuinat*. Utilitzar l'element crític permet situar-se en situació de superioritat respecte a la resta. A través dels mitjans de comunicació, institucions socials i polítiques s'ha elaborat una *cultura crítica* en forma de càpsules que elabora una doctrina d'efectes tant o més excloents que aquells que es pretenen posar en qüestió.

2.4. *Crisis del llenguatge: crisi de narracions i símbols*

La crisi del llenguatge esdevé greu perquè és una crisi interna: les narracions i símbols fonamentals en el cristianisme no són expressió de les vivències profundes de molts creients. A la *buidor d'espiritualitat*, l'acompanya un desconeixement dels textos i els símbols fonamentals –les escriptures i la significació dels símbols bàsics com per exemple l'*eucaristia*. La moda d'una cristianisme de l'acció ha posat de moda el rebuig per la formació, i així ens trobem amb un cristianisme amb una *ignorància enciclopèdica*, parafrasejant Aranguren. Curiosament ha estat un cristianisme que ha defugit la *cultura* oposant-la al *compromís*.

Hi ha un argument utilitzat sovint i és el que diu que el cristianisme és únicament donació, acció pràctica. Però sense un coneixement de les pròpies arrels –de la història de salvació– és impossible re-conèixer que es té experiència de fe i que aquesta es vincula per analogia a la vivència de fe dibuixada en l'itinerari bíblic. “Desconèixer l'evangeli és desconèixer Crist”, deia Sant Ambròs. Textos fonamentals –bíblics i especialment evangèlics–, símbols i ritus bàsics del cristianisme no tenen cap significat personal per a molts creients. No expressen cap intencionalitat. No diuen res.

2.5. *La moda de defugir els ritus fonamentals*

Fins i tot hi ha la moda de dir que “no val anar a missa”, “no valen els textos bíblics, busquem substituïts que s'entenguin més”. Això és desconèixer la mecànica de la socialització, de grup i individual. Perquè el valor de la paraula i el símbol no estan tant en el vector que va de dins cap a fora sinó de fora cap a dins: el símbol i la paraula *crea* la realitat, no només l'expressa. En això hi ha una confusió essencial. La de pensar en l'autonomia de la persona davant del símbol i el ritus. La idea general és, per exemple, que *anem a missa perquè*

som cristians quan, de fet, la dinàmica és el revés degut a la força conformativa del ritus i el símbol: *som cristians perquè anem a missa*.

Descobrir l'evangeli com un itinerari espiritual més que no pas com un simple itinerari ètic és el repte per a la reconstrucció del llenguatge cristià.

2.6. *La manca i la necessitat de llenguatge*

Sense llenguatge religiós no hi ha experiència de fe. El llenguatge religiós, seguint Ricoeur té un primer significat al servei de la consciència viva. Com a *mitjà* permet *efectuar* l'opció religiosa.

“No és que tot sigui llenguatge, diu Ricoeur, com es diu a vegades de forma exagerada fent referència a la manca de referència entre el llenguatge i el món de la vida, de l'acció i de l'intercanvi entre persones. Però si bé no tot és llenguatge, res de l'experiència arriba al sentit, sinó amb la condició de ser portat al llenguatge. L'expressió “portar l'experiència al llenguatge” convida a considerar a l'home parlant, si no com a equivalent de l'home en sentit estricte si almenys en la seva condició personal.(..) L'obrar pròpiament humà es distingeix del comportament animal, i amb més motiu del moviment físic, en que aquest ha de ser dit, és a dir, portat al llenguatge, amb el fi de ser significatiu.”¹⁵

Cal posar paraules a les experiències. La manca de referències religioses –i de referències sòlides, culturalment al mateix nivell que tota la resta de referències culturals i científiques ens aboca a un escenari nou, per alguns angoixant.

El llenguatge, tot i que ha de ser transcendit, és un recurs necessari per accedir a l'experiència de Déu: “Ara bé, com podran invocar-lo, si no hi creuen? I com creuran en ell, si no n'han sentit parlar? I com en sentiran parlar, si ningú no l'anuncia?” Rm 10,14.

Però pel qui viu en la intimitat amb Déu, els recursos lingüístics sembla que no serveixen per a res. Déu apareix com a il·luminació de la ment de cara a trobar aquelles paraules que han de mostrar-lo.

“Aneu alerta amb la gent: per causa meua us portaran als tribunals i us assotaran a les sinagogues, i us conduiran davant els governadors i els reis perquè doneu testimoni davant d'ells i davant els pagans. Quan us hi portin no us preocupeu del que haureu de dir ni de com parlaréu: en aquell moment direu allò que us serà inspirat, perquè no sereu vosaltres qui parlaréu, sinó que l'Esperit del vostre Pare parlarà per mitjà vostre” Mt. 10, 17-20.

15. RICOEUR, P.; «*Aproximaciones a la persona*», Amor y justicia, Madrid, Caparrós Editores, 1993, 111-112.

3. Una breu visió del llenguatge des de la Bíblia

L'evangeli estableix sempre una dicotomia entre el llenguatge dels homes –el llenguatge com a tècnica– i el llenguatge de Déu. A 1 Cor 2,4-5 trobem aquesta distinció: “Quan us parlava i us predicava, no ho feia amb el llenguatge persuasiu propi de la saviesa humana, sinó amb el poder convincent de l'Esperit, perquè la vostra fe no es fonamentés en la saviesa dels homes, sinó en el poder de Déu”. La distinció de dos llenguatges és clara i precisa: “Si algú parla, que sigui per transmetre paraules de Déu; si algú presta un servei, que sigui amb les forces que Déu concedeix. Així Déu serà glorificat en tot per Jesucrist. D'ell són la glòria i el poder pels segles dels segles. Amén.” 1 Pe 4,11. En temps de Jesús, l'esforç de domini del llenguatge és l'esforç pel domini de les persones. La desconfiança cap als llenguatges humans és absolut, en l'evangeli. A 1 Co 2,13 “I no parlem d'aquests dons amb un llenguatge après de la saviesa humana, sinó amb el que hem après de l'Esperit, ja que expressem les coses espirituals amb termes espirituals”.

La desconfiança cap al llenguatge humà és una constant que es repeteix: “Aquesta gent són fonts sense aigua, núvols empesos pel temporal, i tenen reservada la foscor de les tenebres. Les seves paraules inflades de buidor, acompanyades de desigs carnals i llibertins, sedueixen els qui tot just s'han escapat d'entre els qui viuen en l'error. Els prometen llibertat, ells que són esclaus de la corrupció.” 2 Pere 2,17-19. El conflicte de llenguatges és una constant en el diàleg de Jesús amb els seus seguidors. No s'hi valen recursos lingüístics ni retòrics. Jesús mateix pateix la incomprensió radical de qui no entra en la dinàmica de Déu. En el fons, la incomprensió del llenguatge és sempre un conflicte entre imatges de Déu: “–Ara pugem a Jerusalem, i es complirà tot allò que els profetes van escriure del Fill de l'home: serà posat en mans dels pagans, l'escarniran, l'insultaran, l'escopiran, l'assotaran i el mataran; però el tercer dia ressuscitarà. Ells no van comprendre res d'això: aquell llenguatge els resultava obscur i no entenen què volia dir.” Lluc 18, 31-34.

Déu té el seu propi llenguatge i un no el pot entendre si no entra en la dinàmica de la fe: si no es deixa fer per Déu. Perquè més que un conjunt de paraules, en l'evangeli s'entén per llenguatge una capacitat per transformar la pròpia vida i la de les persones que acullen la realitat de Déu. 1 Cor 4, 20-21 “el Regne de Déu no consisteix en paraules, sinó en poder. Què preferiu: que vingui amb el bastó a la mà, o bé amb amor i esperit de dolcesa?”

El llenguatge de Déu és el propi ser de Déu, que és donació total, Amor que es fa en qui el rep. Per això en l'evangeli de

Marc trobem: “El cel i la terra passaran, però les meves paraules no passaran.” Marc 13, 31 (Mt 24,32-35; Lc 21,29-33). Les paraules de Déu són Déu mateix, el seu Esperit: “És l’Esperit qui dóna vida; la carn no serveix de res. Les paraules que jo us he dit són Esperit i són vida.” Jn 6,63

El llenguatge de Déu és un deixar parlar el Déu a qui se li ha fet un lloc a l’interior de la persona humana. “¿No creus que jo estic en el Pare i el Pare està en mi? Les paraules que jo us dic, no les dic pel meu compte. És el Pare qui, estant en mi, fa les seves obres.” Jn 14,10. No entrar en la dinàmica de Déu impossibilita de comprendre’l: “Per què no compreneu el llenguatge amb què us parlo? Perquè sou incapaços d’escoltar la meua paraula.” Jn 8,43

Per una part hi ha el llenguatge dels signes lingüístics. Per altre, el llenguatge de la vida quotidiana. Les preguntes es responen amb la vida. La vida constitueix un relat propi, en ella s’expressa tot allò que portem inscrit en el cor: “Fills meus, no estimem amb frases i paraules, sinó amb fets i de veritat.” 1 Jn 3,18.

4. La reconstrucció

El punt de partida per a la reconstrucció parteix d’una afirmació senzilla: els canvis de veritat no són mai canvis formals –estètics, lingüístics, tecnològics–, sinó canvis de continguts. Però certament els canvis formals a vegades ajuden a entreveure el canvi més profund. La reconstrucció passa perquè a través de la *interpretació* –no entesa com a tècnica, sinó en el sentit de l’hermenèutica ricoeuriana– de tota l’herència de l’Església pugui dur-se a terme una recerca constant de sentit, i, a través d’aquesta, una trobada amb el ser.

4.1. *Reconstrucció formal*

Quan Ricoeur afirma que “*el símbol fa pensar*” ens remet a la seva filosofia de la interpretació. Reconeix que el *ser-en-el-món* és anterior a la reflexió, que precedeix a la constitució d’un jo enfrontat com a subjecte a un món objectual. El subjecte que pregunta pertany a la realitat sobre la que s’interroga, però es marca una distància entre el jo i els actes en els que s’objectiva. Duméry diferenciava pla de la vida amb pla de la reflexió, afirmant la primacia del primer sobre el segon.

La reconstrucció de l’aparell simbòlic és una necessitat. Algunes formes de reconstrucció del llenguatge religiós poden ajudar però no canvien la forma fonamental com és presentat i viscut el cristianisme en la cultura contemporània. Penso per

exemple en Taizé. Taizé ha plantejat alguns elements, com per exemple:

a. L'aplicació de les recomanacions de l'Església a la vida espiritual, i no només a les materials. El precepte del dejuni, de la pobresa, poden ser aplicats a les fonts d'alimentació de la vida espiritual, com la pregària i la litúrgia, una simplificació que tingui per nord els nuclis bàsics de la fe. Les comunitats que pregunten es fan accessibles a una població majoritàriament ignorant en els continguts de la fe –intuïcions expressades, per exemple, per un teòleg com Max Thurian.

b. La recuperació del gust per l'experiència estètica, la bellesa, en la litúrgia. La recuperació de la via emocional, de la que també en parlava Sant Ignasi.

c. La recuperació de la centralitat de l'element relacional persona-Déu, sense trencar la branca de la solidaritat amb els trencaments humans.

d. La reivindicació de la necessitat visible i explícita del símbol per construir la realitat.

4.2. *Re-construcció essencial: re-significar el cristianisme*

Recuperant Duméry, parlava d'aquesta tríade formada pel *llenguatge, estructures i intencionalitat*. En referir-se a estructures hem de mirar la forma com la intencionalitat pren cos. Es tracta de les formes com és possible de viure l'experiència de la Resurrecció.

4.2.1. *Centralitat de la resurrecció.*

La qüestió central és la recuperació del nucli de l'evangeli: l'eix del cristianisme és la *resurrecció*. La vida cristiana és una invitació a la Resurrecció, a morir i ressuscitar amb Crist, com diu Sant Pau. No únicament estimar els enemics, això és part del missatge però no “el missatge”.

Seguint amb l'exemple anterior, diria que Taizé ha ajudat a fer una reflexió en el camí de reconstrucció simbòlica. Però ha aportat pocs canvis en la forma de viure la vida religiosa en la cultura contemporània. La reconstrucció del llenguatge religiós passa, recordant Duméry, per recuperar el vincle profund entre llenguatge, intencionalitat i estructures que ho fan possible.

4.2.2. *La via de l'amor*

No cec que es pugui reconstruir el llenguatge religiós sense entrar en la dinàmica de la *vida divina*. Aquesta és la única dinàmica creativa possible. Des d'una vessant de la comunitat cristiana, deixant al marge la comunicació institucional,

l'element central per a la dinàmica creativa de llenguatges és la immersió en la vida d'intimitat amb Déu. En això crec que cal dir dues obvietats, de tant òbvies i implícites sovint difoses:

1) La constitució del camí creient pot ser moltes coses, però bàsicament només n'és una: un Itinerari vers Déu. Això, implícit per excel·lència, tenim avui el deure de fer-ho convertir en explícit.

2) La centralitat de la via amoris com a camí, veritat i vida d'aquest itinerari, Duméry entenia l'origen de la religió com a l'autoexigència en l'amor i el desinterès. D'aquí, per tant, la centralitat de la primera encíclica de Benet XVI *Deus caritas est*. La resurrecció en l'Amor, explicitat com a itinerari vers Déu, comporta el seu ser feliç com a condició de "trobar Déu".

Em aquest sentit diu Ricoeur que "la religió es proposa de situar tota mena d'experiència, (...) a l'interior de la perspectiva de l'economia del do"¹⁶. Aquest amor-do, ens dirà Balthasar, només es pot entendre com a miracle: "l'amor que se'm dona només puc entendre'l com a miracle (...) El veritable amor sempre és incomprendible, i només així puc considerar-lo un do"¹⁷. Edith Stein ens dirà que "la vida de Déu és amor: amor desbordant, sense límits i que es dona lliurement; amor que cura al malalt i ressuscita el qui estava mort; amor que protegeix, defensa, alimenta, ensenya i forma"¹⁸. La dinàmica de la vida divina és la qui ha de generar els nous llenguatges, plurals –en funció dels carismes diversos– però unificats per la vida de l'Esperit. És l'efusió de l'amor diví de la que ens parla Stein: "La vida divina que es desenvolupa en l'ànima amant de Déu no pot ser diferent de la vida trinitària de la divinitat. L'ànima es dona al ser trinitari. (...) La seva vida s'uneix a l'Esperit Sant, es transforma en una efusió d'amor diví"¹⁹.

Immersió en Déu. L'experiència central de ser arrastrat per Déu fa possible l'eclosió de nous llenguatges –nous exponents del ser de Déu–. No és res més que la conseqüència de la posada en pràctica de l'itinerari amorós té per a la vida de les petites comunitats de creients. Com diu Balthasar: "En aquest moviment en que la criatura veu i sent que és arrastrada cap al cor de Déu, experimenta aquesta, en tota la seva profunditat, el seu no-ser-Déu, i veu, amarga i inapel·lablement, aquella primera relació que transforma totes les coses, entre el seu absolut i el relatiu, el ser diví i el mundà"²⁰. Guardini ens dirà que l'Amor ens canvia la vida.

4.2.3. *Un model de vida cristiana en la cultura contemporània viscuda en la quotidianitat.*

En parlar de reconstrucció hem d'anar a parar a dibuixar les característiques d'una experiència evangèlica renovada des de la

16. RICOEUR, P.; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil, 1994

17. H. URS VON BALTHASAR. *Solo el amor es digno de fe*. Sígueme. Pedal, 194. Salamanca, 1988. Pàg. 46.

18. STEIN, E.: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Fondo de cultura económica. México, 1994. Pàg 470.

19. STEIN, E.: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Fondo de cultura económica. México, 1994. Pàg 472.

20. H. URS VON BALTHASAR. *Solo el amor es digno de fe*. Sígueme. Pedal, 194. Salamanca, 1988. Pàg 53.

seva radicalitat –arrel-. No uns bots nous per a un vi vell, sinó bots nous per a un vi nou. Aquestes característiques ja es donen en noves formes de viure la vida evangèlica, no en diré noves formes de vida religiosa perquè la mateixa paraula “religiosa” sembla que ja porti incorporada. Aquestes característiques anunciades no són res més que el viure atent a les noves realitats d’Església que ja es donen entre nosaltres. Experiències que passen per:

1. Una experiència de Déu que reconstrueixi la unitat en la vida humana: entre el fer i el ser, entre la vida professional o cívica i la vida persona, la intimitat. Ancorada en la Llei –els preceptes ètics– però capaç de superar el conflicte ètic. Una experiència de Déu que recuperi la unitat del temps –els trencaments temporals del dia, la setmana, l’any–, i de l’espai, que vagi més enllà de la seva estricta dimensió local.
2. Una experiència que faci explícita aquesta unitat. La complexitat de la vida social ens porta a la professionalització: la separació entre la caritat –acció solidària, acció social– i la motivació, l’origen. En aquest sentit, contribuir a posar objectius globals –de vida– més que no pas objectius parcials –de feina–, és una tasca en la qual noves formes de religiositat han vingut a substituir el paper que estava realitzant el cristianisme en generacions anteriors.
3. Una experiència profunda de Déu ancorada en la contemplació –interioritat–, on l’acció estigui vinculada a la vivència. On l’acció sorgeixi de la motivació i se’n faci explícita. Significa la recuperació de la vida religiosa des d’un nou format –per a laics– i per al gran públic. Aquesta experiència profunda de Déu ha de poder ser capaç d’enfrontar-se, de trencar, les exigències del mercat, element curiós de la trajectòria de la vida religiosa com a forma gairebé única de trencament.
4. Una experiència d’equilibri entre els inevitables conflictes de dependència i autonomia personal de la condició humana –equilibri afectiu, emotiu. El marc institucional –de totes les institucions– és sovint refugi excel·lent per al desequilibri afectiu, emocional i relacional.
5. Una experiència profunda de llibertat interna. Cal poder proposar *nous models d’experiència laïcal*, amb llibertat de lligams. Que pugui defugir la lluita institucional, transcendent-la, tot i sentint-se part profundament integrada en ella.

FRANCESC GRANÉ I TERRADES

