

## INTENT DE SÍNTESE

per Evangelista VILANOVA

Cal començar per precisar l'abast del títol de la meua intervenció i evitar així que quedeu més decebuts del compte. Els tres nostres homenatjats tenen les seves peculiaritats personals, ben conegudes de tots; la seva obra acaba de ser exposada per Mn. Perarnau amb un detall que n'ha fet veure l'amplària i el valor. Van posar, certament, els seus talents indiscutibles i força explicitats en els diversos actes commemoratius d'aquest any centenari al servei del redreçament cristià i cultural del nostre poble, amb un dinamisme que venia ja dels qui els havien precedit —d'un Dr. Torras i Bages, en concret—, però que ells saberen potenciar amb iniciatives que convertiren sobretot el període de 1915 al 1936 en una època de desvetllament eclesial i en tensió creixent. Parlar, doncs, d'«intent de síntesi» suposaria una anàlisi seriosa i minuciosa de l'obra de cadascun dels nostres tres homenatjats que excediria els límits d'aquesta intervenció, i sobrepassaria les meves possibilitats.

Per això, he cregut útil de presentar el context teològic en què es formaren i en què es mogueren i que explica tantes de les seves actituds i realitzacions concretes en el programa comú que és el d'influir la societat catalana a partir del cristianisme. És el que es podria denominar programa de «cristiandat cultural» o fins de «cristiandat social», on d'una manera immediata desembocava el neotomisme emocional i apologetic que ells professaren<sup>1</sup>. No oblidem que els nostres tres personatges s'han d'inscriure en el que Karl Rahner batejà amb el nom d'«època plana» (que comprèn els pontificats de Pius IX, Pius X, Pius XI i Pius XII)<sup>2</sup>, cim de l'anomenat «sistema catòlic», un sistema perfectament coherent que tenia totes les carac-

1. Tota la problemàtica històrica i actual entorn de la «cristiandat» fou objecte d'un col·loqui internacional, organitzat per l'«Istituto per le scienze religiose» de Bolonya, dirigit per Giuseppe Alberigo, que tingué lloc el maig de 1983. Les ponències van aparèixer en italià a la revista *Cristianesimo nella storia* 5 (1984) i en francès, *La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels*, Paris (Du Cerf) 1984.

2. *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid (Cristiandat) 1974, p. 114.

terístiques d'absolut<sup>3</sup>. Absolut en l'ordre sacral o litúrgic, en el moral, en el jurídic, no cal dir en el dogmàtic; i en les institucions temporals: ensenyament, hospitals, premsa... institucions temporals que constituïen una espècie de barrera que protegia unes estructures confessionals, constitutives d'aquella «cristiandat» que, tot i haver quedat sacsejada pels esdeveniments, volia fer sentir encara el seu pes en la concepció d'una societat restaurada.

Comencem pel començament. Anys de formació:

— Del 1906 al 1909, Carles Cardó i Joan Baptista Manyà estudien a la Pontificia Universitat Gregoriana, de Roma, on s'aprofitaren sobretot del mestratge brillant del futur cardenal Billot. En 1908, els dos col·laboren en «Ensayo de comentario al Decreto *Lamentabili*», escrit pels alumnes del Col·legi Espanyol de Roma (entre les aportacions n'hi ha una de don Aurelio del Pino, més endavant bisbe de Lleida)<sup>4</sup>.

— El 1905, Lluís Carreras ingressa al Seminari Conciliar de Barcelona per seguir-hi els estudis de teologia. Allí fou deixeble predilecte d'Enric Pla i Daniel, després bisbe d'Àvila, de Salamanca i cardenal de Toledo. Li fou premiat, en el concurs d'estudis filosòfics, el treball «El movimiento neoescolástico», un comentari a l'encíclica «Aeterni Patris» de Lleó XIII (1879), carta magna del neotomisme<sup>6</sup>.

\* \* \*

Aquestes breus indicacions són suficients, em sembla, per a situar l'ambient teològic que hauria de marcar aquests tres benemèrits capellans. L'ambient queda determinat, doncs, per la restauració del tomisme, que arrenca de l'encíclica citada, «Aeterni Patris», la qual pot i deu ser examinada en sentits diferents.

Primer, a nivell acadèmic i universitari, el que podríem anomenar el tomisme dels professors. Vast domini de recerques, on observem nombroses resistències en nom d'altres corrents de pensament més moderns o d'altres tradicions escolàstiques (com l'escoltisme dels franciscans i el suarisme dels jesuïtes) o l'aparició d'escoles diferents en la interpretació del mateix tomisme o l'exploració de direccions noves (com les preocupacions científiques de Mons. Mercier a Lovaina, o les històriques del P. Mandonnet a Friburg). En conjunt, amb tot, aquests professors, eminents i savis, no fan gaire la impressió d'haver captat la intenció de Lleó XIII: abans que res són filòsofs preocupats de refutar filòsofs i teòlegs, sempre interessats per edificar un sistema del qual el dogma i la moral siguin els dos pilars. Apològic-

3. L'abast d'aquest «absolut» va ser subratllat amb perspicàcia per Jean-Pierre JOSSUA, *Les petites comunitats i els problemes del cristianisme de massa i de selecció: Qüestions de Vida Cristiana* 59 (1971) 41-43.

4. A. BORRÀS I FELIU, *Filosofia-teologia en el planteig modernista: Analecta Sacra Tarraconensia* XLIV (1971) 159.

6. Lluís BONET I ARMENGOL, *En homenatge al Dr. Carreras: seguint el fil de la seva vida: Qüestions de Vida Cristiana* 122 (1984) 96.

tes de la fe catòlica, doctrinaris del pensament cristià. Detall significatiu: els manuals de teologia en ús als seminaris tardaran a obrir-se a les qüestions tractades per les grans encíclics de Lleó XIII. La filosofia *ad mentem sancti Thomae* no tenia gaire relació amb el tomisme tal com l'entenien els qui voltaven el papa. L'escolàstica regnant al temps de l'encíclica no era un pensament oposat a un altre pensament, sinó una mentalitat feta de corrents distints: tradicionalisme, ontologisme i eclecticisme. Com una encíclica hauria tingut mitjans de crear un pensament? La fundació, a França, de cinc Instituts catòlics, i, a Espanya, l'elevació dels seminaris de les diòcesis metropolitanes a Facultats de teologia, no canvià gran cosa. Però ens equivocariem si limitàvem l'enquesta a aquest nivell. També ens equivocariem si en minimitzàvem la importància. Fins si l'esmentada formació filosòfico-teològica no desbordava els horitzons del pensament pontifici ni il·luminava els problemes clau de la societat contemporània, o estava mancada d'alè, contribuïa, amb tot, d'una banda, a formar una estructura mental, a preparar els quadres de pensament i, d'altra banda, definia una actitud sense equivoc davant les produccions intel·lectuals de la societat del moment. A Roma, la Congregació de Seminaris i Universitats sempre en tingué clara consciència: no cessà mai de recordar, particularment al moment de la crisi modernista, el valor pedagògic i la necessitat del mètode escolàstic, oposat als mètodes positius. Aquesta observació s'imposa perquè l'essencial no es jugava a França o a Alemanya, sinó a Itàlia —que en aquell moment no passava de tenir un nivell mediocre de cultura— i concretament a Roma. És allà que caldria començar a mirar, i no oblidar que els clergues de tot el món eren enviats pels seus bisbes a la ciutat eterna perquè hi rebessin el que s'anomenava l'*esperit romà*.

El tomisme presentava la doctrina del poder indirecte: distinció del temporal i de l'espiritual, primàcia d'aquest, cosa que implicava una competència en tot el que en el domini del temporal té relació amb la fe i la moral<sup>7</sup>. En altres termes, autoritat de la teologia sobre el pensament, com també autoritat de la Santa Seu sobre els governs. Així l'Església no tenia res a perdre i tot a guanyar-ho. Gràcies al tomisme la Santa Seu, sense renunciar a la seva intransigència i reafirmant totes les seves exigències, podia introduir-se en el joc de les potències terrenals. Com un papa atent no hauria sostingut aquest gran projecte amb totes les seves forces?

En un temps en què la fe es pensava en termes d'oposició i de remei a la situació sortida dels capgiraments moderns, cap moviment doctrinal no semblà més eficaç per a poder oferir garanties, coherència i possibilitats com el tomisme. No era pas a causa de la inclinació del papa a la filosofia. Lleó XIII no era un papa-filòsof: trobava molt més gust en la poesia llatina,

---

7. Vegeu Pierre THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972; vegeu la recensió que en fa Émile POULAT, *L'Eglise romaine. Le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique: Archives de Sciences Sociales des Religions* 37 (1974) 5-21.

que restà sempre la seva diversió privada. Però, si és veritat que l'element més típic del catolicisme posttridentí fou una eclesiologia de poder, aquest poder, podia desconèixer els seus lligams estrets amb el saber i el seu sosteniment mutu en un temps en què s'estenia a la vegada la crítica del saber i la crítica del poder?

Aquest era el retorn a sant Tomàs volgut per Lleó XIII. Sens dubte, té el valor de símbol, des del punt de vista polític i intel·lectual alhora: el pensament del Doctor Angèlic havia regnat en un temps en què la potència de l'Església dominava la societat i la ciència. Es tractava que ara oferís una imatge similar de l'Església del moment. Pensaven que la saviesa no té edat. Podia esperar-se, doncs, un realisme i una racionalitat política basada en una filosofia cristiana «perenne», capaç d'inspirar confiança a les potències i a les forces d'ordre. «Constantí ha fet de l'Església un imperi, sant Tomàs n'ha fet un sistema», havia dit un dia Laberthonnière, a qui agradaven les frases sonores<sup>8</sup>. I el sistema legitimava l'imperi, enorme màquina espiritual, que Lleó XIII volia restaurar. Habituada a un poder temporal directe, limitada als Estats pontificis, ara anacrònics, havia d'aprendre la superioritat d'un poder temporal indirecte, estès a tots els pobles cristians, i a través d'ells a tota la terra: en nom de la fe, de la moral, de la civilització, en nom de Déu. Ara veiem que a partir de l'autoritat moral, l'Església ateny millor el seu fi que amb la sobirania territorial: és l'hora de l'Acció Catòlica, que en l'encíclica «Il fermo proposito», del 1905, és definida per Pius X com «la solució pràctica de la qüestió social segons els principis cristians»<sup>9</sup>. De fet, l'Acció Catòlica estava destinada a canalitzar el que s'ha anomenat la doctrina social de l'Església<sup>10</sup> i el projecte d'una democràcia cristiana<sup>11</sup>, la qual rep els primers intents de definició el 1901 en l'encíclica «Graves de communi» del papa Lleó XIII. La filosofia tomista havia esdevingut alhora el fonament teòric d'una política cristiana i el principi d'una política clerical, l'exercici de la qual intentarà ingerir-se sovint en els moviments dels mateixos estats no confessionals.

\* \* \*

Per comprendre millor les bases d'aquests plantejaments, cal pensar des d'on es feia teologia en aquells moments, la qual cosa ens demana referir-se

8. Text citat per E. POULAT, *L'Église romaine* 18.

9. Vegeu Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona (Estela) 1961, pp. 441-442.

10. Vegeu M.-D. CHENU, *La «Doctrine sociale de l'Église» comme idéologie*, Paris (Du Cerf) 1979. Salvador Carrasco mostra com les tesis del P. Chenu poden verificar-se plenament en la història del sindicalisme cristià espanyol: *Els models del catolicisme social europeu i llur influència en el sindicalisme catòlic espanyol: Qüestions de Vida Cristiana* 101 (1980) 82-90; pel que fa als matisos que es donen en l'àmbit català, vegeu, del mateix autor, *Neotomisme, nacionalisme i catolicisme social: Ibid.* 109 (1981) 64-88.

11. Vegeu Émile POULAT, *Ritorno al tomismo e tradizione democratico-cristiana*, dins *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*. A cura de G. Rossini, Roma (Edizioni «5 Lune») 1972, pp. 385-467.

al clàssic tema dels «llocs teològics». El context, vers el 1900, a l'hora de la crisi modernista, assenyalava un estudi positiu de les fonts, comprès el magisteri evidentment exaltat; i d'altra banda, una empresa de deducció de conclusions, com a operació pròpia de la teologia. Aquest procediment cristallitzà en els manuals de l'època, els que estudiaren els nostres homenatjats, amb l'esquema tripartit segons el qual una tesi de teologia «probatum ex Scriptura, ex traditione, ex ratione», residu d'un compromís entre la teologia positiva, d'encuny apologetic des de la Contrareforma, i la teologia especulativa; en realitat, l'esquema compromet l'una i l'altra en una falsa simetria en què s'articulen malament la primacia de la dada revelada i els valors de l'especulació<sup>12</sup>. El resultat és que queda eliminat de la metodologia l'acte teològic eminent, el de la comprensió d'una història salvadora, és a dir, el de la fecundació de la Paraula de Déu en la vida concreta dels creients. La teologia neotomista —com es mostrà en la crisi modernista— corria el perill de viure de grans principis, interpretats per un magisteri vist com un valor autònom respecte als altres elements de la vida eclesial, per un magisteri representat en darrer terme com a «fons fidei», segons l'expressió usada per alguns teòlegs de l'època<sup>13</sup>. En aquest cas, la tasca del teòleg consistiria a aplicar els textos del magisteri, secundar-los i divulgar-los. Aquest programa fou defensat encara en 1952, pel P. Nicolau en la «Introductio in theologiam» de la BAC, obra destinada a servir de manual a molts seminaris de la península<sup>14</sup>. Si evoco aquests detalls de metodologia teològica és per subratllar el mèrit dels nostres homenatjats. L'anèmia, a què podia conduir aquella teologia, ells no la sofriren. I es degué a la seva sensibilitat apostòlica, pastoral en terminologia d'avui, molt atenta al concret de la vida cristiana dels fidels. La seva aportació en aquest àmbit contribuirà a perfilar la mateixa imatge de l'Església catalana: només cal pensar, per posar un exemple, en el que els devem en allò que Salvador Pié anomenà «la contextualització eclesial i litúrgica» de la teologia a Catalunya<sup>15</sup>. Per a Cardó, segons Mn. Trens, «la litúrgia fou el gran derivatiu del seu inconformisme religiós»<sup>16</sup>; l'expressió, per descomptat, es podria fer extensiva al Dr. Carreras.

\* \* \*

12. M.-D. CHENU, *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, dins *Le déplacement de la théologie*, Paris (Beauchesne) 1977, p. 49.

13. Sobre l'ús del magisteri en aquell moment, vegeu la meua «Presentación a la edición española» de G. DUMEIGE, *La fe catòlica*, Barcelona (Estela) 1965, pp. IX-XXII.

14. Vegeu el meu article *El magisteri eclesiàstic en l'ensenyament de la teologia: Analecta Sacra Tarraconensia* XI.III (1971) 287-321, i concretament la p. 292 on comento la posició del P. Nicolau.

15. *Cataluña y Baleares*, dins *Iniciación a la práctica de la teología*. Vol. I. *Introducción*, Madrid (Cristiandad) 1984, p. 362.

16. Manuel TRENDS, *Liturgista de primera hora*, dins *Miscel·lània Cardó*, Barcelona (Ariel) 1963, p. 85.

Tornem a principis de segle. El magisteri romà, que es movia amb gust en la proclamació dels grans principis, mantenia en aquell moment un esquema clar de la situació. Proclamava, en primer lloc, l'ordre veritable, molt ben definit, amb contorns ben delimitats. A aquest ordre, s'oposava un desordre; s'imposava, doncs, el bon combat de l'apologètica. Heus aquí els tres passos que ara concretaré: ordre, desordre, apologètica.

a) *L'ordre*

L'ordre del món, segons Déu, és fonamentalment un ordre moral i religiós. Aquest principi és veritable en el curs de tota la història: la saviesa pagana de l'antiguitat l'ha sabut valorar, enmig dels seus errors. Però, en Jesucrist, una lliure decisió divina ha assumit les normes morals i religioses de la humanitat i els ha donat un nou valor. En un ordre nou definitiu, el sobrenatural és donat en endavant com a fi i regla. Un dret diví positiu ha vingut a estructurar les relacions fonamentals dels homes amb Déu i, en conseqüència, les dels homes entre ells. La gràcia de Jesucrist restaura la naturalesa, les intencions de la qual respecta, elevant-les més enllà. Una institució divina assumeix les més altes realitats humanes: ningú no se salvarà si no pertany a l'Església catòlica. D'aquí, ja no existeix més una finalitat purament natural, ni mitjans purament naturals per a atènyer-la. D'aquí, tota vida, i tota la vida, per ser integralment humana segons Déu, ha de ser integralment catòlica, dirigida segons les normes de la revelació. Per tant, ha de demanar a l'Església regles i inspiració, fins en els aspectes socials. Tota responsabilitat ha d'acomplir les obligacions que deriven del dogma catòlic.

Aquestes obligacions són diverses. Ja que en la finalitat pròpiament sobrenatural, tota persona moral, individual o col·lectiva, ha d'acceptar el magisteri (exclusiu) de la jerarquia catòlica, haurà d'ordenar els seus actes referents a la religió i a la moral segons els principis d'aquest magisteri. El que és just o injust, el que és honest o deshonest serà definit segons el criteri de l'Església: els principis de la raó natural són insuficients. Tota autoritat haurà de suprimir els obstacles de caràcter social que s'oposen a la missió santificadora de l'Església, i haurà de facilitar per tots els mitjans aquesta missió, tot acceptant que només l'Església és competent per a precisar allò que, en l'ordre temporal, li és favorable o no, li és necessari o no. Aquest és l'ordre ideal. Però neix el desordre sota el pes del mite de les tres R: Renaixement, Reforma protestant, Revolució francesa.

b) *El desordre*

La situació humana esdevé cada vegada més complexa. Les tasques professionals, les empreses propícies a les relacions fraternals, han estat utilitzades per a establir els classes; les masses, víctima fàcil de les passions, han estat entregades a ideologies malsanes que afavoreixen la insubordinació i la lluita. Semblant desordre es retroba en altres plans. En el camp del pensament, la sana filosofia i la seva lògica només troben hostilitat. Els valors normatius de l'occident, de fet confiat a Roma per la providència,

són combatuts directament. Fins entre els creients, refús i crítica obstaculitzen el desplegament del veritable esperit catòlic. Les guies normals de la comunitat cristiana es troben en un complex d'inferioritat. Els costums més sants són motiu d'ironia davant d'esperits «voltairians». Les doctrines catòliques són minades i el sentit del sagrat posat en entredit. On trobar la imatge de Déu en aquesta inestabilitat evolutiva que pretén substituir l'essència immutable de l'home? Si el pecat és considerat com un vici justificable per les tècniques psicològiques, si la falta original o el dimoni són refusats, com explicar la lògica de la salvació? L'home tecnificat, al·lèrgic als misteris, ho és també al simbolisme que els expressa. Les millors creacions pastorals no arribaran mai a suplir el que ha explotat: la mentalitat creient, la pràctica estabilitzada, la unanimitat en els costums, tot allò que, en els bons temps de la fe, constituïa la pau pública, la satisfacció de l'esperit, el desenrotllament de la fe.

c) *El bon combat o l'apologètica*

Per a remeiar aquesta decadència, la primera tasca és la de discernir, en el seu ordre i lògica, les causes del desordre.

El malestar no és més que la projecció d'un malestar més general, simbolitzat pel mite de les tres R. Suposen un sacsejament general per l'ordre de l'anomenada «cristiandat». Suposen una inquietud de llibertat respecte a la tutela de l'Església, un desig de clarificació per veure si l'ordre presentat és el volgut per Déu, i com a conseqüència un refús de sotmetre's a la primacia de l'element espiritual. El desordre és l'efecte de causes més fonamentals, llegibles en la realitat política i fins en la realitat religiosa en la qual s'ha infiltrat el liberalisme.

Cal combatre les tres R amb una altra: la restauració<sup>17</sup>. En el camp de la tècnica, tenint present el progrés legítim de l'actual civilització, utilitzable per la bona causa, cal defensar, amb formes modernes, les lleis de les conjuntures medievals, que van permetre al pensament creient d'establir una civilització cristiana, una ciutat catòlica.

Per a aquesta fi, cal mantenir un poder polític sòlid i sa. Sòlid, perquè ha d'imposar dics i reglaments benèfics a les masses que cedeixen a ideologies fal·laces, als grups de pressió sense mandat diví. Sa, perquè aquest Estat ha de tenir el sentit de la seva finalitat i ordenació a un bé suprem, per a poder-lo fer passar, per les seves decisions, a nivells inferiors.

Per tal que el poder polític esdevingui o resti el que ha de ser, cal preparar pensadors capaços de proclamar l'ordre davant del qual totes les teories de l'evolució, que només són hipòtesis, hagin de cedir. Fonamentat en les essències orientades vers el sobrenatural, aquest ordre assegura un lloc clar a cada funció. A través d'un engranatge ben transmès, el Bé suprem pren possessió dels esperits i dels cors, i gràcies a ells, de les es-

17. Per al tema del restauracionisme, amb una atenció especial al moment actual, vegeu Lluís DUCH, *La indiferència en el context restauracionista: Qüestions de Vida Cristiana* 124 (1984) 47-60.

estructures materials i tècniques que tenen per finalitat l'home moral, i d'aquí el religiós, el cristià i el catòlic. L'únic problema és subjectiu: en el combat contra les passions i temptacions cal reconèixer l'objectiu i sotmetre-s'hi. De la Trinitat a l'organització professional i política, hi ha una coherència tal que si algun dels elements de la síntesi trontolla, s'en ressent el conjunt.

A partir de la reialesa del Crist<sup>18</sup>, del primat de Pere, dels axiomes fonamentals sobre les relacions entre la gràcia i la naturalesa, els seus raonaments s'encarreguen de la resta. De Cesarea de Filip (Mt 16,18) al Vaticà I, la seva lògica s'imposa, sobrepassant espais històrics i geogràfics<sup>19</sup>. El seu sistema, que els historiadors anomenen agustinisme polític<sup>20</sup>, també està a la base de tot el dret públic eclesiàstic, tal com els millors autors l'ensenyen, en primer lloc a Roma.

A més, aquesta teologia camina en el sentit de desenrotllament tal com el volen els alts responsables de l'Església. També coneix els avantatges que l'experiència d'aquesta Església ofereix quan aquesta visió del món sòlida i pacient no és modificada. Si alguna cosa cedeix, és el món que n'és culpable. Als fidels servidors de l'Església, màxim els escau justificar les contingències històriques viscudes en tots els camps, del polític al tècnic, a la llum dels motlles eterns.

\* \* \*

Aquest fou l'ambient teològic en el qual es mogueren Cardó. Carreras i Manyà. Ambient, és ben clar, no sols acadèmic, sinó amb repercussions temporals, ambient que ells intentaren homologar a les expressions que prenia, per exemple a França i a Bèlgica, i que no acabaren d'arrelar a la resta de l'Estat espanyol. Prou lúcids, crec que els nostres teòlegs van sentir, potser només pressentir, el que s'anomenaria l'autonomia de les realitats terrenals<sup>21</sup>; per això no cediren al simplisme d'un agustinisme polític, desintegrat sota la influència secularitzant de la modernitat. En aquell lloc privilegiat per al seu apostolat, que fou «El Matí», Cardó proclamà que no es donava cap intenció de fundar un partit catòlic que, al seu judici, era «cosa sempre perillosa». El seu anhel fou sempre captar els interessos del

18. Les ambigüitats de l'exaltació de la reialesa del Crist en el pontificat de Pius XI foren denunciades per M.-D. CHENU, *La royauté du Christ d'après les théologiens médiévaux: La Vie Spirituelle* 101 (1959) 325-335.

19. El caràcter apològic de l'obra eclesiològica apareix fortament al s. XIX, com ho provà, amb nombrosos exemples, Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, dins *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, Paris (Du Cerf) 1960, pp. 77,114.

20. Sobre l'agustinisme polític, a més de les indicacions que trobareu en la meua *Història de la teologia cristiana*, Vol I, Barcelona (Facultat de Teologia de Barcelona - Ed. Herder) 1984, p. 268, n. 1, consulteu l'article del Cardenal DE LUBAC, *Augustinisme politique?*, dins *Théologies d'occasion*, Paris (Desclée de Brouwer) 1984, pp. 255-308.

21. Constitució *Gaudium et spes* del Vaticà II, n<sup>os</sup> 36, 59, 76.



món cultural i social, per tal que l'Església pogués penetrar millor la societat en funció de la moral catòlica. Però amb un sentit apologetic respectuós, democràtic diríem avui, almenys en l'elegància d'unes expressions civilitzades, com corresponia als qui es dirigien primàriament a una elite.

Quina és l'autocrítica que els nostres homenatjats feren de les seves orientacions i de la seva metodologia teològica? Les circumstàncies exigien una resposta de discerniment no sobre unes especulacions desencarnades, sobre una teologia pràcticament inqüestionable en els seus postulats immutables, sinó sobre situacions tan decisives per al futur del país com la victòria del Front Popular el febrer del 36. Penso en «La moral de la derrota», on Carles Cardó analitza profundament el fet amb un assenyat examen de consciència i unes serioses previsions de futur. Malauradament, l'esfondrament del juliol següent va demostrar encertades les seves previsions.

Després de la guerra dels tres anys, els nostres homenatjats Cardó, Carreras i Manyà ja no es van beneficiar de la renovació de la «nouvelle théologie» francesa dels anys quaranta, acusada de relativitzar els principis perennes del neotomisme eixut. Cal pensar, a títol indicatiu, en l'obra de Cardó l'«Emmanuel. Estudis sobre Jesucrist» (1955), en la qual, en expressió del P. Xiberta, apareix «el teòleg posat al servei de l'apologeta»<sup>22</sup>. Pel seu caràcter personal, penso també en la conversa que vaig tenir el privilegi de mantenir amb el Dr. Manyà, en les primeres Jornades Catalanes de Teologia (desembre del 1966), publicada a Edicions 62, sobre una teologia concebuda com a història de salvació o una teologia centrada, segons la seva formulació, en «necessitats absolutes»<sup>23</sup>. És veritat que les circumstàncies treballaren en contra seu. Però: en 1937, el P. Chenu publica el seu fascicle «La teologia a Le Saulchoir»<sup>24</sup>, veritable manifest de la «nouvelle théologie», on exposava una visió teològica que uns anys després, al moment del Concili, seria oficialment assumida. El 37, tant Cardó com Carreras estaven a l'estranger, encara que no pas moguts per interessos de recerca teològica.

Bé, jo havia de presentar-vos l'ambient teològic en què es mogueren els nostres tres benemèrits capellans i no pas la teologia que elaboraren des d'uns condicionaments que n'expliquen els límits. Espero que aquesta meva presentació no hagi traït les línies de força d'un moment marcat per una teologia deductiva, que s'imposava amb autoritat i amb una clara intenció d'orientar en l'ordre temporal, per tal d'establir una «nova cristiandat» o un «humanisme integral», segons el títol de la coneguda obra de Maritain que va aparèixer el 1936<sup>25</sup>. Això explica sens dubte que els homes de lletres

22. Bartomeu M<sup>a</sup>. XIBERTA, «Emmanuel», dins *Miscel·lània Cardó* 329.

23. *La teologia del postconcili*, Barcelona (Edicions 62) 1967, p. 173.

24. Vegeu-ne la traducció castellana a M.-D. CHENU, *La fe en la intel·ligència*, Barcelona (Estela) 1966, pp. 231-254; no fa gaire que el text fou publicat en italià, amb una circumstanciada introducció, justa i rigorosa, de Giuseppe Alberigo, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato (Marietti) 1982.

25. Traducció catalana, amb un pròleg de Josep M. PIÑOL en les Edicions 62, Barcelona 1966.

de la Catalunya d'aleshores no acabessin de connectar amb els nostres teòlegs. Parlant de Cardó, per exemple, el P. Batllori escrivia que «trobaven en ell una cultura molt diferent de la llur: una cultura purament eclesiàstica i escolàstica, de gran solidesa, que passava a l'expressió catalana més perfecta i més al dia, sense travessar cap zona de comú interès cultural»<sup>26</sup>. Si és així, cal que recollim ara aquesta interpel·lació, tot i que llur teologia ens resulta bon tros llunyana i que avui les altes esferes eclesials no semblen gaire interessades a consagrar especulacions teològiques, a no ser en sentit negatiu i polític, per exorcitzar el molest espectre de la «teologia de l'alliberament». Quedem-nos aquí. La problemàtica suscitada per aquesta meva darrera observació serà objecte de la taula rodona, amb què es clourà aquesta sessió commemorativa.

---

26. *El doctor Cardó, intel·lectual antiintel·lectual*, dins *Miscel·lània Cardó*, p. 25.