

L'EXPERIÈNCIA DE DÉU EN EL MÓN DE LA SECULARITAT. TEOLOGIA I ESPIRITUALITAT

per Josep M.^a ROVIRA BELLOSO

INTRODUCCIÓ

Em toca a mi d'obrir el foc d'aquesta commemoració del Concili Vaticà II, i haig d'agrair l'oportunitat que se'm dona per a participar —en sintonia amb el Sínode— en aquest moment d'Església que vol «celebrar, verificar i promoure» l'esdeveniment del Concili Vaticà II. Aquesta participació de la Facultat de Teologia de Catalunya ha estat pensada al voltant dels tres grans temes —Déu, Crist i l'Església— sobre els quals s'articula el Concili. No caldrà que dediqui els minuts de què dispo a una lloa del Vaticà II. En aquestes sessions no ens toca de fer l'apologètica del Concili, sinó de reviuere'l, realitzant-lo d'alguna manera entre nosaltres. No crec que calguin més mots d'introducció general i, per tant, podem passar ja a la presentació del tema.

* * *

Primerament parlaré, gairebé de forma escolar, del títol de la meua ponència: Què és «experiència»; què és «experiència de Déu»; què entenem per «món de la secularitat» a la llum del mateix Concili. Després d'aquesta primera part —constituïda per l'explicació dels termes, com en les antigues tesis— intentaré mostrar com el Concili tracta el tema de l'experiència de Déu a partir de l'importantíssim observatori que és *la Revelació de Déu per Jesucrist en l'Esperit*, és a dir, la Revelació del Déu trinitari als homes. Aquesta clau d'interpretació em permetrà de dir quelcom que —de cara al mateix Concili— és de gran interès, a saber: que el Concili Vaticà II, tot i essent un concili eminentment pastoral, ja que cerca la realització viva del cristianisme, és, precisament per aquesta raó, un concili bàsicament teològic. Un tercer moment presentarà les mediacions de la Revelació que ens permeten una certa i tendencial experiència de Déu. I el final —no podria ser d'altra manera— el constituirà la qüestió del llenguatge emprat pel Concili per a parlar de Déu.

I. EXPERIÈNCIA DE DÉU, SOCIETAT SECULAR I HOME SECULAR

1. *L'experiència de Déu en el marc del Concili*

El Vaticà II no parla directament i explícita del tema de l'experiència de Déu. Sí que parla de «les grans experiències espirituals i de les aspiracions majors» dels homes: «Magnas experientias spirituales atque appetitiones» (*Gaudium et Spes* 53,2). Aquestes grans experiències espirituals culminen en allò que, en teologia espiritual, s'anomena experiència de Déu.

Val la pena de procedir amb ordre: Què entenem per experiència? «Coneixement immediat d'una cosa físicament present» (en el propi camp d'observació), diu amb precisió C. Vagaggini¹. Hi ha experiència quan hi ha presència d'una realitat en el nostre camp sensorial o intel·lectual i quan hi ha percepció immediata (igualment, sensorial o intel·lectual/volitiva) d'aquesta realitat.

Per això, Leonard Boff, d'una manera francament fenomenològica, fa notar que «ex-peri-ència» suposa allò que ve indicat per les dues preposicions: «ex» indica sortida d'un mateix per tal de percebre allò que ens advé. I «peri» significa anar al voltant d'una cosa present. Donar voltes, estrenyent el cercle de la intel·lecció, fins que hom la copsa de manera immediata: la «sent», la «veu», l'«entén», la «incorpora a un mateix amb afecte»...

Experiència de Déu és la percepció conscient del que Déu diu i fa, ja sigui en la pròpia persona del creient, ja sigui en el seu entorn mundà o humà, és a dir, en la seva pròpia història i comunitat. Quan parlem de l'experiència de Déu retoquem profundament el concepte corrent d'experiència. El retoquem segons la llei de l'analogia, en virtut de la qual un concepte, quan és referit a Déu, experimenta una mutació singular, talment com si hagués traspasat una frontera decisiva que modifiqués les seves propietats. En el nostre cas, la propietat de l'experiència comuna que queda modificada és la de la percepció directa i immediata. S'entén comunament que l'experiència de Déu és *mediata, indirecta*. Hem pres, doncs, el concepte «experiència» en sentit anàleg quan diem «experiència de Déu». Es tracta llavors d'una certa mena d'experiència secular. No tenir en compte això ens podria portar a parlar de Déu —i de la nostra «experiència» d'Ell— sense cap pudor ni discreció. En definitiva, «Déu, no l'ha vist ningú» (Jo 1,18; 1Tim 6,16); no és una llum que pugui ser vista amb els ulls de la carn, sinó tan sols amb els ulls interiors de la fe. I, encara, la visió intuïtiva i immediata queda reservada al moment de «la major naixença», quan se'ns obrin els ulls més grans a la llum de la glòria: uns ulls capaços de percebre l'infinit amb immediatesa!

Per això, un dels llibres més recents que parla de l'experiència de Déu, la qualifica de percepció «in speculo et in aenigmate»: en el *mirall* de la pròpia conversió a Déu; en l'*enigma* i clar-obscur que —en el món— mantenen el

1. *Diccionario de Espiritualidad II*, Barcelona 1983, p. 84.

bé i el mal, amb el que té el bé de mediació vers el Bé Suprem, i amb el que té el mal de vel d'opacitat que l'eclipsa².

Malgrat, però, la *mediatesa* de l'experiència de Déu, el fet que Ell sigui Amor fa que la seva presència, sigui com sigui, cremi com un *foc immediat* la consciència o el cor de l'home que el rep. En tant que Amor personal i gratuït, misericordiós i fidel, Déu tendeix a fer-se patent a l'home en una certa immediatesa de comunió afectiva i operativa, per més que intel·lectivament, mentre dura aquesta vida, l'home no pot intuir —veure— Déu directament. Ell, però, es fa íntimament present. Ell no sols crida sinó que es dóna, es comunica ell mateix, personalment. Ell és llum i foc que «consummat sed non consummit», com diuen els místics del s. XIV i, abans d'ells, l'autor que ja fa molts anys vaig estudiar: Enric de Gand, augustinà, teòleg, espiritual i subtil...

En resum: Déu ens crida, ara com a pelegrins, més tard com a intuïdors, a fer d'Ell una peculiar experiència que, *ara*, ens conforta i ens fa gaudir i que, *més tard*, serà experiència plena, supremament beatificant.

Centrat el tema en aquesta certa experiència de Déu, clara i fosca a la vegada —centrat el tema en la peculiar experiència de la fe— ens toca de preguntar-nos: Què diu el Concili a propòsit de l'experiència de Déu? Què hi diu, encara que sigui implícitament? Què diu de les circumstàncies en les quals es dóna o es pot donar aquesta experiència? Què diu, en efecte, del nostre context social —del món i de la societat en què vivim— que apareix segellat per la categoria de la «secularitat»?

Podríem començar per aquí, encara que sembli un tòpic parlar del que diu el Concili sobre la societat secular. Sempre serà bo, tanmateix, tractar aquest punt amb una sobrietat extrema, ja sigui perquè la matèria és prou coneguda i només cal resumir-la a tall de recordatori, ja sigui precisament per a dir només aquells mots significatius que evitin de recaure en tòpics irrellevants.

2. Què en pensa el Concili de la societat secular?

a) El Concili veu favorablement que la societat sigui secular en la mesura que la seva doctrina reconeix l'*autonomia* de les realitats humanes, alliberades d'una «excessivament estreta vinculació entre activitat humana i religió» (*Gaudium et Spes* 36). El Concili accepta l'emancipació d'aquestes realitats respecte de la teologia i de l'Església. No vol pas un règim de tutela, tot i que no contempla pas l'autonomia de les coses creades com a in-dependència respecte de Déu.

b) El Concili veu favorablement que la societat sigui secular en la mesura que *no reclama pas la confessionalitat de l'estat* com una peça necessària perquè l'Església pugui acomplir la seva missió. Per tal que aquesta missió pugui ser duta a terme és suficient que l'Església gaudeixi d'autèntica llibertat, cosa que s'assoleix quan es reconeix i es garanteix al

2. Veure W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 21983, pp. 106-116.

mateix temps el dret de la llibertat religiosa de tots els ciutadans i de les comunitats religioses³.

c) El Concili, però, no vol afavorir el *secularisme*, entès com a absència dels signes de Déu o del que és sagrat en les persones o en la societat. Així interpreto el paràgraf tercer del número 1 de la *Declaració sobre la llibertat religiosa*, on el Concili vol «deixar íntegra la doctrina tradicional catòlica sobre el deure moral dels homes i de les societats envers la veritable religió i l'única Església de Crist» (*Dignitatis Humanae* 1,3). Aquest deure, però, ha de ser compaginat escrupolosament amb el dret/deure de la llibertat religiosa, la qual exigeix «la immunitat de coacció en la societat civil» (*Ibid.*). És per això que hom pensa que la manera de compaginar aquests extrems consisteix en el fet que els estats moderns *no obstaculitzin* l'activitat lliure envers Déu pròpia de les persones i dels grups socials que intenten d'obrir-se al Déu que sempre s'atansa. Aquí apareix una actitud sana que pot anar de la «no-hostilitat» fins al «reconeixement»: és el «respecte», propi dels estats moderns, vers l'obertura a la transcendència —vers la dimensió transcendent de l'existència— que hom observa en les persones i en els grups socials que formen els estats. Segurament aquesta fóra una autèntica *via media*, de secularitat ben entesa, entre confessionalitat i secularisme.

d) *Després del Concili —no pas a causa del Concili—* hem d'aixecar acta, al nostre país, d'un fet que és un símptoma important de secularisme: l'absència del tema «Déu» en la cultura. En el món del pensament, és a dir, en el món de la cultura pensada i escrita d'avui, el problema religiós i, sobretot, el tema de Déu, com a clau del problema religiós, tendeix a ser silenciats com a temàtica directa. Dit ràpidament: gairebé cap filosofia de la modernitat i de la postmodernitat, gairebé cap assaig avui «de moda» a l'estat espanyol no fan objecte directe i central del seu estudi el tema de Déu. Tal vegada són les produccions provinents de les ciències les que plantegen les preguntes sobre el més enllà o sobre el destí de l'home, atorgant a tals preguntes carta de naturalesa legal dins l'espectre de les legítimes preocupacions humanes. Aquesta és una de les causes que fan que avui la teologia —fins i tot una teologia «informativa», entesa com a ciència del Cristianisme— trobi tantes dificultats per a situar-se al costat dels altres «sabers». Ha passat de ser la «regina», no solament a ser la «reina destroada» (cosa ben acceptable per cert), sinó a ser la «reina exiliada», cosa perjudicial tant per a la teologia com per a la filosofia i fins i tot per a la «*Universitas scientiarum*»...

Els mots «secular» i «secularisme» estan en l'àmbit de preocupacions del Vaticà II. Però em sembla que, al Concili, no solament li interessa la societat (religiosa, secular o secularista), sinó l'home: el famós home dels nostres dies, tan difícil de definir. El Vaticà II es par-teja el problema d'establir alguns trets d'aquest home del s. XX.

3. Veure *Gaudium et Spes* 42; *Dignitatis Humanae* 6; *Discurs del Concili als Governants* 5.

3. Com és l'home secular, segons el Concili?

També en aquest punt s'han d'evitar els tòpics. El Concili els evita per un procediment ple de bon sentit: en comptes de voler definir «l'home d'avui» —amb quins instruments es pot copsar semblant figura?— enumera una sèrie d'actituds reals i de corrents ideològics que influeixen actualment les persones i les seves relacions.

El Concili ofereix una llista de característiques que influeixen avui, i ho fa quan parla dels orígens de l'ateisme modern, en els nn. 19-21 de *Gaudium et Spes*.

En aquest treball no em limitaré pas a reproduir aquesta llista d'actituds hodiernes. Vull extreure de la fina anàlisi que fa *Gaudium et Spes* aquells trets que configuren la *secularitat* de l'home actual, una secularitat que la podem entendre a tres nivells. En un primer nivell —positiu— la secularitat constitueix avui un dels terrenys des del qual nombre d'homes i de dones són cridats a creure per l'atracció misericordiosa del Déu que és Amor i que ens crida des de la Creu de Jesús i des de la creu de tot home assetjat. En segon lloc, ja negatiu, la secularitat de les actuals ciutats, barris, suburbis i pobles, ofereix un notable feix de dificultats en el camí dels invitats i cridats a creure. Algunes de les característiques enumerades pel Concili pertanyen a aquest segon nivell, però les seves línies de força més importants pertanyen ja al tercer nivell: el de les causes d'aquest fenomen *derivat*, no pas originari, que és l'ateisme contemporani. Aquestes són, doncs, les característiques de molta gent, tal com les assenyala el Vaticà II:

1) *Manca del sentit del relligament de l'home a Déu*. Per a molts homes no apareixen com a fets evidents o obvis els següents:

- que des del seu naixement, l'home sigui invitat al diàleg amb Déu;
- que existeixi purament i simplement per l'amor de Déu que l'ha creat i el conserva;
- que només es pugui dir que l'home viu en la plenitud de la veritat quan reconeix lliurement l'amor de Déu i es confia plenament al seu Creador (veure *GS* 19).

La manca d'obvietat d'aquests fets, fa que molts es desentenguin de la relació i de la unió amb Déu, mentre que d'altres neguen la possibilitat o la realitat d'aquesta relació.

2) «Alguns exalten tant l'home que deixen sense contingut la fe en Déu» (*GS* 19). *L'exaltació de l'home* és el gran tema de la modernitat. Pren accents positius quan una comunitat s'esforça fins al límit per salvar una vida humana (veure en aquest sentit *GS* 27, sobre el respecte a tota vida humana). En altres moments i contextos, però, l'exaltació del que és humà pren matissos il·lusoris, ideològics, negatius:

- a) quan la civilització actual «no tant en ella mateixa, però sí en el que té de sobrecàrrega d'adhesió a la terra» (*GS* 19) crea la il·lusió d'una felicitat immediata i plena per a tots els homes, però en una clara connotació de «felicitat per a mi»;

b) quan l'actual societat igualitària i competitiva dóna lloc a un neoindividualisme —freqüentment hedonista— assenyalat no tant pel mateix Concili sinó per sociòlegs actuals⁴.

c) quan psicològicament o antropològica es planteja en forma radical *la incompatibilitat entre l'home i Déu*. Assenyaem la línia de L. Feuerbach que podria resumir-se en l'eslògan: «Si l'home ha de ser, Déu no pot ser.» O bé la línia sartriana: «Si Déu és, la llibertat humana no és.» Paul Tillich explica didàcticament el motiu general i filosòfic d'aquesta postura d'incompatibilitat:

«Déu en quant Subjecte, fa de mi un objecte, el qual no és res més que un objecte. Ell em despulla de la meva subjectivitat perquè és totpoderós i omniscient. Jo, llavors, em revolto i tracto de fer d'Ell un objecte, però aquesta revolta fracassa i acaba en desesper. Déu es mostra com el tirà invencible. L'Ésser davant el qual tots els altres éssers hi són sense llibertat i sense subjectivitat. Aquest Déu és el que Nietzsche digué que calia matar, perquè ningú no pot suportar de restar reduït a l'estat de simple objecte del saber absolut i del poder absolut. Aquí rau l'arrel més profunda de l'ateisme»⁵.

En efecte: aquesta sembla ser l'arrel de l'ateisme «ocasional» (l'ateisme que veiem ací i allà), de l'ateisme «individual» (propi de tal o de qual persona aïllades), i també de l'ateisme «sistemàtic», aquell que —segons el Concili— vol prendre fonament de les visions científiques del món i, per tant, vol presentar-se com l'actitud profunda que correspon a tota una època, no pas a tal persona o a tal ocasió.

Les grans línies de l'ateisme sistemàtic són ben conegudes. En el sistema de Marx-Engels vol evitar que tota la classe obrera en el seu conjunt —no sols tal o qual home en particular— caigui en la trampa de l'alienació. L'eslògan feuerbachianà fóra en aquest cas: «Déu no hi pot ser, si l'emancipació de la classe obrera ha de ser.» En el positivisme lògic, finalment, és l'anàlisi metodològica la que declararà «la qüestió de Déu privada de sentit» (GS, 19): «Déu no hi pot ser, si el sentit del que és humà ha de ser» fóra aquí la variant de l'eslògan primordial.

Per això el Concili afirma que també l'ateisme sistemàtic endinsa les seves arrels en «l'afany d'autonomia humana portat fins al límit de negar qualsevol relligament de l'home respecte de Déu», de tal manera que el que està en joc és «l'essència de la llibertat» (GS 20).

Hi ha moments en què l'home vol ser l'*únic* artífex d'ell mateix i de la seva història, *excloent* tota mena de diàleg amb el qui és Llum pura en la

4. Veure I. DUMONT, *Homo aequalis*, Madrid 1982.

5. P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1965, p. 183, citat per H. MÜHLEN, *L'expérience chrétienne de l'Esprit*, dins AA. VV. *L'expérience de Dieu et le Saint Esprit*, Paris 1985, p. 63.

nostra raó i Amor fidel en la nostra lliure capacitat de decisió. Sempre m'ha semblat veure en aquest prometeisme el joc de mans del qui no vol que es noti el fet primordial i obvi que la nostra existència *és rebuda i no pas conquerida*. Com si es volgués dissimular que en el llindar de la nostra existència hi és el do gratuït del que és rebut. I, quan ja hem rebut l'existència i la capacitat de raonar i d'estimar, som creients quan som capaços d'escoltar la Paraula que Déu ens dóna i que ens garanteix que el seu Amor és una realitat present en l'home, que el transcendeix, l'il·lumina i el fa ser lliure des de més endins que la pròpia consciència i voluntat. Amb aquestes paraules no estic fent literatura pietosa sinó que intento expressar, més que descriure, l'experiència primordial de l'home respecte de Déu. Hi estem cridats a fer una experiència semblant des del nostre món secular o secularista. Jesús anuncia la possibilitat/realitat d'aquesta experiència, i li posa com a única condició la de la pròpia conversió del cor. Per a Jesús, el Regne-de-Déu (allà on la seva Presència s'anticipa en la nostra conversió a la veritat, a la justícia, a l'amor i, per tant, a la pau del Regne on Déu és tot-en-tots) és tan a prop que només cal convertir-se per a entrar en la seva dinàmica i per a caminar amb Déu (llegiu atentament Mt 4,17-25). El que és a prop nostre no és precisament un regne ideal o abstracte. És la realitat suprema —Déu— la que està sempre a punt de revelar-se, és a dir, de comunicar-se, de manifestar-se i d'implicar-se en el ser i en l'actuar dels homes. Aquesta em sembla, com veurem, l'ensenyança bàsica del Vaticà II.

3) Al costat de la causa suprema de l'ateisme que acabem d'esmentar, el Concili n'enumera encara d'altres. Entre elles, *la imaginació religiosa desviada*: «Hi ha qui imagina un Déu que no té res a veure amb l'Evangeli», diu amb valentia GS 19. Per això, en la gènesi de l'ateisme, els propis creients poden tenir una part no petita. Ja sia descurant l'educació religiosa, ja sia amb l'exposició inadequada de la doctrina, la qual fóra un vel, més que una re-velació de Déu. Ja ha quedat advertit el mal que pot fer —religiosament parlant— la presentació d'un Ésser necessari, en qualitat de Gendarme suprem del Desordre establert. Tal vegada és aquesta la principal de les imatges religioses desviades per una forta refractació.

4) *De l'excés d'adhesió a la terra a la idolatria*. Cal remarcar com la nostra època invita a l'immanentisme: a l'encerclament, volgut o resignat, en el que és mesurable i finit; en el que es pot posseir, apropiari o manipular. En aquest sentit, «és la mateixa civilització actual, no pas en ella mateixa, sinó en la seva sobrecàrrega d'adhesió a la terra, la que fa notablement difícil l'accés a Déu» (GS 19).

En el seu grau més agut, aquesta sobrecàrrega terrenalista es transforma en una «adjudicació inadequada de valor absolut a certs béns humans, que són tinguts com a déus» (GS 19). També la moderna idolatria, com l'antiga, canvia la glòria immortal del Déu invisible en la brillantor efimera dels béns creats —raça, poder, diners, sexe, felicitat individual— en els quals s'objectiven les noves divinitats, esdevenint així ídols o fetitxes del comportament humà.

¿Es comprèn, si les coses són així, que la fe s'hagi de concebre com un camí de discerniment que cerca el Déu veritable a través dels cants de sirena dels ídols? Més encara: la fe apareix com un imperatiu que posa en marxa l'home, sempre vers la terra promesa on habita la justícia; sempre sense saber per on es camina; a través d'una terra no solament secular o secularista, sinó enganxada i procliu al que és erroni, injust, violent...

5) *Una gran sensibilitat davant el problema del mal.* Sensibilitat que no és cap mal en ella mateixa, perquè pot portar a la lluita convinguda i pacífica contra el mal que oprimeix la gent. Molt més sovint del que hom sol pensar, però, aquesta sensibilitat pot fer-se camí vers l'ateisme, sobretot quan apareixen simultàniament complicitats dels cristians o de les Esglésies amb el desordre establert.

La fórmula «si el mal és, Déu no hi és» ha portat els homes a sentir desinterès vers la presència i vers l'experiència del Déu viu, tot i que moltes vegades, el que realment interessa és l'afirmació de l'home, i la lluita contra el mal; no pas la negació de Déu. En el llenguatge del Concili: «L'ateisme neix a vegades com una violenta protesta contra l'existència del mal en el món» (GS 19). Personalment crec que moltes pèrdues de la fe s'han d'atribuir a aquesta causa. Qui sap també si una certa indiferència religiosa —«els qui no senten cap inquietud religiosa» i «els qui no perceben els motius de preocupar-se pel fet religiós»— no prové del fet que hom s'ha escandalitzat, en un moment o en un altre de la vida, del brollar del mal que oprimeix, corromp o desfà l'home sobre la terra.

Tots aquests homes, cal que l'Església els ajudi a trobar camins de justícia i de lluita eficaç contra el mal. Camins que demostrin que Déu no el vol de cap manera, el mal que desfigura i aniquila l'home. Cal que tota l'Església ajudi a transformar la *sensibilitat*, que s'escandalitza contra el mal, en *activitat solidària i fecunda* que vol carregar sobre les pròpies espatlles i vol treure fora el mal del món. Cal que el Poble messiànic imiti el Messies que vingué a acomplir tota justícia (Mt 3,15); que proclamava que el regne era a prop i guaria malalts (Mt 4,17.23); que passà fent el bé i guaria els oprimits pel diable, perquè Déu era amb ell (Ac 10,38). *Solament des de la pregona experiència del Déu bo*, que «m'allibera perquè m'estima» (Sal 18,20), podrem ensenyar als homes, especialment els joves, a escoltar —més fonda que la violenta negativitat del mal— la paraula d'un Amor que ens ungeix pregonament i ens mobilitza i enforteix per treure el mal del món fins a arribar a pujar a la creu. *Solament des d'aquesta lluita o resistència esperançada i compartida*, podrà adquirir el sentit d'un cert consol filosòfic aquella tradició que apareix en Ramon Llull i de la qual es veuen encara vestigis en Wittgenstein: el pitjor mal fóra no existir. El pitjor mal per a l'home fóra no tenir Déu, ja que «si Deus non esset, nihil esset»: «si Déu no hi fos, res no fóra». Fins i tot aquestes frases realment sàvies es transformarien en paraules cíniques si el gruix de l'amor humà, empès pel suprem Amor, no donés testimoni transparent del Déu vivent i bo. El fet, però, d'haver tractat moltes vegades tant el *problema del mal* com el *tema*

del testimoni em permet d'abreujar al màxim aquests dos punts que demanarien un desenvolupament adequat.

4. *El remei de l'ateisme: l'autèntica contrabalança de l'home secular*

Del tema de l'ateisme en traiem la invitació més forta, àdhuc més solemne, del Concili per a aprofundir confiadament en l'experiència de Déu. Aquesta experiència apareix com el recurs més fort i més originari per a canviar l'ateisme en fe, ja que és, en realitat, obertura i abandó a Déu, tal com és la fe:

«El remei de l'ateisme s'ha de buscar en l'exposició adequada de la doctrina i en la integritat de vida de l'Església i dels seus membres.

Pertoca a l'Església de fer presents i gairebé visibles Déu Pare i el seu Fill fet carn, amb la contínua renovació i purificació pròpies sota la guia de l'Esperit Sant.

Això s'assoleix, principalment, amb el testimoni d'una fe viva i adulta, educada per a poder percebre amb lucidesa les dificultats i per a poder-les vèncer.

....

A aquesta manifestació de la presència de Déu, hi contribueix molt l'amor fratern dels fidels» (GS 21).

El Concili ha dibuixat un llarg camí: de les característiques de l'home secular ha anat a parar a la necessitat del testimoni personal i col·lectiu, de *tota* «l'Església i dels seus membres» (GS 21). Testimoni basat en una experiència que genera conviccions fondes, encara que els subjectes d'aquest tipus d'experiència no siguin precisament uns pensadors.

D'aquesta manera, el Concili instaura la necessitat no sols d'una teologia de la praxi, sinó — simplement — la necessitat d'una praxi eclesial. Quan dic «praxi eclesial» no vull dir un simple activisme sense arrels; ni tan sols una activitat «pastoral», entenent per «pastoral» la pura estratègia per a dur endavant i amb eficàcia l'Església com a conjunt. Per «praxi eclesial» entenc la realització conseqüent del disseny de Déu.

Però la realització conseqüent del disseny de Déu està demanant dues coses bàsiques: 1) Una teologia, molt necessària, que expressi conceptualment — «teòricament», si així es vol dir — tant el contingut i el sentit del disseny diví com la necessitat d'una praxi eclesial conseqüent. Aquesta és la teologia que ha proclamat el Concili, la qual enclou la «utopia» del Regne i l'ètica que ens hi porta. 2) Evidentment, la segona cosa consisteix en l'esdeveniment, no ja conceptualitzat sinó real, d'una praxi de tota l'Església i dels seus membres que arribi de debò a ser testimonial: constituïda per aquella qualitat del «just» i fins i tot del «sant» que és clarament humana; que esdevé paradigma d'humanitat; que és capaç de mostrar als agnòstics — equivalents als bons pagans d'ahir — el fet que aquesta inequívoca qualitat humana no té altres arrels que la benignitat i l'amor del mateix Déu envers els homes (Tit 3,4).

Aquí rau un defecte de perspectiva que ha perjudicat molt el Vaticà II i ha tendit a menystenir els seus efectes: a causa de la manca de condemnes pròpia d'aquest Concili i a causa dels propòsits pastorals proclamats explícitament en el seu decurs (propòsits legítims, necessaris i fins i tot específics del Vaticà II), són molts els qui van pensar que el Concili no havia desplegat cap iniciativa ni cap contingut estrictament teològic. Greu error. El caràcter pastoral, pràctic, del Concili no solament no exclou la visió teològica sinó que descansa en la teologia del *Designi de Déu* realitzat en Jesucrist, que és tant com dir la teologia de la Revelació de Déu per Jesucrist. És aquesta una teologia, senzilla, rica i fonamentadora, encara que no pas «fonamentalista»; més fonda que la del Vaticà I i capaç de complementar el concili de 1870. El que tal vegada es pot dir és que, per sort o per desgràcia, hem necessitat vint anys per a percebre això i per a veure clar que la «pastoral» de l'Església no és altra cosa sinó la realització del *disegni* i revelació del Pare: que és precisament allò més teològic i més teològic que existeix.

II. LA TEOLOGIA DE LA REVELACIÓ PRESENTADA PEL CONCILI ÉS EL FONAMENT DE L'EXPERIÈNCIA DE DÉU I DE LA PRAXI PASTORAL

1. *Una visió realista de la Revelació de Déu*

El camí postkantià vers Déu és el camí de l'espai ètic. En aquest camí sembla que és l'home el qui té la iniciativa de cercar Déu, el qual apareix com el garant del valor i de l'obligatorietat del deure humà. Jesús ens presenta un camí que no nega pas el camí de l'espai ètic. Fins i tot el potencia. El que té d'específic el camí de Jesús consisteix en el fet que Ell introdueix en el món el coneixement teòric/pràctic de Déu com a Pare. En aquest camí introduït per Jesús és Déu mateix qui té la iniciativa de donar-se a conèixer. És el nivell de la Revelació.

Si bé es mira, Revelació vol dir que Déu és comunicatiu. Realment comunicatiu. Ell *diu* la seva paraula perquè, des del principi, la Paraula habita el si de Déu. Però, a més, Déu fa plena la seva relació comunicativa amb els homes *donant-nos* la seva Paraula. Com un home fidel *dóna* la paraula i l'expressa en forma adient. Déu dona la seva Paraula, constituint-la en Imatge del Déu invisible, en expressar-la en la carn sensible de Crist.

La imatge té una funció teòrica i una funció pràctica: la funció teòrica consisteix en el fet que la Paraula ens fa conèixer Déu, en fer-lo d'alguna manera «expressat» i «audible», «visible», «palpable», tal com diu audaçment 1Jo 1,3.

La dimensió teòrica o, millor dit, contemplativa, implica però la dimensió pràctica: aquesta consisteix en el fet que els creients i contemplatius esdevenen semblants a la Imatge (Rom 8,29) quan *fan* en la seva història allò mateix que Jesús va *fer* entre els seus (Jo 13,15).

No cal fer gens de retòrica per a comprendre que, sense la realitat de la imatge, el concepte de revelació esdevindria *ideal* i *abstracte*.

2. *La imatge*

Ara, la imatge presta concreció i possibilitat real a la revelació. Atenció: la imatge no afegeix res a la suprema i infinita perfecció de Déu, però sí que afegeix la possibilitat real que Déu *s'abaixi* fins a la misèria dels homes, i es *mostri* als seus ulls expectants; sí que afegeix capacitat de conèixer-lo a la dèbil mesura humana. La Imatge, en efecte, crea el camp de coneixement de Déu: perquè ella es relliga amb múltiples relacions de presència, coneixement i afecte amb nosaltres, essent ella la «empremta de la pròpia substància» del Déu invisible (veure He 1,3). Ella afegeix a l'home la capacitat de poder fer l'experiència contemplativa i pràctica no solament de les pròpies qualitats visibles de la Imatge, sinó —a través d'ella— de les qualitats invisibles i inefables del Déu viu.

Acabo de descriure el nivell de *revelació* aportat per Jesús, Imatge del Déu invisible. Gràcies al misteri del descendiment de Déu en el que és humà —Encarnació, Humanització— podem «veure», «escoltar», fins i tot «tocar», gairebé a les palpentes, el Verb de la Vida.

Dissortadament, la forma com la teologia neoescolàstica presentà la possibilitat i el contingut de la revelació era molt diferent de la que acabo d'exposar, tot inspirant-me en la teologia del Vaticà II, concretament de la *Dei Verbum*, que —en aquest punt— reprèn amb vigor notable la teologia dels Pares, en especial, de sant Ireneu. En canvi, la presentació que va fer la neoescolàstica, tant de la possibilitat com de la forma real de la revelació, engrandí enormement la fossa d'incompatibilitat entre la mentalitat postkantiana a què al·ludíem i l'ensenyament corrent en l'Església. Val la pena d'explicar aquest punt.

D'una banda, el pensament kantianista no se sentia interessat a temptar seriosament si hi havia una possibilitat veritable que la revelació de Déu es pogués fer real. Semblava acontentar-se amb el camí de l'Espai ètic. D'altra banda, el pensament neoescolàstic presentava la possibilitat de la Revelació d'una manera abstracta i poc realista, ja que l'esmentada possibilitat es feia descansar idealment en l'omnipotència de Déu, o bé en la capacitat de l'home per a conèixer a Déu (Vaticà I), però no es contemplava —donant-li la importància deguda— una possibilitat *única* i real que la fe ens fa descobrir no sols com a possibilitat real sinó com a esdeveniment que relaciona decisivament l'home amb Déu. Ja hem dit que aquesta possibilitat està constituïda pel fet que el Designi amant i invisible de Déu es «buidés» en la *Imatge mediatra*. Ni el pensament kantianista ni el pensament neoescolàstic no es fixaven amb interès en aquesta possibilitat de la «revelació en la imatge» (Hilari de Poitiers). La força d'aquesta imatge consisteix en el fet que el qui la contempla pot «llegir-la» o interpretar-la com un testimoni del Déu viu, intel·ligent i que estima. En altres termes: només Déu podia aparèixer com a condició de possibilitat (ontològica, ètica i estètica) de l'ésser, de l'acció i de la glòria de la Imatge visible.

3. *L'abisme entre la teologia neoescolàstica i el pensament modern*

Lluny d'això, la teologia neoescolàstica presentava la revelació de Déu

com una «locució magisterial»⁶. El caràcter didàctic de la revelació el posa en evidència l'autor quan afegeix que «la locució de Déu comunica als homes alguna cosa del tresor del coneixement diví» (p. 72). Estem lluny de la Revelació en tant que comunicació integral de Déu en la història dels homes; comunicació que comprèn l'encontre, la presència, la convivència i el bescanvi de coneixement, amor i vida entre Déu i els homes, a través de la Paraula feta carn i ungida per l'Esperit de la Veritat i de l'Amor.

D'aquesta manera divergien els camins del pensament modern i de la teologia catòlica. En el racionalisme modern gairebé no hi entrava la noció de Revelació-de-Déu, ni el seu correlat humà i social que és la noció complementària de Poble-de-Déu, el qual esdevé, en Crist, Poble messiànic cridat i atret a fer història com Jesús la va fer. El camí ètic vers Déu és —no tant en ell mateix sinó tal com el presentà la filosofia moderna— un camí individual. Per això no condueix a la noció de Poble de Déu. Hi roman en el llindar. El camí ètic, com algú ha dit amb ironia, pot arribar, al màxim, a constituir una federació de consciències autònomes en recerca de Déu. Per la seva part, tampoc la teologia al voltant del Vaticà I no ajudava a estendre ponts amb la filosofia moderna: perquè o bé presentava verticalment l'autoritat en el Poble de Déu provocant xoc, i xoc frontal, amb la consciència moderna (democràtica), o bé trascurava l'anàlisi del que és i del que ha de ser la realitat del Poble messiànic de Déu.

4. *La teologia de la Revelació del Vaticà II*

Serà el Concili realitzat amb l'ajut d'una teologia que sabé retornar als orígens, el qui presentarà un model realista de Revelació (*Dei Verbum, Ad Gentes*) i al mateix temps el qui plantejarà d'alguna manera la qüestió del poder en l'Església, si no d'una forma completa, sí a través del tema de la col·legialitat. El Vaticà II fa una teologia/espiritualitat basades en el fet que el Déu Altíssim (transcendent) s'abaixa fins a l'home per Jesucrist. A fi que els homes rebien l'Esperit de coneixement i de filiació receptiva i activa propi de Jesús. Així tenim el famós paradigma sobre la revelació, a la vegada trinitari, antropològic i eclesial presentat per *Dei Verbum*:

«Va plaure a Déu, segons la seva bondat i saviesa, de revelar-se ell mateix, i de manifestar el misteri de la seva voluntat (Ef 1,9). En virtut d'aquest misteri, els homes per Crist, Verb fet carn, i en l'Esperit Sant, tenen accés al Pare i esdevenen participants de la natura divina» (DV 2).

Vet aquí una teologia bàsica de la Revelació on es posen les arrels trinitàries del Poble de Déu que és l'Església, igual que en la *Lumen Gentium* 4. Estem davant d'un Concili pastoral. Però no pas «pastoral» en el sentit que només ofereixi receptes tàctiques. El Vaticà II posa les bases

6. *Loquutio Dei auctoritative docentis*, en S. TROMP, *De Revelatione christiana*, Roma 1950, p. 70.

perquè el poble de Déu i cada un dels seus membres puguin fer l'experiència del Déu que es revela i puguin realitzar el dissenyi diví en la història, que no altra cosa és l'acció pastoral.

També *Ad Gentes* mostra el propòsit i la iniciativa del Déu trinitari i la formació i missió d'un Poble que superarà l'individualisme religiós, en un paràgraf dens, més apte per a l'estudi que per a la lectura ràpida; un paràgraf que —com l'anterior— expressa una teologia del dissenyi de Déu (teologia econòmica), pastoral, espiritual:

«L'Església és, per naturalesa, missionera, ja que pren el seu origen de la missió del Fill, de la missió de l'Esperit Sant, segons el propòsit de Déu Pare. Aquest propòsit dimana de l'amor fontal o caritat del Pare, el qual —essent principi sense principi del que és engendrat el Fill i de qui procedeix l'Esperit Sant pel Fill— havent-nos creat lliurement per un acte de la seva excessiva i misericordiosa benignitat, i havent-nos, a més, *crídat* gratuïtament, a participar amb Ell en la vida i en la glòria, *ha difós* amb lliberalitat, i no para de difondre, la bondat divina, de manera que Aquell qui és Creador de totes les coses ha vingut a *fer-se tot en tots* (1Cor 15,28) procurant ensems la seva glòria i la nostra felicitat» (AG 2).

(He subratllat el «crescendo» de comunicació de Déu als homes constituït pels verbs «ha creat», «ha crídat» personalment, «ha difós», «s'ha fet tot en tots». En aquesta progressió es pot observar que la comunicació divina supera àmpliament la pura comunicació docent o magisterial.)

5. Conseqüències

Ara, al cap de vint anys del Concili, es poden comprendre dues coses que «no van ser notícia»:

1) En el tema de Déu, el Vaticà II semblava no haver dit gaire cosa. No va fer una llista dels atributs divins, com ho van fer el Concili del Laterà IV (de l'any 1215; DS 800) i del Vaticà I (any 1870; DS 3001). El que ha fet, però, el Vaticà II ha estat assenyalar amb energia a partir del fet de la Revelació, la Trinitat de Déu. No pas d'una manera abstracta, sinó que el Concili ha assenyalat amb força que Pare, Fill i Esperit Sant estan, en realitat, *possibilitant* i *configurant* el Poble de Déu en l'esdeveniment revelatori. Breument: el pla (propòsit, dissenyi) de Déu coincideix en realitat amb la Santa Trinitat de Déu en tant que aquesta ha estat donada als homes. El dissenyi del Pare, motor de la seva Revelació, és de donar-nos la seva Paraula —el seu Fill— per tal que aquest sigui el donador de l'Esperit de tots dos. Donar, Donador, Do. Vet aquí una manera correcta de nomenar els Tres distints de la unitat divina.

D'aquesta manera, el Concili no dona directament una doctrina sobre la Trinitat o sobre l'Essència divina, però indica i remarca la implicació del Poble amb el seu Déu, Pare, Fill i Esperit. Més encara: presenta l'arrel de la identitat d'aquest Poble, juntament amb l'arrel de la identitat de cada un

dels cristians, no pas en el nivell dels signes externs sinó en el nivell de la implicació amb la Trinitat Santa per la força de la fe i de l'amor: «L'Església es manifesta, tota ella, com un Poble reunit en la unitat del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant» (LG 4). El que podia semblar una frase retòrica és, en realitat, una pista de treball. És la indicació de camí per a una Teologia que impliqui Poble de Déu i Trinitat, per una pastoral a realitzar, per una espiritualitat a viure. De fet, és després del Concili, que comença el relançament dels estudis sobre la Trinitat. Començà aquest moviment K. Rahner, amb el seu famós estudi dins *Mysterium Salutis*. Segueixen Kasper, Jüngel, Moltmann, Bruno Forte, Bozzo, el mateix Boff i tots aquells a qui ha cridat l'atenció el doble tema de la Trinitat en l'Església i de l'Església arrelada en la Trinitat.

2) El Concili, doncs, ha elaborat una veritable «teologia primera», molt semblant a la que sant Ireneu va fer en el seu temps —de crisi— per tal de desfer la desorientació generada per la gnosi. Per «theologia prima» entenc aquella que presenta elementalment el *designi de Déu realitzat en la història i a realitzar progressivament en ella*. Aquest disseny té com a fita central Jesucrist. No solament la persona individual de Jesucrist, sinó el seu Cos eclesial, que comprèn els homes, cridats i destinats a esdevenir realment fills en el Fill. Aquest pla és la *divina economia* que consisteix en la missió del Fill i en la donació de l'Esperit Sant. Consisteix en la humanització (*enanthropèsis*) de Déu i en la divinització de l'home. És una «teologia primera» perquè no té per objecte una especulació superior, sinó que s'identifica amb el misteri cristià que celebrem cada Pasqua i cada diumenge.

El Concili l'ha arribada a fer, i ben conscientment, aquesta teologia del misteri de la salvació de Crist. És una teologia que va i ve de la Trinitat fins al «sagrament de la salvació» —l'Església— anomenada així perquè, com a sagrament que és, comprèn simultàniament la visibilitat social i la gràcia invisible: constituint ambdues la unitat del «sacramentum» o «misteri». Se'ns ofereix així la realitat empírica del Poble reunit en la realitat transcendent del Déu invisible. Aquesta teologia és més concreta, més històrica, menys subtil i menys abstracta que la teologia escolàstica, i la pròpia del Vaticà I. És la teologia del misteri de Déu que es dona trinitàriament a la història del món: de l'home i del Poble; és la teologia de la Revelació de Déu en la imatge visible del Crist; és la teologia de la praxi d'aquest Poble en imitació del seu Déu. Essent aquesta la teologia del Vaticà II, podem dir, per tant, que ha estat un Concili plenament teològic, continuador i complementador del Vaticà I. I, perquè ha estat teològic, ha estat també un concili pastoral. Amb aquella «pastoral» fonamentada en el mateix «misteri de la salut de Crist» i orientada i empena pel seu dinamisme, teologal, espiritual i pastoral.

Tot això no va ser notícia fa vint anys. Potser tampoc no ho serà ara. Però els avisats podran estudiar, un cop més, en les quatre constitucions —sense oblidar ja mai més la *Dei Verbum*, que és l'eix d'aquesta teologia— els camins teològics, espirituals i pastorals que permeten de fer l'experiència de Déu: en Crist i en l'Església, a la llum de l'Esperit.

6. *Resum*

El Concili va trobar el camí veritable i sintètic entre tres seduccions que pretenen atreure el teòleg: el camí ètic kantian i postkantian; el concepte «modernista» de revelació entès com allò que de diví i d'immanent brolla en la consciència de l'home, i l'extrinsecisme neoescolàstic. *Dei Verbum* proposa la Revelació de Déu per la Paraula i per l'Amor visibilitzats en la Imatge històrica de Crist copsada per la consciència dels homes capaços de transformar el seu entorn. Així, la possibilitat de la revelació no depèn tant de la genèrica omnipotència de la divinitat, ni tampoc de la capacitat de l'home per a conèixer Déu, entesa també d'una manera genèrica i ahistòrica. La possibilitat de la Revelació depèn del fet que en Déu hi ha Paraula i hi ha Amor substancial i comunicatiu, en tant que «segona i tercera hipòtesis» capaces de ser rebudes i interioritzades amb goig per l'home, el qual d'alguna manera és també «logos» (intel·ligència i paraula) i és també «pneuma» (intencionalitat viva: esperit). La revelació de Déu enriqueix, eixampla i purifica aquest home —imatge de Déu mateix— dotat de consciència lliure, i que, en la seva condició carnal, espiritual i comunitària, és capaç d'escoltar la Paraula i de percebre l'Amor que venen de Déu.

Això és tant com dir que el lloc de la revelació de Déu és l'home. Això és tant com dir que el Poble de Déu és la reunió i assemblea orant dels qui han dit el «sí» de la fe a la Paraula que els convoca per tal de lloar el Pare en Esperit i en Veritat, i crear la fraternitat universal en aquella pau a la qual s'arriba per la veritat, la justícia i l'amor, segons la intuïció pre-conciliar de Joan XXIII en l'encíclica *Pacem in Terris*.

Després del Concili, una onada d'immanentisme fins i tot de component nihilista, flanquejada per la teologia de la mort de Déu, va escombrar les ribes pacífiques de la gent benpensant i benestant del nostre país i d'arreu d'Occident. Segurament era la conseqüència de dues guerres mundials i dels successius canvis socials i ideològics. No solament no va ser culpa del Concili aquest estat de coses, sinó que sense el Concili encara hauríem estat més desassistits: mancats d'una sèrie d'elements clau que, malgrat tot, ens havien d'orientar en el triple nivell suara esmentat: teològic, espiritual i pastoral.

Heus aquí, com a resum d'aquesta part, la llista dels elements fonamentadors —realment equilibradors— oferts pel Concili:

1) La iniciativa del Déu trinitari, revelant-se com a Paraula i com a Amor expressat, en la història humana.

2) La revelació de Déu que apareix centrada en la imatge a la vegada divina i antropològica que és Jesús, el Crist, el Fill de Déu.

3) El Poble de Déu, reunit en la Trinitat. I, per tant:

4) La celebració, on el Poble escolta la Paraula que converteix, i rep l'Esperit que il·lumina i anima la presència dels cristians en la història —tot fent-la— i en el món: portant fins a les seves estructures l'esperit de l'Evangelí.

5) El valor únic de les energies de la fe i de la caritat per les quals el Poble s'assimila a Déu en una experiència única, que el fa capaç de testi-

moniar la presència i l'amor de Déu en la fraternitat humana. De fet, l'energia de la fe/caritat és l'aportació que l'Església, com a tal, pot fer al món: en tant que «sagrament de la salut de Crist», el qual no pretén dominar amb els mitjans del poder humà.

6) La convivència del Poble messiànic amb els pobres. Quan ells reben la bona notícia de l'evangeli, apareix el signe que la salvació de Crist és *universal i total*: tots els homes —fins i tot aquests pobres i exclosos que són evangelitzats— són *alliberats* i convidats a entrar en la *comunió* de vida amb Déu i amb els germans.

Tot dibuixant aquests elements de la «teologia primera», el Concili dibuixa, ensems, les grans línies d'una pastoral evangèlica i eficaç. Si no l'hem realitzada, no ha estat per culpa del Concili sinó pel desconeixement del seu missatge sobre Déu.

III. LES MEDIACIONS DE L'EXPERIÈNCIA DE DÉU ASSENYALADES PEL CONCILI

1. *La Paraula de Déu*

El Concili ha instaurat (restaurat?) una veritable teologia de la Paraula de Déu. No és que, amb això, s'hagi volgut inclinar vers la teologia protestant. Simplement, en donar la importància deguda a la Paraula de Déu (sobretot en la constitució *Dei Verbum*), el Concili ha restat fidel als orígens bíblics: en la Bíblia, com en el Vaticà II, la Paraula de Déu és la categoria amb què s'indica la incondicionada i expansiva iniciativa divina: *Déu és iniciativa creadora i salvadora*, per la seva Paraula filial i pel seu Esperit de Veritat i d'Amor.

La iniciativa de Déu, per tant, és el disseny diví de crear i de re-crear en el Fill Jesucrist la humanitat sencera. Aquest disseny es fa palès i manifest en la història de la humanitat com a missió del Fill i missió de l'Esperit Sant, és a dir, com a revelació de Déu per Crist i en l'Esperit: revelació trinitària, per tant. Per això podem passar de l'afirmació de *Dei Verbum* —segons la qual, «la revelació s'acompleix mitjançant fets i paraules» (DV 2)— a l'afirmació més sintètica, però continguda també implícitament en *Dei Verbum*, segons la qual la revelació de Déu s'acompleix en l'esdeveniment suprem: en el fet que la *Paraula* s'encarna en Jesucrist. La centralitat d'aquesta Paraula feta carn, en tant que fruit i realització històrica i visible de la iniciativa del Pare, hi apareix palesament:

«Jesucrist, Verb fet carn, 'home enviat als homes', parla les paraules de Déu (Jo 3,34), i culmina l'obra salvífica que el Pare li encomanà» (DV 4).

Davant el teisme o el «panteisme» de la primera Il·lustració, així com davant l'ateisme de la Il·lustració marxiana, la més autèntica tradició cristiana, representada per la veu del Concili, mostra la ruta del *descendiment*

de Déu i del seu *encontre* amb els homes (revelació). Aquesta ruta descendent ofereix simultàniament un camí de trobada amb Déu, una possibilitat de poder-ne fer l'experiència de l'Invisible: és en la seva Paraula viva —Jesucrist— on es pot fer la contemplació, l'experiència i el seguiment de l'Etern, tal com deia la tradició veterotestamentària. És mitjançant la humanització de la Paraula, que Déu ha conviscut amb els homes que jeien «in umbra mortis» —en la finitud i en la pobresa— fins a anorrear-se amb ells per tal d'esdevenir el camí de l'experiència vers l'Amor transparent, fidel i veritable.

Hem de passar, però, de la Paraula a les paraules. No és difícil, aquest pas: perquè així com del foc es desprenen les guspines, així també de la suprema mediació de la Paraula viva es desprenen les «paraules de Déu» particulars i sectorials. Són paraules despreses de la persona de Crist, Paraula filial. Han estat escoltades i transmeses pels apòstols. Escrites pels evangelistes i pels altres hagiògrafs: són les Sagrades Escripures. També *Dei Verbum* —igual que *Optatam totius Sapientiam* (n. 16)— explica quina és la funció igualment medidora d'aquestes paraules escrites. No és que «un llibre» sigui la mediació màgica envers l'Altíssim i Immens Déu. És que l'experiència paradigmàtica que els Apòstols van fer de Déu per la mediació de Jesús, Paraula seva, aquesta experiència de fe va ser com codificada en els Escrits i, ara, des d'una fe homòloga a la dels apòstols, pot ser com descodificada fins a fer-nos «entrar» en la intimitat del mateix Déu, de qui procedeix la Paraula i les paraules.

Dit d'una altra manera: tant les paraules de l'Escriptura com —en certa forma— la predicació arrelada en la proclamació apostòlica, tenen la funció medidora de ser testimonis de Crist. L'Escriptura no pretén de ser el llibre que estigui per sobre de la fe de l'Església, sinó el testimoni que expressa la fe i la confessió apostòliques, testimoni/confessió de fe que esdevé «paradigma» per als creients de totes les èpoques, en virtut de l'experiència autèntica fundada en l'adhesió creient i amant dels apòstols a Crist, que els convocà i reuní.

Vet aquí, doncs, la manera decisiva com les paraules de l'Evangeli de Jesús —i tota paraula que ressona en l'Església com un record autèntic de Crist, o més exactament, com *allò que ens fa recordar* a la llum de l'Esperit— ens poden ajudar, com a mediació eficaç, perquè puguem «escoltar», «veure» i «palpar» el Verb de la Vida!

M'agradaria dir el mateix amb paraules vulgars: si es vol «entrar» en la immensitat de Déu i fer l'experiència de la seva bondat, va bé llegir humilment l'Evangeli pensant que és quelcom més que un llibre: és allò que ens fa recordar la humanitat del Salvador, Imatge, Fill i Paraula de Déu. ¿No és aquesta forma de pensar la que portava santa Teresa de Jesús a no prescindir mai de la humanitat de Jesús quan es tractava d'endinsar-se per la pregària en el misteri absolut de Déu?

2. La celebració

Aquesta mediació és objecte de les conferències del pròxim dia. Això i el

fet d'haver parlat llargament d'aquesta mediació en el meu llibre⁷, m'eximeix de fer-ho aquí com caldria. Qui vulgui veure la coherència de tot el discurs conciliar, haurà però de col·locar aquí, en el seu lloc, la mediació de la celebració, immediatament després de la mediació de la Paraula. Només diré, sobre la celebració, que ella reuneix i constitueix el Poble de Déu *en acte*: el reuneix en la pregària, en la Paraula i en l'Esperit de Jesús, el qual és donat als reunits en la transparència i receptivitat dels símbols eficaços de la Presència del Ressuscitat entre els seus. La celebració, com tantes vegades he dit, no és màgia, sinó que és la mateixa economia de la salut, «explicada» i desplegada, no tant a nivell conceptual sinó a nivell de festa receptiva de la Paraula i de l'Esperit del Pare i de Jesús. Festa receptiva, per a poder expressar després el Logos i l'Amor!

3. *El testimoni*

Aquí toquem de nou la clau de volta del que l'home «conciliar» és convidat a fer. El Vaticà II parla del testimoni en un número memorable —el 35— de la *Lumen Gentium*. Dedicat als laics, els seus quatre paràgrafs són bàsics i fonamentals, malgrat que apareguin ornats pel llenguatge elevat. *Els quatre punts cardinals que orienten els esmentats paràgrafs són*: 1) L'exemple de Crist, testimoni principal que proclamà el Regne de Déu amb les paraules i amb la vida. 2) Els laics, constituïts testimonis en ser il·luminats «pel sentit de la fe i per la gràcia de la paraula». 3) La seva capacitat d'expressar i proclamar la fe i els béns futurs que esperem, quan associem professió de fe i vida de fe, i tanmateix la seva capacitat d'expressar l'esperança fins i tot a través de les estructures del món secular. 4) La presència i l'ocupació dels laics en l'ambigüitat i espessor de les coses temporals però, ensems, la darrera referència al Regne de Déu.

Aquests foren els continguts materials i, segurament, el sentit del testimoni laical. Hi ha, però, una profunditat major: si es mira bé, resulta que el testimoni cristià apunta a quelcom que és impossible als homes. Tan sols és possible, com deia el Concili, amb la gràcia i la il·luminació de Déu mateix. El testimoni cristià, en efecte, permet de llegir una vida veritablement humana, amant i fidel, com a *manifestació perceptible de l'amor del Pare*. Hauríem de llegir novament *Gaudium et Spes* 21: «Pertoca a l'Església (i, segurament, als seus membres) fer presents i gairebé visibles Déu Pare i el seu Fill encarnat, amb la contínua renovació i purificació pròpies, sota el guiatge de l'Esperit Sant.» També el testimoni és obra i, ensems, mostració de la Trinitat Santa! És per això que no troba el seu principi en la iniciativa de l'home sinó en la dispensació gratuïta de l'Esperit santificador.

Amb la seva doctrina sobre el testimoni, el Concili estableix una prioritat molt important en teologia i en la vida cristiana: primer, és la *imitació* de Déu; després, ja trobarem un *llenguatge* per a poder parlar d'Ell. És curiós que, en el Vaticà II, no es planteja directament el problema de com parlar de Déu, sinó que es cerca una manera correcta d'imitar-lo: de restar

7. *La humanitat de Déu*, Barcelona 1984, pp. 204-231.

sadollats per l'experiència de Déu que és Amor: que ens vivifica perquè és Esperit, ens ensenya perquè és Paraula (Logos) i ens atreu perquè és Pare, Bé Suprem i Abisme d'Amor. El Concili no planteja en primer pla ni el problema del llenguatge ni tan sols el problema de la manera de donar testimoni. El primer pla l'ocupa el tema de la vinculació —de la relació viva— de l'home amb el Pare, el Fill i l'Esperit Sant.

Si tenim experiència de Déu tindrem llenguatge sobre Déu, perquè a tota experiència li correspon un llenguatge legítim. Cada cosa té el seu llenguatge, venia a dir ja Pau («No hi ha res sense veu», 1Cor 14,10). A l'experiència de Jesús sobre Déu li va correspondre un llenguatge —*el llenguatge de la pregària centrat en la «veu» Pare!*— i és aquest el llenguatge, sostingut per l'actitud filial, que ens fa transcendir d'aquest món immanent fins a l'Inefable. També a l'experiència fonda dels cristians que segueixen Jesús ha de correspondre un llenguatge, sostingut per una vida que esclata en testimoni igualment viu i lluminós:

«...manifestant a tots, àdhuc en el propi servei temporal, la caritat amb la que Déu estimà el món» (LG 41).

No es pot negar que, al voltant d'aquestes idees, el Concili apunta vers una teologia de la Imatge. El testimoniatge passa per la imitació viva i lliure de Déu. Però la imitació de Déu està suposant una teologia de la Imatge. La qual —és importantíssim— passa tanmateix pel servei als pobres. D'aquesta manera, així com sant Gregori Nazianzè va dir: «*Imiteu l'equitat de Déu i no hi haurà pobres*»⁸, unint Déu, la seva imitació i l'aixecament dels pobres, així mateix el Concili uneix també la misericòrdia de Déu, la realitat que l'home «és imatge seva», «lliure i autònom»⁹ i, finalment, el servei als oprimits:

«Havent-hi en el món tants d'homes actualment oprimits per la fam en el món, el Concili urgeix a tots, particulars o autoritats, que —tot recordant la frase dels Pares: 'Alimenta el qui es mor de fam, perquè si no l'alimentes, l'assassines' ¹⁰ comuniquin i ofereixin els seus béns, segons les possibilitats pròpies, ajudant sobretot els pobres, tant individus com pobles, per tal que ells mateixos arribin a ajudar-se i a desenvolupar-se» (GS 69).

Aquí s'uneix el camí ètic vers Déu i el camí del Poble-*de-Déu*, en tant que comunitat de fe/amor i en tant que mediador eclesial en la revelació de Déu. El misteri de l'Església brolla a la vegada del *do de Déu* —d'allò que és veritable i bo— rebut en l'*acció solidària dels homes* que lluiten per allò que ha de ser just i fratern. Podríem dir, encara, que en aquesta receptivitat/activitat de l'home cristià rau la joia i la bellesa suprema del seu ésser i

8. Gregori NAZIANZÈ, Sermó 14, *De pauperum amore*, 25; PG XXV 889.

9. Aquests atributs de l'home —imatge de Déu, lliure i autònom— es troben en GS 12,17,34 i es resumeixen en GS 68.

10. GRATIANI, *Decretum*, c. 21, dist. 86, ed. Friedberg, I, 302; veure PL LIV 591.

del seu fer. Una joia i bellesa que ens fan pensar en Maria, la primera cristiana: la que rebé el do de Déu per tal d'expressar-lo en l'amor humil i eficaç.

El tema que toquem és d'una importància cabdal. No es tracta de pietisme. Es tracta d'establir les línies fonamentals del mode de presència de l'Església en el món, que és la intencionalitat primera de la *Gaudium et Spes*. Es tracta de filosofia social i d'ètica aplicada a l'ésser peculiar del Poble de Déu. Ell, com a conjunt, trobarà plenament el seu lloc en el món —davant de Déu/Amor i davant dels homes— quan, institucionalment i en els seus membres, sigui un factor decisiu de solidaritat humana, promovent-la, alimentant-la o potenciant-la. No es tracta tan sols que hi hagi un o altre peoner que s'encarni amb els pobres. (Encara que sempre les coses comencen pels peoners i l'Església postconciliar ha començat a «anar als pobres» per l'acció dels peoners religiosos i religioses, laics i laiques.) És tota l'Església la que és el subjecte del compromís preferencial amb els pobres, ja que ella, en el seu conjunt, és cridada i ungida per tal de ser resplendor d'esperança i d'humanitat enmig del món. Ella n'és conscient, de la seva missió de portar l'amor de Déu allà on no ha arribat: als més allunyats. Llavors brilla el testimoni d'un amor total i universal de Déu pels homes. I aquest és el misteri de l'Església: que ella, malgrat els seus pecats, porta en si mateixa la potencialitat de mostrar i d'estendre l'Amor que gratuïtament ha rebut. Aquesta tasca, el Concili no la pensa amb exclusivisme¹¹. Ell diu explícitament que el que s'ha dit sobre la universalitat dels dons de Déu i sobre la participació en tots els objectius nobles, «no val solament per als cristians sinó per a tots els homes de bona voluntat, en el cor dels quals actua la gràcia de manera invisible» (GS 22,5).

Així, doncs, quan l'Església i els cristians, amb els de bona voluntat, vagin trobant la manera realista, solidària i fraterna, no pas paternalista, «d'ajudar els pobres, tant individus com pobles, per tal que arribin ells mateixos a ajudar-se i desenvolupar-se» (GS 69), és aleshores que l'Església s'anirà posant al dia («diventerà aggiornata») com intuïa Joan XXIII.

No és difícil de començar realísticament, ja que, a causa de l'estructura simbòlico-real de l'Evangeli, es pot començar per un símbol eficaç, per petit que sigui, d'aquesta realitat gran que és aixecar els pobres, eradicant la fam, la violència i la incultura. El que importa —com assenyalava el sentit clàssic del «sapere aude»— és donar el primer pas, ja que el qui comença, en el propi entorn on Déu l'ha posat, a part que fa quelcom de qualitativament —infinitament— diferent del qui no fa res, dispara un dinamisme d'acció creixent, com el que Jesús posà en marxa en les famoses multiplicacions dels pans, l'aspecte solidari de les quals —ultra l'acció miraculosa— no podem oblidar.

Tenim, per tant, que el Concili ha escrit una teologia de la misericòrdia i de la humanització de Déu, i ha volgut endegar una «pastoral» del mateix signe. Per això ha mostrat la línia descendent que l'Amor de Déu ha traçat

11. Vegeu LG 15-16; GS 22.

en la història: des de l'Altíssim fins als malalts, pobres, oprimits, febles... fins als homes moridors i colpits, tanmateix. Aquesta línia descendent, l'Església postconciliar la vol resseguir: imitar. Sense deixar el seu origen i encuny trinitari, i —precisament— per tal de no deixar-lo pas, l'Església s'abaixa i s'anorrea, sense poder mundà, sense atresorar diners, oferint la bona nova per tal que els pobres respirin, i —amb ells—, per l'exercici de la solidaritat humana i evangèlica, s'avanci vers la comunió universal. És veritat que hi ha un component sanament utòpic en aquesta visió. Però la pregària eficaç de l'Església demana que en la pau que brolla en aquesta terra s'hi pugui reflectir, com en una imatge, la glòria del Déu Altíssim, que ha vingut humil en la carn de Maria. Aquesta és la teologia de la imatge del Concili. Aquesta és, igualment, la seva teologia de la praxi, sempre pendent de ser engegada allà on els homes sofreixen. Arreu.

IV. EL LLENGUATGE DEL CONCILI PER A PARLAR DE L'EXPERIÈNCIA DE DÉU

Cal centrar i clarificar aquest punt: el Concili, en realitat, empra com tothom el llenguatge que pot per tal d'expressar el que cal. Empra el llenguatge que li és possible de manllevar al bell mig del s. XX. Hi ha, per una banda, un esforç per atansar-se als problemes humans amb lucidesa i amb coratge. Tenim, llavors, un llenguatge descriptiu, clar i compromès. Hi ha també l'esforç per expressar l'esmentada «theologia prima», les bases de la Revelació de Déu per Crist. Tenim, llavors, l'elevació d'un llenguatge bíblico-patristic elaborat amb l'utilatge de la «théologie nouvelle» que brollà acabada la II Guerra Mundial (1945).

El Concili Vaticà II no intenta de fer, doncs, un exercici de llenguatge. No vol destacar per la precisió, rigor científic, originalitat, o per qualsevol altra qualitat de l'expressió verbal. Destaca —ho he indicat ja— per les actituds i opcions sobre les quals els llenguatges recolzen. (Dic «llenguatges» perquè, al meu entendre, n'hi ha més d'un.)

Tot això és dit per tal de no idealitzar res. Més encara: parlant dels carismes segons el Vaticà II, vaig advertir en una altra ocasió que —precisament quan hi manquen preses de posició conciliars, o bé compromeses o bé imperatives— apareix llavors certa tendència «formalista-idealista» en el llenguatge conciliar. Aquesta tendència és fàcil de detectar perquè sovint va acompanyada d'una petita anomalia consistent en l'ús del *present d'indicatiu* per tal d'«indicar» quelcom que encara no és real ni present. Es parla en indicatiu com si allò que segurament es desitja fos real. D'altra banda, s'eludeix l'ús de l'*imperatiu* que obligaria a posar les condicions perquè allò que és *optatiu* (tant de bo...) o bé és *hipotètic* (si fas això esdevindrà allò) acabés per ser real. Aquesta feblesa de donar per suposades les condicions per tal que es verifiquin les opcions o les hipòtesis es fan més paleses quan es donen per suposades unes experiències que no existeixen. Com si jo digués: «En la Comunitat es resa a partir de la vida: es llegeix en la vida la presència de Déu i hom s'endinsa en el seu misteri de bondat, de tal forma

que hom surt convertit.» Faig indicatiu —descriptiu en aquest cas— allò que és optatiu. Notem, però, que tampoc no és l'indicatiu-descriptiu propi del profeta que anticipa el futur, sinó que, en realitat, estem davant l'eufemisme de donar per suposada una experiència que, veritablement, només serà real mitjançant l'esforç personal i col·lectiu dels qui donen vida tal vegada fins a donar la pròpia vida. La frase esmentada hauria de dir en veritat: «*Confiant en la gràcia de Déu, estem convençuts que en la Comunitat s'arribarà a resar a partir de la vida (...), si tothom s'hi aplica a fer-ho incansablement sota la direcció de bons guies espirituals.*» Els dos subratllats assenyalen les dues condicions que s'han de complir perquè l'optatiu es faci realment present d'indicatiu.

Però si he indicat amb tanta atenció la relació entre opcions i llenguatge a propòsit del Vaticà II no ha estat per esperit de crítica. Fa deu anys vaig escriure que «la crítica més 'des de dins' però més encertada que es podia fer al Vaticà II era evidenciar la seva tendència 'idealista', segons la qual es donava per fet allò que hauria de ser, donant per suposat allò que en realitat cal aconseguir amb un gran esforç pràctic»¹² No és per esperit crític que, encara avui, crec que cal dir això. És perquè aquesta és veritablement la situació de l'Església real en relació amb el Concili que vol comprendre-la i guiar-la. La relació, viceversa, entre Vaticà II i Església real consisteix en el fet que el Vaticà II assenyalava camins, marca pautes, indica fins i tot mediacions, però aquests camins no arribaran a realitzar-se sense el treball esforçat i pràctic de les persones i de les Esglésies locals.

Fóra útil, per tant, analitzar algunes opcions significatives del Concili, juntament amb el llenguatge amb el qual el Vaticà II vol expressar aquestes opcions i actituds de fons. Segurament d'aquesta anàlisi es veurà amb més claredat allò que el Concili proposa i desitja i allò que ha de ser objecte del treball esforçat de l'Església. Posaré tres grans exemples.

- 1) *El Concili tria el llenguatge de l'experiència, no pas el del sistema acabat i menys el de la programació autoritària (manipulació).*

Evidentment, quan el Concili parla del coneixement de Déu no solament obre la porta als camins de l'experiència i de la recerca de Déu, sinó que —això és més important— presenta l'Església com l'acompanyant de tota la humanitat, creient o no, que cerca amb bona voluntat i fins i tot amb un sa voluntarisme Déu que és a prop. Els camins de l'experiència donaran lloc al llenguatge invitiu i dialogal del *Missatge del Concili* a tots els homes (21 oct. 1962) o del número 16 de la *Lumen Gentium*. En altres paraules: l'actitud fraterna i testimonial del Concili dona lloc a un llenguatge obert que valora l'experiència comuna; no obre el pas a un llenguatge vertical i autoritari:

12. J. M. ROVIRA, *Los carismas según el Vaticano II*, dins *Los carismas en la Iglesia* (X Semanas de Estudios trinitarios), Salamanca 1976, pp. 127-144.

«Ens esforçarem a manifestar als homes d'aquests temps la veritat pura i sincera de Déu, de tal forma que tots l'entenguin amb claredat i la segueixin de bon grat. Perquè som pastors de l'Església, desitgem satisfer els anhels de tots els qui cerquen Déu, per tal que arribin a Ell o el trobin, encara que Ell no és pas lluny de nosaltres (Ac 17,27)» (*Missatge del Concili*, 21 oct. 62, n. 3).

Estem davant d'una realitat molt pròpia del Concili i que cal no perdre-la, per bé que sigui més intencional que quelcom de materialitzable: es vol un llenguatge sincer i transparent («la veritat pura i sincera de Déu»). No es vol un llenguatge polèmic. No es vol provocar xoc envers els sentiments comuns, sinó que cal basar-se en els *anhels de tots!* (veure també *Nostra Aetate* 2). Cal valorar, doncs, l'esperança del Concili que, malgrat que els resultats no seran automàtics, ell pensa que —a la llarga almenys— el missatge cristià *serà entès amb claredat i seguit de bon grat*. ¿No serà perquè, tot i que està totalment per damunt de les possibilitats, forces i expectatives concretes de l'home, respon tanmateix al seu «desig natural» més pregon: el de veure Déu? Hi ha més. Aquest llenguatge dialogal, invitatiu, pel qual l'Església s'autoimplica en la recerca de sentit de tots els homes, es fa per un moment solemne i diríem que «oficial», en el sentit que és la veu més pregonada del magisteri eclesial:

«Així, doncs, per aquesta Revelació, el Déu invisible parla als homes com a amics, i habita entre ells, per l'abundància del seu amor» (*DV* 2).

Aquesta és l'opció de fons del Vaticà II i, correlativament, el seu llenguatge de fons: la invitació a cercar Déu-que-és-amor, la descoberta del qual tindrà com a efecte i exigència la transformació del propi entorn (*GS* 38). El Concili apunta a l'objectiu que en el nostre temps i en el nostre món seculars, els homes —tenint com a preparació evangèlica llur propi desig del Bé Suprem, així com el respecte a allò més «sagrat» que hi ha en el món que és el mateix home en tant que imatge de Déu— puguin fer l'experiència lliure i humanitzadora de sentir-se atrets pel Déu que estima; puguin sentir-se propers i amics d'aquest Déu a qui podem anomenar Pare quan som posseïts pel mateix Esperit de Jesucrist.

Així, doncs, més que el llenguatge de la simple creença per autoritat (per enquadrament), més que la fe del carboner separada de l'acció ètica, es desitja l'experiència compartida de la recerca del Déu que transforma els homes, per tal que aquests humanitzin el món.

Hi ha un altre exemple, més vast, encara que potser menys específic pel que fa al coneixement de Déu, que provoca l'elecció que fa el Concili de l'actitud i del llenguatge de l'experiència comuna i no pas de l'actitud i del llenguatge de la programació pre-determinant. L'exemple el proporciona el capítol IV de la *Lumen Gentium*. El Concili opta pel principi que sigui el laïcat el qui faci l'ofertament viscut i parlat —testimonial— de l'evangeli al món. Amb això el Vaticà II descarta el llenguatge del poder que manipula,

del programa que predetermina des de dalt quins han de ser els modes de presència i d'influència dels cristians en el seu món. És a ells a qui correspon, lliurement i responsable, de determinar-ho. Al Magisteri de la fe, en efecte, correspon *definir* els límits de la confessió de la fe. Però, *per se*, no està posat per Crist per *configurar*, *prèviament a la decisió dels laics*, els continguts de la temporalitat del món. L'autoritat de l'Evangelí és la que regeix suauement Laïcat i Jerarquia. Si les actituds condicionen el llenguatge, podem dir, doncs, que les actituds i la manera de parlar del capítol IV de la *Lumen Gentium* assumeixen el llenguatge de l'experiència de la fe, conscient, viva i adulta, lliure i responsable. En aquesta opció no hi ha lleugeresa ni irresponsabilitat. Ja que al Poble de Déu, en el seu conjunt, no li manca la unció de l'Esperit Sant que li impedirà de defallir en els moments claus de la seva ruta vers el regne:

«La totalitat dels fidels (*universitas fidelium*), que tenen la Unció del Sant (1Jo 2,20.27), no pot fallar en l'acte de creure (...) ja que està dotat del sentit sobrenatural de la fe (*mediante supernaturali sensu fidei*)» (LG 12).

Del que es tracta, doncs, no és pas de preguntar-se superficialment «com hem de parlar ara de Crist i de Déu?», sinó d'educar la fe del Poble en la pregària, en la doctrina i en el testimoni de fe/caritat, perquè la pugui expressar amb paraules i obres, en forma senzilla i simbòlica.

2) *En efecte, el Concili tria el llenguatge simbòlic i testimonial per tal d'expressar la fe, no pas el del petit racionalisme.*

El llenguatge simbòlic no pretén *descriure* les realitats divines com si fossin realitats d'aquest món. El qui és Transcendent és «inefable», com s'ha dit tradicionalment, en el sentit que és in-descriptible: no es pot dir què i com és, tal com manté la sentència de sant Tomàs. El llenguatge simbòlic, però, precisament perquè està basat en la recepció gratuïta i en una certa experiència del que és diví, no resta callat: assenyala i anticipa. Assenyala encertadament l'essència divina sense pretendre descriure-la ni entendre-la adequadament. D'alguna manera, descobreix la seva presència amagada en el cor dels homes i en la interrelació humana —en el món— i, tal com fan els símbols, produeix un efecte «anticipatori», ja que desvetlla la presència del Transcendent en la nostra història. (D'alguna manera, el símbol —així com rememora el passat— també *anticipa* allò que és futur o que roman més enllà de l'horitzó present.)

El llenguatge simbòlic manté bé el balanç entre la *historicitat* i l'*escatologia*. Entre allò que és el pelegrinatge de l'Església marcada pel segell d'aquest món que passa, àdhuc en els seus sagraments i institucions (LG 48) i la plenitud de Déu: allò que és propi i privatiu seu, que encara no s'ha manifestat en la fragilitat d'aquest món. Tot el que és humà, tota la història dels homes, esdevé —en aquesta perspectiva simbòlico-escatològica— símbol rememoratiu i anticipatori de la plenitud de Déu que serà tot en tots.

Tot el que és humà assenyala feblement la Presència, que es pot llegir a la llum de l'Esperit i amb els ulls de la fe com a humanitat del Logos de Déu.

Aquest llenguatge és fruit de la teologia de la Revelació continguda en la *Dei Verbum*. La revelació de Déu en la Imatge del Crist permet als cristians, en primer lloc, l'experiència d'aquest Déu *proper* del qual el Concili ha parlat amb insistència. La sacramentalitat de la revelació permet, en segon lloc, als cristians un llenguatge que pugui expressar la seva fe en forma senzilla i simbòlica, capaç d'aclarir que el contingut i el sentit de la fe —la seva realitat i el seu rumb en el món— no tenen l'estatut de l'evidència empírica de les coses que es veuen amb els ulls de la cara i, per tant, es descriuen, o de les coses que es mesuren i valoren o bé amb els instruments de medicació o bé amb el judici de la pura raó. Tot i essent raonable, tot i seguint la llei de la versemblança i del realisme (perquè respon al més pregon de l'experiència) la fe —la fe autèntica i viva— segueix l'estatut de la confiança en Déu i de l'abandó i del seguiment de Crist, que ens precedeix en l'aventura de fer-nos més humans (i més divins, per cert!). Aquest llenguatge simbòlic no pretén, doncs, establir una anguixada competitivitat amb el de les ciències físiques, matemàtiques, lògiques i, en general, amb les ciències naturals; tot i que les escolta i dialoga amb elles, per tal de posar la fe en el seu nivell propi: *confiada a Déu i raonable*. Quan el Concili parla de l'estatut itinerant, històric i progressiu de la veritat (DV 7-8,10; LG, c.VII) abandona la via del petit racionalisme reductor, que tanca portes fins a arribar als «impassos» o abassega en una lògica fèrria, i segueix els camins humans, senzills, prospectius i raonables del llenguatge simbòlic que posseeix en penyora allò que espera. Com és de petit el tast! Però que n'és de gran i d'inesgotable l'experiència successiva del que se'ns anticipa en la gràcia!

3) *El Concili, finalment, ha triat el llenguatge de la pregària, no pas el de la propaganda*

En la mesura que el llenguatge simbòlic ens *invitava a contemplar* la presència amagada de Déu que crida i es dona des dels viaranyes de la història, ens *invitava a agrair* els dons divins reflectits en les imatges humanes, i ens *invitava a promoure* l'arribada dels dons del Regne fins als més pobres, en la mateixa mesura, aquest llenguatge es feia pregària contemplativa, agràida, capaç de convertir en profunditat el subjecte. Així se superava el llenguatge del racionalisme abstracte i del pur intel·lectualisme. Així s'entrava en el llenguatge de la pregària.

El Concili ha triat aquest llenguatge —en el centre del qual hi ha l'experiència de Déu— pel fet d'instaurar i restaurar la Litúrgia al bell mig de la vida de l'Església i dels cristians, en el centre on li pertany d'estar. L'afany del Concili per renovar la Litúrgia amb la primera de les grans constitucions —*Sacrosanctum Concilium*— mostra que el llenguatge del Concili per a parlar de Déu i per a parlar a Déu (per a fer-ne l'experiència) és la pregària: la súplica, l'acció de gràcies, la contemplació i la celebració, que és una forma qualificada de pregar els cristians reunits. Aquest llenguatge és dia-

metralment oposat al llenguatge de l'interès, de l'utilitarisme i de la propaganda. És do i surt gratuïtament de dintre, com l'expressió d'un amor o d'un anhel. És el llenguatge gratuït per excel·lència, perquè està fonamentat en la lloança a Déu, en definitiva, per ser Ell qui és. Aquest esperit, actitud i llenguatge de la pregària i de la celebració serà objecte demà de la segona sessió i això ens estalvia d'entrar a fons en el tema. Sigui'm permès, però, d'apuntar una reflexió ben senzilla i bàsica que ens servirà de cloenda.

Moltes vegades es constata que la nostra cultura és immanentista. És cert que els filòsofs i els científics deixen entreveure una escletxa vers el Transcendent pel fet que alguns no neguen aquest passadís i altres el suggereixen. Però gairebé sempre *imaginem* aquest pas com un salt, com un «plus» pel qual l'home afegeix al seu pas immanent gairebé un petit vol, un esforç pel qual *ell* s'enlaira més enllà de la immanència. No vull debatre aspectes que em semblen sobretot imaginatius.

El que em sembla sòlid i planer és que el Transcendent és el qui s'anticipa calladament, discretament, eficaçment, en l'esfera immanent nostra. És ell que ve de puntetes com en *1 Reis 19* o en *L'Anunci fet a Maria*. Em sembla que no ens cal (potser ni podem) anar més enllà del llenguatge, més enllà del nostre món de terra, d'història i de pecat, per a fer-ne l'experiència del qui habita més enllà del cel. Ens és suficient de pregar amb Jesús i de dir «Pare Nostre» amb la fe: que si a vegades mou les muntanyes, és cert que sempre va més enllà de l'*impasse* de la finitud i del silenci que ens pesa com una muntanya real, ja que encara no som el que voldríem ser i el que, si Déu vol, serem.

És la pregària del Pare Nostre —el tresor de la comunitat creient— el passadís humil i real vers l'Invisible i Inefable Amor.